

RATIONALE MYSTERIEN? EINE INTERPRETATIONSOPTION FÜR DIE ZAUBERFLÖTE

Florian Ebeling

1. *Einführung*

Kaum eine andere Oper kann sich an Popularität mit der *Zauberflöte* messen, kaum eine wird so häufig inszeniert und so unterschiedlich rezipiert. Zahlreiche Inszenierungen bringen divergierende *Zauberflöten* auf die Bühne, und die Besucher fassen den Sinn dieser Oper bald so, bald so auf: Einige betrachten sie als Märchenoper, mit gutem Grund, denn die märchentypischen Motive sind unübersehbar, andere als ein Aufklärungsmanifest, wiederum eine nicht unplausible Deutung, triumphiert doch das Licht, wird doch die Königin der Nacht, die "[...]durch Blendwerk und Aberglauben das Volk zu berücken" sucht, vernichtet. Ein Werk der Aufklärung, aber auch das Gegenteil, eine Verherrlichung des Obskurantismus. Wer kann da widersprechen, angesichts von Geheimgesellschaften und Schweigegeboten und solchen Wunschvorstellungen, unter die Götter aufgenommen zu werden? Die Aufzählung der unterschiedlichen Interpretationen könnte fortgesetzt werden. Besonders hervorzuheben sind die allegoretischen Auslegungen dieser Oper: als Sinnbild des alchemischen Prozesses, als Huldigung eines klassischen Humanismus, als Verherrlichung der germanischen Kunst oder im Zusammenhang mit der französischen Revolution als jakobinisches oder konservatives Manifest.¹ Viele dieser Interpretationen mögen interessant oder provokativ sein, sie sind aber zumeist nicht wissenschaftsfähig, denn sie verweisen auf einen "Hintersinn", der sich jeder Überprüfung entzieht. Eine Auslegung, die durch den Gegenstand angezeigt zu sein scheint: die *Zauberflöte* ist eine Mysterienoper. Der verborgene Sinn des Spiels zwischen Innen und Außen, zwischen Esoterik und Exoterik ist ihr Hauptmotiv. Die Interpretationsme-

¹ Einen Überblick über die ältere Interpretationsgeschichte bietet: Emil Karl Blümmel, "Ausdeutungen der "Zauberflöte"", *Mozart Jahrbuch* 1 (1923), pp. 109-146.

thode, die dieser Auffassung folgt, sollte dem Gegenstand zwar gerecht werden, darf sich aber nicht auf seine Rationalitätsstandards einlassen.

Einige neuere Interpretationen der *Zauberflöte* meiden die Auseinandersetzung mit dem Mysterienmotiv und enthalten sich einer Gesamtdeutung. Betrachtet man die *Zauberflöte* und ihre Entstehung aus der Perspektive des Librettisten, des Theaterpragmatikers und Theaterbesitzers Schikaneder, so ergeben sich ganz andere Fragen: z.B. Fragen danach, wie theaterwirksam eine Handlung ist, ob sie geeignet ist, die Menschen ins Opernhaus zu locken oder durch Effekte zu imponieren.² Aber selbst, wenn man die *Zauberflöte* nicht nach traditioneller Dramenästhetik interpretiert, so sollte man doch ein Hauptthema identifizieren, um das sich herum die vielen verschiedenen Stimmen organisieren, die es zwar variieren, sich dennoch in einen Zusammenhang fügen lassen müssen, will das Ganze nicht auseinanderfallen. Selbst wenn die *Zauberflöte* sehr unterschiedlich verstanden werden kann, so ist es doch immer wieder notwendig, eine einzelne Interpretation zu postulieren, sie darzustellen und ihre Plausibilität, ihre innere Konsistenz und Widerspruchsfreiheit zu überprüfen. Theaterpragmatisch ist dies sogar notwendig, um eine gute Inszenierung zu verwirklichen; es bedarf einer leitenden Inszenierungsidee. Ein nur effektvolles Bühnenbild, szenische Einfälle etc. machen noch keine überzeugende Inszenierung aus. Die Inszenierung fordert eine Entscheidung, ein Bekenntnis.

Wir haben uns also nach dieser Einschätzung mit dem Mysterienmotiv auseinanderzusetzen, denn dass es in der *Zauberflöte* um Mysterien geht, ist unstrittig. Der Gegensatz von Innen und Außen, von Weisheitstempel und Außenwelt, von Hass und Liebe, von dunklem Aberglauben und lichter Weisheit im ersten Akt mit der allmählichen Annäherung an den Tempel der Weisheit, bereitet die Initiationshandlung des zweiten Teiles vor, der durch das Prüfungs- und Initiationsgeschehen dominiert wird. Aus Liebe zu Pamina nimmt Tamino zahlreiche Prüfungen auf sich, in denen er zu schweigen versteht, Askese übt und sich furchtlos zeigt. Schließlich besteht er

² Jörg Krämer, *Deutschsprachiges Musiktheater im späten 18. Jahrhundert. Teil 1: Typologie, Dramaturgie und Anthropologie einer populären Gattung*, (Tübingen 1998). Zur *Zauberflöte* insbesondere pp. 538-604. Krämer hat es unter Hinweis auf den Begriff der Heteroglossie abgelehnt, den einen und einzigen Sinn der *Zauberflöte* zu identifizieren, er will vielmehr die verschiedenen Stimmen in ihrem Eigenwert verstehen.

zusammen mit der Geliebten die wichtigste, die Feuer- und Wasserprobe. Zum Abschluss wird das Böse, die Königin der Nacht und ihr Gefolge, vernichtet und Schönheit und Weisheit triumphieren durch die Macht der Liebe. Die Initiationshandlung bestimmt den gesamten zweiten Akt und kulminiert im Schlusstableau, wo das Licht der Sonne Aberglauben und Unwissenheit vertreibt. Diese Mysterienmotive sind offensichtlich, und es wird in der Forschung immer wieder auf sie hingewiesen. Ihre Bedeutung ist jedoch umstritten.

Viel beigetragen zum Verständnis dieses Mysterienmotivs haben die gedächtnisgeschichtlichen Studien von Jan Assmann.³ Für Schiller oder Freud bedeutet die Auseinandersetzung mit den eigenen kulturellen Wurzeln noch eine Beschäftigung mit einem Bild vom alten Ägypten, das in den Schriften von Manetho, Plutarch, Jamblichos und zahlreichen anderen Autoren der Antike und Spätantike artikuliert wurde. Dieser großen Gedächtnisgeschichte vom alten Ägypten soll ein kleines Schlaglicht hinzugefügt werden: die Verwendung der Mysteriensprache als eine Chiffre für die platonische Erkenntnislehre. Diese Form der Rede von den Mysterien ist nur ein Mosaikstein im großen Bild der Rezeptionsgeschichte der ägyptischen Mysterien. Neben den Interpretationen eines Cudworth oder Reinhold nimmt sie sich bescheiden aus, hat aber doch bei einigen Vertretern der Aufklärung und gerade im kulturgeschichtlichen Umfeld der *Zauberflöte* Anklang gefunden. Vielleicht lässt sich die *Zauberflöte*, dieses Mysterienstück, das ja so offen mit Aufklärungstopoi spielt, mit Hilfe dieser Mysterienterminologie ein wenig besser verstehen.

2. Zum kulturgeschichtlichen Umfeld: Die Zauberflöte und die Freimaurerei

Die Bedeutung der Freimaurerei für die *Zauberflöte* und insbesondere für das Mysterienmotiv ist häufig dargelegt worden.⁴ Da die Freimaurer in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts nicht nur ein gesellschaftlich bedeutendes, sondern auch ausgesprochen heterogenes kulturgeschichtliches Phänomen waren, erklärt dieser Hinweis selbst zunächst wenig. Allein die Unterschiede zwischen den rosenkreu-

³ Insbesondere: Jan Assmann, *Moses der Ägypter* (München 1998).

⁴ Mit reichem Quellenmaterial: Hans-Josef Irmen, *Mozart: Mitglied geheimer Gesellschaften* (Zülpich 1991).

zerischen Freimaurern und denjenigen, die sich den Illuminaten zurechneten, macht dies deutlich: Die einen beriefen sich auf das Rosenkreuzertum des frühen 17. Jahrhunderts und praktizierten einen "alchemischen Humanismus". Sie verstanden die Suche nach dem "Stein der Weisen" als Sinnbild der menschlichen Vervollkommenung und vertraten eine Theosophie als Weisheitslehre aus einem göttlichen Offenbarungsgrund: eine deutlich antiaufklärerische Haltung, die sich auch darin äußerte, dass die Rosenkreuzer keine Heiden oder Deisten und nur in Ausnahmefällen Juden aufnahmen. Ihr Ziel war die Bekämpfung von Irreligiosität, Deismus und Naturalismus.⁵ Die Illuminaten hingegen verstanden sich als Avantgarde der Aufklärung. Adam Weishaupt, der den Orden 1776 gegründet hatte, strebte eine klassen- und herrschaftslose Ordnung mit der Vernunft als "alleinige[m] Gesetzbuch der Menschen", an.⁶ Ignaz von Born, Meister vom Stuhl der Freimaurerloge "Zur wahren Eintracht", war zu Mozarts Zeiten einer der einflussreichsten Illuminaten in Wien. Seine Loge, der zahlreiche prominente Vertreter aus der Politik und dem Kulturleben Wiens angehörten, galt als Forschungsloge im aufklärerischen Geiste, über die es hieß: "Die ganze Bornische [Loge] ist eine Art der Akademie der Wissenschaft".⁷

Im November 1784 wurde Mozart in die Loge "Zur Wohltätigkeit" aufgenommen, am 7. Januar 1785 besuchte er erstmals Borns Loge "Zur wahren Eintracht", an deren Sitzungen er mehrmals teilnahm, bis die Loge Ende des Jahres nach dem Edikt des Kaisers, das die Arbeit der Freimaurerlogen einschränkte, aufgelöst wurde. Mozarts Loge ging in die Sammelloge "Zur neugekrönten Hoffnung" ein.⁸ Zudem hatte Mozart mit vielen Freimaurern in seinem sozialen Umfeld zu tun: Er wohnte kurz vor seinem Logenbeitritt bei Johann Thomas von Trattnern, einem Freimaurer, der die Zeitschrift *Der Spion von Wien* herausgegeben hat, in der sich auch eine Teildarstellung der freimaurerischen Rituale fand.⁹ Trotz ihrer Verschie-

⁵ Auf dem Karlsbadener Konvent von 1782 wurde das Hochgradesystem und damit auch das Rosenkreuzertum aus der Freimaurerei verwiesen, ab 1787 läßt sich keine Aktivität der Gold- und Rosenkreuzer erkennen. Dazu: Helmut Reinalter, *Die Freimaurer* (München 2001), pp. 77-80.

⁶ Reinhalter, *Die Freimaurer*, p. 80.

⁷ Friedrich Münster im Jahre 1784, Zitiert nach Irmen (1994).

⁸ Hans-Josef Irmen, *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge "Zur Wahren Eintracht": 1781-1785* (Frankfurt am Main [u.a.] 1994).

⁹ Volkmar Braunbehrens, *Mozart in Wien*, (München 1986) p. 252.

genheitsrhetorik war die Maurerei in aller Munde; Georg Forster schrieb bei einem Wienbesuch 1784:

Die Maurerei geht in vollem Schwunge. Alles ist Macon", und führt weiter aus, dass der rosenkreuzerische Einfluss gering sei, vielmehr wirke "die gesamte Maurerei auf Aufklärung [...] Die Loge zur wahren Eintracht ist diejenige, die am allermeisten zur Aufklärung wirkt. [...] Die besten Köpfe Wiens unter den Gelehrten, und die besten Dichter sind Mitglieder drinnen. Man spottet drinn über alles was Heimlichkeit bei der Sache ist, und hat die ganze Sache zu einer Gesellschaft wissenschaftlicher, Aufklärung liebender, von Vorurtheilen freier Männer, umgeschaffen. Born ist Meister darin."¹⁰ Mozart bereicherte die Logenarbeit auch durch seine Kompositionen: ein Lied zur "Geselenreise" (KV 468), die Kantate "Die Maurerfreude" (KV 471), eine "Maurerische Trauermusik" (KV 477) oder eine Freimaurerkantate (KV 623) legen davon Zeugnis ab.

Auch Schikaneder war Freimaurer, wenn auch nur kurz und wohl ohne an der Logenarbeit regen Anteil genommen zu haben. Am 14. 7. 1788 bat Schikaneder in der Regensburger Loge "Carl zu den drei Schlüsseln" um Aufnahme, was ihm am 2. 10. des Jahres gewährt wurde. Im Mai des folgenden Jahres wird er aber bereits aufgefordert, der Logenarbeit für ein halbes Jahr fernzubleiben, zumal er ja ohnehin die Loge selten besucht habe. Dass Schikaneder später noch als Freimaurer gearbeitet hat, lässt sich nicht belegen. Wenn auch nicht so sehr wie Mozart in das Leben der Freimaurerei eingebunden, so waren ihm ihre Rituale, Symbole und Rhetorik bekannt, ja er bediente sich selbst dieser Sprache, die dann auch im Libretto der *Zauberflöte* zu finden ist: In seinem Aufnahmegesuch beteuert er, "nicht Neugier" oder Eigennutz ließe ihn darum ersuchen, "in ihr Heiligthum eintreten zu lassen; aus welchem durch tiefeste Verschwiegenheit doch der Schimmer der edlesten Handlung, Menschenliebe und Weisheit leuchtet."¹¹

Viele freimaurerische Quellschriften für die *Zauberflöte* und ihre intertextuellen Bezüge sind bekannt: Wichtig ist Jean Terrassons Sethosroman.¹² Wir finden hier das Motiv des adoleszierenden

¹⁰ Braunbehrens, *Mozart in Wien*, p. 254.

¹¹ Bis zu seinem Ausschluss war Schikaneder ein dreiviertel Jahr (selten praktizierendes) Mitglied der Loge. Die Wiener Loge "Zur gekrönten Hoffnung" war eine Filialloge der Regensburger Mutterloge. Vgl.: Irmen, *Mozart: Mitglied geheimer Gesellschaften*, p. 284.

¹² Jean Terrasson, *Sethos. Histoire ou vie, tirée des monumens anecdotes de l'ancienne Egypte*, traduite d'un manuscrit grec, Amsterdam 1732. Eine deut-

Helden, der seine Tugenden in gefährlichen Situationen erweisen muss, wir treffen vor allem auf das Motiv der Initiation in ägyptische Mysterien, die in einer Pyramide stattfinden mit einer Elementenprobe als Höhepunkt.¹³ Terrasson war Freimaurer, was er jedoch konkret mit den Motiven seines Romans, die teilweise aus der Freimaurerpraxis stammen, verband, wissen wir nicht. Auch der Komponist der Oper *Osiride* war Freimaurer, und im Libretto von Caterino Mazzolá finden sich Motive, die der Freimaurerei entstammen könnten. Die Oper hat eine der *Zauberflöte* verwandte dramatische Struktur, die sich in ähnlichen Situationen und Handlungsmomenten entfaltet: In einer Ideallandschaft mit ägyptischem Dekor, dargestellt als Initiationshandlung besiegt in einem Gut-Böse Dualismus das lichthafte Gute die Welt der Dunkelheit durch wahre Liebe und Tapferkeit.¹⁴ Und nicht zuletzt gilt Ignaz von Borns Schrift *Ueber die Mysterien der Aegyptier* als wichtige Quelle, die mithin schon in ihrem Titel eine Erklärung der ägyptischen Mysterien verspricht.¹⁵

Borns Schrift hat programmatischen Charakter, denn sie ist die erste im *Journal für Freymaurer*. Im Vorwort zum *Journal* werden die Freimaurer dazu aufgerufen, sich wieder auf das Wesen ihrer Vereinigung zu besinnen und nicht in "Partheigeist und Sektirsucht" zu zerfallen. Es gelte, die "[...] heterogenen Theilen von Schwärmerey und Aberglauben"¹⁶ zu bekämpfen und "das Band der Liebe unter besseren Menschen fester zu knüpfen". Das *Journal* soll insbesondere durch die Erforschung der Ursprünge in den älteren Mysterienkulten zeigen, dass die Freimaurerei "eine liebevolle Pflagemutter der menschlichen Natur, [...] Ausbilderin alles Guten, Edlen und Grossen, was im Menschen liegt, [...] eine Schule des menschlichen

sche Übersetzungen von Christoph Gottlieb Wendt ist 1732-35 in Hamburg erschienen, eine weitere von Matthias Claudius 1777-78 in Breslau.

¹³ Elisabeth Staehelin, "Zum Motiv der Pyramide", *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, ed. Sarah Israelit-Groll (Jerusalem 1990), pp. 890-893.

¹⁴ Florian Ebeling, Catarino Mazzolá's Libretto »Osiride« (Dresden 1781). Ein Beitrag zum kulturgeschichtlichen Umfeld des Librettos der »Zauberflöte«, *Mozart-Jahrbuch* 1999, pp. 49-69.

¹⁵ Ignaz von Born, "Ueber die Mysterien der Aegyptier" *Journal für Freymaurer*. Als Manuskript gedruckt für Brüder und Meister des Ordens, Band 1, (Wien 1784). Reprographischer Nachdruck: Graz 1988. Nachdruck in der Reihe *Bibliotheca Masonica*.

¹⁶ *Journal für Freymaurer*. Als Manuskript gedruckt für Brüder und Meister des Ordens, Band 1 (Wien 1784), Vorwort, p. 6.

Herzens, [...] eine Mittlerinn zwischen dem Gesetz und der wahren inneren Tugend, [...] eine vertraute Freundin aller Künste und Wissenschaften [...]“ sei.¹⁷ Es wird klar, wieso Forster in der Loge eine Art “Aufklärungsgesellschaft” sehen konnte, und diesem Ziele dient auch Borns Schrift über die Mysterien der Ägypter.

Über Sinn und Funktion des altägyptischen Mysterienwesens sagt Born in seinem Aufsatz wenig, statt dessen spricht er über die angeblich glückliche Vergangenheit Ägyptens: Die ägyptische Religion sei nie nur eine Verehrung der Götter gewesen, sondern immer auch eng mit der Naturkunde verbunden und habe die Pflege der Kultur zum Gegenstand gehabt. Diese theoretische wie praktische Vernunft sowie die zahlreichen innovativen Kulturtechniken hätten Ägypten prosperieren lassen.¹⁸ Seine Priester seien zugleich Hüter der Wissenschaft und nie Gegner von Vernunft und Naturerkenntnis gewesen: Born lobt die “Weisheit und Fürsorge des, alle Wissenschaften, Künste und Kenntnisse bewahrenden, ägyptischen Priestertums.” Nur die Besten und Verständigsten, von denen “Reinlichkeit, Mässigkeit und Sittsamkeit” erwartet wurde, seien in dieses Amt erhoben worden.¹⁹ Als Symbol ihrer Vernunftreligion hätten sie die Sonne und die Natur verehrt;²⁰ dabei seien sie Monotheisten gewesen, hätten aber dem Volk wegen dessen begrenzter Auffassungsgabe einen Polytheismus gelehrt.²¹ Born deutet das altägyptische Priestertum als Ouvertüre der abendländischen Aufklärungsgeschichte; nicht dunkle Geheimnisse, sondern die ‘Volksfürsorge’ sei ihre hauptsächliche Bestimmung gewesen:

¹⁷ Ebd. pp. 10f.

¹⁸ Dieses ursprüngliche Wissen sei verloren gegangen, bis Hermes Trismegistos es restituiert habe: “Diesem Wiederhersteller der Wissenschaften und Künste verdankt Aegypten den Glanz und Ruhm [...]. Täglich wuchs das Wohl des Landes [...]” Ebd. p. 33.

¹⁹ Ebd. p. 50.

²⁰ Dies sei notwenig und sinnvoll gewesen, da die Ägypter noch keine christliche Offenbarung gehabt hätten.

²¹ “Das, was das Volk als besondre voneinander unterschiedne Götter ansah, war für den Priester eine Vorstellung der verschiednen Eigenschaften des einigen Gottes, den er in den Mysterien kennen lernte.” Ebd. p. 59. Für das Volk erfannten die Priester auch, wie Born unter Rekurs auf Herodot feststellt, eine eigene Schrift und behielten die Kenntnis der Hieroglyphen für sich. Aus Vernunftfeindsicht und nicht aus Machtgier hätten die Priester eine esoterische Weisheit besessen und dem Volk eine exoterische Religion gelehrt. Dies sei aber nur geschehen, um dem Volke zu dienen und seinen Wohlstand zu mehren.

Man ziehe nun dasjenige zusammen, was ich von dem Wandel, den Kenntnissen, dem Betragen, den Pflichten und der Würde der ägyptischen Priester aus den ächten Quellen angeführt habe, und entscheide, ob nicht das Wohl, die Größe und Glückseligkeit Aegyptens in den ältesten Zeiten [...] eine Folge der Weisheit der Priester, und ob nicht dieß sowohl als die Aufklärung und das Wohl des Menschengeschlechts der Zweck ihres Instituts gewesen sey.²²

Das Bild der ägyptischen Priester ist offensichtlich im Hinblick auf ein illuminatisches Freimaurerverständnis entworfen. Zwar rekurriert Born ausgiebig auf Quellenmaterial, selektiert aber einseitig und vermeidet jeden dort auch zu findenden Hinweis auf "höhere Weisheiten" oder okkultes Offenbarungswissen. In dieser rationalen Tradition der ägyptischen Priester liege, so Born, der wahre Kern der Freimaurerei, was sich an zahlreichen Analogien zwischen altägyptischem Priesteramt und der Arbeit der Logenbrüder erkennen lasse: Aus dem Verborgenen gegen die Repression zu arbeiten, die Verschwiegenheit, das Frauenbild, die Einweihungsriten etc.. Borns Beschreibung der altägyptischen Priester mündet in einen Aufruf an die Logenbrüder, sich dieser Wurzeln ihrer Arbeit zu besinnen: "Sind nicht auch Weisheit, Schönheit und Stärke die Eigenschaften, welche der Maurer bey den Entwürfen zu dem Gebäude, das er auführt, vor Augen haben muß?"²³ Dies seien die Werte, denen das altägyptische Priestertum gedient habe: "Wahrheit also, Weisheit und das Wohl der Menschen war der Endzweck der ägyptischen Mysterien."²⁴ Und so fordert Born, zu diesen Grundwerten zurückzukehren, nicht Geheimniskrämerei und Goldmacherei in der Freimaurerei zu praktizieren.

Erhofft man sich eine Erläuterung der ägyptischen Mysterien, so ist Borns Schrift zunächst ernüchternd; sie scheint das Thema verfehlt zu haben. Wieso die Trennung von exoterischer und esoterischer Religion eine aufklärerische Komponente besitzt, wird nicht recht deutlich und nur mit dem lakonischen Hinweis darauf beantwortet, dass das Volk die volle Wahrheit nicht hätte fassen können. Diese Fragen werden von Born jedoch nicht weiter erörtert; er bespricht kaum Autoren wie Cudworth oder Warburton, die wich-

²² Ebd. p. 84. Den Umstand, dass das Volk jedoch nicht als mündig betrachtet wird und ihm auch nicht der autonome Vernunftgebrauch im Sinne eines kantischen Aufklärungsbegriffes zugetraut wird, wird von Born nicht problematisiert.

²³ Ebd. p. 116.

²⁴ Ebd. p. 128.

tige Studien zu dieser Frage geliefert haben. Das scheint allerdings auch gar nicht die Intention der Schrift zu sein. Es geht hier weniger um die Frage, was der rationale Sinn der ägyptischen Mysterien ist, als vielmehr darum, rosenkreuzerische Tendenzen in der Freimaurerei zu bekämpfen. Gerade da sich die "dunklen" Freimaurer, diejenigen, die den "Stein der Weisen" herstellen wollten und in den Mysterien das suchten, was jenseits jeder menschlichen Vernunft lag, auf das alte Ägypten beriefen, ist Borns Schrift originell. Der unter ihnen übliche Rekurs auf das alte Ägypten und seine geheime Weisheit wird von Born als illegitim betrachtet, indem er einer sehr nüchternen Interpretation der altägyptischen Mysterien das Wort redet: es ging in ihnen nicht um ein göttliches Wissen, sondern um das materielle und gesellschaftspolitische Wohlergehen des ägyptischen Volkes. Wieso dann aber überhaupt Mysterien? Mit Borns Schrift als Leitfaden lässt sich die *Zauberflöte* kaum verstehen, denn das wichtige Motiv der Volksfürsorge finden wir in ihr nicht. Blickt man in das soziale Umfeld Borns, so kommen wir der *Zauberflöte* und ihrem Mysterienmotiv näher.

Borns Exposition, insbesondere seine Quellenkritik, stimmt weitgehend mit derjenigen überein, die Christoph Meiners seinem Buch *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, insbesondere der Egyptier* aus dem Jahre 1775 vorangestellt hat.²⁵ Meiners ist für Born und die Illuminaten von besonderer Bedeutung, da seine Schrift *Ueber die Mysterien der Alten* eine wichtige Anregung für Weishaupts Einteilung des illuminatischen Gradsystems und der Initiationstexte gewesen ist.²⁶ Meiners ist keinesfalls aegyptophil; er spricht den ägyptischen Mysterien weitgehend eine eigene Rationalität ab und beharrt darauf, dass Wissenschaft immer öffentlich zu sein habe. Dies betreffe die "σαφεισ und μθηριοι", anders sei es bei den "τελεται oder ιντια",²⁷ die "nichts anderes als eine Erlernung und Mittheilung gewisser geheimen Künste und Wissenschaften [seien]. Ihre Haupt-

²⁵ Christoph Meiners, *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier* (Göttingen 1775).

²⁶ Monika Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft: Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, S. 31-59. Nach Markus Meumann, "Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge >Zur wahren Eintracht<," *Aufklärung und Esoterik*, eds. Monika Neugebauer-Wölk, (Hamburg 1999), p. 292.

²⁷ Meiners, *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier*, Kapitel 14.

absicht war Unterricht, und Opfer, Gebräuche, Fasten nur Nebenwerk.“²⁸ Meiners versteht also die Initiation als eine Form des Unterrichts, in der Transzendenzvorstellungen und religiöser Schauer nichts zu suchen haben.²⁹ Wie Born geht er davon aus, dass Mysterien sich rational aufklären lassen, sie hätten keinen überkognitiven Mehrwert, der sich aus einem göttlichen Offenbarungsgrund speist; sie sind Unterricht, d.h. eine Form der Wissensvermittlung und des Verstehens, nicht mehr und nicht weniger, denn alles andere sei schmückendes Beiwerk. Eine These, die sich häufig in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts auf das alte Ägypten und seine Religion angewandt findet. Als Gegner Meiners, jedenfalls was die Bewertung des alten Ägyptens betrifft, verstand sich Friedrich Victor Leberecht Plessing mit seiner Schrift *Osiris und Sokrates*. Unterscheiden sich beide auch in der Beantwortung der Frage, inwieweit sich die griechische Kultur der ägyptischen verdankt, so stimmen sie in der Frage der Mysteriendeutung überein: Plessing verbindet Griechenland mit Ägypten und führt die griechische Philosophie unter Berufung auf Warburton³⁰ auf die ägyptische Weisheit zurück. Er deutet die ägyptische Religion und das Mysterienwesen unter einer dezidiert platonischen Perspektive: Die ägyptischen Priester hätten diätetisch gelebt und sich der leiblichen Triebe enthalten, um die Verstandeskräfte nicht zu hindern, wobei er unter der Verstandestätigkeit die Rückkehr der Seele in sich selbst versteht. Seine Vorstellung der psychosomatischen Komplexion entlehnt Plessing ganz der Begrifflichkeit des platonischen *Phaidon*.³¹ Die Ägypter seien Platoniker ante Platonem, was sich in ihren Mysterien zeige: Gemäß des Titels der Schrift und ihrem identifikatorischen “und” in *Osiris und Sokrates* stimmten die sokratische Philosophie und der Mysterienkult des Osiris in ihrem Wesen überein:

Und diese Grundsätze der esoterischen Religion des großen Osiris, scheinen nun in den Mysterien der Isis oder des Osiris, den Eingeweihten offenbart worden zu seyn, [dass die Seele] durch Kunst und anhaltendes Bestreben, durch Tugend und Zurückziehung von dem Körper, und Entsagung der Sinnlichkeit, noch in dem Zustande dieses Lebens, sich jener ersten verlohrnen Vollkommenheit wieder nähern, und dem Osiris

²⁸ Ebd. p. 295.

²⁹ Friedrich Victor Leberecht Plessing, *Osiris und Sokrates* (Berlin 1783).

³⁰ Während Meiners sich explizit von der Mysteriendeutung Warburtons distanziert.

³¹ Plessing, *Osiris und Sokrates*, p. 51.

einigermassen ähnlich werden könne; daß aber der gänzlichen Befreiung von der Gefangenschaft des Körpers, die Seele wieder in ihren ersten Zustand zurückkehren werde [...] durch den Tod dieses neue Leben wiedergebohren werde.³²

Die ägyptischen Mysterien vermittelten also in Plessings Verständnis eine Erkenntnisform, die derjenigen entspricht, die Platon im *Phaidon* gelehrt habe: Erkennen sei ein seelischer Akt, bei dem der Leib mit seinen Trieben hinderlich sei und vollkommene Erkenntnis dem Philosophen daher nur im Tode zuteil werde. Plessing führt dies für das Initiationsgeschehen in den Pyramiden aus und identifiziert es explizit mit dem *Phaidon*:

Die Pyramiden sind nun dem Gott Osiris gewidmete Gebäude, in denen seine Geheimnisse gefeiert werden: In ihnen geschieht, durch die Einweihung, die geistliche Auferstehung des Menschen; die Seele, als ein göttlicher Theil, gehet aus ihrem Sarge und Grabe hervor, die Göttliche Erkenntniß (In Phaedro Plato veritam declaravit, esse ideam) wird in ihr wieder lebendig, und sie kommt nun abermahls zur nähern Anschauung und Vereinigung Gottes;³³

Und genau bei dieser platonischen Interpretation altägyptischer Mysterien beruft sich Plessing auf Meiners:

der gelehrte Herr Prof. Meiners sagt in seiner vortreflichen Abhandlung über die Geheimnisse: "Da man also in den Mysterien lehrte, daß der Körper der Seele Grab, und der Tod des Leibes, der Lebens-Anfang der Seele sei, so konnte Plato in seinem Phädon mit Recht sagen, daß der Zweck der Mysterien dieser sei, die Seele dahin wieder hinaufzuziehen, woher sie ehemals herabgefallen sei."³⁴

Im sozialen und kulturgeschichtlichen Umfeld des Librettisten und des Komponisten der *Zauberflöte* findet sich das dezidierte Bemühen, die Mysterien, insbesondere die altägyptischen, nüchtern zu betrachten. Born sah in ihnen die Grundlage für eine sinnvolle Gesellschaftsordnung, Meiners und Plessing interpretierten die ägyptischen Mysterien als eine Form der platonischen Erkenntnislehre. Was aber bedeutet eine solche platonische Interpretation der Mysterien, wenn wir uns die Tradition der Mysteriensprache anschauen?

³² Plessing, *Osiris und Sokrates*, pp. 53f..

³³ "Von dem Sarkophagus oder dem sogenannten Sarg aus Granit in der großen Pyramide bei Gizeh" Ebd. p. 388.

³⁴ Christoph Meiners, *Vermischte philosophische Schriften*, Band III (Leipzig 1776), p. 306.

3. *Zur Geschichte der Mysteriensprache*

Die eleusinischen Kultmysterien³⁵ beruhen auf dem Demeterhymnus,³⁶ der im 7. vorchristlichen Jahrhundert entstanden ist. Dort wird berichtet, wie Hades Demeters Tochter Persephone in die Unterwelt entführt, sie jedoch wieder für einen Teil des Jahres zu ihrer Mutter in die Oberwelt entlassen muss.³⁷ 1/3 des Jahres bleibt sie im Reiche des Hades und 2/3 bei ihrer Mutter. In Persphones Schicksal tritt Diesseits und Jenseits in eine symbolische Wechselbeziehung; die Unterwelt ist nicht mehr nur die düstere Negativfolie des Diesseits. Auf individuell-religiöser Ebene wird dem Neophyten die Angst vor der Unterwelt genommen. Er soll sich einerseits mit Persephone, andererseits mit Demeter identifizieren und lernen, dass Tod gleichzeitig Auferstehung und Fruchtbarkeit bedeutet. Persephone muß sterben, ersteht im Frühjahr jedoch zu neuem Leben. Die Initiation der Neophyten verläuft über mehrere Stationen: Zunächst mussten sie an den kleinen Mysterien teilnehmen, die ihnen die notwendige Reinheit zur Teilnahme an den großen Mysterien verschaffen sollten. In den großen Mysterien nun wurde jeder Neophyt, nach Einhaltung der Fastenzeit, von einem Mystagogen, einer Art von Paten,³⁸ in einem Festzug, der bis zu 3000 Teilnehmer umfassen konnte, über mehrere Stationen nach Eleusis begleitet. Der Hierophant, der oberste Priester, trennte vor dem Heiligtum die Mysten von den Uneingeweihten, die bei Androhung der Todesstrafe nicht den heiligen Bezirk betreten durften. Im Initiationsritual selbst mussten die Mysten heilige Geräte berühren; ihnen wurden Szenen aus dem Demetermythos vorgespielt, und nachdem sie sich zur absoluten Geheimhaltung verpflichtet hatten, erreichte der Ritus mit der 'heiligen Schau' seinen Höhepunkt, indem der Adept die 'heiligen Gegenstände' zu sehen bekommt und als Epote,

³⁵ Zur Differenzierung der Mysterienterminologie vgl. insbesondere: Edwar Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (Frankfurt a.M. 1987), pp. 11-27.

³⁶ Vgl. für einen Überblick über die antiken Mysterienkulte: Marion Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien: antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (München 1993) und Walter Burkert, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt* (München 1990).

³⁷ Vgl.: A. Weiher, *Homerische Hymnen* (München 1974).

³⁸ Vor dem 6. Jh. v. Chr. konnten nur Athener an den Eleusinien teilnehmen, so daß sich Fremde haben adoptieren lassen um teilzunehmen. Später entstand daraus der Brauch, dass jedem Adepten ein "Pate" ein Mystagoge mitgegeben wurde, der ihn über wichtige Abläufe der Kultfeierlichkeiten unterwies und ihn durch die Initiation begleitete.

als ‘Schauender’, die Epiphanie der Persephone erlebte. Als Wissender um die Geheimnisse der Götter, um den Wechsel von Vergehen und Entstehen, gilt er als ‘neuer Mensch’ und verläßt als solcher das Heiligtum.

In den *Wolken*³⁹ kritisierte und persiflierte Aristophanes Sokrates als sophistischen Rhetor und verspottete seine Philosophie als religiösen Hokuspokus einer Mysterienweihe: Ein Schüler sitzt auf einem ‘Lotterbett’, das als “heiligen Sitz” euphemistisch geadelt wird, und trägt einen Kranz, denn “solches tun wir stets, wenn einer/ Wird eingeweiht.”⁴⁰ In feierlichem Ton ruft Sokrates sodann ‘seine Götter’, die Wolken, an, die der Schüler schauen soll: “Kommt, kommt hochheilige Wolken und gönnt ihm den Anblick eurer Gestalt”. Der noch unsichtbare Chor der Wolkengötter kündigt daraufhin seine Teilnahme am Mysterium sokratischer Philosophie an:

Jungfrau mit tauendem Haar
Schweben wir hin zu Athenes gesegneten Gauen, des Kekropos
Heldenerzeugende, liebliche Flur zu schaun,
Die das Geheimnis mystischer Feier wahr, t,
Wo sich das Heiligtum Öffnet am Feste der Weihe den Schauenden,
Dort, Wo Geschenke, Bilder und ragende
Tempel die himmlischen Götter verherrlichen,
Festliche Züge der Frommen, der Seligen,
Jubel der Blumenbekränzten und Schmausenden
Wechsel im Reigen des Jahres,
Dort, wo man feiert im Lenze des Bakchos Fest,
Fröhlich mit Tanz und Gesang um die Wette zum
Volltönenden Klange der Flöten!

Aristophanes redet hier aber nicht über religiöse Kulthandlungen, sondern verspottet Sokrates’ Erkenntnislehre, der nicht die olympischen Götter verehere, sondern die Ideen. “Bewahre, die himmlischen Wolken sind’s, der Müßigen göttliche Mächte/ Die Gedanken, Ideen, Begriffe, die uns Dialektik verleihen und Logik/Und den Zauber des Wortes und den blauen Dunst, Übertöpelung, Floskeln und Blendwerk.” So setzt Aristophanes die sokratische Dialektik mit der sophistischen Betrügerei gleich. Beides verhalte sich so konturlos,

³⁹ Erstaufführung 423 v. Chr..

⁴⁰ Aristophanes, *Die Wolken*, Strophe 255ff.. Zitiert nach: *Aristophanes, Sämtliche Komödien*. Herausgegeben und mit einer Einleitung und einem Nachwort versehen von Hans-Joachim Newiger. Neubearbeitung der Übersetzung von Ludwig Seeger und Anmerkungen von Hans Joachim Newiger und Peter Rau (München 1980).

vernebelnd und unklar wie die Wolken, die ständig ihre Gestalt verändern und sich unversehens in Nichts auflösen können. Logik und Dialektik werden also nicht als Wissenschaften, sondern explizit als "Blendwerk" verstanden, als Methoden, jegliche Position zu verteidigen, vor Gericht dem Betrüger zu helfen, aber nicht als sicherer Weg zur Wahrheit. Aristophanes karikiert den religiösen Habitus, mit dem Sokrates seine Philosophie lehrte. Die Reinheitstopik der Mysterien wird durch Fäkalsprache ad absurdum geführt, denn der Antrieb des Schülers der sokratischen Philosophie ist es, sich zu bereichern, nicht etwa die Wahrheit zu erkennen. Die sokratische Dialektik könne jedem Gauner beigebracht werden und auch das Treiben der Adepten des Sokrates in der "Denkerbude" wird als dünkelfhaftes Klugschwätzertum dargestellt.⁴¹

Auch Platon kämpfte gegen die Sophistik und verachtete den präntiösen 'Kulthokuspokus' der Mysterien. Zunächst einmal fällt der spöttische Unterton auf, mit dem auch er von den Mysterien spricht: im zweiten Buch der *Politeia* wird die Sündenvergebung durch Theurgie und Mysterien als 'Ablasshandel' kritisiert.⁴² Trotz seiner Kritik verwirft Platon die Mysterien nicht in Bausch und Bogen, sondern kann deren Ziele in modifizierter Form durchaus goutieren: Im *Phaidon* spricht der platonische Sokrates davon, dass "[...] doch in Wahrheit die Tugend eine Art Reinigung von alle [de]m ist und die Mäßigung und die Gerechtigkeit und Tapferkeit, und die Vernunft-erkenntnis (Φρονησις) selbst eine Art heilige Weihe (καθαρισμα) ist". Die Initiation wird als Dialektik verstanden, als lebenslanger Prozess des Erkennens. So erfahren wir von Platon aus dem Munde des Sokrates auch anerkennende Worte über die Kultmysterien, die ihm somit als Vorläufer der sokratischen Erkenntnislehre gelten:

Nun begreife ich auch, daß die Stifter der Mysterien (teleth') wirklich bedeutend und keineswegs bloße Gaukler waren, als sie vor langer Zeit in einem Bild zu verstehen gaben, daß derjenige, der ungeheiligt und

⁴¹ "Was tun denn die [die Scholaren], gebückt, die Nas am Boden?/ Sie spähn dem Ugrund nach tief unterm Hades/ Ihr Hintern aber schaut ja auf zum Himmel?/ Der treibt Astronomie auf eigne Faust."

⁴² 364e/365a. "Und so bringen sie nicht nur einzelnen, sondern Gemeinwesen den Glauben bei, es gebe Befreiung und Reinigung von Freveltaten durch Opfer und ergötzliche Spiele [...] diese nennen sie Weihen (teleth'), die uns von den Qualen des Jenseits befreien." Platonzitate werden, wie üblich, nach der Zählung der Stepanusausgabe (Genf 1578) angegeben. Griechische Texte nach: J. Burnet, *Platonis Opera* (Oxford ²1905-1912). Deutsche Zitate nach: O. Apelt, *Platon. Sämtliche Dialoge* (Hamburg 1988).

ohne Weihen in der Unterwelt anlangt, im Schlammstrom liegen müsse, während derjenige, der gereinigt und geweiht dort ankommt, bei den Göttern wohnen werde. Viele sagten, sie sind Thyrsos-Träger, wenige aber Bacchoi, was meinem Verständnis nach die wahren Philosophen heißt. Ihnen beigemessen zu werden, habe ich mich im Leben nach Kräften, ohne Unterlaß und auf jede Weise bemüht.⁴³

Sokrates fordert hier für sein Leben und sein Sterben das ein, was die Mysterien als ihren Erfolg anmahnen. Er kann guter Dinge den Weg in die Unterwelt antreten, denn durch die philosophische Erkenntnis sei er dem Ewigen und Göttlichen so nahe gekommen wie einem Sterblichen nur möglich und brauche keine Angst vor dem Tod zu haben. Der 'Myste Sokrates' hat so nach seiner Selbsteinschätzung das Ziel der Mysterien, die Befreiung von der Angst vor dem Tod, erreicht.

Diese philosophische Initiation ist die Übertragung von Zielen der Kultmysterien auf die erkennende Seelentätigkeit des Einzelnen. So wie der Mystagoge in den großen Mysterien von Eleusis Demeter, Persephone und Hades begegnen will, so werde die Seele des Philosophen der Gemeinschaft der Götter teilhaftig. Wie der Neophyt bei den Eleusinern müsse auch der Philosoph 'rein' sei.⁴⁴ Die philosophische Reinheit wird allerdings nicht durch Waschungen und Kleidervorschriften erreicht, sondern durch einen Aufstieg der Seele, die nicht von den niederen Trieben affiziert sein darf: "Aber in die Gemeinschaft der Götter zu gelangen, ist keinem vergönnt, der sich nicht der Philosophie geweiht hat und völlig rein von hier abscheidet, sondern nur dem Weisheitsliebenden".⁴⁵ Platons Mysterien bestehen in einer 'Schau der Ideen', die mittels Dialektik von den Wenigen, die zur Philosophie geeignet sind, zu erreichen ist.⁴⁶ Diese Form der Initiation wird in der Sprache des Ritus ausgedrückt, ist aber eigentlich Tätigkeit der Seele. Der Mensch, der im platonischen Sinne Seele ist und einen Körper besitzt, ohne wesenhaft

⁴³ Phaidon: 67ff. Paraphrasiert. Dieser Beleg: 69c/d.

⁴⁴ Sophistes 230c ff..

⁴⁵ Phaidros 82b.

⁴⁶ "Die Schönheit war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chöre wir dem Jupiter, andere einem andern Gott folgend, des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis eingeweiht waren, welches man wohl, das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, [...] und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserem Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert wie ein Schattier mit uns herumtragen." 250b/c

Körper zu sein,⁴⁷ muss auch die Initiation als Tätigkeit der Seele und nicht des Körperwesens Mensch vollziehen.

Eine solche Internalisierung der Kultmysterien ist ein Entwicklungsprozess der Seele, die aus der Umnachtung des alltäglichen Daseins zur klaren Erkenntnis der 'göttlichen Ideen' geführt wird. Den Prozess des sukzessiven Erkenntnisaufstiegs erläutert Platon im *Symposion* mit Hilfe der Mysterienterminologie, indem er Diotima zu Sokrates sagen lässt: "Soweit kannst auch Du, mein Sokrates, in die Geheimnisse der Liebe eingeweiht (μῦθη) werden; ob du aber auch für die letzte und höchste Weihe (τα [...] τελεα καὶ εἰσποπτικῶς),⁴⁸ die auf dem richtigen Weg zu erreichen der Zweck des Bisherigen war, schon empfänglich genug bist, weiß ich nicht".⁴⁹ Das Initiationsgeschehen besteht dann darin, dass Diotima Sokrates über den Weg der stufenhaften Erkenntnis des Schönen unterrichtet, der mit dem einzelnen schönen Körper beginnt, um über die schönen Körper im allgemeinen sich schließlich in der 'Schau des Urschönen' selbst zu vollenden. Nur in diesem Zustand der Ideenschau sei der Mensch 'gottgeliebt' und der Unsterblichkeit teilhaftig.

Platon bestreitet nicht, dass Sokrates sich der Sprache der Mysterien bedient habe; gegen Aristophanes behauptet er jedoch, nicht Trug und Sophistik sei das Ziel dieser philosophischen Mysterien gewesen, sondern eine sinnvolle Transformation äußerer Kultmysterien zu einem inneren seelischen Erkenntnisvorgang.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. den pseudo-platonischen Alkibiades 131b/c: "Wenn also einer den Körper des Alkibiades liebt, so liebt er nicht den Alkibiades, sondern etwas, was zu dem Alkibiades gehört.-Du hast recht.- Wer aber dich selbst liebt, der liebt deine Seele."

⁴⁸ "Die vollkommene und beschauende Stufe" als Abschluss. Vgl. zur terminologischen Unterscheidung der großen und kleinen, bzw. vorbereitenden und abschließenden Mysterien: Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin und New York 1987), p. 2ff.

⁴⁹ 209e/210a

⁵⁰ Die Mysteriensprache erlaubt es, den Erkenntnisaufstieg und die Unmittelbarkeit und Unableitbarkeit der 'Ideenschau' besonders anschaulich darzustellen. Heinrich Dörrie sieht sogar eine Parallelität zwischen den Eleusinien und der Hierarchie der platonischen Erkenntnisformen. Danach ergibt sich, so Dörrie, ein vierteiliges Schema. 1) Der Vorbereitung des Neophyten auf das Initiationsgeschehen entspräche das Erlernen der dialektischen Methode (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος), damit das 'Auge der Seele' in die Lage versetzt wird, die Wahrheit zu erkennen. 2) Das Initiationsgeschehen selbst beschreibt Dörrie als Vorgang des Suchens nach der Wahrheit. Ihm entspräche die Anwendung der sokratisch-platonischen Dialektik. 3) Die Schau der 'heiligen Gegenstände' habe ihre Parallele in der Schau der Ideen, wie sie von Platon in der Phaidrospalinodie geschildert wurde. 4) Besonders deutlich sei auch die Parallelität in den Zielen. Wie die Mysterien fordere Platon

Insbesondere dort, wo Platon in Bildern spricht, läßt sich auch die transformierte Mysterienbegrifflichkeit wiedererkennen. Im Höhlengleichnis, obschon es nicht die Mysterienterminologie explizit verwendet, wird sie als Beschreibungshintergrund des Erkenntnisweges sichtbar.⁵¹ Ein in Unkenntnis und Dunkelheit Befangener wird in einem stufenweisen Erkenntnisaufstieg durch einen Führer ins Licht der Erkenntnis geleitet. Der Aufstieg vollendet sich in der Schau der Sonne, bzw. in der Dikation des Sonengleichnisses in der *ἰαδεα τοῦ ἀγαθοῦ*. Diotima ist für Sokrates, was der ungenannte 'Befreier aus den Fesseln der Unbildung' für den Höhlenbewohner ist; beide erfüllen die Funktion, die dem Mystagogen in den Mysterien zukam. Die Lichtmetaphorik besitzt in den drei Gleichnissen des sechsten und siebten Buchs der *Politeia* geradezu leitmotivischen Charakter und erinnert an das Spiel von Licht und Dunkelheit, wie es auch in den Eleusinen zur Dramatisierung des Mysteriengeschehens gebraucht wurde.⁵² Wie der Mythos von Demeter und Persephone handelt auch das Höhlengleichnis von der Verbindung zwischen dunkler Unterwelt und lichter Helle der Oberwelt. Die wirkungsgeschichtlich bedeutungsvollste Entsprechung von Kultmysterien und platonischer Gnoseologie ist aber die Schilderung der 'Erkenntnisformen' selbst. Es handelt sich um einen sukzessiven, in mehrere Stufen gegliederten Prozess, der sich in den Eleusinen in der 'Schau

als *te'loz* die Schau des Schönen und die Umsetzung dieser Erkenntnis in ein 'rechtes Leben'. Der Begriff Parallele erscheint etwas unglücklich zu sein, insofern Platon eine Transformation vornimmt. Er kann zwar die Zielsetzung der Mysterien durchaus übernehmen, hat aber ganz andere Vorstellungen von deren Erreichung und übernimmt nur die Sprache der Mysterien, um sie mit den eigenen erkenntnistheoretischen und anthropologischen Philosophemen zu füllen. Eine Parallele scheint unwahrscheinlich, da Platon, wie oben gezeigt, die Mysterien auch scharf kritisiert hat. Vgl.: Heinrich Dörrie, "Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon" *Verbum et Signum* II, eds. Hans Fromm, Wolfgang Harms und Uwe Rumergh (München 1975).

⁵¹ Eine Erörterung der verwandten Erkenntnisproportionen in der Diotimarede und dem Höhlengleichnis findet sich bei: Egidius Schmalzried, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit* (München 1969), pp. 279-285.

⁵² Vor der Epiphanie der Persephone, der Klimax der Eleusinen, herrscht tiefe Dunkelheit, bevor ein Feuer das Schauspiel der Epiphanie erleuchtet. Zudem erfüllt das Licht im Demetermythos selbst eine wichtige Funktion. Zunächst sucht Demeter mit Hilfe einer Fackel, also dem künstlichen Feuer, ihre Tochter; fündig wird sie mit Hilfe dieses Lichtes aber nicht. Erst von Helios, dem Sonnengott, erfährt sie, daß ihre Tochter in die Unterwelt entführt wurde. Es sind genau die beiden Formen des Lichtes, die im Höhlengleichnis als Erkenntnismetapher auftauchen, die Flamme des Feuers für die Erkenntnis des *τοῦτο ὁ οὐρανόθεν* und die Sonne für die Erkennbarkeit innerhalb des *τοῦτο ὁ νοῦτοθεν*.

der heiligen Gegenstände' und der Epiphanie der Proserpina vollendet, kein Unterricht im traditionellen Sinne, sondern ein Wissen, das selbst aber nicht mehr sprachlich vermittelt ist.⁵³ Bei Platon besitzt die *ιαδεα τοθ αγαθου* einen ähnlichen Status. Als Bedingung der Möglichkeit von Sein und Erkenntnis ist sie ihrerseits nicht der Gegenstand von Erkenntnis und läßt sich logisch-dialektisch nicht angemessen beschreiben.⁵⁴ Der "Höhlenmensch" vollendet dennoch mit dem Blick auf die Sonne den Aufstieg der Erkenntnis. Erst wenn er die 'Idee des Guten' erfasst hat, weiß er um die ontologische und gnoseologische Grundstruktur der Welt. Verbalisierbar ist sie, wie das Sonnengleichnis lehrt, freilich nicht. Musste der Myste über die Initiation schweigen, so kann der platonische Höhlenmensch nicht über die *ιαδεα τοθ αγαθου* reden.

Platons Wirkung für die abendländische Geistesgeschichte ist kaum zu überschätzen.⁵⁵ Der Umstand, dass ein Ritus nicht nur äußerlich-materiell wirkt, sondern eine psychologische Komponente hat, gilt heutzutage als Selbstverständlichkeit. Die Implikationen dieses Denkens sind dies jedoch nicht. Zwischen zwei Polen, gebildet durch die platonische Beziehung von Körper und Seele, liegt die Bedeutung des Mysterienbegriffs. Auf der einen Seite haben wir es mit einem reinen Erkenntnismodell im Sinne sokratischer Dialektik zu tun: Die Schau ist das Verstehen der Prinzipien menschlichen Erkennens, die Initiation die Pädagogik im Ganzen. Auf der anderen Seite handelt es sich bei einem Mysterium um eine Intervention der anderen Welt; die Schau zeigt dem Menschen das Göttliche, die Initiation ist eine göttliche Handlung, die geheim gehalten werden muss, nicht durch das Profane affiziert werden darf. Die andere, die höhere Welt greift nach dieser Vorstellung lenkend und leitend in diese Welt ein. Reine Rationalität einerseits, Auslieferung an die Götter andererseits. Natürlich gibt es viele Interpretationsoptionen

⁵³ In einer Überlieferung bei Chrysostomos wird von Aristoteles berichtet, er habe die heilige Weihe (*teleth'*) so verstanden, daß es sich nicht eigentlich um ein logisches Verstehen handle. Dies sei dem Adepten in den kleinen Mysterien mitgeteilt worden. Der Zweck der großen Mysterien bestehe in einer existentiellen Ergriffenheit des Adepten; er soll den Mythos, u.a. durch die Mysterienspiele erleben. Es gehe nicht um *μαθειν*, sondern um *παθειν*.

⁵⁴ 509b.

⁵⁵ Es sei an Whiteheads Diktum erinnert: "The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Platon." Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmogony* (London 1979), p. 39.

dazwischen. In der abendländischen Geistesgeschichte wurde dies Spannungsfeld von Rationalität und Furor transintelligibilis in zahlreichen Stufungen behandelt. Es ist nicht nur durch Platon selbst, sondern insbesondere durch mittel- und neuplatonische Denker vermittelt worden. Jamblichos und Plutarch haben die Erkenntnis der höchsten Prinzipien als eine Form der Mysterienschau beschrieben, und Plotin hat die Erkenntnis des "Einen" als Unio Mystica verstanden.⁵⁶ Aber nicht mehr auf diese Autoren, sondern direkt auf Platon berufen sich Meiners und Plessing, wenn sie die Mysterien als einen rationalen Erkenntnisvorgang interpretieren. Diese Mysterien sind hier unter Rekurs auf Platon nicht mehr mysteriös.

4. *Mysteriensprache in der Zauberflöte*

Sicherlich haben weder Mozart noch Schikaneder eine Platonexegese in dem oben beschriebenen Sinne betrieben. Wie jedoch die Schriften von Plessing⁵⁷ und Meiners zeigen, die in das unmittelbare Umfeld der Wiener Logenarbeit gehören, ist es denkbar, dass solche Vorstellungen auch in diesen Kreisen kursierten. Es soll keinesfalls behauptet werden, dass die *Zauberflöte* nur unter dieser Perspektive verstanden werden kann. Es läßt sich so aber eine weitere Interpretationsoption gewinnen, die eine Verbindung von rationalem Vernunftgebrauch mit dem Mysterienmotiv erklärt. Mysterien könnten so ganz im Sinne aufklärerischer Vorstellungen verstanden werden.

Wollen wir auf dem Hintergrund der skizzierten platonischen Mysteriensprache die *Zauberflöte* interpretieren, so sind wir auf den Aufweis von Analogien verwiesen. Ein so verführerisches wie gefährliches Verfahren! Denn bei der Strahlkraft und Verbreitung der platonischen Philosopheme besagt dies zunächst einmal wenig, da sie zum allgemeinen kulturellen Bestand gehören und zumeist ohne explizite Reflektion auf die platonische Philosophie und ihre Implikationen übernommen worden sind. Dennoch soll kurz gezeigt werden, dass es möglich ist, die *Zauberflöte* vor diesem Hintergrund zu verstehen und das Mysterienmotiv als Erkenntnisschiffre aufzulö-

⁵⁶ Enneade VI, 9.

⁵⁷ Plessings Schrift wurde auch in Freimaurerkreisen besprochen. Eine Rezension findet sich z.B. im Archiv für Freimäurer und Rosenkreuzer 2 (Berlin 1785) pp. 395-399, wo insbesondere die Unterschiede zu Meiners herausgearbeitet werden.

sen. Zwingend ist eine solche Interpretation eingestandenermaßen nicht.

Der Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis, ein wichtiges Thema der platonischen Philosophie, findet sich auch in der *Zauberflöte*.⁵⁸ Die Handlung nimmt mit dem Erwachen der Liebe Taminos zu Pamina ihren Ausgang. Das "unbekannte Gefühl" treibt ihn zum Weisheitstempel. Dort erhofft er sich Liebe und Wissen: "Weisheitslehre sei mein Sieg; Pamina, das holde Mädchen, mein Lohn." Und im Triumph von "Schönheit und Weisheit", die mit "ewiger Kron" geschmückt werden, endet die Oper. Die Liebe, oder besser die unerfüllte Liebe, führt Papageno und Papagena an den Rand des Freitods und sie zeigen gerade dadurch, dass sie der Erfüllung würdig sind. Den platonischen Sokrates konnte der Tod nicht mehr schrecken, und auch Tamino hat vor ihm keine Furcht. Die Entwicklung, die die Protagonisten in der Mysterienhandlung durchgemacht haben, lassen nicht mehr den Tod, sondern die Abwesenheit von Liebe und damit zusammenhängend Irrtum und Unwissenheit als eigentlichen Schrecken erscheinen.

So wie die platonische Liebe zwar zunächst auf den Körper drängt, jedoch gezüchtigt werden muss, damit die Seele erkennen kann,⁵⁹ so ist es auch eine züchtige Liebe, eine ohne leibliche Befriedigung, die sich in der *Zauberflöte* bewähren muss: Nur Pamina und Tamino werden initiiert, ihnen ist es gelungen, anders als Papageno und Papagena, ihre körperlichen Lüste und Triebe zu bändigen. Monostatos Triebhaftigkeit und die ungezügelten Leidenschaften der Königin der Nacht verhindern, dass sie der Liebe und der Weisheit teilhaftig werden. Die Affektenkontrolle wird neben der Liebe in Sarastros Hallenarie als Kardinaltugend gefeiert.

Die Rolle, die Sarastros und die Priester innehaben, kann als die eines Mystagogen betrachtet werden, der das Initiationsgeschehen erst durch die Entführung Paminas einleitet. Auch in der platonischen Erkenntnislehre bedarf es eines Führers, der uns entweder in

⁵⁸ In der Diotimarede sind es die Mysterien der Liebe, von denen gehandelt wird und im platonischen *Phaidros* beginnt der Erkenntnisprozess mit der unbändigen Liebe, die zum geliebten Gegenstand hindrängt. Zuvor hat Platon in einem Mythos und der Sprache der Mysterien 250 b/c geschildert hat, wie die menschliche Seele zur Erkenntnis der Ideen gekommen ist.

⁵⁹ In der Diotimarede beginnt der Erkenntnisaufstieg mit dem einzelnen schönen Körper, von dem der Erkennende jedoch dann absehen muss, um die höhere Erkenntnis zu erreichen. Im *Phaidros* drängt der Seelenwagen zunächst zum Gegenstand der Liebe, bevor die Vernunft interveniert.

Gestalt des "Höhlenbefreiers" begegnet oder aber in der Figur des platonischen Sokrates, der zunächst Vorurteile aufzeigt, dann durch Mäeutik zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Auch Tamino erkennt, dass er sich in Sarastro getäuscht hat und lässt sich durch die Priester ins Licht der Erkenntnis führen.

Was wird aber eigentlich durch das Schweigegebot geschützt? Wir erfahren nichts von einem Geheimnis, und die Lehre der drei Knaben "standhaft, duldsam und verschwiegen" zu sein, ist ein Gemeinplatz der Tugendlehren. Sie führen Tamino zwar auf den Weg der Erkenntnis, verkünden jedoch keine göttliche Botschaft. So verkünden die Knaben auch in der bekannten Entsprechung von Licht und Erkenntnis den Triumph der Aufklärung, dem es gelungen ist, den Aberglauben zu besiegen. In diesem Sinne kann das Ziel der Mysterien als Weg zur Erkenntnis und zum Wohlergehen gedeutet werden:

Bald prangt, den Morgen zu verkünden,
Die Sonn' auf goldner Bahn
Bald soll der Aberglaube schwinden,
Bald siegt der weise Mann! – [/]
O holde Ruhe, steig hernieder,
Kehr in der Menschen Herzen wieder;
Dann ist die Erd' ein Himmelreich,
Und Sterbliche den Göttern gleich.⁶⁰

Es geht im letzten Vers nicht um die Gottwerdung des Menschen, nicht um Mantik oder Theurgie, sondern um ein Aufklärungsprogramm: Ganz im Sinne von Borns Vorstellung, dass Mysterien und Religion sich in den Dienst des menschlich-irdischen Wohlergehens zu stellen haben, ist es das Ziel dieser Mysterien, dem Menschen zu zeigen, dass er durch Erkenntnis und Liebe das irdische Leben vervollkommen kann. So wie "Mann und Weib" an die Gottheit anreichen können, so kann der erkennende Mensch den Göttern gleich werden.⁶¹

Eine solche platonsische Lesung der *Zauberflöte* geht nicht vollkommen auf. Es finden sich zahlreiche Passagen, die in traditioneller Mysteriensprache kaum dazu angetan sind, eine gnoseologische Interpretation der Oper vorzunehmen. Sei es der Gesang der Geharnischten oder auch Sarastros Versicherung, dass Tamino, sollte

⁶⁰ Zauberflöte, Finale des zweiten Akts.

⁶¹ Zauberflöte, Duett Nr. 7.

er in der Initiationsprüfung scheitern, "ist er Osiris und Isis gegeben und wird der Götter Freuden früher fühlen als wir." Aber es ist wichtig zu bedenken, dass es eine abendländische Tradition gibt, in der von Mysterien die Rede ist, jedoch rationale Erkenntnisvorgänge bezeichnet werden. Das Modell dafür ist zwar religiös, das gemeinte ist jedoch eine nüchterne Erkenntnislehre. Auch dieses Verständnis der *Zauberflöte* scheint im Libretto angelegt zu sein.

Viele Autoren sehen in der *Zauberflöte* und ihrem Mysterienmotiv eine Komplementäerscheinung zur Aufklärung; eine existenziell-metaphysisches Bedürfnis gegen den kalten Rationalismus.⁶² Dass das Mysterienmotiv nicht so verstanden werden muss und auch im ausgehenden 18. Jh. nicht immer so verstanden wurde, sollte hier gezeigt werden. Meiners und Plessing haben die Mysterien der Ägypter als Chiffre für eine platonische Gnoseologie aufgefasst, und Ignaz von Born hat sich bemüht, das Motiv der "ägyptischen Mysterien" vor der Vereinnahmung durch rosenkreuzerische Freimaurer zu schützen und zum historisch-genetischen Ursprung der illuminatischen Freimaurerei zu erklären. Jedenfalls in diesem Sinne kann die *Zauberflöte* und ihr Mysterienmotiv auch als Teil der Aufklärungsgeschichte verstanden werden. Dazu bedarf es keiner gewagten Allegoresen, die durch mehr oder weniger beliebige Zuschreibungen die *Zauberflöte* als ein großes und bedeutendes Aufklärungsmanifest feiern.⁶³ Das ist sie sicherlich nicht, und es scheint wenig fruchtbar, in der *Zauberflöte* nach dem alles durchdringenden und konsequent durchgestalteten Sinn zu suchen. Jede Interpretation muss sich jedoch mit dem Hauptmotiv, dem Mysterienmotiv, auseinandersetzen. Die Mysterien sind jedoch alles andere als ein eindeutiges und einfach zu verstehendes Motiv. Jan Assmann hat die bewegte Geschichte der Auseinandersetzung um die ägyptischen Mysterien gezeigt. Und die *Zauberflöte* steht eindeutig in dieser langen und bewegten Tradition. Zudem kann das Mysterienmotiv auch, zumal in der Aufklärung, ganz unmysteriös interpretiert werden: als eine platonische Transformation der Mysteriensprache von den Kultmysterien in einen Erkenntnisprozess.

⁶² Siegfried Morenz, *Die Zauberflöte. Eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike-Abendland* (Münster und Köln 1952), p.13.

⁶³ Neuerdings: Helmut Perl, *Der Fall Zauberflöte. Mozarts Oper im Brennpunkt der Geschichte* (Darmstadt 2000)