

Aufklärung und Zaubermärchen: Die *Zauberflöte* als ›opera duplex‹

Jan Assmann

I. Religio duplex

Das Zeitalter der Aufklärung war bekanntlich auch das Zeitalter der Geheimgesellschaften. Wie der Historiker Reinhart Koselleck¹ und der Philosoph Jürgen Habermas² gezeigt haben, herrscht hier kein Widerspruch, sondern eine in der Natur der Sache angelegte Dialektik. Der Prozeß der Aufklärung vollzog sich im Rahmen einer von Absolutismus und Kirche geprägten Gesellschaft und hatte gegen den Widerstand von Zensur und Unterdrückung zu kämpfen. Gedankenfreiheit konnte unter diesen Bedingungen kaum anders als im Schutzraum des Geheimnisses, d. h. der Freimaurerlogen und anderer Geheimgesellschaften, praktiziert werden.³ So kam es zu dieser quasi natürlichen Allianz von Wahrheit

¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a.M. 1973.

² Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962.

³ Cf. hierzu vor allem die Forschungen von Monika Neugebauer-Wölk und ihres Kreises, z. B. M. N.-W. (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999; M. N.-W., *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1993; M. N.-W., *Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung*, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 21 (1997), 13-52 (s. auch die Beiträge von Rudolf Schlögl und Gerhard Sauder im selben Band). Cf. ferner Herbert Dieckmann, *Studien zur europäischen Aufklärung*, München 1974; Peter Christian Lutz (Hg.), *Geheime Gesellschaften. Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung V.1*, Heidelberg 1979; Matthias Hurst, *Im Spannungsfeld der Aufklärung: von Schillers ›Geisterseher‹ zur TV-Serie ›The X-Files‹. Rationalismus und Irrationalismus in Literatur, Film und Fernsehen 1786-1999*, Heidelberg 2001, sowie besonders Linda Simonis, *Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert*, Heidelberg 2002, mit reicher Bibliographie zu diesem Zusammenhang. Dieses Werk,

und Geheimnis, die wie eine Umkehrung von Platons Höhlengleichnis anmutet. Bei Platon leben die Menschen in einer von dem künstlichen Licht ihrer konventionellen, symbolisch vermittelten Vorstellungen erleuchteten Höhle, aus der nur wenigen Philosophen der Aufstieg zum Tageslicht der Wahrheit gelingt. Kehren diese in die Höhle zurück, um ihre Mitmenschen aufzuklären, schlägt ihnen deren geballter Widerstand entgegen. Kehrt man dieses Modell um, dann ergibt sich das Bild einer Gesellschaft, die im Tageslicht ihrer nicht nur symbolisch vermittelten, sondern auch in Form von Staat und Kirche, Schule, Gericht, Polizei und Armee institutionell verfestigten konventionellen Vorstellungen lebt und die Philosophen in den Untergrund verbannt, wo sie der Wahrheit im Schutzraum des Geheimnisses nachgehen. Dieses Bild einer gewissermaßen zweistöckigen, in Oberbau und Souterrain, Öffentlichkeit und Geheimnis gegliederten Gesellschaft entsprach genau dem Bild, das man sich in dieser Zeit von der altägyptischen Kultur machte und für das der Polyhistor Reimann den Begriff der ›philosophia duplex‹ prägte.⁴ Wir haben es hier mit der Struktur einer mutuellen Modellierung zu tun. Einerseits konstruiert sich diese Zeit ein Bild der altägyptischen Kultur nach dem Vorbild ihrer eigenen Verhältnisse, andererseits aber blickt sie auf diese Konstruktion wie auf ein Vorbild, einen normativen Spiegel, aus dem sie orientierende Impulse für ihr Selbstverständnis, ihre Probleme und mögliche Lösungen bezieht.

Das Modell der doppelten Philosophie oder Religion hat eine lange Geschichte, auch wenn dieser Begriff erst im 18. Jahrhundert geprägt wurde. Es läßt sich einerseits auf den Platonismus zurückführen: auch das Höhlengleichnis hat man als Modell einer philosophia duplex zu verstehen mit dem Gegensatz zwischen der konventionellen Philosophie der Menschen in der Höhle (= der allgemeinen symbolischen Sinnwelt einer Kultur) und der radikalen Philosophie derer, denen der Aus- oder Aufstieg

dem ich besonders viele Anregungen verdanke, enthält auch ein sehr umfangreiches und eingehendes Kapitel zur *Zauberflöte* (247-319).

- 4 Jakob Friedrich Reimann, *Idea Systematis Antiquitatis Literariae Specialioris sive Aegyptiacae Adumbrati*, Hildesheim 1728. Zu Reimann s. Martin Mulsow und Helmut Zedelmaier (Hg.), *Skepsis, Providenz, Polyhistorie: Jakob Friedrich Reimann (1668-1743)*, Tübingen 1998.

zur Wahrheit gelungen ist. Andererseits kann man es mit der christlichen und jüdischen Akkommodationslehre in Verbindung bringen, die so etwas wie eine Verzeitlichung der platonischen Höhle darstellt. Nach dieser Theorie hat Gott die Menschen nicht plötzlich und unmittelbar mit der Offenbarung der Wahrheit konfrontiert, sondern seine Wahrheit der Faskungskraft der Menschen angepaßt und ihnen nur schrittweise in Rück-sichtnahme auf ihre nur langsam fortschreitenden Möglichkeiten zuge-mutet. Man findet diesen Gedanken, wie gesagt, sowohl im jüdischen wie im christlichen Kontext, und in beiden Fällen geht es um die Frage nach dem Sinn der Gesetze, die Mose von Gott gegeben wurden. Im Judentum – hier ist vor allem der Name Moses Maimonides zu nennen – ging es vor allem um die Frage nach dem Sinn der Gesetze, von denen ein großer Teil, vor allem die sog. Ritualgesetze (*hukkim*), sich jeder rationalen Erklärung verweigern, und das Christentum hat sich an der Frage abge-arbeitet, wie der eklatante Widerspruch zwischen den beiden Offenbarun-gen Gottes, der Gesetzesoffenbarung am Sinai und der leibhaftigen Offenbarung in Jesus Christus, aufzulösen sei. Die Lösung wurde in bei-den Traditionen in der Historisierung der Wahrheit gesucht.

In seinem Werk *De Legibus Hebraeorum Ritualibus* (Cambridge 1685) hat der englische Theologe John Spencer die beiden Traditionen der Akkommodationstheorie zusammengeführt. Spencer war als Theologe vor allem Hebraist, als Hebraist vor allem Judaist und als Judaist vor allem Maimonidesforscher. In seinem Buch über die hebräischen Ritu-algesetze hat er sich vorgenommen, das Projekt des Maimonides, diese Gesetze historisch zu erklären, im Rahmen der christlichen Akkommo-dationslehre aufzugreifen. Als Motto stellt er seinem monumentalen Werk einen Satz des Kirchenvaters Isidor von Pelusium voran:

Wie der schöne Mond und die noch schönere Sonne ein und denselben Schöpfer haben, so gibt es auch nur einen einzigen Gesetzgeber für das Alte und Neue Testament, der die Gesetze weise, zuträglich und mit Rücksicht auf die zeitlichen Umstände erließ.⁵

⁵ Isidor Pelusiota lib. 2, epist. 133 = J. P. Migne (Hg.), *Patrologia Graeca*, Paris 1864, Bd. 78, 575 f.: »hōsper tēs men selēnēs kalēs ousēs, ou tou Hēliou kreittonos, heis estin ho demiourgos; houto kai palaias kai kainēs diathēkēs heis nomothetēs, ho sophōs, (kai prosperōs) kai katallēlōs tois kairois, nomothetēsas«.

Maimonides (1135-1204) hatte nach Spencers Verständnis in dieser Gesetzgebung eine wohlwollende List Gottes am Werk gesehen.⁶ Wohl wissend, daß sein auserwähltes Volk sich unter Religion nichts anderes als einen komplizierten Opferkult vorstellen konnte, wie ihn die Heiden seiner Umgebung praktizierten, gab auch er ihnen entsprechende Vorschriften, die jedoch die heidnischen auf den Kopf stellten, so daß, was dort vorgeschrieben, verboten und, was dort verboten, vorgeschrieben wurde. Dadurch erreichte Gott wenigstens, daß die heidnischen Riten allmählich in Vergessenheit gerieten. Die Riten hatten zwar mit der Wahrheit nicht unmittelbar zu tun, fungierten aber als eine Mnemotechnik des Vergessens durch Überschreibung. Diese Gesetze hatten also einen doppelten Sinn: sie schrieben etwas vor und sie brachten etwas in Vergessenheit, wodurch sie auf eine höhere Wahrheit verwiesen. Spencer bezeichnet dieses Prinzip als »verba duplicata« und versteht mit einem Zitat aus Eusebius das Judentum als eine religio duplex:

Nachdem wir nun die Gebote des heiligen Gesetzes und den allegorischen Modus der von ihnen angewandten Symbolik durchgegangen sind, gilt es, noch ein Weiteres klarzustellen. Der Logos⁷ teilte das jüdische Volk in zwei Klassen ein, unterwarf die Masse den expliziten Geboten in ihrem wörtlichen Sinn (*kata tēn rhētēn dianoian*) und befreite die andere Klasse, die Experten, von dieser wörtlichen Anwendung, damit sie sich einer göttlichen und für die Vielen zu hohen Philosophie widmeten, um mit einem theoretisch geschulten Geist auf den höheren Sinn der Gesetze zu achten.⁸

6 Cf. dazu Stephen D. Benin, *The Cunning of God and Divine Accommodation*, in: *The Journal of the History of Ideas* 45 (1984), 179-192, sowie Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, 141-144. Cf. auch neuerdings René Levy, *La divine insouciance*, Lagrasse 2008.

7 D.h. das sich im Gesetz offenbarende verbum Dei, und nicht etwa Moses, wie Spencer schreibt.

8 Ich übersetze die Stelle nach *Praeparatio Evangelica* VIII 10, 18; Karl Mras (Hg.), *Die Werke Eusebius* 8, *Die Praeparatio Evangelica* I, Berlin 1982, 454. Spencer gibt nur eine freie Paraphrase in Latein: »Judaeorum plebem quidem, ritibus omnibus quomodo Legum ipsarum verbis concepti erant, Moses obstrictam, teneri iussit. Caeteros autem, quorum mens esset virtusque firmior, cum eo cortice liberatos esse, tum ad diviniorem aliquam et hominum vulgo superiorem Philosophiam assuescere, & in altiore Legum earum sensum mentis oculo penetrare, voluit«.

Spencer stimmt mit Maimonides darin überein, daß man die Ritualgesetze historisch erklären muß als ein Zugeständnis Gottes an den »genius seculi«, den Zeitgeist.⁹ Er weicht aber in zwei entscheidenden Punkten von ihm ab. Nicht erst das Judentum, sondern bereits das Heidentum, worunter er das alte Ägypten versteht, waren als eine doppelte Gesellschaft mit einer doppelten Religion organisiert, und diese Ordnung sollte nicht etwa nach dem Prinzip der normativen Inversion auf den Kopf gestellt, sondern so getreu wie möglich übernommen werden. Nur aus diesem Grund hat Gott sein Volk in Ägypten sich entwickeln lassen und ihm einen in die ägyptischen Mysterien Eingeweihten zum Führer bestellt. Die ägyptischen Hieroglyphen, die Spencer nicht nur als Schriftzeichen, sondern auch als Riten versteht, sind das Modell jener »verba duplicata«, die das Volk im wörtlichen Sinn zu befolgen, die Elite aber in einem höheren Sinn zu deuten hat. So gelangt er zu einem Bild der altägyptischen Kultur, das diese nicht nur im Sinne der *religio duplex*, sondern auch noch als Modell und Ursprung aller religiösen und geistigen Kultur, auch unserer eigenen, erklärt.

Am gleichen Ort und zur gleichen Zeit, im Cambridge der 70er Jahre des 17. Jahrhunderts, und ganz gewiß nicht unabhängig von John Spencer entwickelt sein Kollege, der Hebräischprofessor Ralph Cudworth, ein genau gleiches Bild der altägyptischen Religion als *religio duplex*, diesmal aber auf der Basis des Platonismus.¹⁰ Cudworths Darstellung der ägyptischen Mysterien kann als *locus classicus* der Vorstellung von der ägyptischen *religio duplex* gelten, auch wenn der Ausdruck selbst hier nicht begegnet. Nach Cudworth war die ägyptische Theologie gegliedert in eine »Vulgar and Fabulous Theology« und eine andere »*aporrhotos theologia, Arcane and Recondite Theology* [geheime, arkane und entrückte Theologie]«, die vor dem Volk geheimgehalten und nur den Königen und solchen Priestern, die man für dazu fähig hielt, mitgeteilt

⁹ Für die Einzelheiten zu Maimonides und Spencer verweise ich auf das 3. Kapitel meines Buchs: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, 83-117.

¹⁰ Ralph Cudworth, *The true Intellectual System of the Universe: the first part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated*, London 1678. Cf. hierzu Assmann, *Moses* (wie Anm. 9), 117-130.

wurde.¹¹ Alle Religionen hatten eine solche Außen- und eine Innenseite, eine Geheimlehre, die nur den Eingeweihten zugänglich war. Diese Geheimlehre bestand in der Erkenntnis, daß Gott Alles und daß Alles Eins ist. Diese Theologie der All-Einheit war in Ägypten zuerst als Geheimlehre entwickelt worden und hat sich dann von dort durch Reisende, die sich den Einweihungen unterzogen haben, anderswohin verbreitet. Als eine allen Menschen gemeinsame, allen Religionen zugrundeliegende Annahme bildet die Lehre der All-Einheit das »geistige System des Universums«.

Cudworth bleibt aber nicht bei der Idee der All-Einheit stehen, sondern führt auch noch die negative Theologie des Verborgenen Gottes auf die ägyptische Arkantheologie zurück. In Plutarchs Traktat *De Iside et Osiride*, der in der Tat als die beste damals verfügbare Quelle über ägyptische Religion gelten kann, fand er, daß Manetho von Sebennytyos die Bedeutung des Namens *Ammon* als »das, was verborgen ist« erklärt.¹² In der Tat bedeutet der Name auch nach heutiger ägyptologischer Erkenntnis »der Verborgene«, worauf auch die ägyptischen Texte ständig anspielen. Cudworth bezieht diesen Gottesnamen auf die »populäre Religion und Philosophie«. Für die entsprechende Gottesidee der Geheimtheologie verweist er auf Damascius:

Die ägyptischen Philosophen, die es in unserer Zeit gegeben hat, erklärten die verborgene Wahrheit ihrer Philosophie, die sie in bestimmten ägyptischen Schriften gefunden hatten; daß es nämlich, ihnen zufolge, *Ein* Prinzip aller Dinge gäbe, das unter dem Namen »Unsichtbare Finsternis« gepriesen werde, und dies dreimal wiederholt: diese »Unsichtbare Finsternis« nun ist eine Beschreibung jener Höchsten Gottheit, nämlich daß sie unfafßbar ist.¹³

Ihren vornehmsten Ausdruck findet die Arkantheologie des verborgenen Gottes für Cudworth in der Inschrift auf dem »verschleierte[n] Bild zu Sais«.

11 Cudworth, System (wie Anm. 10), 314, mit Bezug auf Clemens Alexandrinus, *Stromata* V Kap. 7, 41.1.

12 Cudworth, System (wie Anm. 10), 339, mit Bezug auf Plutarch, *De Is.*, cap. 9.

13 Cudworth, System (wie Anm. 10), 337. Cudworth bezieht sich zweifellos auf Damascius, *De Principiis* = *Traité des premiers principes*, hg. von G. Westerink, übers. J. Combès, Paris 1991, Bd. 3, *De la procession*, 167, siehe dazu dort Anm. 2 auf S. 239f. (zu *skotos agnoston*) mit Verweis auf Bd. 2, 11.3-5 und 30.8-13, sowie auf *Corpus Hermeticum*, ed. Nock und Festugière, Bd. 1, 44.6-13.

Er scheint der erste zu sein, der Plutarchs und Proklos' berühmter Beschreibung eine zentrale Stellung in der ägyptischen Theologie einräumt. Er gibt Plutarchs Version der Inschrift »auf dem Tempel zu Sais« als »*I am all that Hath been, Is, and Shall be, and my Peplum or Veil, no mortal hath ever yet uncovered*« wieder (»Ich bin alles, was war, ist und sein wird und meinen *Peplos* oder Schleier hat kein Sterblicher je aufgedeckt«). Für Cudworth spricht in dieser Inschrift Isis als die göttliche Natur. Berkeley faßte Cudworths Thesen sehr treffend zusammen:

Plato und Aristoteles betrachteten Gott als abstrahiert oder unterschieden von der natürlichen Welt. Die Ägypter aber betrachteten Gott und Natur als Einheit oder alle Dinge zusammen als ein Universum. Damit schlossen sie den verstehenden Geist nicht aus, sondern betrachteten ihn als den umfassenden Raum aller Dinge (*as containing all things*). Daher gilt, daß ihre Denkweise, was immer auch an ihr falsch gewesen sein mag, keinen Atheismus implizierte noch zu ihm führte.¹⁴

Damit hat Berkeley Cudworths Konstruktion der ägyptischen Arkantheologie auf den Punkt gebracht. Sie bestand in der Gleichsetzung von Gott und Natur, und zwar so, daß nicht Gott auf die Natur reduziert, sondern die Natur als allumfassende Gottheit verstanden wurde. Damit war nicht die sichtbare Natur gemeint, sondern die unsichtbare Natur (*natura naturans*) als das geistige Prinzip, das sich als Natur manifestiert bzw. verhüllt.

II. Aufklärung als Einweihung: die Mysterientheorie W. Warburtons und der Illuminaten

Im 18. Jahrhundert ist es dann der schon erwähnte Jakob Friedrich Reimann, der das Ägyptenbild des 17. Jahrhunderts auf den Begriff einer ›*philosophia duplex*‹ bringt.¹⁵ Wofür sich dieses Jahrhundert der Geheimgesellschaften, das in der Doppelstruktur der ägyptischen Kultur

¹⁴ George Berkeley, *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water*, London 1744, 144f.

¹⁵ Reimann, *Idea* (wie Anm. 4).

und Gesellschaft ihr Vor- und Spiegelbild erblickt, nun besonders interessiert, ist die Spannung zwischen der einen und der anderen Religion sowie der Übergang von der einen zur anderen im Ritual der Initiation. Zwei in den 30er Jahren erschienene Bücher erwiesen sich als ausschlaggebend für die Vorstellungen, die sich die Geheimgesellschaften und gebildeten Kreise des späteren 18. Jahrhunderts von dieser Initiation machten und die auch der *Zauberflöte* zugrunde liegen. Das eine ist der 1731 anonym erschienene Roman *Séthos* des Abbé Jean Terrasson,¹⁶ eines sehr anerkannten Gräzisten, u. a. Herausgebers und Kommentators der Bibliotheca Historica des Diodorus Siculus, der von den Freimaurern als eine authentische Quelle verstanden wurde, das andere das Werk William Warburtons, Bischofs von Gloucester, *The Divine Legation of Moses*, das in neun Büchern und drei Bänden 1738-1741 in London erschien.¹⁷ Beide Bücher haben in ihrem Jahrhundert Epoche gemacht, wobei aber der eigentliche Durchbruch in der deutschen Freimaurerei und damit auch ihre Bedeutung für das Ägyptenbild des späten 18. Jahrhunderts erst um 1780 zustande kam: für Terrassons Roman durch die Übersetzung von Matthias Claudius, die 1777/78 in Breslau erschien und sofort weiteste Verbreitung fand,¹⁸ und für Warburton durch die Adaptation seiner Theorie in Christoph Meiners' bahnbrechendem Werk über die Eleusinischen Mysterien, das 1776 in Göttingen erschien und geradezu zum Drehbuch für die Initiationsriten des im gleichen Jahr gegründeten Illuminatenordens wurde.¹⁹

Terrassons Roman galt als die ausführlichste und maßgeblichste Quelle für die ägyptische Einweihung. Er bildet auch die Hauptquelle für

16 [Jean Abbé Terrasson], *Séthos. Histoire ou vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Égypte; Ouvrage dans lequel on trouve la description des Initiations aux Mystères Égyptiens, traduit d'un manuscrit grec, zuerst Paris 1731, mehrere Neuauflagen und Nachdrucke.*

17 William Warburton, *The Divine Legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*, London 1738-41.

18 Jean Abbé Terrasson, *Geschichte des ägyptischen Königs Sethos*. Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, Breslau 1777-78.

19 Christoph Meiners, *Über die Mysterien der Alten, besonders die Eleusinischen Geheimnisse*, Vermischte philosophische Schriften III, Göttingen 1776.

die *Zauberflöte*. Der junge Prinz Sethos hat sich durch eine Heldentat würdig erwiesen, in die Mysterien der Isis eingeweiht zu werden. Es ist ihm gelungen, eine riesige Schlange einzufangen, die das Land verwüstet und die Bewohner in Schrecken versetzt hatte. Taminos erster Auftritt in der *Zauberflöte* ist eine genaue Umkehrung dieser Szene: er fällt vor der Schlange in Ohnmacht und wird erst durch die Liebe (von der in Terrassons Roman keine Rede ist) zum Helden. Die Einweihung beginnt bei der Cheops-Pyramide, in die Sethos und sein Führer von der Nordseite her eindringen. Innen müssen sie einen tiefen Schacht hinabsteigen und gelangen dann in ein ausgedehntes unterirdisches System von Hallen und Gängen, in denen Sethos durch Feuersflammen gehen, durch Wasserfluten schwimmen und zuletzt gar noch eine gewagte Luftübung absolvieren muß, die ihn endlich in den Tempel der Isis katapultiert. Das bleibt bis zu Gérard de Nerval, der sich in seiner *Voyage en Orient* auf der Spitze der Cheops-Pyramide von einem preußischen Offizier dieses Ritual erklären läßt, die maßgebliche Darstellung der ägyptischen Mysterien.²⁰

Terrassons *Séthos* ist ein Erziehungsroman in der Tradition des *Télémaque* (1699) von Fr. de Salignac de la Mothe-Fénelon, verlegt ins Alte Ägypten und damit in jene doppelstöckige, in Außen und Innen, Öffentlichkeit und Geheimnis gespaltene Welt, wo der Erziehungsweg zur Initiation wird. Einen vielgelesenen Bildungs- und Geheimbundroman, in dessen Mittelpunkt die Erfahrung der Einweihung in die Mysterien einer Geheimgesellschaft steht, *The Travels of Cyrus*, hatte der Chevalier Andrew Ramsay 1727 veröffentlicht und Matthias Claudius ebenfalls ins Deutsche übersetzt.²¹ Beide Romane lassen sich auch als ›Fürstenspiegel‹ verstehen und dadurch mit dem Ziel in Verbindung bringen, durch die Erziehung und Bildung der Fürsten auf eine Veredelung der Gesellschaft hinzuwirken, wie es ja auch der *Zauberflöte* zugrunde liegt. Man hat mit vielem Recht den Erziehungs- oder Bildungsroman des 18. Jahrhunderts wie z. B. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762) und

20 Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Œuvres II, hg. von Albert Béguin und Jean Richer, Paris 1956, 221-231.

21 [Andreas Michael] Ramsay, *Die Reisen des Cyrus. Eine moralische Geschichte*, aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, Breslau 1780.

Chr. M. Wieland, *Agathon* (1766/67) mit Protestantismus und Pietismus, der persönlichen Frömmigkeit und der individualistischen Innerlichkeit der Seelenbildung zusammengebracht, dabei aber den initiatorischen Aspekt und die Bedeutung der Geheimgesellschaft außer Acht gelassen.²² Demgegenüber hat nun Linda Simonis mit Recht die große Bedeutung der Geheimgesellschaften und ihrer Initiationsrituale für die Literatur im Rahmen der für das 18. Jahrhundert kennzeichnenden Allianz zwischen Aufklärung und Geheimnis hervorgehoben.²³ Das Motiv der Geheimgesellschaft hat bis ins 19. Jahrhundert hinein eine eigene Tradition initiatorischer Bildungsromane hervorgebracht, darunter vor allem den zweibändigen Roman *Das Heimweh* von Heinrich Jung-Stilling (1795), der den Versuch darstellt, beide Aspekte, den pietistischen und den initiatorischen, zu verbinden: hier wird das freimaurerische und freidenkerische Mysterienparadigma im christlich-pietistischen Sinne umgedeutet und das Reich Gottes als eine Geheimgesellschaft verstanden, in die der Held in verschiedenen Stufen der Einweihung aufgenommen wird.²⁴ Seine ägyptische Einweihung in den Substruktionen der Pyramiden wird ganz im Sinne der *Zauberflöte* und in engster Anlehnung an Claudius / Terrason als ein Gang durch Feuer und Wasser dargestellt. Die Verbindung zwischen Aufklärung und Geheimnis tritt in diesem Roman besonders deutlich im Zusammenhang der ägyptischen Einweihung hervor, wo der Initiand in den Grundsätzen der Kantischen Philosophie katechesiert wird. Auch in anderen Bildungsromanen der Jahrhundertwende um 1800 spielen Initiation, Mysterien und Geheimgesellschaften eine Rolle, wie etwa in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* von J. W. v. Goethe (1795).

22 Rolf Selbmann, *Der deutsche Bildungsroman*, Stuttgart 1994; Wilhelm Voßkamp, *Der Bildungsroman als literarisch-soziale Institution. Begriffs- und funktionsgeschichtliche Überlegungen zum deutschen Bildungsroman am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: Christian Wagenknecht (Hg.), *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1989, 337-352; W. V., »Ein anderes Selbst«. *Bild und Bildung im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2004.

23 Simonis, *Kunst* (wie Anm. 3) mit reicher Bibliographie zu diesem Zusammenhang.

24 Heinrich Jung-Stilling, *Das Heimweh*, Originalausgabe in zwei Bänden 1794 und 1795, nachgedruckt als Band IV der *Gesammelten Werke*, Stuttgart 1841, sowie in einer Neuherausgabe durch Martina Maria Sam, Dornach 1994.

Heinrich von Ofterdingen von Novalis (1802) und den Mysterienromanen von Rostorf (Gottlob Albrecht Karl von Hardenberg), *Pilgrimschaft nach Eleusis*²⁵ und Isidorus Orientalis (Otto Heinrich Graf von Loeben), *Guido*.²⁶ In dieser Tradition des Geheimbund- und Bildungsromans steht auch die Handlung der *Zauberflöte*.²⁷ Die Beziehung zwischen der exoterischen und der esoterischen Religion wird in diesen Werken aus der Sicht des Individuums behandelt, dessen Bildungsweg sich im Übergang von der einen zur anderen vollzieht. Die gesellschaftliche und politische Perspektive, in der es um die Spannung zwischen beiden Religionen und um die Funktion dieser Unterscheidung geht, bildet dagegen den Gegenstand von Warburtons monumentaler Darstellung der *Divine Legation of Moses*.

Warburton behandelt die ägyptischen Mysterien im zweiten der neun Bücher seines dreibändigen Werks. Das Neue, ja Bahnbrechende an diesem Buch war die politische Dimension, in der es die eleusinischen und anderen Mysterien darstellte. Damit hörten sie auf, ein Gegenstand rein antiquarischen Interesses wie für die Gelehrten des 17. Jahrhunderts zu sein, und erschienen den Zeitgenossen plötzlich als Spiegel und Vorbild ihrer eigenen Situation. Warburtons Frage war, wie Religionen funktionieren, die nicht auf göttliche Offenbarung gegründet sind. Die Heiden, die von der Offenbarung ausgeschlossen sind, waren auf das angewiesen, was man im 18. Jahrhundert »natürliche Theologie« nannte: die Erkenntnis Gottes aus der Natur, durch Rückschluß von der Schöpfung auf den Schöpfer. So wurden sie zu Deisten, ja Spinozisten ante Spinozam. Auf dieser Religion aber, das war Warburtons These, läßt sich kein Staat aufbauen. Die Religion der Vernunft oder die natürliche Theologie kann nicht staatstragend sein. Die Natur ist moralisch und politisch indifferent, sie unterscheidet nicht zwischen Guten und Bösen noch zwischen Freunden und Feinden. Der Staat braucht personale, lohnende und strafende

²⁵ Cf. hierzu Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a.M. 1982; M. F., *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*, Frankfurt a.M. 1988, 249.

²⁶ Ebd., 250.

²⁷ Simonis, *Kunst* (wie Anm. 3), 247-319.

Götter zum Schutz der Gesetze und zum Ausdruck nationaler Identität. So kommt es zur Spaltung der Religion in einen exoterischen, staatstragenden Volkspolytheismus und einen esoterischen Deismus der Elite. Als Urbild und Modell aller heidnischen Staatswesen und Religionen galt die altägyptische Kultur mit ihrer duplex philosophia.²⁸ Für diese doppelte, in eine exoterische und eine esoterische Seite gesplattene Philosophie oder Religion bot Warburton nun eine politische Deutung an. Die esoterische Religion bzw. Philosophie mußte im Verborgenen, im Untergrund praktiziert und tradiert werden, damit die staatstragenden Fiktionen nicht zerstört werden. Ohne sie wären eine zivile Gesellschaft und ein geordnetes Staatswesen undenkbar. Man muß sie daher vor der Wahrheit schützen, die sie als Illusion entlarven würde.

Bei der Unterscheidung zwischen einer exoterischen Volksreligion und einer esoterischen Elitereligion läßt es Warburton jedoch nicht bewenden. Unter Berufung auf den Bericht, den Clemens von Alexandrien von den Eleusinischen Mysterien gibt, unterscheidet er auf der Seite der Elitereligion noch einmal zwischen den »kleinen« und den »großen Mysterien«. Mit dieser doppelten Unterscheidung legt er den Grund zu der Mysterientheorie der Freimaurer, von der her sich auch die Handlung der *Zauberflöte* erklären läßt. Die kleinen Mysterien bestanden, nach Warburton, in Reinigungen, Prüfungen und Unterweisungen, die großen Mysterien vor allem in zwei Schritten: erstens in der Befreiung des Neophyten von seinen bisherigen Irrtümern – d. h. die Götter wurden als das entlarvt, was sie sind: Fiktionen – und zweitens in der Schau der Wahrheit. Einweihung ist also wesentlich ein Prozeß der Desillusionierung. Beim Überschreiten der Schwelle zwischen den kleineren und den größeren Mysterien soll der Initiand seinen früheren Glauben aufgeben, seinen irrigen und fiktiven Charakter durchschauen und »die Dinge so sehen, wie sie sind«.²⁹ Die Desillusionierung des Initianden wird erreicht, indem ihm erzählt wird, daß die Götter nichts als vergöttlichte Sterbliche sind und daß es nur Einen unsichtbaren und namenlosen Gott gibt, die letztendliche Ursache

28 Cf. auch Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge (Mass.) 1959, 65-69.

29 Warburton, *Divine Legation* (wie Anm. 17), 2. Aufl. 1778, Bd. 1, 190.

und Grundlage des Seins, »der aus sich selbst entstand und dem alle Dinge ihr Dasein verdanken«. Diese Sätze sind einem orphischen *Hieros Logos* entnommen, der bei vielen patristischen und älteren Autoren begegnet und den Warburton in der Fassung von Clemens von Alexandrien, *Protreptikos*, zitiert. Warburton deutet diesen Text als die Rede, die der Hierophant in den Eleusinischen Mysterien an den Initianden richtet. In der modernen Übersetzung von Christoph Riedweg, der diesem Text eine Monographie gewidmet hat, lautet der erste Teil des *Hieros Logos*:

Ich werde zu jenen sprechen, die befugt sind. Die Türen aber schließt,
[ihr Uneingeweihten,
alle zugleich! Du aber höre, Sproß der lichtbringenden Mondgöttin,
Musaios, denn Wahres werde ich verkünden. Nicht soll dich, was
früher in der Brust gut schien, des lieben Lebens berauben!
Auf das göttliche Wort blicke! Diesem widme dich,
den geistigen Nachen des Herzens steuernd. Gut beschreite
den Pfad! Schau einzig auf den Herrscher der Welt,
den Unsterblichen! Ein altes Wort kündet leuchtend von diesem:
Einer ist er, aus sich selbst geworden. Aus Einem ist alles entsprungen.
Unter ihnen geht er umher, doch keiner der Sterblichen
erblickt ihn, er hingegen sieht alle.³⁰

»Nicht soll dich, was früher in der Brust gut schien, des lieben Lebens berauben!« – dieser Satz stellt für Warburton die Abschwörung der vertrauten Religion dar. An deren Stelle tritt nun der All-Eine: Einer ist er, aus sich selbst geworden. Aus Einem ist alles entsprungen.

Es war aber nicht Warburton, sondern erst der Göttinger Philosoph Christoph Meiners, der mit seiner auf Warburton gestützten Schrift über die Eleusinischen Mysterien 1776 zum Auslöser des Mysterienfiebers wurde.³¹ Meiners übernahm Warburtons politisches Konzept der doppelten Religion und verschärfte, wo möglich, noch den Antagonismus zwischen

³⁰ Christoph Riedweg, Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus). *Classica Monacensia* 7, Tübingen 1993, 26f.

³¹ Meiners, *Mysterien* (wie Anm. 19).

Volksreligion und Elitereligion. In seinen Augen betrafen die Mysterien der Ägypter Kenntnisse, »die sie nothwendig geheim halten mußten, weil sie dem allgemeinen Glauben des Volks entgegengesetzt waren, und durch ihre Verbreitung Staat und Religion umgekehrt, Götter von ihren Sitzen und Altären herabgeworfen hätten«.³² Meiners spricht zwar auch schon in bezug auf die kleinen Mysterien von einer »mächtigen Sinnesänderung«,³³ aber die eigentliche Desillusionierung des Neophyten gehört auch bei ihm erst zu den Einweihungen in die großen Mysterien. Hier »wurde man unterrichtet, und zwar in Grundsätzen, die die ganze Religion des Volks übern Haufen warfen«. Jetzt »riß man auch von den Augen der Eopten den Schleyer des Aberglaubens weg, den die Fabeln der Dichter und Volksreligion vor den Augen der Einzuweihenden hergewebt hatten«.³⁴ Meiners übernimmt Warburtons politisch-theologische Perspektive und betont, »daß man in den Mysterien die Götter des Volks entgötterte, und den Eopten im Allerheiligsten des Tempels eben die Irrthümer benahm, worinn man das Volk zu erhalten, oder zu bestärken suchte«,³⁵ aber

man riß nicht nur ein altes Gebäude von Irrthümern um, sondern bauete auch ein neues herrliches von heilsamen Wahrheiten auf, von welchem das ganze Alterthum glaubte, daß der grosse Haufe sie zu fassen aus Sinnesblödigkeit schlechterdings unfähig wäre. Man verkündete ihnen die Lehre von einem einzigen Gott, lehrte die wahre Natur und Beschaffenheit der Geister, oder Dämonen, und zeigte zugleich den Adel, die Glückseligkeit, und künftige Bestimmung unsrer menschlichen Seelen.³⁶

Diese Schrift diente, wie schon erwähnt, gleich im Jahr ihres Erscheinens Adam Weishaupt, einem Professor für Philosophie in Ingolstadt, als Vorlage bei der Gründung des Illuminatenordens. Dieser Orden strebte eine Umgestaltung der Gesellschaft im Sinne der Aufklärung und ihrer Werte wie Abbau von Standesschranken, Presse- und Gedankenfreiheit.

32 Ebd., 208.

33 Ebd., 261.

34 Ebd., 294.

35 Ebd., 295 f.

36 Ebd., 298 f.

Brüderlichkeit, Menschenrechte, Bildung, Gerechtigkeit, Wohltätigkeit, insbesondere Armen- und Krankenpflege an. »Durch die Heranbildung einer neuen Elite von Tugendhaften wurde auf evolutionärem Weg der völlige Wandel aller sozialen und politischen Strukturen, die Herbeiführung einer Weltrepublik, angestrebt«. ³⁷ Das Ziel war nicht der politische Umsturz, sondern die »Veredelung des Menschen«, die beim einzelnen Menschen ansetzte, der mit Hilfe der Brüder zu einer höheren Stufe der Vollendung geführt werden sollte, um dann durch dessen Wirken in öffentlichen Ämtern und, wo möglich, nahe an oder geradezu auf Fürstenthronen die Gesellschaft im ganzen so zu veredeln, daß zuletzt der Staat und seine Kontrollorgane überflüssig werden sollten. Dann, so heißt es zweimal in der *Zauberflöte*, »ist die Erd ein Himmelreich und Sterbliche den Göttern gleich«. ³⁸ Die Nähe dieser Ideale zu den Devisen der Französischen Revolution war offensichtlich und trug dem in Bayern bereits 1784 verbotenen Orden ab 1789 auch anderenorts Verfolgungen ein, die in den Jakobinerprozessen unter Franz II. gipfelten.

Hinter diesen Verfolgungen stand eine in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts um sich greifende Verschwörungsangst, die gewissermaßen die Schattenseite der für diese Zeit charakteristischen Allianz zwischen Aufklärung und Geheimnis darstellt. Sie führte zu Spannungen sowohl zwischen den einzelnen Geheimgesellschaften als auch zwischen ihnen und der staatlichen und kirchlichen Autorität und findet auch in der *Zauberflöte* ihren Ausdruck. So wie sich die katholische Kirche und das politische Establishment des Ancien régime von den Logen unterminiert glaubten, so fürchteten sich die Logen vor der Infiltration kirchlicher und staatlicher Agenten. Das Geheimnis bot nach allgemeiner Ansicht nicht nur der freidenkenden Weisheit, sondern auch dem Verbrechen, Betrug, der Verschwörung und Spionage einen Schutzraum. Im Jahre 1781 schrieb Goethe an Lavater:

³⁷ Sigrid von Moisy, Von der Aufklärung zur Romantik. Geistige Strömungen in München. Ausstellung München 2.6.-24.8.1984 (Ausstellungskatalog), 65.

³⁸ Im folgenden werden Zitate aus dem Libretto der *Zauberflöte* unter Angabe des Aufzuges und der Nummer der Szene (hier: I, 19; II, 26) direkt im Text nachgewiesen.

Glaube mir, unsere moralische und politische Welt ist mit unterirdischen Gängen, Kellern und Kloaken minieret, wie eine große Stadt zu sein pflegt, an deren Zusammenhang wohl niemand denkt und sinnt.³⁹

Als Ausdruck dieser allgemeinen Angst vor Unterwanderung hob auf Drängen der europäischen Fürsten Papst Clemens XIV.⁴⁰ schon im Jahre 1773 den Jesuitenorden auf, was aber nur zu einer neuen Angst vor ›Kryptojesuiten‹ führte, von denen sich die freimaurerischen Orden unterwandert glaubten. Nach der Aufdeckung des Ländertausch-Skandals im Jahre 1784⁴¹ und der Halsband-Affäre in Paris in den Jahren 1785/86 bekam diese allgemeine Verschwörungsangst neuen Auftrieb; Friedrich Schiller hat sie in seinem unvollendeten Roman *Der Geisterseher* (1786-88) mit unvergleichlicher Präzision eingefangen. In diesem Text stellt Schiller das Grundprinzip des initiatorischen Bildungsromans auf den Kopf, indem er seinen Helden, den Prinzen, durch den Kontakt mit einem Geheimbund nicht der Erziehung und Veredelung, sondern der moralischen und seelischen Zerstörung unterzogen werden läßt. Sein gleichzeitig entstandenes Drama *Don Carlos* entwirft in der Figur des Marquis von Posa aber ein Porträt eines Illuminaten, das bei aller Ambivalenz doch unverkennbar positive Züge zeigt.⁴² Goethe benutzte die Halsband-Affäre für sein Lustspiel *Der Gross-Cophtha*.

39 Johann Wolfgang Goethe, Werke, hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919, IV 5, 149 f.

40 Dessen Tod viele den Jesuiten zur Last legten.

41 Zwischen Joseph II., der Bayern wollte und dafür Karl Theodor, der in Bayern nicht glücklich wurde, zum Tausch das österreichische Belgien anbot; der Plan, den man den Illuminaten in die Schuhe schob, erregte einige Empörung.

42 Cf. das Nachwort von Matthias Meyer zu seiner Ausgabe von F. Schiller, *Der Geisterseher*, Stuttgart 1996, 219-242, sowie Hurst, Spannungsfeld (wie Anm. 3); Klaus H. Kiefer, *Die famose Hexen-Epoche. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung*, München 2004; Hans Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen 1996.

III. Opera duplex: Die *Zauberflöte* und die Mysterientheorie der Wiener Freimaurerei

Mozarts Verbindung mit der Mysterientheorie ergibt sich durch sein Engagement als Freimaurer. Seine Beziehungen zur Freimaurerei reichen über befreundete Salzburger Familien weit in seine Jugendzeit zurück und müssen sich in den Jahren 1773-79 erheblich intensiviert haben, als er die Bühnenmusik für das Theaterstück des prominenten Freimaurers Philipp Freiherrn von Gebler, *Thamos König in Ägypten* schrieb bzw. überarbeitete. Selbst einer Loge angeschlossen hat er sich jedoch erst in seiner Wiener Zeit. Am 14. Dezember des Jahres 1784 trat er der von seinem Freund aus Mannheimer Tagen, dem Bühnenschriftsteller, Dramaturgen und Theatertheoretiker Otto Reichsfreiherrn von Gemmingen-Hornberg gegründeten Loge *Zur Wohltätigkeit* bei und wurde bereits am 5. Januar 1785 in der Schwesterloge *Zur Wahren Eintracht* zum Gesellen und wenig später zum Meister befördert. Die Loge *Zur Wahren Eintracht* wurde im März 1781 als eine Abspaltung der Loge *Zur Gekrönten Hoffnung* gegründet. Unter der Leitung des bedeutenden Mineralogen Ignaz von Born blühte sie sehr schnell auf und entwickelte sich zu einem Hort der Aufklärung und einer inoffiziellen Akademie der Wissenschaften.⁴³ Diese Loge widmete sich in den Jahren 1783-86 einem großen Forschungsprojekt über die antiken Mysterien, deren Ergebnisse in 14 teilweise sehr umfangreichen Abhandlungen in den 12 Bänden des zwischen 1784 und 1787 erschienenen *Journals für Freymaurer* publiziert wurden.⁴⁴

Eine Verbindung zwischen diesen Mysterienforschungen der Loge und der Mysterienoper *Die Zauberflöte* liegt auf der Hand.⁴⁵ Schon immer hat

⁴³ Edith Rosenstrauch-Königsberg, Eine freimaurerische Akademie der Wissenschaften in Wien, in: E. R.-K., Zirkel und Zentren. Aufsätze zur Aufklärung in Österreich zu Ende des 18. Jahrhunderts, hg. von Gunnar Hering, Wien [1990], 67-87.

⁴⁴ Der Begriff »Publikation« erfordert aber gewisse Einschränkungen. Das Journal durfte nur von Freimaurern abonniert werden und war daher von der Zensur befreit. Damit verblieben diese Texte im Rahmen des Schutzraums der Logen und des esoterischen Diskurses.

⁴⁵ Für die Einzelheiten verweise ich auf mein Buch *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, München 2005.

man einen Zusammenhang vor allem zwischen der großen eröffnenden Monographie Ignaz von Borns *Ueber die Mysterien der Aegyptier* und der Opernhandlung vermutet und auch vorgeschlagen, in der Figur des Sarastro ein Porträt Ignaz von Borns zu erblicken.⁴⁶ Beides läßt sich vom Textbuch her nicht bestätigen. Dieses richtet sich vielmehr mit teilweise wörtlichen Anleihen nach Terrassons *Séthos*-Roman in der Übersetzung von Matthias Claudius. Aber auch die Verbindung zur Mysterienforschung der *Wahren Eintracht* läßt sich viel eindeutiger als bisher gesehen nachweisen. Als Leopold Mozart seinen Sohn und seine Frau im Frühjahr 1785 in Wien besuchte, führte Wolfgang seinen Vater in seine Loge *Zur Wohltätigkeit* ein und war dabei, als dieser in der Loge *Zur Wahren Eintracht* am 16. April 1785 zum Gesellen und am 22. April zum Meister erhoben wurde.⁴⁷ Bei Gelegenheit dieser beiden Sitzungen hielt Bruder Anton Kreil zwei Vorträge zum Thema der ›Wissenschaftlichen Freimaurerei‹, dem spezifischen Anliegen dieser Loge, die sich als Vertreter einer ›wissenschaftlichen‹ Freimaurerei den anderen Richtungen als ›religiöser Freimaurerei‹ entgegenstellte.⁴⁸ Diese Vorträge haben sich erhalten, denn Kreil hat sie anonym unter dem Titel *Ob es eine szientifische Maurerey gebe?* im *Journal für Freymaurer* publiziert.⁴⁹ Dieser Aufsatz wurde früher Ignaz von Born zugeschrieben⁵⁰ und daher nie als eine mögliche

46 Edwin Zellwecker, *Das Urbild des Sarastro – Ignaz von Born*, Wien 1953, cf. dagegen Dolf Lindner, *Ignaz von Born – Meister der Wahren Eintracht. Wiener Freimaurerei im 18. Jahrhundert*, Wien 1986, der sich energisch gegen Zellweckers Deutung des Sarastro wendet (224).

47 Das geht aus dem Protokoll der *Wahren Eintracht* hervor, die wegen des Verdachts politischer Umtriebe besonders sorgfältig observiert wurde, aus welchem Grunde sich auch das später beschlagnahmte Protokollbuch erhalten hat. Beide Mozarts sind darin als »besuchende Brüder« geführt. S. Anm. 48.

48 Hans-Josef Irmen, *Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge »Zur Wahren Eintracht«, 1781-1785*, Frankfurt a. M. 1994, 271, Nr. 374 vom 16. 4. 1785 und 272, Nr. 376 vom 22. 4. 1785.

49 *Journal für Freymaurer*, Heft 7, 1785, 49-78.

50 Hans-Josef Irmen und Alexander Giese, der Herausgeber des Neudrucks des *Journals für Freymaurer*, schreiben die Rede Ignaz von Born zu »anlässlich einer Meistererhebung« (Hans-Josef Irmen, *Mozart. Mitglied geheimer Gesellschaften, Zülpich* 1991, 26), Giese setzt sogar noch hinzu: »Worte eines Sarastro« (*Journal für Freymaurer*, Wien 1784-1787, Reprint, hrsg. von Alexander Giese, Graz, Wien 1988, 71).

Quelle der *Zauberflöte* herangezogen. Daß dieser Aufsatz von Kreil stammt, ergibt sich schon daraus, daß Kreil der Vater des Begriffs einer ›wissenschaftlichen‹ bzw. ›szientifischen‹ im Gegensatz zur ›religiösen‹ Maurerei ist. Mit dem Begriff der ›wissenschaftlichen Freimaurerei‹ ist nichts anderes als die Arbeit der wissenschaftlichen Forschung und geistigen Aufklärung im Schutzraum der Logen gemeint.

In diesen Vorträgen stellt Kreil zwei verblüffende Thesen auf. Unter Hinweis auf Reiseberichte und archäologische Bildwerke, die er erstmals mit den griechischen literarischen Quellen in Verbindung bringt, geht er davon aus, daß die zahllosen über und über beschrifteten unterirdischen Anlagen, die in Ägypten entdeckt wurden, keine Gräber sind, sondern als Forschungsstätten, Wissensspeicher und Kultbühnen einer im Untergrund betriebenen Geheimreligion und -wissenschaft gedeutet werden müssen. Für ihn prägt sich also die für Ägypten charakteristische Struktur der *religio duplex* architektonisch in der Unterscheidung von Hoch- und Tiefbau aus. Zweitens stellt er die These auf, daß diese geheime Religion und Wissenschaft von den Eingeweihten so erfolgreich auf Ewigkeit angelegt war, daß sie noch heute lebendig ist, und zwar in Form der ›wissenschaftlichen Freimaurerei‹, wie sie etwa von der *Wahren Eintracht* und anderen dem Illuminismus verschriebenen Logen betrieben wird. Die Ägypter entwickelten zu diesem Zweck drei Institutionen: die Kunst, unter der Erde zu bauen, die Hieroglyphenschrift als eine für Uneingeweihte unlesbare Codierung der Wahrheit und einen geheimen Orden, dessen Aufgabe die Pflege und Weitergabe der Wahrheit, der »Mysterien der Isis«, war.

Der Gedanke liegt nahe, daß dieses Bild einer *religio duplex*, gespalten in die unterirdisch gepflegte erhabene Wahrheit und den oberirdisch betriebenen bunten, volkstümlichen Polytheismus, Mozart zu der Idee einer ›opera duplex‹ inspiriert haben könnte, die im Gewand einer Märchen- und Zauberoper die Ideale der freimaurerischen Aufklärung auf die Bühne bringt. Eine solche Idee war nur in der Tradition des barocken Welttheaters zu realisieren, wie sie im Wiener Volkstheater, aber nicht im italienisch geprägten Hoftheater fortlebte. Für ein solches Projekt war Schikaneder der ideale Partner. Das würde allerdings voraussetzen, daß Mozart an dem Libretto (ganz im Gegensatz zu dem, wie sich Wolfgang

Hildesheimer das vorstellt, aber im Einklang mit Friedrich Dieckmanns fiktionaler Rekonstruktion)⁵¹ einen ganz erheblichen Anteil genommen hat. Da beide am gleichen Ort und in engster persönlicher Verbindung arbeiteten, fehlt jeder Briefwechsel, der diese Frage klären könnte.

Die *Zauberflöte* basiert mit ihrem Gegensatz von Aberglauben und Weisheit auf dem Modell der *religio duplex*, aber sie versteht es nicht als Ideal, sondern als einen zu überwindenden Zwischenzustand. Darin entspricht sie dem politischen Programm der Illuminaten, die die Allianz zwischen Aufklärung und Geheimnis nur als eine lediglich temporäre, durch die Ungunst der Zeiten erzwungene Verbindung gelten ließen. Dieser Gedanke findet sich u. a. in Ignaz von Borns schon erwähnter Abhandlung *Ueber die Mysterien der Aegyptier*. In dieser Abhandlung führt von Born seinen Brüdern das strahlende Bild des ägyptischen Priestertums als Modell und Vorbild einer »wissenschaftlichen« Freimaurerei vor Augen, die nicht auf Offenbarung gegründet ist, sondern auf das andächtige Studium der Natur. Die ägyptischen Priester waren von Born zufolge die Träger einer Aufklärung, die sie nur deshalb zum Geheimnis machen mußten, weil die Zeit für eine allgemeine Verbreitung der Wahrheit noch nicht reif war. Das Geheimnis liegt nicht in der Natur der Sache, sondern am noch immer unvollkommenen Zustand der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Darin erblickt er eine Parallele zwischen dem alten Ägypten und seiner eigenen Zeit:

Auch wir eröffnen dem Eingeweihten, sobald er das Licht erblickt hat, daß wir nicht zu einer geheimen und verborgenen Gesellschaft bestimmt sind, daß wir uns aber, als Tyranney und Laster überhand nahmen, insgeheim verbanden, um uns desto sicherer entgegen zu stellen.⁵²

Die Gründung der Geheimgesellschaften entspringt einem Akt der inneren Emigration – Manfred Agethen spricht geradezu von einem »Exodus«⁵³ –

51 Friedrich Dieckmann, *Orpheus, eingeweiht. Eine Mozart-Erzählung*, Frankfurt a. M., Leipzig 2005.

52 Ebd., 89.

53 Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*, München 1987, 141.

des aufgeklärten Bürgers aus gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen, die seinem durch die Aufklärung geschärften Bewußtsein als (derzeit noch) unvereinbar mit seinen Vorstellungen von Vernunft und Gerechtigkeit erscheinen.

›Bald‹ und ›dann‹ sind die Stichworte, in denen im Libretto der *Zauberflöte* dieses Zeitbewußtsein anklingt, in einer Übergangszeit zu leben, die schon vom Vorschein einer besseren Zukunft erhellt wird. Die Ideale der Aufklärung wie etwa die Freiheit des Denkens, das Recht der Vernunft, Eintracht, Gleichheit und Brüderlichkeit auf der Basis guter Gesetze sind noch nicht erreicht, sondern müssen erst errungen werden, stehen aber als Nahziel im Blick. Dieses ›bald‹ charakterisiert die Zeit der Oper; es bezieht sich vordergründig auf die Erfüllung von Taminos und Papagenos Liebessehnen und hintergründig auf die Herrschaft des Lichts und der Vernunft (›bald wird der Aberglaube schwinden‹). Diese Hoffnung bestimmt die Thematik auf zwei Ebenen: auf der Ebene individueller Lebenszeit im Sinne von ›bald‹: daß ›bald‹ Tamino die Prüfungen bestehen möge, und auf der Ebene der Geschichtszeit im Sinne von ›dann‹: ›Dann ist die Erd ein Himmelreich‹.⁵⁴ In der *Zauberflöte* erstreckt sich diese Übergangszeit von der nicht allzu lange zurückliegenden Herrschaft von Paminas Vater, der das Instrument und Insignium seiner Herrschaft, den siebenfachen Sonnenkreis, treuhänderisch dem Priesterorden vermacht hatte, bis zur nahe bevorstehenden Thronbesteigung von Pamina und Tamino; im Geschichtsbild der Freimaurer und insbesondere der Illuminaten erstreckt sie sich rückblickend bis in eine Urzeit, die schon den alten Ägyptern entrückt war. Der Verlust der paradiesischen Freiheit ging nach Auffassung der Illuminaten einher mit der Gründung der Staaten und ist erst mit ihrer Abschaffung wiederzugewinnen. So weit geht die *Zauberflöte* nicht: die Herrschaft soll nicht abgeschafft, sondern mit Tugend und Gerechtigkeit verbunden werden:

Wenn Tugend und Gerechtigkeit
Der Großen Pfad mit Ruhm bestreut,
dann ist die Erd ein Himmelreich
und Sterbliche den Göttern gleich (I,19).

⁵⁴ Cf. Assmann, *Die Zauberflöte* (wie Anm. 45), 89.

Taminos und Paminas Initiationsweg bildet – wie überhaupt der Bildungsweg des Helden im Erziehungsroman – den Geschichtsprozeß der allgemeinen Aufklärung im kleinen ab.

Das Libretto der *Zauberflöte* ist vor allem wegen der Unlogik des Handlungsaufbaus viel gescholten worden. Dies wenigstens läßt sich im Licht der auf Warburton und Terrasson aufbauenden Mysterientheorie der Wiener Loge, wie ich im folgenden zeigen will, auflösen. Man muß allerdings eine kleine Umstellung gegenüber Warburtons Schema vornehmen, durch die die Desillusionierung des Neophyten weiter nach vorn gerückt wird, an den Anfang seines Einweihungsweges:

Ausgangssituation	Erste Stufe	Zweite Stufe	Dritte Stufe
Die Illusionen der Volksreligion	Reinigung (Desillusionierung: die Befreiung von den Illusionen)	Kleine Mysterien: Prüfungen, Lehren	Große Mysterien: Erfahrung von Todesnähe, Epoptie (Wahrheitsschau)

Zunächst muß man sich von den Illusionen und Fiktionen der Volksreligion freimachen, in denen man bisher gelebt hat. Das ist ein schmerzlicher Prozeß, denn er führt aus dem Licht ins Dunkel, aus der Oberwelt in die Unterwelt. Das Licht der Volksreligion erweist sich als ein falsches Licht, aber es weicht nicht dem wahren Licht, sondern dem Dunkel. Der sich bislang so sicher wöhnende Jüngling verliert die Orientierung und wird zum »Suchenden«. Das ist der freimaurerische Begriff für den Neuling, der um Aufnahme in die Loge bittet und sich der Initiation unterziehen will. Als Suchender betritt Tamino den Weg aus dem Dunkel zum wahren Licht, einen Weg, der sich in zwei Phasen gliedert: in die kleinen und die großen Mysterien. Zu den kleinen Mysterien sind alle zugelassen. Hier geht es um Prüfungen und Belehrungen. Daher ist hier auch Papageno dabei. Der Zugang zu den großen Mysterien dagegen ist nur den stärksten und edelsten Naturen gestattet, die zum Herrschen berufen sind, und auch dies nur nach langer Vorbereitung. Hier geht es um nichts Geringeres als eine Konfrontation mit dem Tod. Die entscheidende, oft zitierte Stelle steht in einem Plutarch zugeschriebenen Fragment. Erst wer durch diese Todes-schrecken hindurchgegangen ist, ist imstande, die Wahrheit zu schauen.⁵⁵

Betrachten wir nun im Licht dieser Informationen die Oper. Bekanntlich gliedert sie sich in zwei Aufzüge. Jeder Aufzug zerfällt aber noch einmal in zwei Teile: eine Nummernfolge mit gesprochenen Dialogen und ein durchkomponiertes Finale ungefähr gleicher Länge. Wir haben also vier Teile, und Mozart hat diese Gliederung dadurch hervorgehoben, daß er jeden Teil in der Tonart enden läßt, in der er beginnt. Projizieren wir versuchsweise die Phasen der Mysterienweihe auf diese vier Teile, dann ergibt sich folgender Aufbau:

Erster Aufzug		Zweiter Aufzug	
Erster Teil	Zweiter Teil	Dritter Teil	Vierter Teil
Ouvertüre und Nr. 1-7 Duett	Finale	Nr. 9 Marcia bis Nr. 20 Aria	Finale
»Illusionierung«: Tamino gerät ins Reich der Königin der Nacht und übernimmt ihre Sicht der Dinge (»geraubte Prinzessin retten«).	Desillusionierung: Tamino ahnt den wahren Sachverhalt und wandelt sich zum »Suchenden«.	Kleine Mysterien: (mit Papageno) Erste Prüfung: den drei Damen widerstehen Zweite Prüfung: Schweigen gegen- über der Geliebten	Große Mysterien: (ohne Papageno) Todesnähe (Paminas Selbstmordversuch, Gang durch Feuer und Wasser, »Nacht und Tod«), Erleuchtung
Es-Dur	C-Dur	F-Dur	Es-Dur

55 »Hier ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die *Großen Mysterien* unterziehen. Daher sind auch das Wort »sterben« ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt, (*teleutân*) und das Wort »eingeweiht werden« ebenso wie die damit bezeichnete Handlung (*teleisthai*) einander gleich. Die erste Stufe ist nur mühevolleres Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende, ist man von jeder Art von Schrecken erfasst, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst. Zuletzt aber grüßt ein wunderbares göttliches Licht und man wird in reine Gefilde und blühende Wiesen aufgenommen, wo Stimmen erklingen und man Tänze erblickt, wo man feierlich-heilige Gesänge hört und göttliche Erscheinungen erblickt. Unter solchen Klängen und Erscheinungen wird man dann, endlich vollkommen und vollständig eingeweiht, frei und wandelt ohne Fesseln mit Blumen bekränzt, um die heiligen Riten zu feiern im Kreise heiliger und reiner Menschen.« Plutarch's *Moralia*, vol. 15: *Fragments*, hg. von Francis H. Sandbach, Cambridge 1969, Fr. 178; siehe dazu u. a. Paolo Scarpi (Hg.), *Le religioni dei Misteri* (2 Bd.), Milano 2002, I, 176f. mit italienischer Übersetzung, außerdem Walter Burkert, *Antike Mysterien*, München 1990, 77f., 82-88.

Die ersten Szenen im Reich der Königin der Nacht inklusive der Szene im »ägyptischen Zimmer« mit Monostatos und Pamina entsprechen der Volksreligion, sie dienen also der »Illusionierung« Taminos und der Zuschauer. Der zweite Teil bringt in der Sprecherszene Taminos Desillusionierung. Er geht voller Selbstsicherheit in diese Szene hinein: »Paminen retten ist mir Pflicht!« (I, 15). Und er verläßt sie in voller umnachteter Desorientierung: »O ew'ge Nacht, wann wirst du schwinden?« (I, 15). Er ist seine Illusionen los, aber in Dunkelheit. Er ist zum Suchenden geworden.

Der erste Teil des zweiten Aufzugs ist den kleinen Mysterien gewidmet. Zu diesen ist auch Papageno zugelassen. Sie bestehen in dreierlei: Die Prüflinge empfangen Lehren, sie werden durch Finsternis, Blitz und Donner in Angst und Schrecken versetzt, und sie müssen lernen, sich zu beherrschen, das heißt: zu schweigen gegenüber Frauen, die sie zum Reden verführen.

Der zweite Teil, das zweite Finale, bringt die großen Mysterien. Hier geht es um Tod und Erleuchtung. Zu diesem letzten Schritt, wir erinnern uns, sind nur die zum Herrschen Berufenen zugelassen; daher ist Papageno hier nicht dabei. Vom Tod ist in diesem Teil ständig die Rede; es beginnt mit Paminas Selbstmordversuch, dann finden wir Tamino vor den Schreckenspferten, die »Not und Tod mir dräun«; »wenn er des Todes Schrecken überwinden kann«, so heißt es in der Inschrift, »schwingt er sich aus der Erde himmelan«. Auch Pamina, »ein Weib das Nacht und Tod nicht scheut«, taucht überraschenderweise hier auf, und beide wandeln »durch des Tones Macht froh durch des Todes düstre Nacht« (II, 28). Auch Papageno gerät durch seine Liebesqualen an die Schwelle des Todes, auch er will sich das Leben nehmen; durch diese Erfahrung wird er zwar nicht der Erleuchtung, aber der Erlösung würdig und bekommt seine Papagena. Für Tamino und Pamina aber steht am Ende die Erleuchtung. »Sogleich verwandelt sich das ganze Theater in eine Sonne« (II, 30), heißt es in der Bühnenanweisung.

Mozart war gewiß kein Freigeist und stand der radikalen Aufklärung, wie sie etwa Ignaz von Born mit seiner rabiatischen antiklerikalen Kritik vertrat, wohl eher fern. Ebenso wenig wird er wohl auch mit dem mystisch-pietistischen »Schwärmertum« der Gold- und Rosenkreuzer

angefangen haben können. Die allgemeinen maurerischen Ideale der Bruderliebe, Wohltätigkeit, Menschenliebe und neuplatonisch gefärbten Gottes- und Weltfrömmigkeiten mußten ihn jedoch ebenso wie das Ziel der ›Veredelung‹ durch moralische und ästhetische Erziehung angesprochen haben. Vor allem wird man auch ganz praktisch-ökonomische Beweggründe nicht ausschließen dürfen. Eine Existenz als freier Künstler, wie sie Mozart trotz seiner Hoffnung auf eine einträgliche Stelle bei Hof vorschwebte, ließ sich nur durch Einbindung in ein festes Netzwerk von Mäzenen und Sponsoren realisieren, die seine Konzerte subskribierten und ihn mit Geldzuwendungen unterstützten. Dieses Netzwerk bot ihm zwar gerade in den Jahren 1784/85, in denen er auf der Höhe vor allem seines pianistischen Ruhms stand, die Aristokratie, aber die zusätzliche Absicherung durch die Loge erwies sich später, als die Unterstützung durch den Hof und die Adligen nachließ, als lebenswichtig. Davon legen die Bettelbriefe an Michael Puchberg ein bewegendes Zeugnis ab.

Kennzeichnend für Mozarts Engagement als Freimaurer ist die Tatsache, daß er auch in Zeiten der Krise und des Niedergangs Mitglied der Loge blieb, während etwa Ignaz von Born und Tobias Philipp von Gebler schon 1786 aus dem Orden ausgetreten waren.⁵⁶ Mozart aber blieb nicht nur bis zum Ende seines Lebens engagiertes Mitglied der Loge – seine letzte vollendete Komposition KV 623 galt der Einweihungsfeier eines neuen ›Tempels‹ – sondern hat sich offenbar sogar mit dem Gedanken der Gründung einer eigenen Loge getragen. Constanze schickte 1800 »einen Aufsatz, grösstentheils in der handschrift meines Mannes, von einem Orden oder Gesellschaft die er einrichten wollte: Grotta genannt« an den Musikverlag Breitkopf und Härtel, der leider verloren gegangen ist. Die

⁵⁶ Am 02.08.1786 schreibt von Born an Münter: »Die Sachen haben sich bey uns sehr geändert. Ich bin fest entschlossen, die ganze M[aurerey] aufzugeben. Sonnenfels ist zum Verräter des O[Illuminatenordens] geworden«. (E. Rosenstrauch-Königsberg, Freimaurer, Illuminat, Weltbürger. Friedrich Münters Reisen und Briefe in ihren europäischen Bezügen, Berlin 1984, 76); von Born ist offenbar ausgetreten, weil sich der innere Kreis der Illuminaten, der in der *Wahren Eintracht* ein Asyl gefunden hatte, im größeren Rahmen der zwangsvereinigten Logen nicht aufrechterhalten ließ. Sonnenfels, der lebenslange Freund, mit dem es darüber zum Zerwürfnis kam, scheint sich mit den neuen Verhältnissen arrangiert zu haben.

beiden diesbezüglichen Briefe Constanzes an den Verlag Breitkopf und Härtel datieren vom 27. 11. 1799 und 21. 7. 1800.⁵⁷ Der Name »La Grotta« bezieht sich offenkundig auf eine »fabrique« der damaligen Gartenkunst, die besonders in den Parkanlagen von Freimaurern beliebt war und in der man wohl eine freie Nachbildung der sagenhaften unterirdischen Anlagen der Ägypter erblicken darf. Solche Grotten, zu denen meist ein Wasserfall und oft auch ägyptisierende Statuen gehörten, gab es auch in den Freimaurergärten der Salzburger und Wiener Umgebung. Manche Beschreibungen solcher Grotten lesen sich wie Bühnenanweisungen zur *Zauberflöte*. In der Idee der »Grotte«, die Mozart als Name seiner zu gründenden Loge vorschwebte, verbanden sich die Eindrücke dieser Freimaurergärten und die Vorstellung des »unterirdischen Ägypten«, wie sie vor allem Anton Kreil in seinen Logenvorträgen über die »wissenschaftliche Freimaurerei« der alten Ägypter beschrieben hatte:

Kurz, alles war mit Grotten, Höhlen und unterirdischen Gängen besetzt und durchschnitten. Täglich entdecken die Reisenden derer mehrere; denn itzt hat man noch kaum den hundertsten Teil davon entdeckt. Man findet, daß man überall, wo die Mysterien Ägyptens angenommen worden, auch dem Gebrauch gefolget habe, dieselben in Grotten oder unterirdischen Höhlen zu begehen.⁵⁸

Welche Ziele Mozart mit dieser Gründung verband, läßt sich nicht mehr rekonstruieren; eines jedoch scheint sicher: diese Loge hätte sich in einem ganz entscheidenden Punkt von den Gesetzen der Freimaurerei emanzipiert, indem sie beiden Geschlechtern offen gestanden hätte. Man hat an Schikaneders Textbuch immer wieder die misogynen Äußerungen der Sarastro-Sphäre als besonders geschmacklos kritisiert – »Ein Weib tut wenig, plaudert viel« (I, 15), »denn ohne ihn [den Mann] pflegt jedes Weib aus seinem Wirkungskreis zu schreiten« (I, 18), »Bewahret euch vor Weibertücken: Dies ist des Bundes erste Pflicht!« (II, 3) – dabei aber

57 Cf. MB IV, Nr. 1269, Z. 57 ff., und Nr. 1301, Z. 5-9. Cf. Harald Strebel, *Der Freimaurer Wolfgang Amadé Mozart*, Rothenhäusler 1991, 73. Irmen, Mozart (wie Anm. 50), 17 f.; Helmut Perl, *Der Fall Zauberflöte. Mozarts Oper im Brennpunkt der Geschichte*, Mainz 2000, 153 f.; Volkmar Braunbehrens, *Mozart in Wien*, München 2006, 69 f.

58 Irmen, Giese, *Journal für Freymaurer* Bd. 2 (wie Anm. 50), 56.

nicht berücksichtigt, daß die Ordnung und die Vorstellungen der Sarastrowelt im weiteren Verlauf der Handlung selbst Lügen gestraft werden. Wenn nämlich Pamina Tamino an die Hand nimmt – »ich selbst führe dich, die Liebe leite mich« (II, 28) –, um gemeinsam mit ihm den Gang durch Feuer und Wasser zu vollbringen, widerlegt sie Sarastros »ein Mann muss eure Herzen leiten« (I, 18), so daß auch die Priester schließlich erkennen müssen: »Ein Weib, das Nacht und Tod nicht scheut, ist würdig und wird eingeweiht« (II, 28). Durch diese gemeinsame Einweihung wird die interimistische Herrschaft des Ordens und damit auch der starre Antagonismus überwunden, der aus der Religionskritik der Schriften gerade der *Wahren Eintracht* spricht. Die *Zauberflöte* betreibt also Aufklärung nicht nur, indem sie an der freimaurerischen Aufklärung der Wiener Szene teil hat, sondern sogar, indem sie über sie hinausgeht.

Zusammenfassung

Das 18. Jahrhundert war nicht nur das Zeitalter der Aufklärung, sondern auch der Geheimgesellschaften. Unter dem Druck kirchlicher und politischer Zensur konnte die Aufklärung nur im Geheimen betrieben werden, so daß Wahrheit und Geheimnis in engstem Zusammenhang gesehen wurden. Dieses Modell einer in Außen und Innen gespaltenen Gesellschaft fand man in dem Konzept der *religio duplex* verwirklicht, für das das Alte Ägypten als Ursprung und Vorbild galt. Die Faszination für Mysterien und Einweihungsrituale äußerte sich im 18. und frühen 19. Jahrhundert in einer Fülle von Geheimbundromanen und kulminierte in der *Zauberflöte*, die mit der Einweihung in die Mysterien der Isis auch die Idee der im Geheimen vorbereiteten Aufklärung auf die Bühne bringt.

Prof. Dr. Jan Assmann, Egger Wiese 13, D-78464 Konstanz,
E-Mail: jan@assmanns.de