

JAN ASSMANN

Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommnung

Der Begriff der Vollkommenheit bezeichnet ein dem Menschen vorenthaltenes Ideal, das aber dennoch Ziel menschlichen Strebens ist. In dem Begriff steckt ein Wissen von etwas, das dem Menschen fehlt, und zugleich von der Möglichkeit eines Weges, diesem Mangel abzuhelpfen, oder, anders gesagt, das Bewusstsein eines Abstands und die Sehnsucht, diesen Abstand zu überwinden. Der Begriff der Vollkommenheit ist so etwas wie die Unruhe in der Uhr, die uns in Gang hält, jene Unruhe, der Augustinus die berühmte theologische Ausdeutung gegeben hat, Gott habe uns auf Ihn hin geschaffen und daher sei unser Herz unruhig, bis es in Gott ruhe.¹

Was das sein könnte, was dem Menschen zur Vollkommenheit fehlt, darauf geben zwei altorientalische Mythen eine klare Antwort. Der eine stammt aus dem alten Babylonien, wurde aber eigenartigerweise zuerst in Ägypten gefunden, der andere steht in der Bibel. In diesen Mythen wird der Grund der menschlichen Unvollkommenheit auf ein Ungleichgewicht von Wissen und Leben zurückgeführt. Der Mensch weiß zu viel und lebt zu kurz. Die Tiere sind vollkommen, weil sie von dem Zuviel an Wissen verschont geblieben, und die Götter bzw. Engel sind vollkommen, weil sie unsterblich sind.

Der babylonische Mythos handelt von Adapa, dem Sohn des Ea.² Ea ist der Gott der Weisheit. Er konnte seinem Sohn die Weisheit, aber nicht die Unsterblichkeit vererben. Eines Tages zerreißt der Südwind dem fischenden Adapa das Netz. Adapa verflucht den Südwind, und da er das göttliche Wissen besitzt, ist sein Fluch so kräftig, dass er dem Windgott die Flügel bricht. Das hat katastrophale meteorologische Folgen. Dadurch wird der unhaltbare Zustand offenkundig: Ein sterbliches Wesen besitzt das Wissen der Götter und ist doch kein Gott. Adapa wird vor den Thron des Anu, des Götterkönigs zitiert. Sein Vater Ea gibt ihm die Weisung mit auf den Weg, keine Nahrung anzurühren, die ihm von den Göttern angeboten wird. Es könnte die Nahrung des Todes sein. So verweigert Adapa die ihm angebotenen Speisen. In Wirklichkeit handelte es sich aber um die Nahrung

1 Confessiones I.1,1, vgl. Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 12 f.: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

2 Ich benutze die Übersetzung von E. A. Speiser, *Adapa*. Die älteste Bezeugung stammt aus dem Tontafelarchiv von Tell el-Amarna in Ägypten (14. Jahrhundert v.Chr.). Der Mythos selbst stammt, nach freundlicher Auskunft von K. Deller, aus altbabylonischer Zeit. Nach Ebeling, *Tod und Leben*, 27a, wird in einem unpublizierten Syllabar a-da-ap mit „Mensch“ gleichgesetzt. Adapa und Adam sind daher möglicherweise nicht nur mytho-, sondern auch etymologisch verwandt. Vgl. auch G. Buccellati, „Adapa“, und S. Picchioni, *poemetto*.

des Lebens. Denn die Götter wollten den unhaltbaren Zustand dadurch beenden, dass sie Adapa vervollkommen, d.h. zu einem Gott machten. Dann wäre er unsterblich geworden und das Ungleichgewicht von zu viel Wissen und zu wenig Leben wäre aufgehoben. So aber bleibt es für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von Wissen und Sterben. Nun war ja Adapa bereits ein Göttersohn. Geht es bei diesem Ungleichgewicht vielleicht gar nicht um die *conditio humana*, sondern um den Ausnahmefall einer *conditio heroica* oder *semi-divina*? Nach Auskunft eines babylonischen Syllabars bedeutet aber a-da-ap „Mensch“ (vgl. Anm. 2). Daraus lässt sich wohl doch schließen, dass dieser Mythos weniger von einem Ausnahmefall, als vielmehr von der Grundbefindlichkeit des Menschen handelt, der zuviel weiß für seine Vergänglichkeit.

Der zweite Mythos steht in der Bibel und handelt vom Sündenfall. Gott hat den ersten Menschen, Adam und Eva, zwei Bäume vorenthalten, von deren Früchten sie nicht essen dürfen: den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens. Damit ist der Status der menschlichen Unvollkommenheit klar definiert. Es fehlt ihnen an Wissen und Leben. Dieses doppelte Defizit erspart ihnen wenigstens Adapas Problem, das Ungleichgewicht. Gott will die Menschen zwar unvollkommen, indem er ihnen zwei Dinge vorenthält, die sie vollkommen, d.h. göttlich, *sicut Deus*, machen würden, aber er will sie nicht unglücklich oder unruhig, und darum enthält er ihnen beide vor, das Wissen und die Unsterblichkeit. Als sie aber dann doch auf Anraten der Schlange vom Baum der Erkenntnis essen und daraufhin aus dem Paradies vertrieben werden, bevor sie auch noch vom Baum des Lebens essen können, kommt es genau zu diesem – im Grunde unhaltbaren – Zustand, dass sie zuviel wissen und zuwenig leben.

Allerdings fragt man sich, was mit diesem Wissen eigentlich gemeint ist, denn die Menschen sind durch die fatale Frucht vom Baum der Erkenntnis ja keineswegs allwissend geworden. Adapa kannte die Geheimnisse von Himmel und Erde, verfügte also über ein esoterisches magisches Wissen, das in keiner Weise zur menschlichen Grundausrüstung gehört. Adam und Eva wissen nach dem Genuss der verbotenen Frucht, was gut und böse ist. Was ist damit gemeint? Die praktische Vernunft? Das innere Gesetz? Der kategorische Imperativ? Die neuere alttestamentliche Wissenschaft ist sich einig, dass sich die Formel „gut und böse“ nicht auf den moralischen Bereich einschränken lässt, sondern so etwas wie die Unterscheidung zwischen dem Nützlichen, Lebensdienlichen und dem Schädlichen, Unzuträglichen meint.³ Aber können das die Tiere nicht auch, vielleicht sogar besser? Ist es das, was den Menschen aus der Natur heraushebt und gottgleich macht, *sicut Deus*?

Wenn wir einmal fragen, welche Art von Wissen eigentlich der Mensch den Tieren voraus hat, dann stößt man zunächst auf das Wissen von der eigenen Un-

3 G. von Rad wollte die Wendung „Gut und Böse“ als totalisierende Allformel deuten (*Genesis*, S. 71 f. u.a.). Von „Allwissenheit“ ist hier aber nicht die Rede. Allerdings lässt sich die Formel „Gut und Böse“ auch nicht auf den moralischen Bereich einschränken. S. Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“, siehe auch Steck, *Die Paradieserzählung* und Otto, „Woher weiß der Mensch um Gut und Böse?“.

vollkommenheit. Der Mensch weiß, dass ihm etwas fehlt, und das, was ihm fehlt, ist die Unsterblichkeit. Die hätte zu dem besonderen, von der Natur nicht vorgesehenen Wissen, das ihn auszeichnet, dazugehört, um ihn zu einem vollkommenen Wesen zu machen. Dieses Wissen ist das spezifische Humanum. Um es mit den Worten zu sagen, in denen Alexandre Kojève Hegels Einsicht in diesen Sachverhalt zusammenfasst:

Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das *weiß*, daß es sterben muß, und man kann sagen, daß er das Bewußtsein seines Todes *ist*: wahrhaft menschliche Existenz ist existierendes Todesbewußtsein oder seiner selbst bewußter Tod.⁴

Es war weise und gut von Gott, dieses Wissen den Menschen vorzuenthalten, weil es kein, mit Nietzsche zu reden, „lebensdienliches Wissen“ ist. Es nützt den Menschen wenig, „wie Gott“ zu werden. Sie hätten dann unbedingt auch noch vom Baum des Lebens essen müssen, dessen Früchte ihnen die Unsterblichkeit verschafft hätten, die notwendigerweise zu diesem Wissen gehört, und der nicht von ungefähr gleich neben dem Baum der Erkenntnis steht.

Dieses Wissen bedeutet Leiden, aber Leiden sinnt auf Abhilfe; Not macht erfinderisch. Der Mensch weiß genug, um zu wissen, was ihm fehlt, und er sinnt auf Wege und glaubt sogar an Kulturtechniken, diesem Mangel abzuhelpfen. Davon handeln die Mythen, und diese ganze Problematik ist dann in den abstrakten Begriff der Vollkommenheit eingegangen.

Die ägyptischen Totenriten als Methode der Vervollkommenung

Auf dem Weg der Vervollkommenung, das heißt der Abschaffung des Todes und der Konstruktion ewigen Lebens, ist wohl keine Kultur so weit gegangen wie die altägyptische. Die alten Ägypter haben offenbar allen Ernstes daran geglaubt, den Tod behandeln und günstigsten Falls sogar heilen zu können. Allerdings haben sie mit dieser Behandlung erst nach dem Tod eingesetzt. Sie haben also den Tod erst einmal hingenommen, dann aber keine Anstrengungen gescheut, um diese Katastrophe als ersten Schritt zur Vollkommenheit, zum Übergang in eine neue Existenzform umzuwandeln, die von allen menschlichen Mängeln befreit nun wirklich als *sicut Deus*, gottgleich, zu bezeichnen ist, ausgestattet mit ewigem Leben und allem Wissen, worüber die Götter verfügen.⁵

Auch hier ist es ein Mythos, der die gedanklichen Wege bahnt, auf denen die Praxis der Todesbehandlung in Ägypten wandelt. Osiris, so wird erzählt, war König über alles Geschaffene, und er hatte einen Bruder, Seth, der ihm diese Herrschaft neidete und ihn erschlug. Osiris hatte aber auch eine Schwester und Gattin, Isis, die nun das Werk der Todesbehandlung in die Hand nahm. Sie suchte die

⁴ Kojève, Hegel, S. 265.

⁵ Siehe hierzu mein Buch *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München, 2001 sowie meinen Aufsatz „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“, in: J.A., *Ägyptische Geheimnisse*, S. 135-156.

Glieder des zerrissenen Körpers zusammen, beweinte und „verklärte“, wie wir den in diesem Zusammenhang entscheidenden ägyptischen Terminus übersetzen, den Leichnam zusammen mit ihrer Schwester Nephthys und mit Hilfe des Gottes Anubis wurde er einbalsamiert, mumifiziert und soweit wiederhergestellt, dass Isis auch noch einen Sohn empfangen konnte, Horus, der die Gruppe der Totenbehandler und die Methoden der Todesbehandlung alsbald ganz entscheidend erweitern konnte. Dann gab es noch einen beistehenden Gott, Thot, den Gott der Schrift und der Magie, dessen Spezialität genau das war, was mit dem Terminus „verklären“ gemeint ist. Darauf werde ich weiter unten noch eingehen.

Mit dem Auftritt des Horus erweitern sich die Basiskonstellationen des Mythos um eine dritte Konstellation. Führen wir uns diese Struktur noch einmal vor Augen. Die erste Konstellation ist die der feindlichen Brüder Osiris und Seth. Ihre Leistung besteht darin, den Tod dingfest zu machen. Jeder Tod ist nach mythischer Auffassung verschuldet, also ein Mord. Seth verkörpert diese Schuld. Jeder Tote ist ein Opfer, dem gegen seinen Mörder zu seinem Recht verholffen werden muss. Das nennen die Ägypter „rechtfertigen“. Rechtfertigen ist ein ganz wichtiger Schritt der Todesbehandlung, also der Vervollkommnung, und der wird begrifflich möglich durch die Konstellation von Osiris und Seth.

Die zweite Konstellation ist die der todüberwindenden Gattenliebe. Isis ist die Liebende, Suchende, Klagende, die sich nicht abfindet und keine Ruhe gibt. Ihre Bemühungen gelten dem Körper des Geliebten, den sie zusammensetzt, einbalsamiert, beweint und „verklärt“. Ihre Schwester Nephthys und der Balsamierergott Anubis gehören als Assistenten in diese Konstellation hinein.

Die dritte Konstellation nun ist die von Vater und Sohn. Sie tritt in Aktion, wenn die leibliche Umwandlung des Leichnams zur Mumie gelungen ist. Ihr Ziel ist die soziale Wiederherstellung der Person. Dazu gehört in erster Linie die Rechtfertigung. Der Mörder muss vor Gericht gestellt und verurteilt werden. Mit seiner Bestrafung werden Ehre, Würde und Ansehen des Toten wiederhergestellt. Wenn der Sohn den Thron des Vaters zurückgewinnt und die Herrschaft antritt, ist der Tod geheilt. Diese Konstellation ist dauerhaft und besteht in beiderseitiger Unterstützung. Wie der Sohn im Diesseits für den Vater, durch den Totenkult, so tritt der Vater im Jenseits für den Sohn ein, als Fürsprecher bei den Göttern. Damit der Vater aber in dieser Weise wirksam werden kann, muss er „verklärt“, zu einem unsterblichen Geist gemacht werden.

Verklären ist ein Sprechakt und bedeutet wörtlich „vergeistigen“. Die Ägypter hatten einen stark übersteigerten Begriff von der Möglichkeit der Sprache, Sachverhalte nicht nur zu bezeichnen, sondern auch herzustellen, also das, was wir seit Austin und Searle als den performativen Gebrauch der Sprache bezeichnen. Natürlich funktioniert das nur unter ganz bestimmten Umständen; wo kämen wir hin, wenn sich jedes Wort sofort verwirklichen, in materielle Wirklichkeit umsetzen würde. Die Sprache funktioniert ja als Symbolsystem nur aufgrund der Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Die Ägypter aber waren ungemein erfindereich in der Konstruktion von Situationen und Konstellationen, in denen diese Grenze aufgehoben war. Die Schöpfung durch das Wort war ihnen ein altvertrau-

ter Gedanke. Die Götter müssen nur den Mund aufmachen, und schon treten alle möglichen Dinge und Sachverhalte in die Wirklichkeit, oft über Wortspiele, so dass die Götter offensichtlich an ganz etwas anderes dachten als das, was aus ihren Worten entstand. Die Sprache der Götter ist wie eine hochaktive kosmogonische Substanz. Diese Substanz machten sich die Ägypter zunutze, indem sie im Kult Götterrollen spielten. So gab es einen Priester, der in der Rolle des Thot auftrat. Sein ägyptischer Titel lautet „Träger der Schriftrolle“ und wird in der ägyptologischen Fachsprache als „Vorlesepriester“ wiedergegeben. Seine Aufgabe bestand darin, aus der Schriftrolle die Verklärungen zu rezitieren. In seinem Mund wurden sie, im Rahmen des Rituals, zu performativen und das heißt in diesem Fall: verwandelnden, einen Toten in einen verklärten Geist umwandelnden Sprechakten. Dem Toten wurde der Status der Vollkommenheit in tagelangen Rezitationen zugesprochen, gewissermaßen eingeredet. Dieses kultisch gerahmte „verklärende“ Sprechen geht aber noch weit hinaus über das, was wir unter „performativen“ Sprechakten verstehen. Zwar stellen diese Sprechakte die Wirklichkeit her, auf die sie sich beziehen, aber sie greifen nicht verändernd in sie ein. Zwar kann der Richter einen Angeklagten schuldig, aber kein Arzt einen Kranken gesund sprechen. Wir brauchen also für das verklärende Sprechen einen anderen Terminus. Ich möchte dafür den Ausdruck „interventionistisch“ vorschlagen. Interventionistisches Sprechen ist ein Sonderfall performativen Sprechens, indem es nicht nur performativ im Sinne von Austin und Searle, sondern darüber hinaus auch transformativ ist. Es stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet.

Solche Verklärungen wurden in Ägypten bis in die Römerzeit hinein produziert und rezitiert. Das zeigt, wie fest die Ägypter an die interventionistische Macht der Sprache geglaubt haben. Die Verklärungen, die zuerst den Königen in die Sarkammer ihrer Pyramiden geschrieben wurden, wurden zum Ausgangspunkt einer ungeheuren Textproduktion, die nicht nur im Kult rezitiert, sondern den Toten auch ins Grab mitgegeben wurde, um sie auch was das Wissen angeht zu vervollkommen.⁶

Totenriten am lebenden Objekt: die griechischen Mysterienkulte

So weit nun auch die Ägypter in Richtung Vervollkommenung gegangen sind, einen – wenn man schon einmal so weit gegangen ist, doch eigentlich nahe liegenden – Schritt scheinen sie nicht getan zu haben, nämlich diese Form der liturgischen, d.h. rituellen und sprachlichen Behandlung auch auf Lebende anzuwenden. Der Mensch musste offenbar in ihren Augen erst gestorben sein, um ihn zum Objekt dieser geheimnisvollen Alchemie zu machen, deren Opus Magnum in der Herstellung des vollkommenen Menschen besteht.

⁶ Siehe hierzu meine dreibändige Edition *Altägyptische Totenliturgien* I (2002), II (2005), III (2008).

Der Gedanke, die Todesbehandlung in Form eines symbolischen Todes und eines vorweggenommenen Totenrituals auf Lebende anzuwenden, um sie schon zu Lebzeiten wissend und unsterblich zu machen, scheint dann aber der Grundgedanke der griechischen und orientalischen Mysterienkulte zu sein. Früher hat man geglaubt, das käme alles aus Ägypten; heute sieht es so aus, als habe gerade Ägypten darin eine Ausnahme gemacht, weil dort die Toten ein Monopol auf initiatorische Vervollkommenung hatten. Diese Frage lässt sich einstweilen nicht entscheiden.⁷ Leider sind wir über die griechischen Mysterien wesentlich schlechter unterrichtet als über die ägyptischen Totenriten. Zweifellos hat es eine Mysterienliteratur gegeben, die man der ägyptischen Totenliteratur vergleichen könnte. Dazu gehörte vor allem die Gattung der orphischen Schriften, *ta orphiká*, von denen es eine ziemliche Menge gegeben haben muss.⁸ Die Sehnsucht nach Vollkommenheit oder das Streben nach Vervollkommenung, dieser Punkt ist im Rahmen einer Archäologie der literarischen Kommunikation von besonderem Interesse, ist auch ein mächtiger Text-generator. Das wenige aber, was sich an Einweihungsliteratur erhalten hat, stammt wie in Ägypten aus Gräbern. Es besteht aus einem verkohlten Papyrus und einer Anzahl beschrifteter Goldblättchen, die man den Eingeweihten als Wegweiser und Reisepass mit ins Grab gegeben hat.⁹ Darüber hinaus gibt es einige nicht ganz unvoreingenommene Berichte christlicher Kirchenväter und einige wenige literarische Quellen.¹⁰ Dazu gehören zwei recht authentisch anmutende Berichte, auf die ich mich hier beschränken möchte. Sie weisen beide darauf hin, dass die Einweihung mit einem symbolischen Tod und einer intensiven, den Initianden verwandelnden Erfahrung verbunden war, die darauf abzielte, ihn unsterblich zu machen.¹¹

Der erste Bericht stammt von Plutarch. Leider besteht er nur aus einem aus dem Zusammenhang gerissenen Exzerpt. So wissen wir nicht genau, worum es dem Autor geht, aber es lässt sich eine platonisierende Epistemologie vermuten. Plutarch zieht offenbar genuine Berichte von Nahtod-Erfahrungen¹² heran, um zu zeigen, dass das Sterben einem Übergang von Unwissenheit zu klarer Erkenntnis gleichkommt, und vergleicht diese Nahtod-Erfahrungen mit der Initiation in die Großen Mysterien. Dazu muss man wissen, dass in Eleusis zwischen kleinen und großen Mysterien unterschieden wurde. Die kleinen Mysterien waren eine Massenveranstaltung; hier wurde jeder zugelassen, der unbescholten war. Die großen Mysterien aber waren nur wenigen Auserwählten vorbehalten. Sie waren vermutlich auch sehr teuer und stellten, wie aus dem folgenden Zitat deutlich wird, eine ziemliche Zumutung für die Initianden dar. Hören wir Plutarch:

7 Zu diesem Problem vgl. J. Assmann, M. Bommas (Hg.), *Ägyptische Mysterien?*, siehe darin besonders W. Burkert, „Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht“, S. 9-26.

8 S. hierzu C. Riedweg, *Mysterienterminologie*. Allgemein zu den griechischen Mysterien s. den Beitrag von Anton Bierl im vorliegenden Band.

9 C. Riedweg, „Initiation – Tod – Unterwelt.“ Zu dem endlich publizierten Derveni-Papyrus s. Anton Bierl im vorliegenden Band.

10 Burkert, *Antike Mysterien*.

11 Zur Initiation als symbolischen Tod s. Eliade, *Initiation*.

12 Hierzu z.B. Knoblauch: *Nahtod-Erfahrungen*.

Hier (sc. im diesseitigen Leben, JA) ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen. Daher sind auch das Wort „sterben“ ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt, (τελευταν) und das Wort „eingeweiht werden“ (τελεισθαι) ebenso wie damit bezeichnete Handlung einander gleich. Die erste Stufe ist nur mühevoll Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende, ist man von jeder Art von Schrecken erfaßt, und alles ist Schauern, Zittern, Schweiß und Angst. Zuletzt aber grüßt ein wunderbares göttliches Licht und man wird in reine Gefilde und blühende Wiesen aufgenommen, wo Stimmen erklingen und man Tänze erblickt, wo man feierlich-heilige Gesänge hört und göttliche Erscheinungen schaut. Unter solchen Klängen und Erscheinungen wird man dann, endlich vollkommen und vollständig eingeweiht, frei und wandelt ohne Fesseln mit Blumen bekränzt, um die heiligen Riten zu feiern im Kreise heiliger und reiner Menschen.¹³

Die Initianden machen also eine inszenierte Nahtod-Erfahrung durch. Erst werden sie in Todesangst versetzt, und dann spielt man ihnen die elysischen Gefilde vor. Diese Beziehung zwischen „sterben“ und „eingeweiht werden“ macht Plutarch mit einem etymologischen Argument deutlich. In den Verben *teleutan* „sterben“ und *teleisthai* „eingeweiht werden“ steckt das Wort *telos*, das mit unserem Wort Ziel etymologisch verwandt ist und so viel wie „Ziel“ und „Ende“ heißt. *Teleutan* heißt sterben im Sinne von „zu Ende kommen“ und *teleisthai* heißt eingeweiht werden im Sinne von „vollendet oder vollkommen werden“. *Teleios* heißt „vollendet, vollkommen“, und *telete*, „Vollendung“, heißt Einweihung. Die vier Anfangsbuchstaben, die die griechischen Worte für „sterben“ und „eingeweiht werden“ gemein haben, beziehen sich also auf die Idee der Vollkommenheit.

Was Plutarch als den Zustand der Eingeweihten beschreibt, nämlich ohne Fesseln, frei, im Kreise heiliger und reiner Menschen die heiligen Riten zu feiern und in reinen Gefilden und blühenden Wiesen zu lustwandeln, entspricht nun aber ziemlich genau dem, was die ägyptischen Verklärungen dem Verstorbenen zusprechen bzw. einreden. Auch die ägyptischen Verklärten gelangen am Ende ihrer Jenseitsreise in ein Gefilde, das, weil die Ägypter im Ganzen praktischer denken als die Griechen, weniger aus blühenden Wiesen als aus üppigen Kornfeldern und fruchtbaren Äckern besteht sowie aus fischreichen Seen und Wasserläufen. Es wird auch als ein Gestade beschrieben, von dem es heißt, dass, wer es erblickt, unsterblich, und wer sich darauf niederläßt, ein Gott wird. Vor allem steht dort ein Baum, in dessen Schatten man für immer versorgt ist. Vorher aber muss man sich einem Verhör unterwerfen, um sich als einen Verklärten, und nicht einen Toten auszuweisen.¹⁴

Ganz ähnliche Vorstellungen begegnen auch in den Goldblättchen, die den Eingeweihten der orphischen oder bakchischen Mysterien mit ins Grab gegeben wurden. Da ist die Rede vom Haus des Hades, in dem auf der rechten Seite zwei

¹³ Plutarch fr. 178 Sandbach, siehe dazu u. a. Scarpi, *Le religioni dei Misteri*, S. 176 f. mit italienischer Übersetzung, außerdem Burkert, *Antike Mysterien*, S. 77 f., 82 ff. Für Hinweise danke ich Christoph Riedweg.

¹⁴ *Tod und Jenseits*, S. 204-212 (Verhör und Baum), S. 299-318 (Binsengefilde-Elysium).

Quellen sind. Bei der einen steht eine hell leuchtende Zypresse (also eine Erscheinungsform der verkehrten Welt, weil Zypressen dunkel sind), über der anderen stehen Wächter. Zur ersteren streben die gewöhnlichen Toten, die Eingeweihten sollen sie aber meiden und letztere aufsuchen. Auch hier wird also zwischen Toten und Eingeweihten unterschieden. Die Quelle der Toten ist Lethe, Vergessen. Die andere Quelle wird vom See der Erinnerung gespeist, aus ihr soll die verdurstende Seele des Eingeweihten trinken. Dafür muss auch sie sich einem Verhör durch die Wächter unterwerfen, genau wie in Ägypten. Dann gelangt sie auf einen heiligen Weg, den sie mit anderen Eingeweihten beschreitet und der ins Elysium führt. Andere Texte enthalten ein Gespräch des Toten mit der Unterweltskönigin und beschreiben einen Weg zu den heiligen Hainen und Auen der Persephone.¹⁵ Mit dem Wasser der Mnemosyne strömt den eingeweihten Seelen die Erinnerung zu an das, was sie in den Mysterien gelernt und erfahren haben und damit werden sie fähig, den Weg ins Elysium zu finden und für immer der Todeswelt zu entrinnen. So sagt auch der ägyptische Verklärte, wenn er in seinem Elysium, dem „Binsengefilde“ angekommen ist:

Ich verfüge über diesen meinen sehr großen Zauber
der in meinem Leib und an meinem Platz ist.
Ich erinnere mich an das, was ich davon vergessen hatte.¹⁶

Oder:

Meine Zauber sind befestigt,
denn ich erinnere mich an das, was ich davon vergessen hatte.¹⁷

Der Verstorbene erinnert sich an den Zauber, mit dem er für seine Jenseitsreise ausgerüstet wurde, so wie in den Texten der bakchischen Mysterien der Myste sich an das erinnert, was er in den Mysterien über das Jenseits gelernt hat. In beiden Fällen gilt: „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“.¹⁸ Diese Erinnerung bezieht sich in Ägypten auf den Zauber, das heißt das magische Ritual der Todesbehandlung, und in Griechenland auf die Mysterien als ein langer Prozess der Prüfung und Unterweisung.

Die andere Stelle, die ein Licht wirft auf den Zusammenhang von Tod, Einweihung und Vollkommenheit, steht in dem lateinischen Roman *Der Goldene Esel* von Apuleius von Madaura, der ungefähr aus derselben Zeit stammt wie Plutarchs verlorener Essay mit dem Zitat über die Mysterien. Es geht um die Einweihung des Lucius in die Isis-Mysterien.¹⁹ Die Szene spielt nicht in Ägypten, sondern in Ken-

¹⁵ Riedweg, „Initiation – Tod – Unterwelt“ (Anm. 8). Zuntz, *Persephone*.

¹⁶ Hornung, *Totenbuch*, S. 213.

¹⁷ Hornung, *Totenbuch*, S. 214.

¹⁸ Über dieses natürlich vollkommen anders gemeinte Wort des Begründers des Chassidismus R. Baal Shem-Tov und das Prinzip der erlösenden Erinnerung im chassidischen Judentum s. Talabardon-Galley, „Das Gebot“.

¹⁹ Vgl. hierzu besonders Merkelbach, *Isis-Regina*, Kap. 23, S. 266-303; Griffiths, *Apuleius of Madauros*, S. 296-308; Bergman, „Per omnia“; Hornung, „Altägyptische Wurzeln“. S. hierzu ausführli-

chreai, dem Hafen von Korinth, wo es ein Isis-Heiligtum gab. In der hellenistischen Isis-Religion verkörpert die Göttin die individuellen Erlösungshoffnungen ihrer Anhänger, die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Für diese Rolle bringt die Göttin besonders viel aus ihrer ägyptischen Vergangenheit mit, ist sie es doch, die Osiris durch die Kraft ihrer „Verklärungen“ zu neuem Leben erweckt hat. Manches spricht dafür, dass in den hellenistischen Mysterien der Isis altägyptische Bestattungsbräuche weiterleben, die hier nun ganz eindeutig nicht als Beisetzung von Toten, sondern als Einweihung Lebender inszeniert und interpretiert werden.

Als der aus einem Esel in einen Menschen rückverwandelte Lucius sich danach sehnt, in die Mysterien der Isis eingeweiht zu werden, bedeutet ihm der Priester Zurückhaltung:

Denn die Riegel der Unterwelt und der rettende Schutz lägen in der Hand der Göttin, und die Weihe selbst werde gefeiert als Abbild eines freiwilligen Todes und einer auf Bitten gewährten Rettung. Denn wenn die Lebenszeit abgelaufen sei und die Menschen schon auf der Schwelle stünden, an welcher das Licht endet, dann pflege die Göttin diejenigen, welchen man getrost die großen Geheimnisse der Religion (*magna religionis silentia*, was sich offenbar auf die Großen Mysterien bezieht) anvertrauen dürfe, aus der Unterwelt wieder zurückzurufen und sie, in gewissem Sinne durch ihre Vorsehung wiedergeboren wieder auf die Bahn eines neuen Lebens zu setzen.²⁰

Die Einweihung hat also eindeutig den Sinn eines vorweggenommenen Todes, der dem Mysten eine Gottesnähe vermittelt, wie sie sonst erst, nach ägyptischer Vorstellung, dem rituell „verklärten“ Toten zuteil wird. Durch diesen freiwillig gestorbenen symbolischen Tod qualifizieren sich die Mysten dafür, am Tage ihres wirklichen Todes von Isis ins Leben zurückgebracht zu werden.

Als der Tag der Einweihung endlich kommt, wird Lucius zunächst gebadet (getauft), wozu der Priester „die Verzeihung der Götter ausspricht“. Das Bad hat also den sakramentalen Sinn einer Sündenvergebung. Am Abend dieses Tages folgt die Einweihung, von der Apuleius nur Andeutungen gibt.

Ich habe das Gebiet des Todes betreten, meinen Fuß auf die Schwelle der Proserpina gesetzt und bin, nachdem ich durch alle Elemente gefahren bin, wieder zurückgekehrt. Mitten in der Nacht habe ich die Sonne in weißem Licht strahlen sehen. Den unteren und den oberen Göttern bin ich von Angesicht zu Angesicht gegenübergetreten und habe sie aus der Nähe angebetet.²¹

Lucius wird in die Geheimnisse der Unterwelt eingeweiht. Er vollzieht den *descensus* des Sonnengottes, steigt in die Unterwelt hinab und schaut die Sonne um Mitternacht, tut also genau das, was im ägyptischen Totenritual mit den Verstorbenen geschieht und zwar mit den Königen, in deren Gräbern die Nachtfahrt der Sonne

cher und aus einer gegenüber den Thesen und Ergebnissen R. Merkelbachs sehr viel kritischeren Perspektive den Beitrag von A. Bierl im vorliegenden Band.

20 Apuleius, *Metamorphoseon* XI 21, nach R. Merkelbach, *Isis Regina*, S. 288 f., §509.

21 Apuleius XI 23; Merkelbach, *Isis Regina*, S. 291, § 513.

dargestellt ist. Es scheint mir offenkundig, dass diese Unterweltsreise einen symbolischen Tod darstellt, an den sich dann auch am Morgen eine Neugeburt anschließt. Denn am Morgen nach dieser Einweihungsnacht wird er *ad instar solis*, also wie der Sonnengott, gekleidet und erscheint der jubelnden Menge als neugeborener Eingeweihter. Mit dieser Initiation hat er einen wichtigen Schritt auf dem Weg der Vervollkommenheit zurückgelegt.

Die Renaissance der antiken Mysterien in der masonischen Aufklärung

Ich möchte jetzt einen Sprung über mehr als 1600 Jahre hinweg machen, in eine Zeit und in eine Gesellschaft, die sich für diese Texte lebhaft interessiert und sie nicht nur immer wieder zitiert, sondern auch in verschiedenen Medien inszeniert hat. Ich meine die zweite Hälfte, vor allem das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts und die Geheimgesellschaften, die Freimaurer, Rosenkreuzer und Illuminaten, die sich als Erben der alten Eingeweihten und der ägyptischen Priester betrachteten. Auch hier geht es um Vervollkommenheit, und zu diesem Zweck erfindet man Rituale, die sich als Wiederaufnahme antiker Mysterien und ganz besonders der ägyptischen Einweihung verstehen oder jedenfalls ausgeben. Forschung und Phantasie gehen hier Hand in Hand. Einerseits entsteht eine breitgefächerte Forschungsliteratur. Nie vorher und auch nie nachher ist über die antiken Mysterien so viel geforscht und geschrieben worden wie in den Jahren zwischen 1775 und 1800.²²

²² Hier ist eine Zusammenstellung einiger einschlägiger Publikationen, soweit sie mir – ohne systematische Suche – bekannt geworden sind:

1. William Warburton, *The divine legation of Moses*. London, 1738-1741, Book II;
2. Christoph Meiners, *Über die Mysterien der Alten, besonders die Eleusinischen Geheimnisse*, Vermischte philosophische Schriften III, Göttingen, 1776;
3. [Carl Friedrich Köppen und Johann Wilhelm Bernhard von Hymmen,] *Crata Repoa; oder Einweihungen in der alten geheimen Gesellschaft der ägyptischen Priester*, Berlin, 1778;
4. Anonymus, *Über die Einweihungen in den alten und neuern Zeiten*, Memphiss und Braunschweig [St. Petersburg], 1782;
5. [Cornelius de Pauw], *Recherches philosophiques sur les Egyptiens & Chinois II* [Berlin, 1773];
6. [Johann August Starck], *Über Alte und neue Mysterien*, Berlin, 1783;
7. Friedrich Victor Leberecht Plessing, *Osiris und Sokrates*. Berlin und Stralsund, 1783;
8. [Paul Joachim Siegmund Vogel], *Briefe, die Freymaurerey betreffend*, Zweite Sammlung: *Briefe über die Mysterien*, Nürnberg, 1784;
9. Baron de Sainte Croix, *Memoires pour servir à l'Histoire de la religion secrete des anciens Peuples, ou Recherches historiques et critiques sur les Mysteres du Paganisme*, Paris, 1784;
10. [Anonymus], *Characteristick der Alten Mysterien*, Frankfurt u Leipzig, 1787;
11. Br. Decius [Carl Leonhard Reinhold], *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Leipzig, 1787;
12. *Mystagog oder Vom Ursprung und Entstehung aller Mysterien und Hieroglyphen der Alten, welche auf die Freymaurerey Bezug haben*, Osnabrück und Hamm, 1789;
13. Karl Josef Michaeler, *Historisch-kritische Abhandlung über die phöniciischen Mysterien*, Wien, 1796.

Für zahlreiche Hinweise bin ich Dr. Florian Ebeling, München, verpflichtet.

Zugleich entsteht eine neue Gattung, eine Mischung aus Bildungs- und Schauerroman, die den Prüfungs- und Bildungsweg eines jungen Menschen durch die Prüfungen und Belehrungen der Mysterieneinweihung beschreibt.²³ Unter diesen ragen zwei Romane heraus, die zugleich Anfang und Ende dieser Hochkonjunktur des Mysterienthemas markieren: Matthias Claudius, *Die Geschichte des Königs Sethos*, erschienen 1777 und 78²⁴ und Johann Heinrich Jung-Stilling, *Das Heimweh*, erschienen 1794 und 1795.²⁵ Claudius' Roman ist eine Übersetzung aus dem Französischen des Abbé Jean Terrasson, dessen Roman schon 1731 erschienen war, aber erst in Claudius' Übersetzung in Deutschland Furore machte.²⁶ Ein weiterer Erziehungsroman, in dessen Mittelpunkt die Erfahrung der Einweihung in die Mysterien einer Geheimgesellschaft steht, Ramsays, *Die Reisen des Cyrus*, wurde ebenfalls von Matthias Claudius ins Deutsche übersetzt.²⁷ Es handelt sich um Erziehungsromane in der Tradition des *Télémaque* (1699) von Fr. de Salignac de la Mothe-Fénelon, verlegt ins Alte Ägypten und damit in eine doppelstöckige, in Außen und Innen, Öffentlichkeit und Geheimnis, gespaltene Welt, wo der Erziehungsweg zur Initiation wird.

Man hat mit vielem Recht den Erziehungs- oder Bildungsroman des 18. Jahrhunderts²⁸ mit Protestantismus und Pietismus, der persönlichen Frömmigkeit und der individualistischen Innerlichkeit der Seelenbildung zusammengebracht, dabei aber den initiatorischen Aspekt und die Bedeutung der Geheimgesellschaft außer Acht gelassen.²⁹ Dieser Aspekt hat bis ins 19. Jahrhundert hinein eine eigene Tradition initiatorischer Bildungsromane hervorgebracht. Jung-Stillings Roman ist der Versuch, beide Aspekte, den pietistischen und den initiatorischen, zu verbinden: Hier wird das freimaurerische und freidenkerische Mysterienparadigma im christlich-pietistischen Sinne umgedeutet und das Reich Gottes als eine Geheimgesellschaft dargestellt inklusive der ägyptischen Einweihung in den Substruktionen der Pyramiden, die ganz im Sinne der *Zauberflöte* und in engster Anlehnung an Claudius-Terrasson als ein Gang durch Feuer und Wasser dargestellt wird. Auch in anderen Bildungsromanen der Jahrhundertwende um 1800 spielen Initiation, Mysterien und Geheimgesellschaften eine Rolle, wie etwa in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* von J. W. v. Goethe (1795), *Heinrich von Ofterdingen* von Novalis (1802) und den beiden von Manfred Frank herangezogenen Mysterienromanen

23 S. hierzu vor allem Linda Simonis, *Die Kunst des Geheimes. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jh.*, Heidelberg, 2002, besonders Kap. 3, „Die Darstellung und Reflexion des Arkanmodells im Roman“, S. 179-245.

24 Terrasson, *Geschichte*.

25 Jung gen. Stilling, *Das Heimweh*.

26 [Terrasson], *Séthos*.

27 Ramsay, *Reisen*. Diese Übersetzung erschien bereits 1780.

28 Sehr einflussreich wurden später J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762) und Chr. M. Wieland, *Agathon* (1766/67).

29 Selbmann, *Bildungsroman*; Wilhelm Voßkamp, „Bildungsroman; ders., „Ein anderes Selbst“. Diese Lücke hat Linda Simonis in ihrer Kölner Habilitationsschrift (s. Anm. 23) geschlossen.

von Rostorf (Gottlob Albrecht Karl von Hardenberg), *Pilgrimschaft nach Eleusis*³⁰ und Isidorus Orientalis (Otto Heinrich Graf von Loeben), *Guido*.³¹

In diesen Jahren bildete die Freimaurerei alles andere als eine obskure Subkultur. Ihr gehörten die Spitzen der Gesellschaft an, Friedrich der Große, Franz Stephan von Lothringen (der Mann Kaiserin Maria Theresias) und Philippe von Orléans, der Bruder Ludwig XV, waren prominente Freimaurer, Friedrich Wilhelm II. war Rosenkreuzer, Goethe, Herder, und Wieland waren Illuminaten, Schiller war allen Werbungen zum Trotz dem Orden zwar nicht beigetreten, zeichnete aber im Marquis Posa das lebendigste Portrait eines Illuminaten, das man sich denken kann, und der Freimaurer Lessing beschrieb in seinem Dialog *Ernst und Falk* und in seinem Drama *Nathan der Weise* die Ziele der Freimaurerei in einer noch heute zündenden Sprache. Und natürlich Mozart, der in der *Zauberflöte* der freimaurerischen Idee der ägyptischen Mysterien den wirkungsvollsten öffentlichen Ausdruck verlieh³². Die Logen waren Laboratorien der politischen, moralischen, religiösen und gesellschaftlichen Aufklärung. Noch der junge Schelling erblickte in den Mysterien eine Institution der Aufklärung und Menschenbildung. In einem Brief an Obereit vom 12.3.1796 schrieb er:

Ich glaube, daß zu einer Nationalerziehung Mysterien gehören, in welche der Jüngling stufenweise eingeweiht wird. In diesen soll die neue Philosophie gelehrt werden. Sie sollte die letzte Enthüllung seyn, die man dem erprobten Schüler der Weisheit widerfahren ließe.³³

Heinrich Jung-Stilling bezieht die Lehren, die seinem Helden bei der Einweihung in den ausgedehnten Substruktionen der ägyptischen Pyramiden erteilt werden, aus Kants Kritik der reinen Vernunft. Was Francis Yates mit Blick auf das frühe 17. Jh. als „Rosicrucian Enlightenment“ bezeichnete³⁴, setzt sich bis ins frühe 19. Jahrhundert als „Masonic Enlightenment“ fort. Die Freimaurer verstanden sich als die Träger einer Aufklärung, die sie nur deshalb zum Geheimnis machen mussten, weil die Zeit für eine allgemeine Verbreitung der Wahrheit noch nicht reif war. Das Geheimnis liegt nicht in der Natur der Sache, sondern am unvollkommenen Zustand der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Das war die Lehre, die sie aus ihren historischen Studien zogen. Die ägyptischen Priester waren ihnen ein Vorbild dafür, wie auch unter den Bedingungen einer autoritären und abergläubischen Gesellschaftsstruktur die Wahrheit erforscht und tradiert werden kann: im Untergrund. In dieser Zeit hielt man die ausgedehnten, über und über beschrifteten unterirdischen Grabanlagen in Ägypten für Forschungsstätten und Wissensspeicher. „Auch wir“ – schrieb Ignaz von Born, berühmter Mineraloge und Meister

30 Frank, *Der kommende Gott*, S. 249.

31 Ibid., S. 250.

32 Siehe hierzu Simonis, *Kunst des Geheimen*, Kap. 3, „Von der Loge zur Theaterbühne: die ästhetische Umsetzung des masonischen Rituals in der Oper“, S. 247-319, mit Bezug auf Mozarts *Zauberflöte* und Goethes *Der Zauberflöte Zweiter Theil*, vgl. auch Assmann, *Die Zauberflöte*.

33 Brief an Obereit vom 12.3.1796, zit. nach Frank, *Der kommende Gott*, S. 251 f.

34 Yates, *Rosicrucian Enlightenment*.

vom Stuhl der Wiener Loge Zur Wahren Eintracht, „eröffnen dem Eingeweihten, sobald er das Licht erblickt hat, daß wir nicht zu einer geheimen und verborgenen Gesellschaft bestimmt sind, daß wir uns aber, als Tyranney und Laster überhand nahmen, insgeheim verbanden, um uns desto sicherer entgegen zu stellen.“³⁵

Worum es in den Logen ging, lässt sich nicht besser als in dem Wort Vervollkommnung zusammenfassen. Endziel war die Vervollkommnung der Gesellschaft, aber dafür setzte man zunächst beim individuellen Einzelwesen an. Erst galt es, den Einzelnen auf den Weg der Vervollkommnung zu bringen und zu leiten. Das war keine Sache, die man selbst in die Hand nehmen konnte. Zwar war es immer nur der je Einzelne, der sich selbst zu vervollkommen hatte, aber dafür brauchte er die Hilfe der anderen, nicht anders als wie in heutigen Selbsthilfe- und Analysegruppen der einzelne Alkoholiker oder Neurotiker mithilfe der anderen eine Lösung seiner Probleme anstrebt. Dabei stand aber im 18. Jahrhundert, besonders bei den Illuminaten, immer die Vervollkommnung der Gesellschaft im Blick.

Die Vervollkommnung des Einzelnen vollzog sich zunächst im Dreischritt der drei Grade Lehrling, Geselle und Meister. Diesen drei Graden entsprachen drei Imperative und damit drei Stufen der Selbstvervollkommnung: „Erkenne dich selbst“, „beherrsche dich selbst“ und „vollende dich selbst.“ Der letzte Schritt nun, die Meisterweihe im Zeichen der Forderung „Vollende dich selbst“, wurde in Form eines symbolischen Todes begangen, bei der die ägyptischen Totenriten in kaum verhüllter Form wieder zum Vorschein kamen. Dieses Ritual bestand im Nachvollzug einer mythischen Leidensgeschichte. So wie das ägyptische Ritual die Passion und Auferstehung des Osiris, so führen die Logen bei der Meisterweihe eine Art Passionsspiel auf, das auf verblüffende Weise den antiken Überlieferungen über die Trauerriten um Adonis nachgebildet ist. Bei dieser letzten Stufe der maurerischen Einweihung steht das Thema des Todes im Mittelpunkt. Der Initiand hat sich in der Rolle des erschlagenen Adonhiram (des Baumeisters des Salomonischen Tempels) in einen Sarg zu legen und beklagen zu lassen. In einer Ansprache zu einer Meisterweihe hob Anton Kreil, ein besonders aktiver Mysterienforscher und Mitglied der Wiener Loge zur Wahren Eintracht, die diese Forschung zu ihrem Zentralprojekt gemacht hatte, die Todessymbolik und ihre veredelnde Wirkung auf die Seele hervor: „Im Meistergrade, o ihr waret eben Zeugen, welche Empfindungen in dem Herzen eines Bruders erregt werden, und mit welcher Rührung er weggeht, wenn er mit ganzer Seele und mit ganzer Theilnehmung zugegen war. Dieses Bild des Todes, diese lebhaftte Versetzung in den Sarg, die ewige Ruhstätte, die Aller wartet, dieser Versuch zum Voraus, wie sichs in dem engen Gehäuse liegen liesse, o meine Brüder! sie machen herrliche Wirkung in dem Gemüthe aller derer, die der Pflege der Weisheit fähig sind.“³⁶ Der Bruder, um dessen Meisterweihe es hier ging, war übrigens kein anderer als Leopold Mozart, und Wolfgang Amadé Mozart, der sechs Jahre später die *Zauberflöte* auf die Bühne brachte, war dabei und das gewiss „mit ganzer Seele und mit ganzer Theilnehmung“.

35 v. Born, „Die Mysterien der Egyptier“, S. 89.

36 [Kreil], „wissenschaftliche Maurerey“, S. 72 f..

Der letzte Schritt der Veredelung, der eine wirkliche Umwandlung der Person bedeuten sollte, war nur mit tiefen und starken Erschütterungen zu erreichen. So las man es in den Quellen und so wollte man es in rituelle und aesthetische Erfahrung umsetzen. Nach wie vor ging es um die Alchemie der Herstellung des vollkommenen Menschen. Nur hatte sich diese Konzeption insoweit säkularisiert, dass an die Stelle der Unsterblichkeit die anarchistische Utopie der vollkommenen Gesellschaft getreten war, in der es keinen Staat und keine Kirche, keine Polizei und keine Gesetze mehr geben würde, weil jeder Bürger genug vollkommen war, aus eigenem Antrieb nur das Gute zu wollen und zu tun – jeder Bürger, vor allem aber jeder Herrscher. Die Veredelung der Gesellschaft setzte von unten und von oben an. Die Herrschenden mussten eingeweiht und veredelt werden. „Wenn Tugend und Gerechtigkeit“, so heißt es in der *Zauberflöte*, „der Großen Pfad mit Ruhm bestreut, dann ist die Erd ein Himmelreich und Sterbliche den Göttern gleich“. Schon 50 Jahre früher ließen Händel und sein Textdichter Ch. Jennens den Perserkönig Kyros, den Befreier der Juden aus babylonischer Gefangenschaft, mit ganz ähnlichen Versen preisen:

Oh glourius prince, thrice happy they,
Born to enjoy thy future sway
To all like thee were scepters giv'n
Kings were like gods and earth like heav'n.³⁷

Kyros galt vor allem seit Ramsays initiatorischem Roman *The Travels of Cyrus* (1728) als Idealbild eines Herrschers. Im Rahmen der freimaurerischen Utopie war der Erfüllungshorizont der persönlichen Unsterblichkeit gewissermaßen auf die Gesellschaft und die Geschichte projiziert worden.

Mit der *Zauberflöte* knüpfen Mozart und Schikaneder auch ziemlich direkt an Apuleius und die anderen hellenistischen Mysterienromane an, besonders die Liebesromane, bei denen die endliche Vereinigung der Liebenden als Ziel einer langen Reihe schmerzlicher Prüfungen und Opfer ein Symbol darstellt für die ersehnte Vollkommenheit. In der *Zauberflöte* heißt es bekanntlich: „Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an.“ Hier gehen in platonischer und neuplatonischer Tradition Liebessehnen und die Sehnsucht nach Vollkommenheit ineinander über, ebenso wie die Liebesvereinigung und der Zustand der Vollkommenheit. Übrigens findet sich dieser Vers aus dem Duett „Bei Männern welche Liebe fühlen“ auch in einem freimaurerischen Ritualbuch aus dem Jahre 1793, wo es um die Einrichtung von Frauenlogen geht.³⁸ Ob Schikaneder sie aus diesem Ritual übernommen hat, oder ob umgekehrt dieses Ritual die bereits weitberühmte Oper zitiert, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls wird hier dem männerbündischen Wesen eine Absage erteilt.

Natürlich, und man muss hinzusetzen: leider, endet die Geschichte ritueller Anthropotechniken der Vervollkommnung nicht im Jahre 1793. Gerade das männer-

³⁷ *Belshazzar*, letzte Szene.

³⁸ Ich verdanke diesen Hinweis Florian Ebeling.

bündische Element der Freimaurerei lässt an die Männerbünde der Moderne denken und damit – um, neben zahlreichen harmloseren Varianten, gleich die schlimmste Form von Vervollkommnungswahn ins Auge zu fassen – auch an die Versuche der Nazis, durch Mutproben, Stählungsrituale und Dressuren aller Art, vor allem aber durch Ausmerzungen des in ihren Augen Unvollkommenen, den in ihrem Sinne vollkommenen Menschen zu züchten. Nichts wäre aber verfehlter als in diesen Verirrungen so etwas wie die logische Konsequenz der Geschichte des menschlichen Vollkommenheitsstrebens, und in den Aufklärern die Vorläufer der Nazis zu sehen³⁹. In der Säkularisierung des Vollkommenheitsstrebens, das heißt der Umpolung der individuellen Erlösung auf die eigenmächtige und notfalls gewaltsame Herstellung der vollkommenen Gesellschaft, sieht er den gemeinsamen Nenner von Gnosis, Aufklärung und Totalitarismus. Das halte ich für einen höchst bedenklichen Fall einer *Reductio ad Hitlerum*, wie Leo Strauss das nannte. Aber dass es hier Zusammenhänge gibt, ist nicht zu leugnen, und Sloterdijks Begriff der Anthropotechniken bringt das sehr gut zum Ausdruck.⁴⁰ Anthropotechniken, d.h. Kulturtechniken zur Vervollkommnung des Menschen, sind keine Erfindung der Moderne. Zweifellos handelt es sich schon bei den altägyptischen Totenritualen, sowie bei den Initiationsriten der Stammesgesellschaften und der griechischen Mysterienkulte um Anthropotechniken. Die menschliche Sehnsucht nach Vollkommenheit birgt durchaus ihre Gefahren, weshalb es denn auch nie an der Gegenstimme der Weisheit gefehlt hat, die dazu riet, sich in den Grenzen der Unvollkommenheit einzurichten. Auch diese Weisheit finden wir schon im Alten Orient.

So möchte ich mit den Worten der Siduri aus dem Gilgamesch-Epos schließen, die sie dem auf der Suche nach Unsterblichkeit bis ans Ende der Welt vordringenden Helden entgegenhält:

Gilgamesch, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
Als die Götter die Menschen erschufen,
teilten den Tod sie der Menschheit zu
das Leben behielten sie für sich selbst.

Du, Gilgamesch – dein Bauch sei voll,
ergötzen magst du dich Tag und Nacht!
Mache jeden Tag zum Fest!
Tanz und spiel bei Tag und bei Nacht!

Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
mit Wasser sollst du gebadet sein!
Schau den Kleinen an deiner Hand,
mache deine Frau glücklich mit deiner Umarmung!
Solcherart ist, was den Menschen zu tun bleibt.⁴¹

39 Das war etwa die These Eric Voegelins in seinem Pamphlet *The New Science of Politics* (1952).

40 Sloterdijk, „Regeln“; Ders., *Du mußt dein Leben ändern*.

41 Das Lied der Siduri gehört nicht zum neuassyrischen Zwölftafelepös, sondern ist nur altbabylonisch überliefert (GE Sippar, aB iii, 1-14), vgl. A. George, *Gilgamesh*, S. 124.

Literatur

- Albertz, R., „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen. 3, 1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: *Welt des Orients* 24, 1993, S. 89-111.
- Apuleius, Metamorphoseon siehe Merkelbach, *Isis Regina*.
- Assmann, J., *Die Zaubrerflöte. Oper und Mysterium*, München, 2005 bzw. Frankfurt, 2008.
- Assmann, J., *Altägyptische Totenliturgien* I (2002), II (2005), III (2008), Heidelberg.
- Assmann, J., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München, 2001.
- Assmann, J., „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“, in: J.A., *Ägyptische Geheimnisse*, München, 2004, S. 135-156.
- Assmann, J. und M. Bommas (Hg.), *Ägyptische Mysterien?*, München, 2002.
- Augustinus, *Bekenntnisse*, hg. v. J. Bernhart, Frankfurt/M., 1987.
- Bergman, J., „Per omnia vectus elementa remeavi“, in: U. Bianchi/M.J. Vermaseren (Hgg.), *La soterologia degli culti orientali nell' impero romano*, Leiden, 1982, S. 671-702.
- v. Born, I., „Die Mysterien der Ägypter“, in: *Journal für Freymaurer* 1, 1784, S. 15-132.
- Bucellati, G., „Adapa, Genesis and the Notion of Faith“, in: *Ugarit-Forschung* 5, 1973, S. 61-66.
- Burkert, W., *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München, 1990.
- Burkert, W., „Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht“, J. Assmann, M. Bommas (Hg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, S. 9-26.
- Dunand, F., *Isis, mère des dieux*, Paris, 2000.
- Das Gilgamesch-Epos*, übers. v. A. Schott, Stuttgart, 1982.
- Ebeling, E.: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin 1931.
- Eliade, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques, essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1976.
- Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt 1982.
- George, A., *The Epic of Gilgamesh. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, New York, 1999.
- Griffiths, J.Gw., *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden 1975.
- Hornung, E., „Altägyptische Wurzeln der Isismysterien“, in: *Hommages à Jean Leclant IV*, Kairo, 1994, S. 287-293;
- Hornung, E., *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich, 1979.
- Jung, J.H., gen. Stilling, *Das Heimweh*. 1794-95, Neuauflage Goetheanum, Arlesheim, 1995.
- Knoblauch, H., *Berichte aus dem Jenseits. Nahtod-Erfahrungen*. Verlag Hohe, Erfstadt, 2007.
- Kojève, A., *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes; mit e. Anh.: Hegel, Marx und das Christentum*. Hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt a. Main, 1996.
- Kreil, A., „Über die wissenschaftliche Maurerey“, in: *Journal für Freymaurer* 7, 1985, S. 49-78.
- Merkelbach, R., *Isis-Regina, Zeus-Sarapis*, Stuttgart, Leipzig, 1995.
- Otto, E., „Woher weiß der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik“, in: S. Beyerle/G. Mayer/H. Strauß (Hgg.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*. Festschrift für H. Seeßaß, Neukirchen-Vluyn, 1999, S. 207-231.
- Picchioni, S., *Il poemetto di Adapa*, Budapest, 1981.
- von Rad, G., *Das erste Buch Mose: Genesis* (Das Alte Testament deutsch, Teilband 2.4), Göttingen, 1976.

- Ramsay, A.M., *Die Reisen des Cyrus Eine moralische Geschichte*. Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, Breslau, 1780.
- Riedweg, C., „Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldplättchen“, in: *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart und Leipzig, 1998.
- Riedweg, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26), Berlin, New York, 1987; *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247* (sog. Testament des Orpheus) (Classica Monacensia 7), Tübingen, 1993.
- Scarpi, P. (Hg.), *Le religioni dei Misteri* (2 Bde.), Bd. 1, Milano, 2002.
- Selbmann, R., *Der deutsche Bildungsroman*, Stuttgart, 1994.
- Simonis, L., *Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jh.*, Heidelberg, 2002.
- Sloterdijk, P., „Regeln für den Menschenpark“, Vortrag in Elmau, in: DIE ZEIT 1999 – 16. September 1999 = http://www.zeit.de/1999/38/199938.sloterdijk3_.xml.
- Sloterdijk, P., *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt, 2008.
- Speiser, E.A., Adapa, in: J.B. Pritchard (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, 101-103.
- Steck, O.H., *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24*, Biblische Studien 60, 1970.
- Talabardon-Galley, S., „Das Gebot sich zu erinnern im Denken chassidischer Meister“, in: *Die Macht der Erinnerung. Jahrbuch für Biblische Theologie* 22, Neukirchen, 2007, S. 171-195.
- Terrasson, Abbé J., *Séthos. Histoire ou vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Égypte; Ouvrage dans lequel on trouve la description des Initiations aux Mystères Égyptiens, traduit d'un manuscrit Grec*. 1731, Nouvelle édition, corrigée sur l'exemplaire de l'auteur, Paris, 1767.
- Terrasson, Abbé J., *Geschichte des ägyptischen Königs Sethos*. Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, Breslau, 1777-78.
- Voegelin, E., *The New Science of Politics*, Chicago, 1952.
- Voßkamp, W., „Der Bildungsroman als literarisch-soziale Institution. Begriffs- und funktionsgeschichtliche Überlegungen zum deutschen Bildungsroman am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts“, in: Christian Wagenknecht (Hg.), *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*, Stuttgart, 1989, S. 337-352.
- Voßkamp, W., „Ein anderes Selbst“. *Bild und Bildung im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts*, Göttingen, 2004.
- Yates, F.A., *The Rosicrucian Enlightenment*, repr. London u. Boston, 1974.
- Zuntz, G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971.