

Florian Ebeling

Zum Hermetismus in der Freimaurerei des 18. Jahrhunderts

*Vortrag auf der 39. Arbeitstagung der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft
in Berlin am 12. März 2011*

Welche Bedeutung hatte der Hermetismus für die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts? Diese Frage ist weniger klar, als sie zunächst klingen mag, denn es muss zunächst geklärt werden, was unter Hermetismus verstanden werden soll. Und die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts ist ein ungemein vielschichtiges und mit der Vielzahl der Logen und ihrer Mitglieder alles andere als ein einheitliches Kulturphänomen.

Zum Hermetismus¹

Unter Hermetismus lässt sich grundsätzlich zweierlei verstehen: Man kann bestimmte Denkfiguren als hermetisch verstehen und dort, wo sich diese identifizieren lassen, von hermetischen Schriften sprechen. Der Hermetismus wird hierbei als Denksystem begriffen wie etwa der Platonismus mit seiner Zwei-Welten- und seiner Ideenlehre. Ich verstehe jedoch unter Hermetismus all die Schriften, die ausdrücklich auf Hermes Trismegistos als Autor verweisen oder ihm implizit zugeschrieben werden. Dieses Vorgehen bietet den Vorteil, für die Denkinhalte offen zu sein, und es schärft den Blick für die Veränderungen im Verlaufe der Geschichte des Hermetismus, denn unter diesem Etikett wurden auch Motive des Platonismus, des Stoizismus, gnostische Vorstellungen und selbst Lehren des Aristotelismus tradiert. Gnostiker, Esoteriker, Platoniker oder Deisten konnten in den Schriften je etwas entdecken, was ihnen vertraut war, und jeder konnte dieses Bekannte als den eigentlichen Kern des Textes verstehen. Seine Vieldeutigkeit machte den Hermetismus so attraktiv, und zugleich galten diese Schriften als

¹ Fowden, G.: *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (1986); Ebeling, F.: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus* (2005); Hornung, E.: *Das esoterische Ägypten* (1999); Gentile, S./Gilly, C. (Hg.): *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the return of Hermes Trismegistus* (1999); Gilly, C. (Hg.): *Magia, alchimia, scientia dal '400 al '700* (2002); Kühlmann, W.: *Der „Hermetismus“ als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland*, in: *Scientia et Poetica* 3 (1999), S. 145–157; Lucentini, P. (Hg.): *Hermes Latinus* (1994ff.); Lucentini, P./Parri, I./Compagni, V. P. (Hg.): *Hermetism from late antiquity to humanism* (2003). Vgl. auch das klassische Werk von Yates, F. A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964).

Zeugnisse ältester ägyptischer Religion. Man musste nur ein Faible für das Uralte haben, für die Idee eines goldenen Zeitalters, denn mit der Aura einer ägyptischen Uroffenbarung war der Hermetismus besonders erfolgreich.

Von der Spätantike bis ins 17. Jahrhundert galt der Hermetismus als esoterischer Kern ältester ägyptischer Theologie und Philosophie. Die Vorstellung einer alt-ägyptischen Weisheit, die das Fundament der abendländischen Kultur und ein Christentum in nuce sei, hat sich in der Figur des legendären Weisen Hermes Trismegistos verkörpert. Ihm werden Schriften naturphilosophisch-theologischen, alchemisch-magischen oder astrologischen Gehalts zugeschrieben. Die Geschichte des Hermetismus entfaltet sich auf zwei Überlieferungswegen: Der eine orientiert sich an den Schriften des *Corpus Hermeticum* und an geistphilosophischen Spekulationen im Anschluss an den Mittel- und Neuplatonismus. Der andere folgt alchemisch-magischen Spekulationen im Zusammenhang der *Tabula Smaragdina*.²

Im 17. Jahrhundert wurde erkannt, dass die Schriften des *Corpus Hermeticum* ein Produkt eines spätantiken Synkretismus mit christlich-platonischen Zügen sind; damit verloren sie innerhalb der *res publica literaria* ihre Würde als ägyptische Uroffenbarung.³ Die alchemisch-magische Tradition blieb von dieser Kritik weitgehend unberührt, war aber seit der Entwicklung einer wissenschaftlichen Chemie und Pharmakologie in den Wissenschaften im 17. Jahrhundert nicht mehr satisfaktionsfähig.

Beide Formen des Hermetismus können idealtypisch unterschieden werden, wenn es auch manche Überschneidungen gegeben hat. Insbesondere der geistphilosophische Hermetismus im Zusammenhang des *Corpus Hermeticum* steht häufig im Zeichen der Überwindung des Gegensatzes von ägyptisch-heidnischer und christlich-monotheistischer Religion. Auseinandersetzungen um Orthodoxie und Heterodoxie dagegen kennzeichnen stärker die alchemische Tradition der *Tabula Smaragdina*.⁴

Zum Hermetismus im 18. Jahrhundert⁵

Betrachten wir den Hermetismus des 18. Jahrhunderts genauer, so ergibt sich ein differenziertes Bild: Während die philosophisch-theologischen Schriften ihre

2 Ebeling a. a. O., S. 124 f.

3 M. Mulsow (Hg.): *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance* (2002).

4 Verschiedene Beiträge hierzu in: Trepp, A.-C./Lehmann, H. (Hg.): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit* (2001) sowie: Neugebauer-Wölk, M. (Hg.): *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation* (2008).

5 Ausführlicher: Ebeling a. a. O., S. 154–171.

Geltung weitgehend verloren hatten, lebte die alchemisch orientierte Hermetik weiter. Sie entsprach zwar nicht mehr den wissenschaftlichen Standards der Zeit, die „hermetische Kunst“ erlangte aber gerade im 18. Jahrhundert enorme publizistische Erfolge. In Jean-Jacques Magnets *Bibliotheca Chemica Curiosa* aus dem Jahre 1702, Friederich Roth-Scholtz's *Deutschem theatrum chemicum* von 1728–30, dem *Hermetischen A.B.C. derer ächten Weisen alter und neuer Zeiten vom Stein der Weisen* aus dem Jahre 1778 und vielen anderen derartigen Sammelschriften wird das Bild des Hermes Trismegistos und seiner vermeintlich uralten Geheimwissenschaften ehrfurchtsvoll weiter gepflegt.

Im 18. Jahrhundert erscheint auch die erste deutschsprachige Übersetzung des *Corpus Hermeticum* auf Grundlage einer niederländischen Übersetzung aus dem 17. Jahrhundert. Mit dem Wissenschaftsbegriff der „neuen empirischen Naturwissenschaften“ oder einem aufklärerischen Öffentlichkeitspostulat hat diese Edition nichts zu tun, denn hier wird der Hermetismus als eine esoterische Wissenschaft gefeiert und auf ideengeschichtliche Maximen des alchemischen Hermetismus um die *Tabula Smaragdina* verwiesen, die auch im Vorwort der Edition abgedruckt ist. So wird das *Corpus Hermeticum* in den Kreis einer sich immer esoterischer gebenden Alchemie im 18. Jahrhundert aufgenommen und gilt nun neben der *Tabula Smaragdina* als ein weiteres Fundament des alchemischen Hermetismus. Die Anhänger dieser Variante des Hermetismus suchten gar keine Auseinandersetzung mit der gebildeten Öffentlichkeit ihrer Zeit; die Hermeslegende und die mit Hermes verbundenen Lehren hatten bei ihnen den Status unhinterfragbarer Gültigkeit.

Dass es eine zunehmend sich wissenschaftlich und dokumentarisch gebende Auseinandersetzung mit dem Hermetismus gegeben hat, macht die zweite deutsche Übersetzung des *Corpus Hermeticum* deutlich. Diese 1781 erschienene Ausgabe hat der Philologe Dietrich Tiedemann im Auftrag von Friedrich Nicolai besorgt. Für den Übersetzer und Herausgeber ist das alte Ägypten ein Land „blindesten Aberglaubens“, eine Brutstätte der „Schwärmerey“. Die Schriften des *Corpus Hermeticum* repräsentieren für ihn all das, wogegen er als Anhänger der Aufklärung kämpft. Und so nutzt er seine Übersetzung, um in Kreisen, die am *Corpus Hermeticum* interessiert sind, aufklärerische Ideen zu verbreiten.⁶

Die publizistisch auffälligste Auseinandersetzung mit dem Hermetismus hat es im Kreise der Gold- und Rosenkreuzer gegeben. Sie stehen in der Tradition des Alchemo-Paracelsismus und wenden sich mit ihrem Wissenschaftsbegriff, in ihrem Logenverständnis und ihren religiösen Vorstellungen gegen die Werte der Aufklärung. In den *Zwölf Freymäurerische[n] Versammlungsreden der Gold- und*

⁶ Neugebauer-Wölk, M.: Nicolai–Tiedemann–Herder, in: Trepp/Lehmann (Hg.) a. a. O., S. 397–448.

Rosenkreuzer des alten Systems aus dem Jahre 1779 wird Hermes als Retter des adamitischen Urwissens gefeiert; kurz nach der Sintflut sei er beim ersten ägyptischen König Menes, der wiederum ein Urenkel Noahs sei, als Berater tätig gewesen. In der Naturkunde, der Heilkunde und Alchemie sei er der gelehrteste Mensch, ein Lehrer der „verborgenen und geheimen Wissenschaften“ gewesen. Die von ihm verfasste *Tabula Smaragdina* stimme vollkommen mit der Naturlehre der Bibel überein. Die ägyptisch-hermetische Weisheit und die biblische Offenbarung seien zwei Seiten ein und derselben göttlichen Wahrheit. Diese Freimaurer verstehen sich als Glieder einer langen Kette, die ein göttliches Offenbarungswissen überliefert und zugleich als Kämpfer gegen die Aufklärung mit ihren deistischen und atheistischen Tendenzen. Betrügnern und Scharlatanen boten die Mitglieder solcher Gesellschaften mit ihren alchemischen Interessen und einem Hang zum Wunderglauben ein begeisterungsfähiges Publikum.

Diese reaktionären Logen sind jedoch nicht die einzigen, die sich auf das alte Ägypten beriefen. Manche Logen pflegten ein weniger offensichtliches, dafür jedoch kulturgeschichtlich bedeutend vielseitigeres Bild des alten Ägypten. Die bemerkenswerteste dieser Logen scheint mir die LOGE DER AFRIKANISCHEN BAUHERRN zu sein, die ich etwas genauer auf ihren Hermetismus hin untersuchen möchte. Zunächst jedoch scheint es geboten, den „roten Faden“ dieser Untersuchung, das Ägyptenbild, genauer zu erläutern.

Zum Ägyptenbild in der abendländischen Kulturgeschichte

Die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts ist ein so vielfältig sich manifestierendes Kulturphänomen, dass der Kollektivsingular der genaueren Bestimmung bedarf, ja es verwegen oder vermessen erscheint, über die Freimaurerei schlechthin zu sprechen. Die Zahl der Logen und Systeme ist fast unüberschaubar und verwirrend. Der rote Faden, den ich durch die Freimaurerei in ihren unterschiedlichen Ausprägungen und durch das Geflecht des Hermetismus verfolge, ist das Ägyptenbild. Damit wird man zwar der Freimaurerei im Ganzen nicht gerecht, es ist im Hinblick auf den Hermetismus jedoch eine sinnvolle Eingrenzung, denn sowohl der Hermetismus als auch die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts sind bedeutende Teile der Geschichte der Ägyptenrezeption.

Die Geschichte der abendländischen Rezeption der altägyptischen Kultur und Geschichte ist weitgehend dadurch gekennzeichnet, dass altägyptische Quellen selbst nicht mehr lesbar waren. Eine Vorstellung vom alten Ägypten konnte man bis ins beginnende 19. Jahrhundert nur gewinnen, indem man sich aus älteren Schriften griechisch-römischer Provenienz informierte.⁷ Diese galten als beste

7 Assmann, J.: *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten* (2000). Zudem gab es eine Überlieferung im arabischen Schrifttum, die in Übersetzungen auch ihren Weg ins

Quellen, denn die meisten ihrer Autoren hatten die Gelegenheit, Ägypten als lebendiger Kultur zu begegnen, Priester zu befragen und sich direkt über den Charakter des Landes zu unterrichten.

Der erste ausführliche Bericht, der dem Abendland überliefert wurde, stammt von Herodot, der das Land in der sogenannten „Spätzeit“ bereiste, die mit der 26. Dynastie beginnt. Er kam in ein politisch gedemütigtes Land mit einer großen Vergangenheit (seit dem Bau der Pyramiden waren 2000 Jahre vergangen), ein Land, das mit den Griechen einen gemeinsamen Feind hatte: die Perser, und ein Land, das seine eigene Vergangenheit in ausgeprägter Weise verehrte. Herodots Bericht bringt sowohl Distanz wie Identifikation mit der ägyptischen Kultur und Geschichte zum Ausdruck. Er zeigt sich verwundert über die Sitten des Landes und vermutet Hybris als Motiv für den Monumentalbau der Pyramiden. Es findet sich aber auch in seiner Darstellung die für die Rezeptionsgeschichte wichtige Denkfigur der „interpretatio graeca“, indem er griechische und ägyptische Götter miteinander identifiziert: Osiris mit Dionysos, Zeus mit Amun oder Isis mit Demeter. Unterschiede werden als ein Phänomen der kulturellen Oberfläche verstanden; im Wesen, in der Substanz entsprechen diese Gottheiten einander. In diesem Sinne kann dann auch Herodot Ägypten als eine Wurzel der griechischen Kultur verstehen. Wenn er mit Ehrfurcht die asketische Lebensweise der Priester beschreibt, so will er sie als Vorbild für sein Land verstanden wissen.

Die Spannung zwischen politischem Bedeutungsverlust und dem Bewusstsein der eigenen kulturellen Größe verschärfte sich im Verlauf der Geschichte immer weiter. Das Bemühen der Ägypter, zu alter nationaler Größe zurückzukehren, war nicht von nachhaltigem Erfolg gekrönt. Herodot hatte Ägypten noch als Land mit politischem Gewicht beschrieben. Seine Bedeutung verlagert sich allerdings immer mehr: es wird zu einem Land der Religiosität und der Pflege der eigenen Vergangenheit – anstelle seiner verlorenen politischen Bedeutung rücken nun Mythologie und Vorgeschichte in den Fokus. Deutlich wird diese Entwicklung in Plutarchs Schrift *Über Isis und Osiris*, in der wir erstmals den Osirismythos vollständig überliefert finden.⁸ Plutarch indes geht es weniger um eine Dokumentation der ägyptischen Mythologie als vielmehr um die Begründung und Explikation einer rationalen Theologie durch Allegorese. Er plädiert dafür, die ägyptische Kultur nicht als das zu nehmen, was sie auf den ersten Blick zu sein scheint. Man werde der ägyptischen Religion nur gerecht, wenn man ihre Oberfläche durchdringe: „Vielmehr ist ein Isis-Anhänger in Wahrheit derjenige, welcher das, was im Kult der Götter gezeigt und getan wird, [...] mit dem Verstand durchdringt und über die darin liegende Wahrheit philosophische Betrachtungen anstellt.“ (§ 3) Und

lateinische Abendland gefunden hat, cf. Daly, O. El: *Egyptology: The Missing Millennium. Ancient Egypt in medieval Arabic writings* (2005).

⁸ Görgemanns, H. (Hg.): *Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften* (2003), S. 135–273.

diese Durchdringung zeige, dass es im Wesen keine unterschiedlichen Götter gebe, sondern nur kulturell differenzierte Erscheinungsformen.

Die ägyptische Kultur sei ein großes Rätsel: Die Sphingen vor den Tempeln, das „verschleierte Bild zu Sais“ oder der Name des ägyptischen Gottes „Amun“, welcher „der Verborgene“ bedeute, machten dies deutlich. Und insofern gelte es, die Mythen der Ägypter allegoretisch zu deuten. Plutarch schlägt mehrere mögliche Interpretationen des Osirismythos vor, verwirft einige, postuliert indessen nicht eine als die einzig mögliche. Damit hat Plutarch eine These über den Umgang mit der ägyptischen Kultur in einer Deutlichkeit formuliert, die für die Rezeptionsgeschichte maßgeblich werden sollte: Nicht das Evidente, nicht der erste Anschein oder die äußere Form ist das Wesen der ägyptischen Kultur. Es bedarf einer Interpretation, um ihren Sinn und ihr Wesen wirklich zu verstehen.

Bei dieser Betonung einer Hermeneutik der beiden Ebenen von Oberfläche und Wesen wundert es nicht, dass sich die Ägyptenrezeption überwiegend als Teil der Geschichte des Platonismus entwickelt. Nur in seltenen Fällen haben sich Repräsentanten der aristotelischen Tradition intensiv mit dem Ägyptenbild beschäftigt, und wenn, dann eigentlich immer in kritischem Duktus.⁹ Es sind besonders Philosophen der neuplatonischen Schule, die sich in der Spätantike dem alten Ägypten widmen. Hier nun beginnt sich die Konstruktion des literarisch überlieferten Ägyptenbildes von den ägyptischen Quellen vollständig abzulösen und zum Experimentierfeld für die Allegorese und Symbolsemiose zu werden.

Verwunderlich ist diese Entwicklung nicht, denn Herodot hatte Ägypten noch als lebendige Kultur im Ringen um politische Selbständigkeit erlebt. Zur Zeit Plutarchs dagegen war Ägypten eine römische Provinz geworden, jedoch eine Kultur geblieben, in der noch immer die überlieferte Religion praktiziert wurde, Hieroglyphen geschrieben und verstanden wurden. Das änderte sich aber im 3. und 4. Jahrhundert. Aus dem Jahre 394 ist uns die letzte datierte hieroglyphische Inschrift im Tempel von Philae überliefert; vermutlich wurde sie nur noch nach Vorlagen übertragen und wohl nicht mehr verstanden. Zur Zeit, da sich Proklos, Porphyrios oder Jamblichos mit der ägyptischen Religion auseinandersetzten, war kaum etwas von dieser lebendigen Praxis erhalten geblieben. Antike Quellen sind freilich nur das eine Fundament des abendländischen Ägyptenbildes. Ein weiteres bilden die biblischen Schriften: Im zweiten Buch Moses wird geschildert, wie die Israeliten in Ägypten unterdrückt werden und Moses von Gott zu ihrem Führer berufen wird. Pharao verwehrt den Hebräern den Auszug, es kommt zu einer Konfrontation: Pharao, Ägypten, Polytheismus und Idolatrie auf der einen Seite, Moses, Hebräer, Monotheismus auf der anderen Seite – sinnfällig zum Ausdruck

9 Ein besonders eindrucksvolles Beispiel bietet Conrings *De hermetica Aegyptiorum*. Zur Kontroverse zwischen dem Aristoteliker Conring und dem Anhänger des Hermetismus und Paracelsismus Ole Borch cf. Ebeling a. a. O., S. 133–137.

braistik und vielen anderen Diskursen und Disziplinen findet sich eine je eigene Auseinandersetzung mit dem alten Ägypten.

Besonders reich an Zeugnissen literarischer Auseinandersetzungen mit dem alten Ägypten ist das 18. Jahrhundert: In philosophischen,¹¹ historischen¹² religionsgeschichtlichen¹³ und theologischen Abhandlungen¹⁴, in Untersuchungen über die Hieroglyphen¹⁵, in der Romanliteratur¹⁶, in Opern¹⁷ und Schauspielen¹⁸ finden wir Spuren der Ägyptenrezeption. Kaum eine These und und kaum ein literarisches Werk seit der Zeit des Herodot galt als überholt; so waren neben dessen Schriften diejenigen Diodors, der im ersten vorchristlichen Jahrhundert lebte, maßgebliche Quellen für das Ägyptenbild des 18. Jahrhunderts. Dennoch ändert sich die Struktur des Ägyptenbildes trotz gleichbleibender Quellenlage: Ägypten wird im wissenschaftlichen Umfeld im Laufe des 18. Jahrhunderts immer nüchterner und dokumentarischer gesehen: Die philosophisch-historischen Wissenschaften haben sich nun weitgehend von theologischen Implikationen befreit und verstehen das alte Ägypten nicht mehr als Teil der *Historia Sacra*. Statt dessen interessierte sich die frühe Bibelkritik, die Orientalistik und Hebraistik für Ägypten als kulturelles Umfeld ihrer disziplinären Zuständigkeit.¹⁹ Diese Studien verklären kaum mehr einen universellen Ursprung von Philosophie und Theologie, sondern suchen deren rudimentäre Vorformen. Die Wissenschaft kommt dabei ohne Rekurs auf die hermetischen Schriften aus und unterzieht die antiken Quellen einer eingehenden Kritik.²⁰

11 Cornelius de Pauw: *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois* (1773).

12 Johann Adam Bergk: *Aegypten in historischer, geographischer, physikalischer, wissenschaftlicher, artistischer, naturgeschichtlicher, merkantilischer, religiöser, sittlicher und politischer Hinsicht* (1799).

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

14 Thomas Newton: *Dissertations on the prophecies* (1754–58).

15 Johann Georg Wachter: *Naturae et scripturae concordia* (1752).

16 Christiane Benedikte Naubert: *Alme oder Egyptische Mährchen* (1793–97).

17 Ebeling, F.: *Catarino Mazzolàs Libretto »Osiride«* (Dresden 1781). Ein Beitrag zum kulturgeschichtlichen Umfeld des Librettos der »Zauberflöte«, in: *Mozart-Jahrbuch 1999*, S. 49–69.

18 Francesco Ringhieri: *L'Osiride* (1760).

19 Einen Literaturüberblick hierzu bietet: Mulsow, M.: *John Seldens De Diis Syris. Idolatriekritik und vergleichende Religionsgeschichte im 17. Jahrhundert*, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), S. 5.

20 C. Meiners *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker ...* (1775) beginnt mit einer eingehenden Quellenkritik und verwirft die hermetischen Schriften weitgehend. Cf. Schneider, U. J.: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte* (1990), S. 227–247.

Diese Entzauberung des Ägyptenbildes geht zeitlich einher mit einer theoretischen und praktischen Beschäftigung mit den „Mysterien der Ägypter“. Die Mysterientheorie greift zurück auf die Idolatriedebatte und die Editionen des 17. Jahrhunderts,²¹ gewinnt jedoch eine besondere Relevanz für die Aufklärungsdebatten mit William Warburtons *Divine Legation of Moses* (1738–42).²² Die Frage nach der Bedeutung der Mysterien der Ägypter wurde dann besonders in der Freimaurerei der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kontrovers diskutiert.²³ Und bei manchen Freimaurern leben die Legitimationslegenden und die Verklärungen Ägyptens als Urheimat der Weisheit weiter.

Das Ägyptenbild der Freimaurer des 18. Jahrhunderts und die Frage nach dem Hermetismus

Kommen wir nun zu den Freimaurern, ihrem Ägyptenbild und der Frage, inwieweit sie sich auf Hermes Trismegistos und die ihm zugeschriebenen Schriften beriefen. Ganz offensichtlich ist der Bezug auf das Ägyptenbild bei den Gold- und Rosenkreuzern, die an die Legitimationslegenden des Alchemo-Paracelsismus und ihre naturphilosophischen Lehren anknüpfen und in ihren Ritualen am „Stein der Weisen“ arbeiten.²⁴ Cagliostro inszenierte sich und seine „ägyptische Freimaurerei“ als Erben einer ägyptisch-hermetischen Weisheit, wenn er behauptete, seine Kenntnisse um den „Stein der Weisen“ vor Urzeiten in den ägyptischen Pyramiden erhalten zu haben.²⁵ Hier wird ein Ägyptenbild des 17. Jahrhunderts fortgeführt, ohne dass es im Hinblick auf die Diskurse der Aufklärung variiert oder umgedeutet wird. Aufschlussreicher ist das Ägyptenbild bei einigen Hochgradlogen in Frankreich und besonders in der Loge der „Afrikanischen Bauherren“.

21 Eine der wichtigsten Quellensammlungen für die Mysterientheorie des 18. Jahrhunderts bietet Meurs, J. v.: *Eleusinia sive de Cereris Eleusinae sacro ac festo liber singularis* (1619).

22 Warburton interpretierte die ägyptischen Mysterien als sozio-politische Notwendigkeit: dem einfachen Volk sei öffentlich eine traditionelle polytheistische Theologie und Vergeltungslehre gelehrt worden, denn nur diese sei staatstragend; in den geheimen großen Mysterien sei eine philosophische Theologie mit deistischen Zügen gelehrt worden; die sei jedoch nur den Weisen offenbart worden, denn sie gefährde den Bestand des Staates. Cf. Assmann: *Geheimnis*, S. 116–123.

23 Assmann, J.: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (2005) sowie Ebeling, F.: „Ägyptische Freimaurerei“ in der zweiten Hälfte des 18. Jhs., in: *Zeitschrift für Internationale Freimaurerforschung* 22 (2009), S. 9–28.

24 Geffarth, R. D.: *Religion und arkane Hierarchie: Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als geheime Kirche im 18. Jahrhundert* (2007).

25 Cagliostro praktizierte ein magisch-okkultistisches „Rituel de la Maçonnerie Egyptienne“, vgl.: Kiefer, K. H. (Hg.): *Cagliostro. Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus* (1991); Bauer, J./Müller, G.: *Von Johnssen zu Cagliostro. Freimaurerische „Hochstapler“ und arkanpolitische Machtakkumulation im 18. Jahrhundert*, in: *Aufklärung* 15 (2003), S. 67–104.

An dieser Stelle soll es nicht um die Loge selbst gehen, ihre organisatorische Struktur, die Fülle der Schriften, die aus dem Kreis der Logenmitglieder hervorgegangen sind, oder diejenigen, die sich mit der Loge und ihrer Verortung im kultur- und geistesgeschichtlichen Umfeld der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auseinandersetzen, als vielmehr um die Frage nach der Bedeutung des Hermetismus.²⁶

Kaum eine andere Loge hat ein so phantasievolles Ägyptenbild entworfen. Bezeichnend ist die Schrift, die Karl Friedrich Köppen und Bernhard von Hymmen zugeschrieben wird: *Crata Repoa oder Einweihungen in der alten geheimen Gesellschaft der Egyptischen Priester*.²⁷ Sie erschien erstmals 1770 und in der Folge in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen. Dieser Text beschreibt ein Ritual, das den Initianden durch sieben Grade einer Mysterienweihe führt. Die Glaubwürdigkeit der Schilderung wird mit zahlreichen Fußnoten abgesichert, die alle Details anhand antiker und moderner Autoren belegen sollen. Sie gibt sich als eine wissenschaftliche Rekonstruktion des ägyptischen Rituals und ist zu ihrer Zeit auch meist als solche verstanden worden. Zugleich soll sie als eine Art Drehbuch für die Rituale der Loge dienen, die sich als Nachfolgeinstitution der „Egyptischen Priester“ versteht.

Nach dem Vorbild des Pythagoras reist der Initiand vom Tempel von Heliopolis nach Memphis und weiter nach Theben, wird beschnitten und muss fasten, bevor er in den Tempel geführt wird. Seine Standhaftigkeit wird im ersten Grad in Wind-, Regen-, Blitz- und Donnerszenarien geprüft, er unterwirft sich der „Verfassung der Crata Repoa“, wird vor Vorurteilen gewarnt und zur Betrachtung des Göttlichen ermahnt, bevor er über den Ursprung der Götternamen belehrt wird. Im zweiten Grad gilt es zu fasten und sexuelle Enthaltensamkeit zu üben. Nachdem er sich auch furchtlos gegen Schlangen gezeigt hat, erlernt der Initiand die mathematischen Wissenschaften. Durch die „Pforte des Todes“ geht es im folgenden Grad in die Unterwelt und in einen Raum, in dessen Mitte der Sarg des Osiris steht. Der Initiand wird rituell erschlagen und erreicht so den vierten Grad, um in einer „Schlacht der Schatten [...] Personen in gräßlicher Gestalt“ zu unterliegen. Er erschlägt Gorgo und erlebt ein Schauspiel, in dem Horus den Osiris-Mörder Typhon tötet, wobei er „die Anweisung zur Chemie“ erhält. Der Belehrung über den „Ursprung der ganzen Götterlehre [...] und die] Sternkunst“ im sechsten

26 Gerlach, K.: Die Afrikanischen Bauherren. Die Bauherrenloge der Verschwiegenheit der Freunde freier Künste und schönen Wissenschaften 1765–1775 in Berlin, in: *Quatuor Coronati Jahrbuch* 33 (1996), S. 61–90.

27 Anonymus [Karl Friedrich Köppen und Johann Wilhelm Bernhard von Hymmen]: *Crata Repoa. Oder Einweyhungen in der alten geheimen Gesellschaft der Egyptischen Priester*, s.l. 1770. Weitere deutsche Ausgaben 1778, 1783, 1907; französische 1821, 1989, 1993; englische 1937, 1965, 1980, 1988; russische 1784; zahlreiche Teilabdrucke.

Grad folgt ein priesterlicher Tanz, in dessen Gängen „die Laufbahn der Gestirne vorgestellt war“, und nach Erreichen des siebten Grades erhält er die Erlaubnis, die geheimen Bücher zu lesen. Um Hermes Trismegistos und die hermetischen Schriften geht es hierbei nicht.

Gehen wir diesem negativen Befund weiter nach, indem wir einen Blick auf die Legitimationslegende werfen, die *Geschichte des Ordens nach dem afrikanischen System*, die auch von Köppen stammt und insofern vor 1797, seinem Todesjahr, verfasst sein muss. Hier stoßen wir auf eine enorm lange Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Ordens, die offensichtlich in dem Bemühen geschrieben ist, die ehrwürdige Tradition der Bauherren in der Konkurrenz gegenüber den anderen Logen zu erweisen.

Diese Geschichte der Loge beginne mit der „Religion Noahs“ und sei Teil der *Historia sacra*. Mit Cham, der unter dem Namen Menes verehrt worden sei, sei dieses noachitische Wissen nach Ägypten gekommen. Menes habe eine Beraterkommission unter dem Titel „Crata Repoa“ gegründet, deren Aufseher den Titel „Menes Musée“²⁸ trugen; und damit geht die Legende von der allgemeinen biblischen Geschichte zur individuellen Geschichte der Loge über. Unter Thot sei „Crata Repoa“ zu einer „gelehrten Gesellschaft“ geworden, in die man durch „gewisse geheime Gebräuche“ eingeführt würde. Köppen scheint an Hermes Trismegistos gedacht zu haben, wenn er von Thots Erfindung der verschiedenen Schriftsysteme berichtet; er vermied es jedoch, den Namen zu nennen.

In der langen und namenreichen Geschichte des Fortlebens der „Crata Repoa“ und ihrer Weisheit wird immer wieder der innerhalb der Ägyptenrezeption weit verbreitete Topos von Ägypten als Hort der Kultur bemüht, zugleich wird diese Geschichte eng an die biblische Überlieferung angelehnt und mit ihr verwoben, wenn z. B. erwähnt wird, dass auch Joseph der „Crata Repoa“ angehört habe oder Daniel der Lehrer des Pythagoras gewesen sei. Mit der Zerstörung des ersten Tempels habe schließlich die vollkommene Vereinigung der altägyptischen Weisheit mit dem Judentum begonnen, denn viele Juden seien nach Ägypten gekommen und hätten dort den jüdischen Glauben verbreitet. Aus diesen Juden in Ägypten seien die Essäer hervorgegangen, die „die Kentnisse der alten Bauherren vom Aberglauben reinigten, das Gute aber, so sie darin fanden, behielten.“²⁹ Sie hätten die „Schrift“ allegorisch im Hinblick auf die „Geheimnisse der Natur“ interpretiert; schließlich haben sich diese weisen Ägypter zum Christentum bekannt.

All dies sei jedoch nur eine Vorgeschichte, denn Köppen reklamiert für seine Loge: „Wir haben einen Ursprung mit allen Freimaurern.“ Er will in den Bauherren eine

²⁸ Hierbei handelt es sich, wie bei vielen anderen Namen und Ideen, um Übernahmen aus Pluches *Geschichte des Himmels*, cf. Assmann, J. und Ebeling F.: *Ägyptische Mysterien. Reisen in die Unterwelt in Aufklärung und Romantik* (2011), S. 91–113.

²⁹ Köppen, Karl Friedrich: *Geschichte des Ordens nach dem afrikanischen System*, S. 22.

reguläre Freimaurerloge sehen, nur eben eine solche mit zusätzlich ägyptischen Wurzeln. Er erwähnt Amalrich I. als denjenigen, der die Vorfahren der Loge zu den „Wasserfällen des Nils“ geführt habe. Die Ritter dieser Loge hätten in Ägypten sich der Forschung gewidmet und Logen in Heliopolis, Memphis und Babylon (Kairo) gegründet, die bald im Verborgenen arbeiten mussten. Diese Tradition wäre verloren, hätte sich nicht die Loge in Rom unter Pius II. erneuert. Julius Pomponius Laetus (1428–1498) sei ihr erster „Meister vom Stuhl“ und Filippo Buonaccorsi (lat.: Philippus Callimachus Experiens, 1437–1496) habe als ihr spiritus rector die Geschichte des Ordens überliefert. Über zahlreiche Gelehrte, die den Orden im Verborgenen haben weiterwirken lassen, habe er sich schließlich bis zu den Rosenkreuzern fortgesetzt. Im Jahre 1759 sei Köppen von Gottlob Samuel Nicolai³⁰ in den Geheimnissen des Ordens unterrichtet worden und Mitglied der „Freunde freyer Künste und schönen Wissenschaften“ geworden.

In seinen abschließenden Ausführungen ist es Köppen wichtig, einen „richtigen und wahren Begriff von den Rosenkreuzern“ zu geben, denn er sieht seine Loge als die wahre Erbin der Rosenkreuzer und müsse daher ihre Geheimnisse offenbaren: Einen Menschen namens Christian Rosenkreutz habe es nie gegeben, ihre Schriften müssten allegorisch verstanden werden und ihre Philosophie stimme mit den „Lehrsätzen des Adams, Moses und Salomonis überein“, sie würden zwar vor „der verführerischen Goldmacherkunst“ warnen, zugleich jedoch eine spirituelle Alchemie betreiben. Alles in diesem Orden zeuge von „guter und gründlicher Bedeutung“.

Im großen und ganzen darf diese Legitimationslegende nicht ernst genommen werden, denn sie dient der Selbstbehauptung, indem sie so viele bedeutende Persönlichkeiten und so viele angesehene Vorläufer der Freimaurerei wie möglich für sich reklamiert. Dabei fällt jedoch auf, dass der Hermetismus hier nirgends auftaucht. Das erstaunt zunächst, denn grundsätzlich wird eine spirituelle Alchemie, die traditionell mit dem Hermetismus verbunden war, erwähnt und auch das Ägyptenbild ist hier eng an die Historia Sacra gebunden, wie in der Geschichte des Hermetismus üblich und anders als in den Philosophiegeschichten der Zeit.³¹ Dass der Hermetismus so auffällig vermieden wird, könnte daran liegen, dass sich Köppen zugleich von den Gold- und Rosenkreuzern so emphatisch abgrenzt, die sich ihrerseits auf Hermes Trismegistos und seine Schriften beriefen. Köppen und die LOGE DER AFRIKANISCHEN BAUHERREN nehmen eine bemerkenswerte Zwischenstellung ein: Anhänger der Alchemie sind sie, aber betrachten sie nur als spirituelle Übung und glauben nicht an die Transmutation der Metalle,

30 Gottlob Samuel Nicolai (1725–1765) ist der Bruder des Aufklärers Friedrich Nicolai. Seit 1753 war er Philosophieprofessor an der Universität Frankfurt/Oder.

31 Lehmann-Brauns, S.: Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung (2004).

Verehrer der ägyptischen Weisheit sind sie, aber nicht des Hermetismus, nicht offen reaktionär, wie die Gold- und Rosenkreuzer, zugleich jedoch auch keine säkularisierten Aufklärer.

Um dieses Bild zu vertiefen, lohnt es sich, zwei besonders wichtige der zahlreichen literarischen Vorlagen näher zu betrachten: Terrassons *Sethosroman* und Pluches *Geschichte des Himmels*.

Jean Terrassons Sethosroman

Jean Terrasson (1670–1750), Professor für griechische Sprache am Collège de France und Herausgeber, Übersetzer und Kommentator einer Diodor-Ausgabe, veröffentlichte 1731 die fiktive Geschichte des ägyptischen Prinzen Sethos, die er als Veröffentlichung eines griechischen Manuskripts ausgab und mit zahlreichen gelehrten Anmerkungen versah.³² Der Held bewährt sich gegenüber den Verlockungen eines korrupten Hoflebens sowie im Kampf gegen eine Riesenschlange und darf schließlich, kaum sechzehnjährig, in die Unterwelt der Pyramiden steigen, um sich dort gefährlichen Prüfungen seines Mutes und seiner Tugend zu unterziehen. Er besteht eine Feuer-, eine Wasser- und eine Luftprobe, passiert Wächter der Unterwelt, bevor er zu den Mysterien zugelassen und initiiert wird. Dieser Roman wurde von vielen Freimaurern des 18. Jahrhunderts als eine authentische Schilderung altägyptischer Mysterienweihen verstanden und diente ihnen als Vorlage für ihr Ägyptenbild. In der *Freymäurer-Bibliothek* von 1782 findet sich eine Rezension des Sethosromans, der hier nicht als fiktionale Literatur besprochen wird, sondern als „Beytrag zur Geschichte der Freymäurerey in den ältesten Zeiten“. Im zweiten Teil der *Freymäurer-Bibliothek* wird dann eine Art Programm einer freimaurerischen Mysterienforschung proklamiert, wenn es heißt, es sei die Aufgabe des Ordens „die verdunkelte Weisheit des Altherthums zu entziffern, und dadurch auch in den höhern Wissenschaften Licht dem jetzigen und künftigen Weltalter zu verbreiten“. Als erstes Beispiel für die Ergebnisse dieser Arbeit an der Weisheit des Altertums wird dann auch *Crata Repoa* abgedruckt. *Crata repoa* und die *Geschichte des Sethos* wurden als zwei Seiten der „Freymäurerey in den ältesten Zeiten“ betrachtet. Aber es soll hier nicht um den Einfluss gehen, den der Sethosroman auf Köppen und die französische und deutsche Freimaurerei gehabt hat, sondern um die Frage nach dem Hermetismus. Hierbei ist Terrassons Schilderung des ägyptischen Hofes als „Sammelplatz aller Wissenschaften und schönen Künste“ bemerkenswert, denn er zählt auch diejenigen dazu, die im Geheimen betrieben wurden wie die Alchemie, Astronomie und „hermetische Philosophie“.³³ Er versteht sie jedoch nicht als Zeugnisse eines uralten

³² Cf. Assmann/Ebeling: Ägyptische Mysterien, S. 48–65.

³³ Terrasson, J.: Geschichte des Egyptischen Königs Sethos (1777), S. 71.

Universalwissens, sondern als Vorstufen der zeitgenössischen Naturwissenschaften: die Astrologie als Vorstufe zur Astronomie und die Alchemie als Ouvertüre der modernen Chemie. Hermes Trismegistos erwähnt Terrasson als Namenspatron der „Ars Hermetica“, der Alchemie. Hierbei beruft er sich auf den Disput zwischen Ole Borch und Hermann Conring.³⁴ Conring behauptete Mitte des 17. Jahrhunderts,³⁵ die ägyptische Kultur sei der griechischen grundsätzlich unterlegen gewesen. Die Paracelsisten, die sich eines ägyptisch-hermetischen Erbes rühmten, zeigten sich also damit als Ignoranten. Conring beruft sich auf Isaak Casaubon, der mittels philologischer Kritik 1614 nachwies, dass das *Corpus Hermeticum* keine uralte ägyptische Offenbarung ist, sondern ein Konglomerat platonischer und christlicher Lehren aus nachchristlicher Zeit.³⁶ Conring nun wendet diese Kritik gegen den Alchemo-Paracelsismus, ohne zu berücksichtigen, dass hier die *Tabula Smaragdina* und nicht das *Corpus Hermeticum* als Zentraltext gilt. Borch verteidigt gegen Conring den Hermetismus, indem er alle ihm zur Verfügung stehenden Zeugnisse der ägyptisch-hermetischen Tradition sammelt.³⁷ Terrasson kennt diese Auseinandersetzungen nur aus der Sicht des Verteidigers des alchemischen Hermetismus, als Autor des *Corpus Hermeticum* und theologischen Weisen erwähnt er ihn nicht. Dennoch wird Terrasson die klassischen Zeugnisse zu Hermes Trismegistos gekannt haben; Diodor zitiert er in diesem Zusammenhang nicht, er erwähnt jedoch en passant Clemens Alexandrinus. Die hermetische Wissenschaft ist für die Leser Terrassons die Alchemie, die jedoch keine legendäre Weisheit der Ägypter sei, sondern eine längst überwundene Vorstufe der modernen Wissenschaften.

Pluches Geschichte des Himmels

Eine zweite wichtige literarische Quelle für das Mysterienverständnis und das Ägyptenbild der „afrikanischen Bauherren“ kennt den Hermetismus in erster Linie in Form der Alchemie und der Diskussion um die *Tabula Smaragdina* und nicht in der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung um das *Corpus Hermeticum*. Für *Crata Repoa*, die Ritualnamen und die religionsgeschichtlichen Vorstellungen der Legitimationslegende scheint Pluches *Histoire du Ciel* die maßgebliche

34 Ebeling, F.: Hermetismus, S. 133–137.

35 Conring, H.: De hermetica Aegyptiorum vetere et novo Paracelsicorum medicina (1648); Conring, H.: De Hermetica Medicina (1669).

36 Casaubon, I.: De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales (1614), S. 70 ff.; Grafton, A.: Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus, in: Grafton, A.: Defenders of the Text. The tradition of scholarship in an age of science, 1450–1800 (1991), S. 145–161.

37 Borch, O.: Hermetis Aegyptiorum et Chemicorum Sapientia (1674).

Quelle zu sein. Der Name *Crata Repoa* wird von Pluche etwa auf „Harpokrates“ zurückgeführt.³⁸

In seiner *Geschichte des Himmels* will Pluche den Ursprung der altägyptischen Religion in der Naturbeobachtung erkennen – die Priester hätten mittels Hieroglyphen und Mythen die Sternbewegungen und die Naturphänomene dokumentiert. Osiris sei das Bild der Sonne, Isis das der fruchtbaren Ernte, ihr Sohn Horus sei das Bild der Arbeit in der Natur etc. Auch die Mythen der Ägypter würden nicht etwa von Gottheiten oder vergöttlichten Menschen berichten, sondern von Naturprozessen: der Osirismythos sei als Bericht über die Sintflut zu verstehen. Die Religion im engeren Sinne habe lediglich in der Anbetung des Schöpfergottes bestanden und im Glauben an die Auferstehung des Leibes. Wenn diese Vorstellungen auch weitgehend einem Programm des aufklärerischen Deismus zu entsprechen scheinen, so geht es Pluche doch gerade um das Gegenteil; er möchte mit seiner Religionsgeschichte die „Wahrheit der mosaischen Erzählung“ zeigen und Material für den „Beweis der Wahrheit der Evangelien“ liefern.

Der Name Hermes taucht hierbei zunächst nicht auf, weder als Naturphilosoph noch als ein vorchristlicher Theologe oder Prophet Christi wird er genannt. Erst im zweiten Teil dieses Buches kommt Pluche beiläufig auf Hermes Trismegistos zu sprechen. Mit der Absicht zu zeigen, dass die allegorische Form der Naturphilosophie, wie sie die „Poetische Philosophie und Theologie“ der Heiden überliefert, der biblischen Überlieferung unterlegen sei, bespricht Pluche zu Beginn des zweiten Teils den Chaosbegriff der Alchemie. In diesem Zusammenhang wird auch Hermes als der Urheber der „Ars Hermetica“, der Alchemie genannt. Wie die Figur des Hermes Trismegistos sei auch die Alchemie „alles Einbildung und weiter nichts“.³⁹

Der Hermetismus genießt in diesen Schriften kein hohes Ansehen. Wenn Hermes erwähnt wird, so im Zusammenhang mit der Alchemie, und dieser „Ars Hermetica“ wird keine Geltung zuerkannt, geschweige denn besondere Würde. Der Hermetismus, jedenfalls im Sinne einer Wissenschaft, die sich emphatisch auf die Werke des Hermes Trismegistos und der darin enthaltenen Lehren beruft, scheint eher ein Stigma zu tragen. Diese Stigmatisierung rührt wohl daher, dass die Gold- und Rosenkreuzer den Hermetismus als ihr Erbe reklamieren und sich in diesem Namen offen gegen den Deismus, gegen die Offenbarungskritik von Reimarus und gegen die modernen Naturwissenschaften wenden.

³⁸ Assmann/Ebeling: *Ägyptische Mysterien*, S. 95–98.

³⁹ Im zweiten Teil der deutschen Ausgabe, S. 13–16.

Hermetismus als Scharlatanerie bei Wieland

Wie schwierig es im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts gewesen ist, sich zum Hermetismus zu bekennen, ohne den Makel des reaktionären Okkultisten oder gar des wissenschaftlichen Scharlatans auf sich zu nehmen, zeigt Christoph Martin Wielands Märchen *Der Stein der Weisen* aus dem Jahre 1786. Wielands Spott zielt dabei zunächst nicht auf den Hermetismus selbst, sondern auf Cagliostro und seine „ägyptische Freimaurerei“. Er lässt diesen Hochstapler unter dem Namen Misfragmutosiris⁴⁰ von seiner abenteuerlichen Einweihung in die Mysterien der Ägypter berichten. Als „Adept der geheimen Schule des Hermes Trismegistos“ sei er in den Besitz des Wissens um den „Stein der Weisen“ gekommen. Geschickt versteht es der vorgebliche Ägypter, mit den naiven Wünschen und Sehnsüchten einer von der Aufklärung überforderten Gesellschaft zu spielen und sich selbst vermittels der Mysterien und Initiationen ägyptischer Prägung zu bereichern. Dabei bedient er sich der Aura des legendären Hermes Trismegistos und evoziert damit Sehnsüchte nach ewigem Leben, dem „Stein der Weisen“, wunderbaren Reichtümern und einer uralten ägyptischen Weisheit, in die nur wenige Adepten eingeweiht werden.

Folgen wir der Handlung: Der unfähige und dekadente König Mark hat den Hof durch seine Maßlosigkeit finanziell zu Grunde gerichtet. Er ist immer wieder auf Betrüger hereingefallen, die versprochen haben, durch Zauber und Magie die Staatsfinanzen zu sanieren. Nun taucht ein außergewöhnlicher Mensch an König Marks Hof auf: Dieser Ägypter namens Misfragmutosiris behauptet, er sei in die höchsten Grade des „hermetischen Ordens“ initiiert und berichtet davon, wie er vor tausend Jahren im Inneren „der grossen Pyramide zu Memphis“ in die ägyptischen Geheimnisse eingeweiht wurde. In einen herrlichen, mit Hieroglyphen dekorierten Saal sieht sich Misfragmutosiris versetzt; mit dem Lösungswort „Hermes Trismegistos“ passiert er eine Pforte, die zwei Sphingen bewachen. So gelangt Misfragmutosiris in einen Saal, in dem ein schlafender Greis von zwei feuerspuckenden Drachen beschützt wird und wo Harpokrates ihm eine Schriftrolle aushändigt. Jetzt erst bemerkt Misfragmutosiris, dass er nicht in der Pyramide zu Memphis ist, sondern in seinem Bett liegt. Die Schriftrolle hält er aber tatsächlich in seinen Händen, wenn sie ihm auch nach sieben Tagen von Harpokrates wieder abgenommen wird. Während dieser Zeit bildete er sich zum „Meister der sieben Geheimnisse“ aus, dank derer er mehr als tausend Jahre alt werden konnte. Der „Erbe des grossen Trismegistos“ verspricht nun dem König, das Geheimnis um den „Stein der Weisen“ zu entdecken, muss ihn aber zunächst in einen neuen Grad der hermetischen Mysterien einführen. Nach dieser Weihe dürfe der König ein Augenzeuge des alchemischen Prozesses werden, davon sei lediglich die Hand-

40 Ein „Alisphragmuthosis“ wird bei Manetho erwähnt.

lung ausgenommen „bey welcher der Geist des dreymal grossen Hermes selbst erscheinen mußte, um zu dem vorhabenden Werke seinen Beyfall zu geben“. ⁴¹ Nur Misfragmutosiris als „unsichtbare[s] Oberhaupt des ganzen Hermetischen Ordens“ dürfe diesen Geist sehen. So kommt König Mark zum ersten Mal in das „geheime Kabinet“ des Adepten, das mit „Egyptischen Götterbildern und Hieroglyfen ausgeziert“ ist; Misfragmutosiris erscheint „in der Kleidung eines alten Egyptischen Oberpriesters“ und beginnt mit einem geheimnisvollen Ritual. Schließlich wartet er über Nacht allein auf die Erscheinung des Hermes. Am nächsten Morgen ist Misfragmutosiris mit den Edelsteinen verschwunden, und König Mark muss erkennen, dass er betrogen worden ist.

Wenn dieses Märchen auch eine literarische Auseinandersetzung mit dem legendären Hochstapler Cagliostro ist, so wirft es doch ein bezeichnendes Licht auf das Ansehen des Hermetismus in den aufklärerischen Kreisen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Mysterien und Initiationen dienen hier der Täuschung und Selbstbereicherung, und der Hermetismus ist die emblematische Verkörperung einer von der Aufklärung und ihren Werten überforderten Sehnsucht nach dem Geheimen und Verborgenen, nach dem Übernatürlichen und Verheißungsvollen.

Dieses Bild wird dem sachlichen Gehalt hermetischer Texte so wenig gerecht wie die immunisierende Verehrung als göttlicher Offenbarung. Die Frage, ob es eine rationale Hermetik geben könne und inwieweit die hermetischen Texte in ihrem ideengeschichtlichen Reservoir mit den Werten der Aufklärung vereinbar sind, ist damit noch nicht beantwortet. Wir können jedoch feststellen, dass im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts der Hermetismus mit einer okkultistischen Alchemie assoziiert wurde und als weitgehend irrational galt. Und so haben auch diejenigen Freimaurer, die sich als Glieder einer aufklärerischen Gesellschaft verstanden, selbst wenn sie keine forcierten Aufklärer waren und am traditionellen Offenbarungsbegriff festhielten, sich nicht zum Hermetismus bekennen können. Offen zum Hermetismus haben sich jedoch diejenigen bekannt, die sich der Alchemie widmeten, am „Stein der Weisen“ arbeiteten und sich grosso modo gegen die aufklärerischen Tendenzen der Zeit wandten.

Den Makel des „Ewig Gestrigen“ verlor der Hermetismus im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert im Zuge der romantischen Bewegung. Jung-Stilling und Eckartshausen versuchen die Logen- und Initiationsarbeit der Freimaurer zu literarisieren. Dabei dient ihnen der Hermetismus als Zeuge für eine präromantische Poetologie, Naturphilosophie und Ästhetik. ⁴²

⁴¹ Dschinnistan I, S. 242. Cf. Assmann/Ebeling: Ägyptische Mysterien, S. 141–161.

⁴² Cf. Assmann/Ebeling: Ägyptische Mysterien, S. 244–301.