

ISIS UND DIE ÄGYPTISCHEN MYSTERIEN*

von

Friedrich Junge

0. Einleitung: Die Wandlung des Isisbildes in Hellenismus und Kaiserzeit.

Die Geschichte der ägyptischen Göttin Isis in der griechisch-römischen Antike beginnt und endet mit Gelächter: Am Anfang - nennen wir das Jahr 414 vor Christus - gilt es dem Butaden Lykurgos, den Aristophanes in seiner Komödie "Die Vögel" als Ibis verspottet, weil er die Gründung eines Isis-Heiligtums befürwortet hatte¹⁾. Am Ende gilt es Virius Nicomachus Flavianus, dem römischen Konsul des Jahres 394, - eben des Jahres, in dem Theodosius durch seinen Sieg über den Gegenkaiser Eugenius das heidnische Altertum endgültig beendet; den Konsul verspotteten die Christen, weil er öffentlich der Isis huldigt - weißgekleidet und mit kahlgeschorenem Haupt, so wie Apuleius (*Met.* XI 10) einen Isismysten beschreibt²⁾. Dort der Angehörige des ältesten athenischen Adels, dem sein Einsatz für die fremde und eigenartige Göttin der Ägypter verübelt wird; hier der Vertreter der stadtrömischen Aristokratie und der heidnischen Senatspartei, für den Isis so sehr Sinnbild der alten Religion ist, daß er in ihrem Namen sowohl Protest gegen die fortschreitende Christianisierung wie altrömische virtus zum Ausdruck bringen kann³⁾.

Die Frage ist: War denn diese Repräsentantin des heidnischen Altertums noch jene ägyptische Göttin, die 800 Jahre vorher den Athenern fremd und daher verächtlich war?

* Der Text des am 18.1.1978 gehaltenen Vortrags ist geringfügig vermehrt und mit Anmerkungen versehen worden.

1) Zucker, *Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit*, in: *Festschrift W. Schubart zum 75. Geburtstag*, Leipzig 1950, 152.

2) s. L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, 160 ff.

3) *aaO*, 165.

1. Die Grundelemente des Isis-Kultes im Hellenismus

1.1 Die Mysterien

Die allgemeine Antwort auf die soeben gestellte Frage lautet: Nein. Es könne keinem Zweifel unterliegen - so faßt Dieter Müller⁴⁾ zusammen - , daß "die Züge des hellenistischen Isisbildes weitgehend griechischer Herkunft sind". Isis-Aphrodite sei Aphrodite, Isis-Demeter Demeter und Isis-Tyche Tyche - ägyptisch ist nur noch der Name⁵⁾. Insbesondere aber ist Isis ein Hauptvertreter jenes besonderen Typus hellenistischer Religiosität, den man als "Mysterienreligion"⁶⁾ kennt: Forderung ist "Initiation"⁷⁾ - kultische Einweihung - und Schweigepflicht; Hoffnung ist das "Heil" - σωτηρία⁸⁾; höchstes Ziel ist die Vergottung des Menschen, das Eins-werden mit Gott⁹⁾. Die Kultgötter sind Vegetationsgötter¹⁰⁾ oder solche, die wie "Osiris, Attis, Adonis eine Zeitlang Menschen gewesen sind: gestorben, aber wieder auferstanden" - so formuliert Reitzenstein, in: "Die hellenistischen Mysterienreligionen"¹¹⁾. Ägyptisch ist daran - sieht man einmal von den Namen der Gottheiten selbst ab - so gut wie nichts: Indisch-iranisch der Inhalt - so Reitzenstein¹²⁾ -, griechisch die Kultformen¹³⁾. Weder ist in Ägypten die unio

4) *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, AbhSAW, Phil.-Hist.Klasse, Bd. 53, Berlin 1961, 86.

5) dies ist eine etwas verkürzende Umschreibung der Aussagen von D. Müller, aaO, 31 ff (M 7); 44 ff (M 17) und Lit. in Anm.8; 74 ff (M 55); s. auch unten.

6) s. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*, in: *Hdb. d. Altertumswissenschaft V (2,2)*, München 1950, 596 ff.

7) s. allgemein dazu, C.J. Bleeker (Hrsg.), *Initiation. Studies in the History of Religions 10*, Leiden 1965.

8) Leipold/Grundmann, *Umwelt des Urchristentums I*, Berlin⁴ 1975, 102.

9) s. etwa S. Morenz, *Die Zauberflöte. Eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike - Abendland*, Münstersche Forschungen Heft 5, Münster/Köln 1952, 85ff.

10) Leipold/Grundmann, aaO.

11) R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Stuttgart 1966 (³1927), 11 ff.

12) aaO, passim.

13) s. etwa Müller, *Isis-Aretalogien*, 49; Leipold/Grundmann, *Urchristentum I*, 122; Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 265 und Anm. 96; s. auch die dort jeweils genannte Literatur.

mystica, noch die vollständige Identifikation mit Gott möglich, selbst nicht im Tode, wie Morenz völlig zu Recht betont hat¹⁴⁾. Eine "Einweihung" kennt die ägyptische Religion allenfalls für den Toten¹⁵⁾.

Worin aber begründet sich denn überhaupt der Siegeslauf der Mysterien und der orientalischen Götter in der griechisch-hellenistischen Welt?

1.2 Kosmosgöttin und Nothelferin

Nach Nilsson¹⁶⁾, ist der Übergang vom 5. zum 4. Jhdt., die Sophistenzeit also, "... die wirkliche Zeitwende in der griechischen Religion". Hier kann Protagoras - wenn auch nicht ungestraft - äußern: "Über Götter kann ich nicht sagen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind, auch nicht wie beschaffen an Gestalt sie sein sollten; ..." ¹⁷⁾. Nilsson faßt so zusammen: "Die griechischen Götter fingen an zu altern. Den kleinen Leuten waren die großen Gottheiten zu vornehm, die kleineren zu ohnmächtig geworden; den Gebildeten waren die Augen für die Mängel und Schwächen ihrer Götter aufgegangen, so daß sie von ihnen nicht mehr befriedigt werden konnten ... Das Volk wandte sich an den Krankenheiler Asklepios, ... und bald auch an fremde Götter, welche durch ihr mystisches und gebieterisches Wesen die Sinne zu fesseln vermochten. Die Gebildeten entdeckten die Göttlichkeit der Himmelskörper, wobei die Philosophie Hebammendienste leistete." ¹⁸⁾

Also hat die hellenistische Religion zwei Komponenten: Zum einen entstehen kosmische Götter, wird der Kosmos zu Gott; zum anderen entwickeln sich Erlösergottheiten, mütterliche, helfende und heilbringende.

- 14) s. Morenz, *Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur der ägyptischen Religion*, *Eranos-Jahrbuch* 34, 1965/67, 419 f; s. ders., *Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens*, in: Ph. Derchain (Hrsg.), *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris 1969, 77; s. aber aaO, 83 ff.
- 15) Morenz, *Äg. Religion*, 265; ders., *Zauberflöte*, 86.
- 16) Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, *Hdb.d. Altertumswissenschaft V* (2,1), München 21955, 839.
- 17) W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Die Religionen der Menschheit* Bd. 1, Stuttgart 1977, 462.
- 18) Nilsson, aaO.

Und dies, sagt Nilsson¹⁹⁾, sind auch die beiden Hauptelemente, die die Griechen zur Isisreligion beigesteuert haben: Ihre Erhöhung zur allumfassenden Göttin, zur Panthea, und ihre Angleichung an die eleusinische Demeter. Und - könnte man nun fortfahren - daß in Isis beide Komponenten Gestalt gewannen, die als kosmische und die als erlösende, mütterliche Gottheit, ist das Geheimnis ihres Erfolges. Wenn also der arme, langeplagte Esel Lucius im 11. Buch der *Metamorphosen* des Apuleius²⁰⁾ die Göttin anruft (XI 2): "Königin des Himmels ... hilf mir nun in der Tiefe meiner Not", und sie in seinem Traum dem Meer entsteigt und beinahe mit den Worten der Aretalogie²¹⁾ zu ihm spricht²²⁾: Ich bin Isis ... die Erzeugerin des Universums, die Zuerstgeborene, die, in der Götter und Göttinnen eins sind, und dann fortfährt: hier bin ich, aus Mitgefühl für Deine Leiden - dann ist nichts mehr an dieser Göttin ägyptisch außer Namen und Diadem? In ihrem Kult nichts mehr ägyptisch außer ein paar Ornamenten, wie Sistren, Kahlköpfigkeit und Anubismasken? Um auf diese Fragen Antworten zu finden, will ich versuchen, kurz darzustellen, was die ägyptische Isis gewesen sein mag, als sie zu den Griechen kam.

2. Isis und die spätägyptische Religion

Das letzte Jahrtausend der ägyptischen Religion war - so könnte man verkürzend sagen - von zwei großen Bewegungen bestimmt: Die eine war die Heraufkunft des Weltgottes, die andere der "Sieg des Osiris", wie Hermann Kees²³⁾ es nannte. Beide Bewegungen will ich kurz darstellen:

19) *Griechische Religion II*, 291.

20) hier und im folgenden ist die zweisprachige Ausgabe von J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI), Etudes préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire Romain*, Bd. 39, Leiden 1975, zu Grunde gelegt worden.

21) zum ägyptischen Hintergrund und zur gattungsmäßigen Einordnung s. Assmann, *LÄ I* s.v. Aretalogie.

22) es ist hier an die bemerkenswerte Aussage Nilssons, *Griechische Religion II*, 600 f, zu erinnern, nach der man bei den Aretalogien fast von einem Glaubensbekenntnis der Isis-Religion sprechen möchte, "wie es keine andere Religion aufweisen kann" (aaO, 601).

23) *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, Berlin 1956, 401.

2.1 Der Weltgott

Am Ausgang des NR ist die berühmt-berüchtigte Vielheit ägyptischer Götter, wohl als Gegenzug zur Amarnazeit²⁴⁾, monistisch systematisiert worden. Alle Götter sind nur mehr Manifestationen, Erscheinungsformen eines einzigen, wobei die Vielheit in der Einheit zwei Aspekte hat: den kosmischen und den personalen²⁵⁾.

Die Kosmogonie ist der eine Übergang von der Einheit in die Vielheit, in der der Schöpfer- und Weltgott - noch lange Amun-Re genannt - die Welt aus sich heraus erschafft und sich in sie verwandelt, als der "Eine, der sich zu Millionen macht"²⁶⁾. Die Welt ist das Handeln der "geschaffenen Götter" die - zusammenwirkend - die Harmonie des Kosmos garantieren, und Gott ist die gewaltige kosmische Macht, die - in den Worten Assmanns²⁷⁾: "... sich in der Bewegung der Gestirne, im Licht der Sonne, im Hauch des Windes, in den lebensspendenden Kräften des Wassers und der Erde manifestiert". Oder anders: Gestirne, Sonnenlicht und Winde, Wasser und Erde sind die wahrnehmbaren Spuren d e r Götter, die in dem Einen zusammentreten. In dieser seiner kosmischen Manifestation aber bleibt Gott den Gläubigen der "Verborgene" - so lautet ein Schlüsselepitethon: Er ist da, aber nicht faßbar, die Welt selbst, aber doch überweltlich: "Im gleichen Maße wie die Religion im Grunde kosmisch bleibt, bleibt auch die Welt göttlich. Auch wo Gott über die Welt hinauszuwachsen scheint, wächst er nicht aus ihr heraus, sondern erfüllt und durchdringt sie vom innersten Zentrum her mit Leben. Dieser Verborgene Gott ist zugleich Weltgott, der sich in die Welt verwandelt, 'zu Millionen gemacht hat' und der ... die Einheit der Vielheit verkörpert, indem er sich in ihr verbirgt"²⁸⁾.

Der andere Übergang von der Einheit zur Vielheit ist die Kultrealität. In den Ortsgöttern verbindet sich die Vorstellung von einer kosmischen Gottheit mit einem "akosmisch-personhaften Gottesbegriff"²⁹⁾,

24) s. Assmann, *Die "Häresie" des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion*, in: *Saeculum* 23, 1972, 124 f.

25) s. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich und München 1975, 66 ff.

26) *aaO*, 67.

27) *LÄ II s.v. Gott*, Spalte 776.

28) *aaO*.

29) s. Assmann, *LÄ II s.v. Gott*, Spalte 773.

in ihnen manifestiert sich der kosmische Gott als Person, hat einen bleibenden Namen: Amun, Chons oder Ptah; Mut, Sachmet oder Hathor; hat einen Ort - den Tempel -, einen Gottesdienst und eine Gestalt. Auch dann ist er verborgen im "geheiligten" Inneren des Tempels, sein Dasein aber wird gewußt, ist latent; und sein "Erscheinen" bei Festen und Prozessionen ist gewiß. An ihn kann sich der Gläubige wenden. In ihm findet er seinen Nothelfer.

Da aber hinter jedem Gott auch der Eine, der Weltgott steht, verbinden sich im Gottesbild der ägyptischen Spätzeit die Vorstellungen von Gottes absoluter Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit³⁰⁾ mit der "Vorstellung eines bewußten, strafenden und vergebenden, zornigen und gütigen Verfügens Gottes über Leben, Licht, Atemluft, Nahrung, Erfolg ... Gott 'ist' nicht nur das Leben, er verfügt auch darüber, es ist 'in seiner Hand' und er gibt es 'dem, den er lieb hat'" - so zitiert Assmann ägyptische Texte³¹⁾. Der ägyptische Gott ist nun Weltgott und Nothelfer zugleich, der "gute Hirte" des Einzelnen und der Menschheit, nicht aber - und das ist in Hinblick auf Morenz' Vorstellungen von der ägyptischen Religion als Nationalreligion zu betonen³²⁾ - nur der eines "Volkes", nicht nur der Ägyptens allein³³⁾. Auf der sog. "Stele der Verbannten" aus der 21. Dyn. wird dieser gleichzeitig kosmische und personale Weltgott so angerufen³⁴⁾:

"Sei begrüßt, du Schöpfer von allem was ist, Hervorbringer alles Seienden, Vater der Götter, der die Götter gebar, der sie ausstattete in Städten und Gauen; der die Männer zeugte und die Frauen gebar, der Leben schafft für alle Gesichter! Ein Chnum ist er, der treffliche Töpfer, der Odem des Lebens, der Hauch des Nordwindes; ein hoher Nil, von dessen Ka man lebt, der Götter und Menschen versorgt, die Sonne des Tages, der Mond des Abends, der den Himmel quert, ohne zu ermüden. Gewaltig an Machterweisen, mächtiger ist er als Sachmet, wie ein Feuer im Sturm; hoch an Gnade, der sich um den kümmert, der ihn preist, der sich

30) s. Otto, *Zum Gottesbegriff der ägyptischen Spätzeit*, in: *FuF* 35, 1961, 277 ff.

31) aaO.

32) etwa in: *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Heidelberg 1965, 15 ff, ders. *Ägyptische Nationalreligion und sog. Isismission*, *ZDMG* 111, 1961, 432 ff.

33) Assmann, *Hymnen und Gebete*, 70, und ders., *LÄ* II s.v. Gott Sp. 769.

34) Übersetzung nach Assmann, aaO.

umwendet, um das Leid zu heilen. Denn er blickt auf die Menschen, keiner ist, den er nicht kennt, und er hört auf Millionen von ihnen. Wer vermag Deinem Zorn zu widerstehen, wer das Rasen Deiner Gewalt abzuwenden?"

2.2 Der Sieg des Osiris

In der Ptolemäer- und Kaiserzeit ist in Ägypten kein Tempel mehr ohne ein Osiris-Heiligtum³⁵⁾. Bei den jährlichen großen Osirisfesten³⁶⁾ - ganz äußerlich eine Folge von Barkenprozessionen, Wasserfahrten und festspielartigen Umzügen, die als Bestandteile der Osirisfeiern schon seit dem MR bekannt sind³⁷⁾ - bei den Osirisfeiern also finden in diesen Osiriskammern der Tempel diejenigen Teile der liturgischen Zeremonien statt, die den Ausschluß der Öffentlichkeit erfordern - "geheim" sein müssen: Kultische Einbalsamierung, Schutzrituale für den aufgebahrten Osiris - die sog. "Stundenwachen"³⁸⁾; schließlich seine Wiedererweckung, die kultisch vom sog. Mundöffnungsritual begleitet wird³⁹⁾. Denn der Inhalt dieser Feste ist, was Plutarch als zusammenhängende Geschichte berichtet⁴⁰⁾:

Der göttliche Herrscher Osiris wird von seinem Bruder Seth ermordet; Isis, seine Schwester und Frau, sucht klagend seine Leiche und findet sie freudig. Durch die Macht der Isis beginnt er als Herrscher des Totenreiches ein neues Leben, während sie seinen Sohn Horus gebiert und aufzieht. Horus aber rächt den Tod seines Vaters Osiris und tritt als Nachfolger seines Vaters die Herrschaft im Diesseits an.

Dieses göttliche Geschehen um Leben und Tod, Auferstehung und Wiedergeburt, dient einer Reihe von Phänomenen der Wirklichkeit zum Interpretament:

35) s. Kees, *Götterglaube*, 404 ff, bes. 406.

36) vgl. J.Gwyn Griffiths, *Isis-Book*, 38 ff mit ausführlicher Zusammenfassung der Kenntnisse und der Ansichten.

37) s. etwa E. Otto, *Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten*; München 1966, 38 ff.

38) s. H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, Denkschriften der KAWW, Phil.-Hist.Klasse Bd. 54, Wien 1910.

39) s. Otto, *Osiris und Amun*, 40, und ders., *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, AA 3, Wiesbaden 1960; man vgl. speziell etwa die Szenen 9;10;28;29;31;42.

40) Plutarch *de Is. et Os.* 12-20.

Zum einen dem Phänomen des Sterbens. Das göttliche Schicksal ist den Menschen ein Paradigma. So wie Osiris nach dem Tode ein neues Leben beginnt, beginnt der Mensch - im Tode aus Isis geboren⁴¹⁾ - ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott.

Zum anderen das Phänomen des Staates⁴²⁾. Herrschaft und Tod des Osiris und herrscherliche Nachfolge seines und der Isis Sohn Horus sind ein Paradigma von Herrschaft, Tod und Nachfolge in der Institution des Königtums. Der jeweilige König tritt sein Amt als Horus an, weil sein Vorgänger sterbend zu Osiris wurde, und wird im Tod zu Osiris, weil sein Nachfolger Horus sein wird. Und Osiris immer wieder zu Grabe tragend und Horus immer wieder gebärend, garantiert Isis die Kontinuität der Institution⁴³⁾.

Zum dritten die zyklischen Phänomene der Natur. Tod und Auferstehung und die unaufhörliche Wiederkehr des Osiris in Horus, des Herrschers in seinem Nachfolger, sind ein Paradigma für das Werden und Vergehen von Mond, Vegetation und Nilüberschwemmung⁴⁴⁾. Und weitergehender: Es gibt nur wenig, was nicht als ein solcher Kreislauf gefaßt werden könnte. Hier nun greift der Osirismythos aber auch in die kosmische Domäne des

41) M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, MÄS 11, Berlin 1968, 71 ff insbesondere 75 f.

42) s. dazu besonders Assmann, *GM* 25, 1977, 13; mehr auf die eigentliche Königsideologie bezogen, aber in allen historischen Realisierungen behandelt: J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Uppsala 1968.

43) s. Bergman, *Ich bin Isis*, S. 147 f.

44) zu den einzelnen Phänomenen s. etwa Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypter*, Berlin 1956, 143 ff; Bonnet, *RÄRG*, s.v. Osiris. Ich bin allerdings der Meinung, daß die angesprochenen Übertragungen nicht "sekundär" sind oder sich darauf zurückführen lassen, daß in Osiris die "chthonische Fruchtbarkeit" personalisiert ist (Otto, *Osiris und Amun*, 22); vielmehr erklärt es sich m.E. daraus, daß die "Institutionen der Wirklichkeit" Mond, Vegetation und Nilüberschwemmung nicht einem Gott/einer Göttin zuzuordnen sind, sondern der "Konstellation" (zu diesem Begriff s. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, MÄS 19, Berlin 1969, Index s.v.) Osiris-Isis-Horus und ihrem "Handlungsprogramm" ("Osirismythos"), die eben jeden zyklischen Vorgang abzubilden vermögen (zum Prinzip s. Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, in: G. Wießner (Hrsg.), *Synkretismusforschung - Theorie und Praxis*, GOF Reihe Grundlagen und Ergebnisse Bd. 1, Göttingen 1978, 87 ff); eine sekundäre - wenn auch wichtige - Symbolisierung wäre etwa erst die Herstellung des sog. "Kornosiris" (s. etwa Bonnet, *RÄRG*, s.v. Mysterien). Westendorf, *Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie*, in: ZÄS 100, 1974, 137 sieht allerdings wiederum mehr die "Legitimierung" der Naturvorgänge durch Ereignisse in der Götterwelt.

U. B. HEIDELBERG

ramessidischen Weltgottes ein: Wenn dieser in seiner Gestalt als Sonnengott Re abends hinabtaucht in die Unterwelt und sie durchwandert, vereinigt er sich in der 12. Stunde der Nacht mit Osiris, wird zu Osiris. Etwa so wird dies dann am Ende des NR im Totenbuch formuliert⁴⁵⁾: "Gehet zur Ruhe im Leben, Götter der Erde, die aus Re-Atum entstanden sind. Seht, Re ist in Frieden angelangt: Horus, der seinen Vater Osiris schützt. Re geht unter im westlichen Berg, er erleuchtet die Unterwelt mit seinen Strahlen. Das bedeutet: Re ruht in Osiris, Osiris ruht in Re, bedeutet das". Und wenn der Sonnengott morgens neugeboren die Nacht vertreibt, ist es "der Triumph des Horus" über die Feinde seines Vaters⁴⁶⁾.

Dies alles kurz zusammenfassend, könnte man zwei Momente des Göttergeschehens hervorheben:

- Es ist unmittelbar auf die biologischen, sozialen und ökologischen Lebensbedingungen des Menschen bezogen;
- und
- es ist von umfassender Gültigkeit: Was altert und stirbt, ist der geheimnisvolle Nährboden, aus dem das Neue emporwächst, der "verborgene" Untergrund des Seins. Alles Dahingegangene ist Osiris und alles Werden-
de Horus⁴⁷⁾. Und über beidem ruht die Hand der Isis.

2.3 Die Eine, die alles ist

Sieht man das nun einmal zusammen, was die letzte Phase der ägyptischen Religion bestimmte, so stellt es sich folgendermaßen dar: Hier der Osirismythos, dort der Weltgott. Hier der verborgen im Zentrum der Welt herrschende Vater, dem alles Sohn ist, zu dem alles zurückkehrt. Dort der in der Welt und hinter den geschaffenen Göttern verborgene Eine, dem alles Erscheinungsform ist, der alles in seiner Hand hält. Mit einem Wort: Osirismythos und Weltgottvorstellung werden eins; sie sind nur mehr zwei verschiedene Interpretationsmuster ein und derselben Wirklichkeitserklärung. Wo es im NR hieß: Drei sind alle Götter: Amun, Re und Ptah ... Der seinen Namen verbirgt als Amun, er ist Re im Angesicht,

45) s. Assmann, *Lit. Lieder*, 93.

46) etwa Assmann, *aaO*, 105 und n. 81; 110.

47) andeutungsweise findet sich diese Aussage auch bei Bergman, *Ich bin Isis*, 230. Vgl. auch Westendorf, *Zweiheit*, 137.

sein Leib ist Ptah - da könnte es nun heißen: Drei sind alle Götter: Osiris, Horus und Isis; Der sich verbirgt als Osiris, er ist Horus im Angesicht, und seine Gestalt ist Isis.

Und doch hat sich die Gewichtung erheblich verschoben: War der Weltgott Herr seines Handelns und des Handelns der Götter in der Welt, so spaltet der Osirismythos die Welt auf in Geschehen und Handeln: Passiv nimmt Osiris sein Schicksal hin⁴⁸⁾ und gewinnt erst in Horus wieder die Macht. Nur Isis ist Herrin ihres Tuns⁴⁹⁾: Sie handelt für ihren Mann, indem sie ihn sucht, findet, beschützt und wiedererweckt⁵⁰⁾; sie handelt für ihren Sohn, indem sie ihn gebiert, hütet und aufzieht⁵¹⁾. Sie ist es, die das Vergehende empfängt, und das Werdende auf den Weg schickt. Sie ist der Angelpunkt der Welt. Und so findet der Weltgott schließlich in der Weltgöttin Gestalt: "Una quae es omnia dea Isis - die Eine, die Du alles bist, Göttin Isis"⁵²⁾. Die Hymnen in Philae und Kalabscha sagen es so: "Isis, Gottesmutter, ... (3) Fürstin der Götter; ... (6) die die 'Herrin des Lebens' heißt, weil sie der Erde das Werden gibt und alle Menschen leben läßt nach ihrem Willen ... (8) ohne deren

48) s. Otto, *Die Religion der Alten Ägypter*, in: *Hdb. d. Orientalistik I* (8,1), 43.

49) "Isis - die Aktive", so charakterisiert Bergman, *Ich bin Isis*, S. 289 ff, diese ihre Stellung.

50) zusammenhängend wird dieses Handeln der Isis etwa im Osirishymnus der Stele Louvre C 286 geschildert; zur Übersetzung s. Assmann, *Hymnen und Gebete*, S. 446, Verse 88-99.

51) zunächst handelt sie für das schutzlose, gefährdete Kind Horus, sie bleibt aber auch Mutter des Horus, wenn er der triumphierende Sieger und mächtige Herrscher geworden ist. Über die Identifikation des Horus mit anderen Göttern und ihre eigene Identifizierung mit anderen Göttinnen wird Isis nicht nur symbolisch - wie im Text angesprochen - sondern auch ganz buchstäblich "Mutter der Götter" (s. Münster, *Isis*, speziell 191 f).

52) Dessau, *Inscr. Lat. Select.* 4362; schon in den Hymnen des Isidoros von Madinet Ma^cdi (s. Bernand, *Inscriptions métriques d'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, S. 631-652) heißt es: "... denn Du, Du allein, bist alle Göttinnen, die die Völker bei anderen Namen nennen" (Madinet Madi I 23-24) und ein Oxyrhynchos-Papyrus nennt sie - nachdem er Isis namentlich mit allen denkbaren Hauptgöttinnen der Oikumene identifiziert hat - "das gute Wesen aller Götter" (θεῶν πάντων τὸ καλὸν ζῶον, pOxy 1380, 126-127). Die Aussage des Textes könnte also auch so formuliert werden: Isis ist alle Göttinnen und Mutter aller Götter; die Vorstellungen von der Einen hinter allen Göttinnen (und Göttern) erklärt ebenso die friedliche "Koexistenz" der verschiedenen, aber nicht miteinander konkurrierenden "Isis-Manifestationen", von der F. Dunand spricht (*Le syncrétisme isiaque à la fin de l'Époque hellénistique*, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, 85 ff).

Wissen niemand handelt vom Himmel über die Erde zur Unterwelt ... (13) 'Große' im Himmel, Herrin der Gestirne, die allen Sternen ihre Bahn gab"⁵³).

Also um die Ausgangsfrage noch einmal zu beantworten: Wenn der Esel Lucius Isis, die Königin des Himmels, in seiner Not anruft, dann ist alles an dieser Göttin ägyptisch außer Kleidung, Sprache und Umwelt.

Und die beiden Hauptkomponenten hellenistischer Religiosität: kosmische Gottheit und erlösende Nothelferin - sind nicht von den Griechen auf Isis projiziert worden, sondern die Griechen fanden sie in der ägyptischen Isis schon vor: die Königin des Himmels, der Erde, der Unterwelt, und die Liebende, für die - in Bergmans Worten - "jeder Tote ein Osiris und jeder bedrängte Lebende ein Horus" ist⁵⁴).

Dies ist der ägyptische Hintergrund⁵⁵) für das, was Francoise Dunand in ihrem monumentalen Werk über die Ausbreitung des Isiskultes im östlichen Mittelmeerraum⁵⁶) zu zeigen versuchte: Wie Isis die Allgöttin Ägyptens geworden war, so wird sie nun die Allgöttin Griechenlands und der hellenistischen Oikumene⁵⁷): Wie Isis als Liebende in

- 53) s. Junker, *Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philae und Kalâbsa*, ÖAW, Phil-Hist.Klasse, Jahrgang 1957, Nr. 18, 269 f; vgl. 271: "Diese erst in der Spätzeit vollkommen entwickelte Vorstellung von ihrem universalen Machtbereich hat bei dem Siegeszug, der ihren Kult bis tief in Europa hineintrug, gewiß keine geringe Rolle gespielt."
- 54) Bergman, *Ich bin Isis*, 291. Dies ist auch die Tendenz der Darstellung von F. Dunand, *Le syncrétisme isiaque*, 90.
- 55) Einschränkend sei hinzugefügt: Soweit es für den Gegenstand hier von Bedeutung sein dürfte. Ich bin allerdings der Meinung, daß man noch erheblich weitergehen könnte, daß man nämlich zeigen könnte, daß auch die Entwirklichung der Wirklichkeit, der Aufstieg der Seele zu Gott und ihre Unsterblichkeit Strukturmerkmale sowohl der ägyptischen wie der hellenistischen Religion sind; s. einsteilen: Junge, *Wirklichkeit und Abbild*.
- 56) *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973.
- 57) s. aaO. I, 98; dies., *Le syncrétisme isiaque*, 93; an anderer Stelle nennt F. Dunand den Vorgang "syncrétisme-hénothéisme" (dies., *Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte Romaine*, in: F. Dunand/P. Lévêque (Hrsg.), *Les syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité*, EPRO 46, Leiden 1975, 161).

Hathor Gestalt gewann, gewinnt sie nun Gestalt in Aphrodite⁵⁸⁾, als Herrin des Schicksals in Tyche⁵⁹⁾, als Erntegöttin Renennutet in Demeter - der agrarischen, der Getreidegöttin Demeter⁶⁰⁾! Was aber ist mit der Mysteriengöttin Demeter, was aber mit Isis der Mysteriengöttin?

3. Kult und Mysterium

3.1 Die Isismysterien nach Apuleius und ihr ägyptischer Hintergrund

Vergegenwärtigen wir uns nochmals, was es mit den Mysterienkulten auf sich hatte: Bestimmend sind persönliche Weihe - Initiation - und ein geheimnisvolles Geschehen, von dem im allgemeinen angenommen wird, daß es der Erlösung durch Identifizierung mit Gott dient: Vergottung des Mysten⁶¹⁾. In den Mysterien der Isis sind die Anspielungen auf ägyptische Gebräuche Legion, und alle werden sie in Griffiths Kommentar zum Isis-Buch des Apuleius - dem schon erwähnten 11. Buch seiner Metamorphosen - aufgeführt. Über das zentrale - "mystische" - Geschehen ist man naturgemäß wenig unterrichtet, denn den Mysten war strenge Schweigepflicht auferlegt. Was man aus den Andeutungen erschließen zu können glaubte, schien am ehesten auf iranisch-mesopotamische - oder genereller: auf die Kulte orientalischer Vegetationsgötter hinzuweisen⁶²⁾. Vergottung eines Menschen ist jedenfalls in Ägypten kaum möglich, allenfalls beim Toten. Morenz legt aber Wert auf die Feststellung, daß der Abstand zwischen den Toten und dem Totengott bis zum Schluß prinzipiell unüberbrückt bleibt⁶³⁾.

58) Dunand, *Culte d' Isis I*, 80 ff (mit Lit.), besonders 84.

59) *aaO I*, 92 ff; vgl. Müller, *Isis-Aretalogien*, 74 ff, bes. 84.

60) Dunand, *aaO I*, 85 ff; vgl. auch Nilsson, *Griechische Religion I*, 469 ff, der Wert darauf legt, die Demeter von Eleusis als "Saatgöttin" zu beschreiben und den agrarischen Charakter des eleusinischen Kultes betont.

61) "durch Wiedergeburt zum Gott werden" formuliert Widengren, *Hdb. d. Orientalistik I* (8,2), 71. Hier wird vor allem Apuleius, *Met.* XI 24 ein entscheidendes Gewicht zugemessen, s. dazu Griffiths, *Isis-Book*, 314 ff (Komm. zur Stelle mit Lit.); s. jedoch unten.

62) so faßt Widengren die herrschende Ansicht zusammen (*Hdb. der Orientalistik I* (8,2) 44 und 75 f).

63) s. vor allem Morenz, *Altäg. Totenglaube, Eranos-Jahrbuch 34*, 399 ff, bes. 420 ff; ein "volles Werden zu Osiris" ist nach Morenz auf griechisch-römischen Einfluß zurückzuführen, indem "sich das Reis griechischer Gottesnähe auf dem Stamm ägyptischer Bräuche und Vorstellungen gepfropft zeige" (*Das Problem des Werdens zu*

Ich will nun hier die Hauptelemente des Mysterienkultes der Reihe nach behandeln, und zwar in dieser Folge:

- (1) Das eigentliche mystische Geschehen, den Hauptritus im Heiligtum.
- (2) Die Zulassung zum Kult durch "Einweihung"
- (3) Den Kultbetrieb eines Mysterienheiligtums der Isis.

3.1.1 Das "mystische" Geschehen

Betrachten wir uns also zunächst einmal, was dem Lucius des Apuleius widerfährt, als er an der Hand des Priesters in das innerste Heiligtum eintritt, des Nachts in Kenchreai, der Hafenstadt von Korinth, irgendwann in der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, unter den Kaisern Antoninus Pius oder Mark Aurel⁶⁴⁾. Dies ist es, was sich Lucius zu berichten gestattet (XI 23):

"Ich bin an die Grenze des Todes gekommen und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und dann zurückgekehrt; um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Licht leuchten sehen, vor die Götter droben und drunten bin ich getreten und habe sie von Angesicht zu Angesicht angebetet."

Hier ist der Verweis auf das ägyptische Totenreich naheliegend, und diese Sicht findet weitgehend Übereinstimmung⁶⁵⁾. Vielleicht darf ich dazu die Überschrift des Kapitels 15 III B des ägyptischen Totenbuches zitieren⁶⁶⁾: "Die Geheimnisse (Ḫt^3) der Unterwelt. Eine Einweihung (*bs*) in die Mysterien (Ḫt^3) des Totenreiches. Die Sonne sehen, wenn sie untergeht im Leben, im Westen, wenn sie angebetet wird von den Göttern und Verklärten in der Unterwelt...".

Am Morgen danach - und das wird nicht mehr als geheim angesehen - tritt Lucius heraus in den Tempelhof (XI 24). Er besteigt ein hölzernes

Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, in: Ph. Derchain (Hrsg.), *Religion en Egypte*, 75 ff, bes. 85).

64) s. Griffiths, *Isis-Book*, 7 ff.

65) s. etwa Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 220 ff; Griffiths, *aaO*, 294 ff, besonders 296 f; 303 ff.

66) Assmann, *Lit. Lieder*, 28.

Podest vor dem Standbild der Göttin und wird - "wie der Sonnengott geschmückt und in der Art eines Götterbildes aufgestellt". Im Original heißt es: *ad instar Solis exornato et in vicem simulacri constituto*. Dann wird ein Vorhang beiseitegeschoben, die Menge tritt jubelnd heran, und Lucius feiert mit allen zwei Tage lang seinen Geburtstag als Eingeweihter.

Nun war es sicherlich ein wenig voreilig von Reitzenstein, deswegen auf fremde, nicht ägyptische Elemente schließen zu wollen, weil Lucius hier nicht zum Abbild des Osiris, sondern zum Abbild eines Sonnen- oder Weltgottes hergerichtet wird⁶⁷⁾: Gerade die Vereinigung von Re und Osiris ist - worauf ich eben schon hinwies - für die Konstitution der Welt von entscheidender Bedeutung: Sie sichert den Fortbestand des Lebens, die "Kontinuität der geschaffenen Ordnung", ja die Funktion der Welt⁶⁸⁾. Wie die Sonne aus ihrem nächtlichen Abstieg in die Unterwelt Kraft gewinnt für den morgendlichen Aufgang, ihre umjubelte "Neugeburt", ist das wahre "Geheimnis" der Welt, das den "Mysten" offenbart wird: "Wer es enthüllt, stirbt gewaltsam, denn es ist das große Mysterium: Re ist es und dieser ist Osiris"⁶⁹⁾.

Die Bezüge nach Ägypten sind jedenfalls soweit klar, als sie den Hauptritus im Adyton betreffen: Angedeutet wird die nächtliche Wanderung der Sonne durch die Unterwelt und der freudig begrüßte Sonnenaufgang am Morgen. Dieses Geschehen gilt nun allerdings zunächst dem Gott, dem Toten - durch Gemeinschaft mit Gott - erst in zweiter Linie, auch wenn die Hauptquellen Totentexte sind. Es gilt aber ohne Zweifel dann nur dem Toten, niemals dem Lebenden - darin ist Morenz unbedingt Recht zu geben.

- 67) s. Reitzenstein, *aaO*, 21 f; *aaO*, 43 hat er zwar die im folgenden behandelte Beziehung schon angesprochen, läßt seine Ansicht aber von den äußerlichen Reminiszzenzen der Tracht und der Attribute bestimmen; zur Annahme, *aaO*, daß der Name "Mithras" des Oberpriesters der Isis hier iranisch-synkretistischen Einfluß zeige (leider schließt sich Griffiths, *Isis-Book*, 282 dieser Ansicht an) siehe jedoch F. Dunand, *CdE* 52, Nr. 104, 1977, 298 (Rez. von Griffiths, *Isis-Book*); zu Statuetten des Osiris mit der Sonnenscheibe vgl. Parlasca, *Osiris und Osirisglaube in der Kaiserzeit*, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, 98.
- 68) vgl. hierzu Ph. Derchain, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Egypte*, Académie Royal de Belgique, Classe des Lettres; Mémoires Tome LVIII, Brüssel 1965, 35 ff; Assmann, *Lit. Lieder*, 101 ff.
- 69) *pSalt 825*, XVIII 1-2; s. auch Assmann, *aaO*, 102; vgl. zum Thema die ausführliche Darstellung von W. Westendorf, *Horizont und Sonnenscheibe*, in: *Studia Aegyptiaca I*, 1974 389 ff.

Ausgeschlossen aber scheint mir die allgemeine Folgerung, daß der Mysterien nunmehr als Gott anzusehen sei. Der Ort des Geschehens - Tempel und Tempelhof - und seine Zeit - nachts und morgens -, die ausführliche und ohne Hehl geschilderte Verkleidung des Mysterien wie ein Sonnengott, wie ein Kultbild, die ausdrückliche Nennung eines Vorhanges, die zuschauende Menge, das mehrtägige Feiern: nicht auch nur der kleinste Hinweis, daß dies mehr als ein Schauspiel sein soll - frei-lich ein kultisches Schauspiel.

Ein solches Nachspielen des göttlichen Schicksals hat aber keine andere Bedeutsamkeit als das Nachspielen des klagenden Suchens und freudigen Findens der Osirisleiche durch Isis, sei es in den ägyptischen Osirisfeiern⁷⁰⁾ oder bei den Isia-Festen in Rom⁷¹⁾. Seit alters - nachweisbar in Abydos seit dem MR⁷²⁾ - haben die Osirisfeiern neben dem öffentlichen Teil auch einen im Tempelinneren - im Verborgenen - spielenden Abschnitt.

Und der Hauptritus einer Mysterienfeier erweist sich als nichts anderes als die erstmalige Beteiligung des neuen Mysterien an den beschriebenen Ritualen im Tempelinneren, über die er natürlich Stillschweigen bewahren muß, allenfalls Andeutungen geben darf.

Zusammengefaßt stellt sich somit das zentrale Geschehen des Mysterienkultes so dar: Es ist Teil eines Schauspiels, das ein Ereignis in der Götterwelt kultisch nachspielt. Wo aber in Ägypten das Paradigma von Tod und Wiederkehr Gottes nur dem Toten ein gleiches Schicksal und die Gemeinschaft mit Gott verheißt, gilt das Beispiel hier den Le-

70) ausführliche Schilderung bei Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen*, 236 ff, bei der bereits alle Elemente aufgezählt werden, die bei der Beschreibung der Feste und Festumzüge bei Plutarch *de Iside et Osiride* 39 eine Rolle spielen (s. auch J. Gwyn Griffiths, *Plutarchs de Iside et Osiride*, Cambridge 1970. 33 ff, bes. 62 ff und 447 ff); Kees nennt traditionsgemäß bereits die öffentlichen Feiern "Osirismysterien".

71) s. vor allem Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim 1963; Dunand, *Culte d'Isis I*, 227 ff und III, 230 ff.

72) ausführlich von Otto, *Osiris und Amun*, 38 ff beschrieben; das Mundöffnungsritual, das nach seiner Deutung der "Nacht des Schlafens" zugrunde liegt, könnte im Prinzip als die MR-Fassung des oben geschilderten Vorgangs ("Wiedergeburt von Re/Osiris") angesehen werden. Als ein Hinweis darauf, daß das Mundöffnungsritual auch noch später im Auferstehungsglauben eine Rolle gespielt hat, könnte das "γρηγόρι 'sei wach'" der kaiserzeitlichen Mystensarkophage angesehen werden (s. Vidmann, *Isis und Sarapis*, 132).

benden: "Seid mutig, Mysterien; da der Gott gerettet ist, so wird auch uns nach Leiden Heil" - so lautet ein Ausruf, den Firmicus Maternus, *Über den Irrtum der heidnischen Religionen*⁷³⁾, überliefert.

3.1.2 Tod und Einweihung

Nun ist dies Ergebnis allerdings nicht ganz so eindeutig, wenn die "Einweihung" mit ins Blickfeld rückt. Der Priester hat dem Lucius zuvor erklärt (XI 21), daß die *E i n w e i h u n g* eine Art freiwilliger Tod sei, aus dem er durch die Gnade der Göttin zu neuem Leben wiedergeboren werde - nach Nilsson⁷⁴⁾, unter dem Protest anderer⁷⁵⁾: dem alten Leben sterbend, um ein besseres neues zu beginnen.

Die Einweihung hat folgende Phasen (*Met.* XI 22-23):

- (1) Die geträumte Aufforderung durch die Göttin, sich den Weihen zu stellen
- (2) Erwerb einer angemessenen Ausstattung, wie sie ein hieroglyphisch/hieratisch geschriebenes Buch bestimmt⁷⁶⁾
- (3) Bad, Opfer und Besprengungstaufe
- (4) 10-tägiges Fasten: Einschränken des Essens, Verzicht auf Fleisch und Wein
- (5) Feierlicher Abschied vom Novizen und seine Bekleidung mit einem groben Leinengewand.

73) Firmicus Maternus *de error. prof. rel.* 22; Morenz, *Ägypt. Totenglaube*, 419 f sieht die hier formulierte Vorstellung auf dem Hintergrund seiner Ansicht von der ägyptischen Religion als einer "Ritualreligion" - sprich: einer Religion mit "magisch-praktischer" Grundstruktur; mir will diese Ansicht nun doch zweifelhaft erscheinen, s. Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, in: *Synkretismusforschung - Theorie und Praxis*, und ders., *LÄ III s.v. Kausales Denken*.

74) *Griechische Religion II*, 610; ich bin von Nilssons Ansicht überzeugt.

75) s. z. B. Griffiths, *Isis-Book*, 258 f; 307 f; 317 f.

76) als ein solches kann man es unschwer erkennen (s. auch Griffiths *Isis-Book*, 285); für Apuleius - wie für jeden nicht-ägyptischen Gläubigen - muß allerdings die Vermutung naheliegen, daß "sich wie Weinranken verschlingenden Schriftzüge" dem Zweck dienen, den Text "vor der Neugier der Uneingeweihten" zu sichern (*Met.* XI 22).

Nach Griffiths und anderen⁷⁷⁾ können alle diese Elemente gut auf ägyptische Gebräuche zurückgeführt werden⁷⁸⁾: Traum, tatsächliche und rituelle Reinigung vom König, Priestern und Toten, 10-tägige Dekanwoche und Fasten. Allem Anschein nach gehören sie allerdings zumindest genauso dem Tempelkult wie dem Totenkult an.

Jedenfalls sind sie nach der Aussage des Priesters als Riten des Totenkultes gedacht⁷⁹⁾, und man darf demnach etwa folgendes sagen: Nach seiner Einweihung spielt der Myste den Part des Toten im Schauspiel von der nächtlichen Wanderung und dem morgendlichen Aufstieg des Gottes.

Nun könnte allerdings der Vorgang auch einmal umgekehrt betrachtet werden: Mit gleichem Recht könnte man nämlich in Ägypten den Toten einen "Eingeweihten" nennen⁸⁰⁾. Seine Einweihung - das, was Kees die "Vorbedingungen zur Seligkeit" nennt⁸¹⁾ - läßt sich auf zweierlei reduzieren:

- (1) Die tatsächliche und rituelle Reinheit;
- (2) Die Notwendigkeit, "gerechtfertigt" zu sein, d.h. den Forderungen des Totengerichts entsprochen zu haben. Diesem Zweck dient etwa das sog. Negative Sündenbekenntnis des Kapitels 125 des Totenbuches. Eingeleitet wird es so: Zu sagen, wenn man zu der Halle der beiden Wahrheiten kommt. - Das Kapitel geht dann weiter: ... Ich habe den Menschen nicht Unrecht getan und nicht die Tiere gequält ... Ich habe Gott nicht verachtet ... und nicht getan, was Gott verabscheut ... Ich habe nicht weinen gemacht, ich habe nicht getötet oder töten lassen ... Ich habe mich nicht an den Opfergaben im Tempel bereichert ... und die Opfer für die seligen Toten nicht gestohlen ... Ich habe die Gewichte der Waage weder vermehrt noch vermindert. Ich habe die Milch nicht weggenommen vom Mund des Babys und nicht das Vieh von den Weiden getrieben ... Das Bekenntnis endet mit: Ich bin rein, ich bin rein, ich bin rein.

77) s. Griffiths, *Isis-Book*, 139 und 286 ff.

78) vgl. hierzu auch die ausführliche Darstellung von B. Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten im ägyptischen Kult*, Diss. Hamburg 1968.

79) *Met. XI 21*: "... und der Ritus selbst wird als freiwilliger Tod und gnädig gewährtes Heil gefeiert" (... *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari*).

80) vgl. hierzu die Bemerkungen von Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin 1968, 94 Anm. 1.

81) Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen*, 98 ff.

Die Herkunft dieses Negativen Sündenbekenntnisses ist nun dank Merkelbach⁸²⁾ und vor allem Grieshammer⁸³⁾ gut bekannt: Es setzt sich bis in die Einzelheiten nachweisbar aus zwei Überlieferungskomponenten zusammen. Da sind einmal die Eide der Priesterweihe, die zwar erst in griechischer Sprache vorliegen aber unzweifelhaft älteren Ursprungs sind. Da sind zum anderen die sog. Tempeleinzugstexte, die den Priester nach seiner Legitimation fragen, den Tempel zu betreten; angebracht sind sie auf den Umfassungsmauern oder an den Eingängen bestimmter Räume der Tempel von Edfu, Dendera, Kom Ombo und Philae.

Sowohl bei der Priesterweihe wie beim Betreten der Tempel und eben auch vor dem Totengericht geht es um kultische Reinheit, administrative Zuverlässigkeit und ethische Integrität. Und nach Alter und Funktion der Texte kann Grieshammer zeigen, daß sie aus dem Priesterdienst in das Totenbuch gelangt sind. In seinen Worten⁸⁴⁾: "So wie der Priester beim Betreten eines heiligen Ortes und bei der Priesterweihe versichern mußte, bestimmte Dinge nicht getan zu haben, so muß auch der Tote beim Betreten des Jenseits, eines heiligen Ortes, seine Reinheit versichern."

Oder anders: Priester und Toter haben den gleichen Status. Diesem erlaubt er ein ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Jenem gestattet er, in der Gottesnähe des innersten Tempels die Seligkeit im kultischen Spiel symbolisch vorwegzunehmen. Von hier aus erhalten aber auch die Einweihungsriten, denen Lucius sich unterzieht, ihren Zusammenhang: Sie sind Elemente der ägyptischen Priesterweihe⁸⁵⁾.

82) R. Merkelbach, *Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch*, in: Derchain (Hrsg.), *Religions en Egypte*, 69ff; ders., *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, 1968, 22.

83) R. Grieshammer, *Zum "Sitz im Leben" des negativen Sündenbekenntnisses*, in: *ZDMG Supplement II, XVIII*. Deutscher Orientalistentag vom 1. bis 5. Oktober 1972 in Lübeck. Vorträge, Wiesbaden 1974, 19 ff.

84) *aaO*, 25.

85) ohne dieser Auffassung zu sein, sieht Morenz, *Ägyptische Religion*, 106 ff, das ägyptische Priestertum ganz entsprechend; für Sauneron, *Les Prêtres de l'ancienne Egypte*, "Le Temps qui court" 6, Bourges 1957, 48, ist - genauso wie hier dargestellt - in Einweihungs- und Hauptritus nichts anderes zu sehen als die "intronisation" der Priester!

3.2. Mysteriengemeinschaft und Kultgenossenschaft

So runden sich nun alle Zeugnisse zu einem einheitlichen Bild: Die Mysteriengemeinschaften der Isis sind nichts anderes als ägyptische Kultgenossenschaften, eben jene, die Françoise de Cenival umfassend behandelt hat⁸⁶⁾. Es sind dies Zusammenschlüsse der Priester und des Tempelpersonals eines Tempels⁸⁷⁾. Sie geben sich in jährlichen Übereinkünften Vorschriften, die das Verhalten der Mitglieder untereinander und nach außen regeln sollen, wählen aus ihren Reihen die Funktionäre der Tempelverwaltung⁸⁸⁾, und legen die Abgaben für den Kultbetrieb und die jeweiligen Aufgaben darin fest⁸⁹⁾. Die Regeln der ägyptischen Kultgenossenschaften sind in griechischer und demotischer Sprache überliefert. Belegt sind sie demotisch seit Amasis⁹⁰⁾, also der Mitte des 6. Jh.; die Organisation selbst ist möglicherweise bis ins NR, nach Deir el-Medinah, zurückverfolgbar⁹¹⁾.

An sich nimmt man nun für die Kultvereine⁹²⁾ griechischen Ursprung an. Unter den Ptolemäern seien sie dann nach Ägypten verpflanzt worden,

- 86) *Les Associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, BdE 46, Kairo 1972.
- 87) ich bin jedenfalls der Meinung, daß betreffend der Vollständigkeit der Vertretung des Tempelpersonals F. de Cenival, aaO, 150 ff bessere Argumente hat als M. Muszynski, *Les "Associations religieuses" en Egypte d'après les sources hieroglyphiques, démotiques et grecques*, in: *Orientalia Lovanensia Periodica* 8, 1977, 145 ff; bedauerlicherweise nimmt er auch ihre Erklärung der geringen Zahl aufgeführter, stets wechselnder Namen nicht zur Kenntnis, vgl. aaO, 160.
- 88) ebenfalls sehr häufig im jährlichen Turnus; man beachte die Übereinstimmung ägyptischer und außerägyptischer Quellen in diesem Punkt: s. Dunand, *Culte d' Isis* III, 146 ff und de Cenival, *Associations religieuses*, 147 und 156; vgl. auch Vidman, *Isis und Sarapis*, 48 ff.
- 89) in der Tat sind die Regeln "très peu religieux" (Muszynski, aaO, 155), was aber auch nicht zu wundern braucht, weil solche Regeln ja nicht dem Kultbetrieb gelten können (der ist seit alters sachlich und durch Tradition festgelegt), sondern soziale Funktion haben, s. de Cenival, aaO, 211 f.
- 90) pLouvre E 7840 bis; s. Muszynski, aaO, 164.
- 91) s. Bruyère, *Mert Seger à Deir el Médineh*, MIFAO 58, Kairo 1930, 84 ff, vgl. jedoch dazu de Cenival, *Associations religieuses*, 141; Lüddeckens, *Gottesdienstliche Gemeinschaften im Pharaonischen, Hellenistischen und Christlichen Ägypten*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20, 1968, 197 f, sieht das ganze Dorf als eine solche Kultgemeinschaft für den "Gott Amenophis (I)" an.
- 92) Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1903.

und Walter Otto hat geglaubt, einen solchen Kultverein in Gestalt der $\kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\chi\omicron\iota$ des Serapeums von Memphis dingfest machen zu können⁹³⁾. Poland, *Griechisches Vereinswesen*, belegt allerdings orgeonische Vereinigungen - die Vorläufer der Mysterienvereine - erst seit dem 4. Jh.⁹⁴⁾, und wundert sich über den hohen Anteil fremder Götter und ausländischer Mitglieder, ohne jedoch griechischen Ursprung zu bezweifeln⁹⁵⁾. Jetzt scheint mir die Frage zumindest offen⁹⁶⁾.

Die ägyptischen Kultvereine in Ägypten jedenfalls heißen griechisch gelegentlich $\theta\acute{\iota}\alpha\sigma\sigma\omicron\varsigma$, meist $\sigma\acute{\upsilon}\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$, also eben genauso wie die Kult- und Mysterienvereine in Attika und den ägäischen Inseln einerseits, im eigentlichen Griechenland, dann Delos und vor allem Kleinasien andererseits⁹⁷⁾. Und so erhält nun in den ägyptischen Kultgenossenschaften all das seinen Stellenwert, was Apuleius vom Kultbetrieb einer Mysterienreligion zu berichten weiß:

(1) Der Ort des Feierns ist in Ägypten wie bei Apuleius der Tempel: Er wird am Morgen geöffnet (XI 20; 22), es finden Opfer und Libationen vor den Götterbildern statt, und der Tempel ist in einen öffentlichen und einen nichtöffentlichen Bereich unterteilt (XI 23; 24). Insgesamt sind die Angaben nicht sonderlich spezifisch, aber als Strukturelemente von Wert.

(2) Das Personal des Tempels läßt hier wie dort einen gleichartigen Aufbau erkennen. Apuleius nennt einen "Hohenpriester" (*Summus sacerdos/sacerdos maximus* o.ä.)⁹⁸⁾; die Vergleichbarkeit mit einem entsprechenden ägyptischen Priestergrad hängt natürlich von der Bedeutung und Größe des Heiligtums in Kenchreai ab, jedenfalls heißt der Leiter eines Tempels/einer Kultgenossenschaft $mr-s'n$, gräzisiert "lesonis", etwa als "Inspizient" zu übersetzen⁹⁹⁾. Dann führt Apuleius einen "Vor-

93) W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, Leipzig/Berlin 1905, 125.

94) Poland, *Vereinswesen*, 8 ff.

95) *aaO*, 20.

96) vgl. hierzu de Cenival, *Associations religieuses*, 213.

97) Poland, *aaO*, 24; 160 ff.

98) s. Griffiths, *Isis-Book*, 277 (282,12).

99) de Cenival, *aaO*, 154 ff; gelegentlich auch $mr-m\check{s}^c$ genannt (s. *aaO*, 159 ff), vielleicht dann, wenn er über die Leitung der Kultgenossenschaft hinaus in die staatliche Verwaltung kam; eine andere, mir sehr wahrscheinliche Möglichkeit wäre, in ihm den "Vorsteher" der "Menge" ($m\check{s}^c$, s. *aaO*, 172) des Gottes/des Osiris zu

lesepriester" (*grammateus/grammaticus*) auf¹⁰⁰), schließlich die "Träger der Götterbilder", die Zugang zum "Gemach der Göttin" haben (XI 17); ägyptisch entsprechen sie jener Kategorie von "Spezialisten"¹⁰¹, die der Oberbegriff der "Gottesdiener" (*ḥm.w-ntr*) als höhere Kultfunktionäre zusammenfaßt¹⁰², dann den "Pastophoren" als der "obersten Klasse der niederen Priester"¹⁰³, die Lucius bei Apuleius als die "irdischen Sterne der großen Religion" (XI 10) empfindet¹⁰⁴. Schließlich die "Eingeweihten": Ihnen entsprechen in Ägypten ganz offenbar die "Gewöhnlichen (Priester)" - *CV*_{3.w}¹⁰⁵ - oder auch "Reinen" - *w*^{CV}_{b.w}¹⁰⁶; nur diese, die "Reinen", dürfen nach ptol. Recht neben ihrer priesterlichen Tätigkeit auch noch andere Arbeiten ausführen¹⁰⁷. Sie sind die eigentlichen Träger der Tempelwirtschaft. Nicht anders die "Eingeweihten" bei Apuleius: Lucius verdient sein Geld nicht durch sein Kultamt, im Gegenteil: nicht selten verzögert sich ein weiterer ritueller Schritt zur "Seligkeit des Priesteramtes", weil seine Mittel noch nicht für die Ausstattung reichen.

sehen (*p3 ms^{VC} nj p3 bjk/ p3 ms^{VC} nj p3 msh/ p3 ms^{VC} nj Dm3*, o.ä.); s. auch aaO, 151. Die hieroglyphischen Parallelen in den mehrsprachigen Dekreten nennen ihn gelegentlich *mr gs.w-pr.w*, s. F. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien*, *Supplément aux ASAE* Nr. 16, Kairo 1952, 183.

- 100) s. Griffiths, *Isis-Book*, 265; vgl. Daumas, aaO, 183 f.
- 101) s. Sauneron, *Les Prêtres*, 60 ff.
- 102) es sind dies die Priester, die in der älteren Literatur, der griechischen Übersetzung folgend, "Propheten" genannt werden; de Cenival, aaO, 171 Anm. 3 führt eine Inschrift aus Dakke auf, die ganz parallel (s. gleich) zwischen "Pastophoren" (*wnw*) und "*w*^{CV}_b-Priestern" unterscheidet; s. auch Daumas, *Moyens d'expression*, 181 ff.
- 103) Bonnet, *RÄRG*, s.v. Pastophoren (S. 583); s. auch Otto, *Priester und Tempel*, 94 ff.
- 104) die angesichts ihrer tatsächlichen Bedeutung sicherlich etwas übertriebene Bezeichnung (s. auch Griffiths, *Isis-Book*, 265 (279,15)) muß wohl auf dem Hintergrund der "Auslandskulte" gesehen werden: Selbst wenn ihr Status in der Gesamthierarchie des Kultes gering ist, genießen "Funktionsträger" zweifellos bei den übrigen "Laienpriestern" ein besonderes Ansehen, - erst recht bei noch außerhalb stehenden Gläubigen -, insbesondere wenn es sich um Tempel mit wenig Personal handelt (s. auch Dunand, *CdE* 44, 1969, 304); was die ägyptische Bezeichnung der Pastophoren - *wnw* - betrifft, so meine ich, daß es sich hier nicht um irgendwelche "Naosöffner" oder "Türhüter" handelt (*wn-pr*), sondern um die spätägyptisch/demotische Form der älteren Bezeichnung *wn.wt* "Stundenpriesterschaft" bzw. eine Ableitung davon. Vgl. auch Daumas, *Moyens d'expression*, 179; 186 f.
- 105) de Cenival, aaO, 171 f; auch *ḥm.w-ntr* ^{CV}_{3.w} genannt, s. aaO.
- 106) zu diesem "niederen Priestertum" s. vor allem Sauneron, *Les Prêtres de l'ancienne Egypte*, 69 ff; s. auch Bonnet, *RÄRG* s.v. Laienpriester; in Gestalt der "Phylen-" oder "Stundenpriesterschaft" ist diese Kategorie von Priestern seit alters faßbar.
- 107) vgl. de Cenival, aaO, 151 f.

Und die "Uneingeweihten"? Ägyptisch/demotisch sind sie möglicherweise im "Heer - *me^c* - (der Gläubigen) des Gottes" zu erkennen¹⁰⁸⁾, mit großer Sicherheit aber in den *κάτοχοι*, "den Besessenen" eines Gottes faßbar¹⁰⁹⁾ - eben jenen, die Walter Otto allein schon als Kultverein ansehen wollte. Auf sie trifft aber die Beschreibung zu, die Lucius von seinen Lebensumständen vor der Einweihung gibt¹¹⁰⁾: Sie sind fromm und traumgeplagt, wohnen im heiligen Bezirk des Tempels und haben nur beschränkten Zutritt zu den Tempelräumlichkeiten. Die *κάτοχοι* sind jene Gläubigen, die auf die Zulassung zum Priesterdienst warten - wenn sie unbemittelt waren, wohl meist vergeblich.

(3) Wesentliche Gemeinschaftsaufgaben¹¹¹⁾ sind hier wie dort die Anwesenheit bei den verschiedenen kultischen und administrativen Versammlungen und die Mitwirkung an den Götterfesten¹¹²⁾. Herausgreifen könnte man beispielhaft etwa das mehrtägige Isia-Fest im Herbst: Die dramatische Aufführung göttlichen Schicksals, deren wesentliche Motive die Trauer der Isis bei der Suche nach Osiris und ihre Freude bei seinem Auffinden sind. Dies sei zwar - so Dieter Müller über die Isis-Aretalogien¹¹³⁾ - fester Bestandteil des Götterkultes in Ägypten, gleiche aber dort mehr den mittelalterlichen Mysterienspielen als den hellenistischen Mysterienfeiern. Sicherlich richtig, sofern man nicht bedenkt, daß diese Festlichkeiten seit alters nur die öffentliche Seite der Osirisfeiern sind¹¹⁴⁾, deren geheime Seite wir hier näher betrachtet haben.

- 108) s. de Cenival, *aaO*, 171; diese Gleichsetzung ist problematisch, weil es so scheint, als werden gelegentlich die priesterlichen Mitglieder der Kultgenossenschaft in diese Benennung einbezogen.
- 109) s. auch Dunand, *Culte d'Isis* III, 168 ff.
- 110) s. zu dieser Gleichsetzung bereits (vermutend) Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, 196.
- 111) s. zu diesen de Cenival, *aaO*, 177 ff.
- 112) ausführliche Diskussion ägyptischer Feste bei Dunand, *Culte d'Isis* I, 207 ff, bes. 227 ff; III 230 ff.
- 113) *Isisaretalogien*, 49.
- 114) es wäre sicherlich eine dankbare Aufgabe, die zahlreich überlieferten Feste - hellenistisch/römische und ägyptische - miteinander zu vergleichen, den Rahmen hier würde es jedenfalls sprengen; ich möchte jedoch bemerken, daß auch das "Fest der Eröffnung der Schiffahrt" (*πλοιαφέσια*/ *Isidis Navigium*) seinem ganzen Charakter nach ein ägyptisches Prozessionsfest ist (s. die Beschreibung bei Apuleius, *Met.* XI 8-17, und den bis ins einzelne gehenden Kommentar von Griffiths, *Isis-Book*, 171 ff; vgl. die Diskussion *aaO*, 31 ff und Dunand, *Culte d'Isis* III, 223 ff - dazu vielleicht die Diskussion der Isis Pelagia bei Dunand, *aaO* I, 94 ff), auch wenn manche Einzelheiten nicht ägyptisch sein mögen oder es nicht mit einem älteren ägyptischen Fest zu identifizieren sein sollte.

4. Zusammenfassung: Die Göttin Ägyptens und der Oikumene

So schließt sich denn der Kreis. Stellen wir die Frage des Anfangs doch noch einmal: War die Isis d e s Jahres, in dem Theodosius sich zum Alleinherrscher im Römischen Reich aufschwang und in dem im fernen Philae eine der letzten hieroglyphischen Inschriften angebracht wurde - war diese Isis noch jene, die sie 800 Jahre früher in Athen gewesen war? Ja, lautet die Antwort nun. Ich meine, es konnte gezeigt werden, daß nicht nur die hellenistisch/römische Isis ihrer Struktur nach die ägyptische Isis war, sondern daß auch die Initiationsriten der ägyptischen Mysterien ihrer Struktur nach die ägyptische Priesterweihe, der Mysterienkult der Isis der Tempelkult der Isis und die Mystengemeinschaft eine ägyptische Kultgenossenschaft war. Oder anders: Die Mysterienreligion der Isis war nicht eine im Kern hellenistische Religion mit ägyptischem Kolorit, sondern die ägyptische Religion im hellenistischen Gewande.

Und die Kultstatuen der Isis in Kontrapost und Tunika, mit hellenistischem Faltenwurf und isischem Knoten, verraten mehr gläubige Annahme als die scheinbar ägyptischen der Hadriansvilla in Tivoli. Obwohl ägyptisch geblieben, war Isis im Bewußtsein der Leute schon immer auch griechische, dann römische Gottheit gewesen, als die großen ägyptisierenden Wellen der Kaiserzeit über sie hinwegspülten. Was die Flavier, die Antonine und Severer ihr an ägyptischem Äußeren zurückgeben wollten, war nicht ägyptischer Einfluß sondern Ausfluß nostalgischer Sehnsüchte: Im Geist dieser Zeiten war das Gewesene schon eins geworden und die unendliche Tiefe ägyptischer Geschichte Teil der eigenen Vergangenheit.

Wenden wir nun hier den Blick nochmals zurück zu Virius Nicomachus Flavianus, den Konsul des Jahres 394. Da stand er im Gespött der christlichen Menge, und stemmte sich dem Untergang des heidnischen Altertums entgegen, ganz in der Pose des alten Römers - und konnte doch nicht wissen, daß er es als ägyptischer Priester tat, im Zeichen einer ägyptischen Gottheit.