

Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos

Pseudo-Apuleius, Asclepius

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia
XXXVIII

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von
der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Verantwortliche Editoren
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,
Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von
Simone Seibert und Andrea Villani

Band XXXVIII



Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos

Pseudo-Apuleius, *Asclepius*

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Sydney H. Aufrère,
Dorothee Gall, Claudio Moreschini,
Zlatko Pleše, Joachim F. Quack,
Heike Sternberg el-Hotabi, Christian Tornau

herausgegeben von

Dorothee Gall

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-155552-7 / eISBN 978-3-16-160108-8
DOI 10.1628/978-3-16-160108-8

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Rainer Hirsch-Luipold betreut und von Marius Pfeifer und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, „Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen“) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Der Lehrdialog *Asclepius* ist ein wichtiger Textzeuge des Hermetismus, einer mehrheitlich in den frühen Jahrhunderten nach der Zeitenwende entwickelten philosophisch-religiösen Offenbarungslehre. Ihr besonderes Merkmal ist das griechisch-ägyptische Kolorit: Die fast ausnahmslos in griechischer Sprache verfassten hermetischen Traktate entwickeln in einem ägyptisch anmutenden Umfeld und mit einem aus dem ägyptischen und griechischen Kult bekannten Personal ein komplexes Lehrsystem, das den Leser bzw. Hörer zur wahrhaftigen Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfung und damit letztendlich zur Erlösung führen will. Philosophie und Religion wirken hier in einer Weise zusammen, die in späteren Epochen als *pia philosophia* – fromme Philosophie – oder als *docta religio* – gelehrte Religion – definiert wird.

Als einzige der erhaltenen hermetischen Schriften ist der *Asclepius* in lateinischer Sprache verfasst; bei römischen Autoren überlieferte griechische Zitate belegen, dass es sich, ebenso wie bei einer fragmentarisch erhaltenen koptischen Version, um Übertragungen aus dem Griechischen handelt. Für den Urheber der lateinischen Übersetzung hielt man lange Zeit Apuleius, einen philosophisch und literarisch hoch gebildeten römischen Autor des 2. Jahrhunderts nach Christus, mit dessen Schriften der *Asclepius* tradiert ist. Diese Zuschreibung gilt heute mehrheitlich als widerlegt.

Der *Asclepius* unterscheidet sich nicht nur durch seine Sprache von den sonstigen *Hermetica*; er scheint auch in besonderer Weise darauf angelegt, das gesamte Lehrsystem des Hermetismus zusammenfassend zu erläutern. Dabei tritt der gedankliche Reichtum des hermetischen Denkens zu Tage, zugleich aber auch die Fülle an philosophischen Systemen, aus denen es eklektisch schöpft. Die Partizipation des Hermetismus an zentralen Fragestellungen der griechischen Philosophie sucht die Einleitung zu verdeutlichen; sie erläutert zugleich die Überlieferungsgeschichte, die Frage der Autorschaft und die sprachlich-stilistische Struktur des *Asclepius*. Deseren Text folgt dann, begleitet von einer deutschen Übersetzung und Erläuterungen.

Die Stellung der *Hermetica* im Spannungsfeld von griechischer Philosophie und ägyptischer Weisheitslehre untersuchen die folgenden Essays aus verschiedenen Perspektiven. Sydney Hervé Aufrère stellt die Frage nach dem Ägyptenbild des *Corpus hermeticum* und macht deutlich, dass gerade die in Literatur und bildender Kunst sonst so beliebten ägyptisierenden Motive – die Nillandschaft, die Monumente, die Vielfalt der Götter

und göttlichen Tiere – in den philosophischen Schriften des Hermetismus (anders als in den sog. technischen *Hermetica*) unterdrückt werden: Die Texte beschwören nicht das authentische Ägypten der Tradition, sondern konstruieren ein gewissermaßen gereinigtes hellenozentrisches Ägyptenbild, das der Heilslehre die Autorität hohen Alters und eines göttlich privilegierten Raumes verleiht. Als Urheber und Rezipienten dieser synkretistischen Konstruktion vermutet Aufrère primär die griechischen Eliten in Alexandria.

Einen Ursprung der Texte bei griechisch gebildeten ägyptischen Priestern erwägt der nachfolgende Essay von Zlatko Pleše; diese suchten nach dem Verlust ihrer traditionellen Vormachtstellung Anschluss an die religiösen und esoterischen Tendenzen neuer städtischer – griechisch gebildeter – Eliten. Pleše erörtert zunächst den alten Forschungsdissens zwischen einer eher griechischen oder ägyptischen Verortung der *Hermetica* in seiner Entwicklung seit Jamblich und Porphyrios. Er hebt die stilistische Nähe der *Hermetica* zum Pathos-Stil ägyptischer Weisheitsschriften, aber auch zu griechischen philosophischen Kompendien und *epitomai* hervor. Wie sich ‚der Weg des Hermes‘, d.h. das Leben des Adepten der Hermetik gestaltete, lässt sich aus der Überlieferung nicht ableiten: Das Spektrum mag von der individuellen Lektüre über geistliche Übungen bis zum gemeinschaftlichen Studium gereicht haben.

Die Verpflichtung des *Asclepius* gegenüber Platon und dem Mittel- und Neuplatonismus untersucht Christian Tornau. In der Bestimmung, was Philosophie ist und was sie für den Menschen leisten muss, in Theologie, Metaphysik, Schicksalslehre, Anthropologie, Ethik und Erkenntnistheorie erläutert er die gedanklichen Überschneidungen und Unterschiede. Die trotz einer bis hin zum Zitat reichenden Platon-Nähe nicht selten divergente Platon-Rezeption der *Hermetica* hat ihre Ursache im Selbstverständnis des Hermetismus; dieser beansprucht, Teil einer Tradition zu sein, die über Platon zurückreicht in eine Frühzeit, in der die Götter selbst das Wissen der Ägypter stifteten. Insofern ist nicht – wie im Mittel- und Neuplatonismus – die Platon-Exegese das eigentliche Ziel der Platon-Rezeption; vielmehr geht es darum, in einer nicht selten eher freien Anverwandlung die Übereinstimmung zwischen platonischer Philosophie und ägyptischen Weisheitslehren zu erweisen.

Wie gut die Autoren der hermetischen Texte die altägyptische Gedankenwelt kannten, weist Heike Sternberg-el Hotabi auf. Sie demonstriert die Nähe des Hermetismus zu den theologischen und soteriologischen Schriften der ägyptischen Tradition, die ihrerseits seit der Eroberung Ägyptens durch Alexander und in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten entscheidende Entwicklungen erlebte: Neben den schon im frühen ägyptischen Denken vertretenen Glauben an die Existenz des einen Gottes und seine Immanenz in der Welt traten nun auch mit der griechischen Meta-

physik kompatible Vorstellungen vom Jenseits und vom Kosmos auf; das ursprünglich elitäre Wissen, wie das jenseitige Leben zu gewinnen sei, entfaltete sich zur allgemeinen Heilserwartung, das Jenseits wurde explizit in der Sphäre der Sterne verortet, Dämonen galten als Zwischenwesen zwischen Mensch und Gott und selbst von göttlicher Natur. In dieser Form eines griechisch-ägyptischen Amalgams trat der Hermetismus in eine freilich aussichtslose Konkurrenz zum frühen Christentum.

Die Problematik einer präzisen Herleitung hermetischen Gedankenguts zeigt sich besonders deutlich an der Apokalypse, die nicht nur einen Teil des lateinischen *Asclepius* bildet, sondern auch in einer koptischen Version des griechischen Originaltextes überliefert ist. Joachim F. Quack legt dar, wie die Motive von Weltzerstörung und -vernichtung, menschlicher Depravation und göttlicher Abkehr Parallelen in altägyptischen Prophezeiungstexten, ebenso aber auch in griechischen und jüdischen Apokalypsen aufweisen. Letztlich muss bei vielen Details offen bleiben, ob über den Anschluss an ein Standardrepertoire des Weltuntergangs hinaus konkrete Einflüsse und Abhängigkeiten vorliegen. Auch in der Frage, inwieweit die Apokalypse des *Asclepius* auf zeitgenössische historische Ereignisse reagiert, ist Zurückhaltung geboten, zumal die traumatische Erfahrung einer Fremdherrschaft in Ägypten zurückreicht bis zur Machtergreifung der Hyksos Mitte des 2. Jahrtausends. Zum koptischen Text der Apokalypse hat Joachim F. Quack eine Einleitung und Übersetzung mit Anmerkungen erstellt, die am Ende dieses Bandes im Anhang vorgelegt werden.

Die Rezeption des *Asclepius* und des Hermetismus überhaupt in christlicher Zeit zeichnet Claudio Moreschini nach. Seit Lactantius galt der Hermetismus nicht als heidnische Häresie, sondern als Monument einer göttlichen Offenbarung, die dem Christentum kongruent war und es vorbereitete und ankündigte; Hermes wurde in die Reihe der Propheten aufgenommen. Bis zur Wiederentdeckung der griechischen Texte, des *Corpus hermeticum*, im Jahr 1463 und seiner Übersetzung ins Lateinische durch Marsilio Ficino war der *Asclepius* der Hauptzeuge des Hermetismus; von nun an richtete sich der Blick immer stärker auf die griechische Tradition, der *Asclepius* trat als ‚bloße Übersetzung‘ des heidnischen und magischer Praktiken verdächtigen Apuleius (wie man glaubte) in den Hintergrund und geriet auch unter den Verdacht einer Verfälschung der ‚frommen‘ Lehre des göttlich inspirierten Hermes, zumal die für christliche Leser immer schon problematische Praxis der Erschaffung von Göttern durch Menschen (die sog. Theurgie) im lateinischen Traktat einen breiteren Raum einnimmt.

Allen Beiträgern sei für ihre Mitwirkung an diesem Band durch ihre Essays und nicht zuletzt durch hilfreiche Hinweise und Kommentare zum Gesamtband herzlich gedankt. Heinz-Günther Nesselrath hat die Übersetzung kritisch durchgesehen und den Aufsatz von Sydney Hervé Aufrère aus dem Französischen ins Deutsche übertragen; Zlatko Plešes Essay hat

Rainer Hirsch-Luipold aus dem Englischen, Claudio Moreschinis Aufsatz haben Simone Seibert und Andrea Villani aus dem Englischen und Italienischen übersetzt. Ihnen allen gilt mein besonderer Dank.

Bonn, im November 2020

Dorothee Gall

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Dorothee Gall</i>)	3
1. Der <i>Asclepius</i> im Kontext griechisch-römischer Religion und Philosophie	4
1.1. Mythos und Tragödie	4
1.2. Mysterienkulte	4
1.3. Platon und Cicero	6
1.4. Mittel- und Neuplatonismus	8
1.5. Gnosis	9
2. Der Hermetismus	10
2.1. Der lateinische <i>Asclepius</i>	14
3. Zu Autorschaft und Stil	20
4. Zum Text	28

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ASCLEPIUS (<i>Text und Übersetzung von Dorothee Gall</i>)	30
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Dorothee Gall</i>)	92

C. Essays

Welches Ägypten-Bild zeigt das <i>Corpus Hermeticum</i> ? (<i>Sydney Hervé Aufrère – übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath</i>)	109
1. Gibt es ein ägyptisches Substrat in den philosophischen <i>Hermetica</i> ?	111
1.1. Vom unendlich Großen zum unendlich Kleinen	111
1.2. Das Erscheinen einer intellektuellen Gestalt: Thot-Hermes	112
1.3. Abwesenheit von Spuren der Nilandschaft?	114
1.4. Ein mehr oder weniger völliges Fehlen von Monumenten	115
1.5. Seltene topographische Anspielungen	116
2. Auf der Suche nach Spuren einer authentischen ägyptischen Tradition	117
2.1. Götter und menschliche Persönlichkeiten	118
2.2. Die Schöpfung durch das Wort des Demiurgen	121
2.3. Die Kunst, Götter mithilfe von Gewürzen, Pflanzen und Steinen zu schaffen, und die Kunst, Papyri zu konservieren	121
2.4. Die geheimen Objekte des Osiris	122
2.5. Die Zeit der Unzivilisiertheit unter den Menschen	123
2.6. Die heiligen Tiere	124
2.7. Was ist aus den ägyptischen Sternen und Sternbildern geworden?	125

2.8. Die Hieroglyphenschrift und das „Haus des Lebens“	126
2.9. Ein „heiliges Land“, wo sich das Schicksal der Welt abspielt	127
2.10. Die ägyptische Sprache und die Kraft, die in ihren Worten enthalten ist	128
3. Jenseits der Pseudepigraphie: Thot-Hermes, der putative Autor der priesterlichen und wissenschaftlichen Gelehrsamkeit, und die Hermes Trismegistos verliehene auktoriale Tradition	130
3.1. Der göttliche Intellektuelle im pharaonischen Ägypten	130
3.2. Ein neues intellektuelles Profil des Thot-Hermes in der griechisch-römischen Zeit	131
3.3. Der Hermes des Clemens von Alexandria und Hermes Trismegistos	132
3.4. Thot als Schreiber	133
4. Reminiszenzen an die ägyptischen Priester in den technischen <i>Hermetica</i>	135
4.1. Rückkehr zum traditionellen Ägypten	136
4.2. Einige Punkte der Konvergenz zwischen philosophischen und technischen <i>Hermetica</i>	139
4.3. Das Bild des Hermes in den <i>Papyri Graecae Magicae</i> und <i>Papyri Demoticae Magicae</i> und die letzten Bruchstücke des Denkens der ägyptischen Priester	141
5. Abschließender Überblick	142
Die Hintergründe des <i>Corpus Hermeticum</i> : Autoren, Leser, Gemeinschaften (Zlatko Pleše – übersetzt von Rainer Hirsch-Luipold)	145
1. Einführung	145
2. Topographien des Hermetismus: Produzenten und Rezipienten philosophischer Hermetika	146
3. Ein Neuansatz? Literarische und rhetorische Aspekte der philosophischen Hermetika	159
4. Eine kurze Coda über hermetische ‚Gemeinschaften‘	167
Platonische Philosophie im <i>Asclepius</i> (Christian Tornau)	171
1. Was ist Philosophie?	176
2. Naturphilosophie / Metaphysik I: Prinzipienlehre	179
3. Naturphilosophie / Metaphysik II: Gott, Ideen, Kausalität	184
4. Schicksal und Notwendigkeit	198
5. Anthropologie und Ethik	206
6. Erkenntnistheorie	214
Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des <i>Asclepius</i> (Heike Sternberg-el Hotabi)	223
1. Ägypten als Heimat der hermetischen Schriften	223
2. Tradition und Wandel der altägyptischen Religion in griechisch-römischer Zeit	233
3. Grundsätzliche Gemeinsamkeiten von Hermetik und altägyptischer Religion	236
3.1. Erlösung durch Wissen, Erkenntnis und Weisheit	236
3.2. Der hermetische Gottesbegriff und altägyptischer Pantheismus	238
3.3. Die Erschaffung der Welt	240
4. Einzelphänomene	244
4.1. Die Doppelnatur des Menschen	244
4.2. Der Mensch als „Bildner/Schöpfer“ der Götter	247
4.3. Tod und Totengericht: Im Zwischenbereich von Erde und Himmel	252
4.4. Die Rolle des Schicksals	258
4.5. Hermetische und ägyptische Theodizee	261

5. Schlussbemerkungen	262
Der <i>Asclepius</i> im Kontext der apokalyptischen Literatur (<i>Joachim F. Quack</i>)	265
Die Rezeption des <i>Asclepius</i> in der Renaissance (<i>Claudio Moreschini</i> – <i>übersetzt von Simone Seibert und Andrea Villani</i>)	283
1. Mittelalter	284
2. Die Entdeckung der hermetischen Traktate	290
3. Ficino und die Magie im <i>Asclepius</i>	292
4. Ludovico Lazzarelli	294
5. Das sechzehnte Jahrhundert in Italien	300
6. Der Hermetismus in der Gegenreformation: Patrizi und Candale	302

D. Anhang

I. Die koptische Version des <i>Asclepius</i> (<i>Joachim F. Quack</i>)	309
1. Einleitung	309
2. Das Schlussgebet	312
3. Zum Text	312
4. Text, Übersetzung und Anmerkungen zur Übersetzung	313
II. Literaturverzeichnis	333
1. Abkürzungen	333
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	333
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)	334
4. Abbildungsnachweis	343
III. Indices (<i>Andrea Villani</i>)	345
1. Stellenregister (in Auswahl)	345
2. Namens- und Sachregister	351
IV. Die Autoren dieses Bandes	365

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Dorothee Gall

Der *Asclepius*, ein Lehrdialog in lateinischer Sprache, behandelt drei zentrale Themen der Philosophie und Religion: das Wesen Gottes, die Entstehung und Struktur des Kosmos und die Stellung des Menschen in der Welt. Ziel der Lehre ist es, den Leser bzw. Hörer zur angemessenen Verehrung Gottes und zur Wertschätzung seiner Schöpfung zu führen, ihm Erkenntnis über die Natur des Menschen zu vermitteln und ihm den Aufstieg aus der stofflichen Welt zu Gott zu eröffnen. Die Welt, in der wir leben, ist in diesem philosophisch-theologischen Konzept als Kind Gottes und selbst göttlich aufgefasst, also wertvoll und keineswegs grundsätzlich schlecht; im Vergleich zu der immateriellen Welt des Göttlichen ist die stoffliche Welt aber minderwertig. Wenn der Mensch ihr verfällt und seine geistige Natur unterdrückt und verleugnet, liefert er sich den Affekten und der Sünde aus; der fromme und tugendhafte Mensch kann sich aber aus ihrem Bann befreien.

Das Ungenügen des Menschen an der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit, an seiner Sterblichkeit und der Auslieferung an eine materielle Welt, die ihn der Verfügungsgewalt unkontrollierbarer Kräfte unterstellt, ist ein zentrales Thema in Mythos, Philosophie und Religion: Die *condicio humana* stellt sich dem menschlichen Bewusstsein, das die Kategorien des Ewigen, des Guten und der Freiheit erfassen kann, als ständige Provokation dar. Die Narrative des Mythos, die Menschen- und Gottesbilder von Religion und Philosophie und die aus ihnen abgeleiteten ethischen Postulate begegnen dieser Provokation mit unterschiedlichen Antworten. Vieles davon ist in den *Asclepius* eingedrungen, teilweise in offener Übernahme, zum Teil aber auch in der Form von Ablehnung und Umdeutung. So stellt sich der *Asclepius* als ein zutiefst synkretistischer Text dar, dessen Originalität vor allem in der Inszenierung und im thematischen Reichtum liegt. Seine ‚Quellen‘ bzw. die Motive, die in Bestätigung oder Widerlegung in diesem Text zusammengefloßen sind, sollen in der Folge im knappen Überblick vorgestellt werden.

1. Der *Asclepius* im Kontext griechisch-römischer Religion und Philosophie

1.1. Mythos und Tragödie

Der griechische Mythos ist in einem Großteil seiner Erzählungen von dem Gedanken geprägt, dass der Mensch in eine Lebenssituation gestellt ist, in der ihm Glück und Schuldlosigkeit versagt bleiben. Tantalus und Sisyphus lehnen sich gegen ihre Sterblichkeit auf, Orestes und Antigone finden sich vor Entscheidungen gestellt, die sie unvermeidbar schuldig werden lassen, Herakles und Io werden zu Getriebenen göttlicher Willkür, die auf ihr Glück keine Rücksicht nimmt.

Die attische Tragödie hat für das Dilemma der *condicio humana* unterschiedliche Lösungsansätze vorgestellt: die fromme Ergebung in das göttliche Wirken; die mutige Behauptung des eigenen Willens; die zornige Verachtung göttlicher und menschlicher Gesetze.

Diese Mythen konfrontieren den Menschen mit allmächtigen, aber im Übrigen weitestgehend anthropomorph definierten Göttern. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch ist daher vielfach konfliktreich: Unvorhersehbar und gemäß ihren eigenen Launen und Begierden greifen die Götter in das Leben der Menschen ein; menschlicher Fehlbarkeit antwortet nicht der liebende und gnädige, sondern der strafende Gott. Eine solche Konzeption liefert den Menschen Kräften aus, die er nicht kontrollieren kann; selbst die gewissenhafte Erfüllung der Riten, wie sie die religiöse Praxis vorschreibt, bietet im Leben weder Sicherheit noch emotionale Geborgenheit. Und auch auf ein jenseitiges Glück, das ihm die göttliche Gerechtigkeit gemäß seinem Verdienst garantiert, kann der Mensch nicht vertrauen. Gegen dieses pessimistische – gewissermaßen existenzialistische – Weltbild erhebt sich Widerstand aus Religion und Philosophie.

1.2. Mysterienkulte

Eine frühe Ausprägung religiöser Praxis, die den einzelnen schon im Leben auf den Tod vorbereitet und ihm den Weg zum jenseitigen Leben weist, bieten im griechischen Raum die eleusinischen Mysterien, in deren kultischem Zentrum die Göttinnen Demeter und Persephone stehen: Dem ‚Eingeweihten‘ (dem Mysteren) vermitteln sie das Bewusstsein einer besonderen Nähe zu den Göttinnen, der formalen Strenge des offiziellen Kultes setzen sie die emotionale Kraft liebender Hinwendung zwischen Mensch und Gott entgegen.¹ In diesen Mysterienkult, der allen Bevölkerungsschichten,

¹ Vgl. W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (München 2003); M. GIEBEL, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (Düsseldorf 2003).

inklusive der Sklaven, offenstand, ließen sich etwa seit dem 1. Jh. v. Chr. auch Römer einweihen.

Die eleusinischen Mysterien umfassten rituelle Akte, deren Bedeutung – nicht zuletzt auf Grund des Schweigegebots, dem sich alle Mysten unterwerfen mussten – nur partiell fasslich ist. Ob die Befolgung der Riten für das Ziel, sich in der göttlichen Fürsorge aufgehoben zu fühlen, hinlangte oder auch ethische Postulate erhoben wurden, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

Die frühesten Hinweise auf eine Verknüpfung von Jenseitserwartung und moralischem Anspruch bietet im griechischen Bereich der kultische Kreis der Orphiker.² Die fragmentarisch erhaltenen orphischen Texte³ lassen zwei zentrale Themen erkennen: Kosmogonie und Theogonie sowie die Lehre vom Schicksal der Seele und ihren Möglichkeiten, durch ein reines Leben eine beglückte Existenz im Jenseits zu erwerben. Dem Sittlichkeitsgebot und der Jenseitsverheißung entsprach eine religiöse Praxis, die Reinigungsvorschriften, Einweihungsriten in den orphischen Mysterienkult und Orakel umfasste. Platon bezeugt das Wirken von Wanderpredigern, die die Lehre verbreiteten und die Riten vollzogen.⁴

Große Verbreitung im griechisch-römischen Kulturraum fanden auch die Mysterienkulte von Mithras und Isis, der eine aus dem persischen, der andere aus dem ägyptischen Raum importiert. Vor allem der Mithraskult stellte den Mysten unter strenge moralische Postulate, verhiess ihm aber auch ein seliges Leben nach dem Tod, zu dem ihn Mithras selbst geleiten sollte. Die Problematik menschlicher Existenz im Kampf zwischen Schuld und Reinheit ist hier einem programmatischen Dualismus unterworfen: Der Gott des Guten steht in immerwährendem Kampf mit dem Gott des Bösen, der Mensch kann sich dem einen wie dem anderen zuwenden. Entschieden er sich für das Gute, steht ihm der Aufstieg aus dem irdischen Bereich durch die Sphären der Kometen bis hin zu einem himmlischen Jenseits offen.⁵ Diesen *ascensus* symbolisierten im Leben die sieben Stufen einer inneren Hierarchie, die der Myste in aufsteigender Richtung durchlief.

Der ägyptische Isiskult kam wie der Mithraskult vor allem durch Händler und Soldaten nach Griechenland und Italien; ägyptische und griechische Isis-Hymnen und die aretologischen Selbstoffenbarungsreden der Isis

² Der Name leitet sich von dem mythischen Sänger und Erkunder der Unterwelt, Orpheus, ab, auf den die Orphiker sich beriefen.

³ Das (nach unserer Kenntnis) maßgebliche Werk, die *Hieroi logoi*, geht wahrscheinlich auf das 7. oder 6. Jh. v. Chr. zurück, ist aber nur in späteren Referaten und Zitaten fasslich.

⁴ Plat. *Res.* 364B–365A; *Crat.* 400C; *Leg.* 829D.

⁵ Vgl. R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford 2006); D. ULANSEY, *Die Ursprünge des Mithraskults. Kosmologie und Erlösung in der Antike* (Stuttgart 1998); M. J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965).

aus dem 1. Jh. vor bis zum 3. Jh. nach Christus⁶ vermitteln das Bild einer allmächtigen Göttin, die zu einem moralischen Leben anhält, die Guten belohnt und die Bösen bestraft.⁷ Gemeinsam mit ihrem göttlichen Gatten Osiris leitet sie den Verstorbenen in das Totenreich und verhilft ihm dort zu seinem Recht.

Gemeinsam ist den Mysterienreligionen die Vorstellung, dass der Mensch zum Teilhaber göttlicher Geheimnisse werden und also ein Wissen und Verständnis des Göttlichen erlangen kann, das ihn von Tod und Schuld befreit und in einen höheren Zustand der ‚Seligkeit‘ führt.

1.3. Platon und Cicero

Während die orphischen, eleusinischen und ägyptischen Mysterien die Erlösung zwar im Diesseits vorbereiten, ihre Vollendung aber in die Sphäre des Todes projizieren, entwirft die platonische Philosophie ein Menschenmodell, in dem die Seele als den Körper dominierende Kraft sich schon zu Lebzeiten von der Verfallenheit an das Irdische lösen und ihre eigene Göttlichkeit erkennen kann. Der Gott, zu dem sie sich erhebt, ist nicht länger anthropomorph, sondern transzendent.

Platon führt im *Timaios* mit dem Demiurgen (δημιουργός, Verfertiger) eine wohlwollende göttliche Instanz ein, durch die die Welt geschaffen wurde. In das Chaos der Materie trägt der Demiurg die Ordnung nach Zahl und Maß und macht sie zum Abbild der Ideen. Er erschafft auch durch Mischung gegensätzlicher Kategorien die Weltseele (ψυχή τοῦ παντός), die der Welt so zu eigen ist, wie dem Menschen die Seele. Als das Werk eines am Guten und an der Vernunft orientierten Schöpfergottes, der aus dem Chaos die Ordnung entwickelt, ist der Kosmos auch als Modell für das menschliche Leben in der Polis konstruiert.⁸

Die Abwertung des Irdischen gegenüber dem Himmlischen ist Konsequenz der platonischen Ideenlehre, die die materielle Welt zur Welt des Scheins degradiert, die Wahrheit aber allein in den Ideen findet, aus deren Reich die menschliche Seele stammt und in das sie nach ihrem Tod zurückfindet. Vor allem im *Phaidon* und *Phaidros* interpretiert Platon die mensch-

⁶ Vgl. W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930); J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien*. HR[U] 3 (Uppsala 1968) 301–303; M. ΤΟΥΤΙ, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion*. SubEpi 21 (Hildesheim 1985).

⁷ Vgl. dazu auch R. MERKELBACH, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart / Leipzig 1995); T. M. DOUSA, „Imagining Isis. On some continuities and discontinuities in the image of Isis in Greek Isis hymns and Demotic texts“, in: K. RYHOLT (Hg.), *Acts of the Seventh International Conference on Demotic Studies*. CNI Publications 27 (Kopenhagen 2002) 149–184.

⁸ Vgl. L. SCHÄFER, *Das Paradigma am Himmel. Platon über Natur und Staat* (Freiburg 2005) 15–23.

liche Geburt als Fesselung in den Körper und die Welt der Täuschung, den Tod aber als Rückkehr in die Welt der ewigen und wahren Ideen. Nur im Reich der Ideen herrscht das absolut Gute. Das irdische Leben bietet aber doch noch einen Abglanz der Ideen und damit des Guten: Sie ist einerseits der Raum, aus dem die Seele sich lösen muss, andererseits aber auch ihre zeitweilige Heimat, in der sie sich bewähren muss, um ihre Rückkehr in die göttliche Sphäre nicht zu gefährden. Die Erde ist also in diesem gemäßigt dualistischen System nicht das Reich des Bösen schlechthin.

Das platonisch-dualistische Modell ist nicht nur der Ort für die Abwertung des Diesseitigen und Materiellen gegenüber dem Himmlischen und Ewigen. Es verpflichtet den Menschen auch auf das tugendhafte Handeln im Diesseits. In der Sprechweise des Mythos entwickelt Platon am Ende der *Politeia* – in der Erzählung des Pamphyliers Er, die die *Politeia* abschließt – sein Modell einer Unterwelt, in der die menschlichen Seelen nach ihren Verschuldungen und Verdiensten zu Lebzeiten gewogen, bestraft und belohnt werden. Zwar dominiert hier das Motiv der Reinkarnation (X 617d–621d): Vor ihrer notwendigen Rückkehr auf die Erde durchleben die Seelen aber eine lange Phase (1000 Jahre) der Strafe oder Belohnung, gemäß der Gerechtigkeit ihres irdischen Lebens (X 616c–617a).

Gerechtigkeit ist auch im Schlussmythos von Ciceros *De republica* der Maßstab für die Aufnahme der Seelen in eine außerweltliche Sphäre der Seligkeit.⁹ Der jüngere Scipio berichtet hier von der Traumerscheinung seines verstorbenen Vorfahren (Cic. *Rep.* VI 9–29), der ihn über sein Schicksal nach dem Tod informiert.¹⁰

Platons und Ciceros Jenseitsmythen dienen auch einer Vergewisserung über den Kosmos, aus der die Konzeption der jenseitigen Welt erwächst: Beide präzisieren ihre Jenseitsmodelle mittels einer Kosmologie. Im Mythos von Er erlösen die Seelen ihre neue Existenz an einer Art Scheitelpunkt des Kosmos, der wie ein Wirtel mit den kreisförmig angeordneten Planetensphären in Schwung gehalten wird (*Rep.* X 616g–617a). Auch in Ciceros *Somnium Scipionis* ist ein Modell kosmischer Sphären entwickelt.

Dass die Planeten bei ihren kosmischen Kreisläufen Töne erzeugen und die unterschiedlichen Töne der einzelnen Planeten einen Akkord – die sog. Sphärenharmonie – erklingen lassen, ist ursprünglich pythagoreisches Ge-

⁹ In der Abwertung des Diesseits folgt Cicero Platon: Dem Enkel, dessen Blick noch an der Erde hängt, trägt der alte Scipio auf: *haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito*, „diesen himmlischen Bereich sollst du immer betrachten, jenen menschlichen verachten“.

¹⁰ In Scipios Traum (*Somnium Scipionis*) ist dieser Ort der Seligen (hier auf der Milchstraße angesiedelt) allerdings denen vorbehalten, die sich politisch um ihre Heimat verdient gemacht haben. Den Mysterienkulten, die zwar nur dem Eingeweihten die glückliche Jenseitsexistenz eröffnen, diese Einweihung selbst aber weiten Kreisen öffnen, ist hier ein politisch konnotierter Ausleseprozess konfrontiert.

dankengut, das Platon in *Politeia* und *Timaios* und ebenso Cicero in *De re publica* (VI 17) rezipiert.¹¹

1.4. Mittel- und Neuplatonismus

Als nach der Eroberung Athens durch Sulla die platonische Akademie verwüstet wird und den Schulbetrieb aufgibt (um 86 v. Chr.), konzentrieren sich die Platoniker auf die Auslegung der platonischen Schriften. Eine Schlüsselstellung in dieser Phase des sog. Mittelplatonismus nimmt der *Timaios* ein: Die beiden nach dem platonischen Modell des *Timaios* an der Weltentstehung beteiligten Kräfte, Demiurg und Weltseele, boten Ansatzpunkte für eine Zuspitzung des platonischen Dualismus. Einige Platoniker dieser Epoche – an ihrer Spitze Plutarch von Chaironeia und Numenios¹² – stellten die von Platon nicht ausgesprochene, aber wohl gemeinte Einheit des Demiurgen mit dem das Prinzip des Guten bedeutenden Gott in Frage und verstanden den Welt schöpfer als einen gewissermaßen zweiten und unvollkommenen Gott, der eine unvollkommene Welt erschaffen habe. In dieselbe Richtung zielt die Auffassung der Weltseele als fehlerhaft oder die Annahme einer guten und einer bösen Weltseele.

Gegen eine solche Interpretation hatte Platon in den *Nomoi* (X 896d–899b) mit der Vollkommenheit der Himmelsbahnen argumentiert: Nur eine vollkommene Weltseele könne ein derart vollkommenes System erschaffen. Dennoch hielt sich im Mittelplatonismus die Tendenz, das Weltgeschehen als Kampf zwischen einem guten und einem bösen Wirkprinzip aufzufassen.

Die Fortentwicklung des Platonismus durch Plotin – im sog. Neuplatonismus – ist von einem schroffen Dualismus von Geist und Stoff geprägt: Die Materie hat keinen wesentlichen Anteil am Guten. Sie ist Ursache menschlicher Verschuldung und Schwäche, Aufgabe des Menschen ist also die Lösung aus der Welt der Materie.

Die neuplatonische Ontologie definiert das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Materie als Stufensystem: Unter dem die Spitze dieser hierarchischen Pyramide ausmachenden Einen, das selbst in keiner Weise zu benennen oder definieren ist, steht der Geist (νοῦς, Denker der Ideen), der aus dem Gott hervorströmt (emaniert). Ihm folgt in der Stufenfolge der durch Emanation hervorgebrachten Hypostasen die Weltseele (ψυχή τοῦ παντός, *anima mundi*) als Lenkerin des Kosmos; die Sinnenwelt behauptet die unterste Stufe der ontologischen Pyramide. Dazwischen steht der Mensch: Als Wesen aus Seele und Körper hat er Anteil an der Welt des

¹¹ Vgl. J. GODWIN, *The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Inner Traditions International (Rochester 1993); I.-F. VILTANIOTI, *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*. Studia Praesocratica 7 (Boston / Berlin 2015).

¹² DÖRRIE / BALTES 1996.

Geistigen wie auch an der materiellen Welt. Seine Aufgabe ist es, sich aufwärts zu wenden, seine Seele auf das Geistige zu richten und so auf der Stufenleiter der Emanationen hinauf in den Bereich des Nous zu gelangen. Für diesen Aufstieg bedarf die menschliche Seele der philosophischen Anleitung.

Die mittel- und neuplatonische Platon-Exegese richtete sich auch auf das Daimonion als die warnende innere Stimme, die Sokrates gelegentlich für sich in Anspruch nimmt.¹³ Im platonischen *Symposion* (202d–e) sind Dämonen als Instanz zwischen Menschen und Göttern aufgefasst, Vermittler und Dolmetscher des göttlichen Willens an die Menschen und der menschlichen Gebete an die Götter. Im Mittel- und Neuplatonismus – insbesondere bei Plutarch, aber auch bei Plotin – wird die Rolle der Dämonen in der Seinshierarchie problematisiert: Sie stehen den Menschen näher als den Göttern, sind sterblich (Plutarch)¹⁴ oder doch zumindest anfällig für Affekte (Plotin);¹⁵ daraus folgert, dass sie nicht notwendig gut sind.

1.5. Gnosis

Der Gedanke, dass der Mensch durch Unterweisung zur Erkenntnis (γνώσις) Gottes gelangen kann, die ihn zur Befreiung von allen irdischen Verstrickungen und zur Gottnähe führt, ist prägend für eine geistige Bewegung insbesondere des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts, die als Gnosis bezeichnet wird. In der Antike scheint der Begriff eher allgemein gebraucht worden zu sein, im Sinne einer Intellektualität elitärer Prägung; die Bezeichnung Gnostiker verwenden allein die Gegner dieser Bewegung.¹⁶ Während die christliche Theologie die Gnosis als Sammelbegriff christlich-häretischer Gruppierungen verwandte (wie der Valentinianer und Marcioniten), ist mit Hans Jonas' Analyse der einschlägigen Texte und Mythen¹⁷ wie auch durch die Handschriftenfunde von Qumran und Nag Hammadi die Existenz jüdischer (und vielleicht auch paganer) gnostischer Richtungen aufgewiesen.¹⁸ Auch die nicht-christlichen gnostischen Schriften rekurrieren aber auf jüdisches bzw. alttestamentarisches Gedankengut.¹⁹

¹³ Plat. *Apol.* 31d–e; vgl. L. BRISSON, „Socrates and the Divine Signal According to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition“, in: P. DESTREE / N. D. SMITH (Hg.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*. Apeiron 38,2 (Kelowna 2005) 1–12.

¹⁴ Plut. *Is. et Os.* 25, 360E. Vgl. F. P. HAGER, „Dämonen“, in: *HWPPh* 2 (1972) 2–4.

¹⁵ Plot. *Enn.* III 5,6.

¹⁶ So der Verfasser des ‚Paulus-Briefes‘ 1 Tim 6,20.

¹⁷ H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 Bde. (Göttingen ²1954).

¹⁸ Vgl. LAHE 2012.

¹⁹ Vgl. LAHE 2012, 3.

Mit den zuvor gestreiften Gedankensystemen aus Mysterienkulten und Platonismus ist die Gnosis in vielfacher Hinsicht und in der Weise verwandt, dass einzelne Motive fast identisch erscheinen, während in anderen Bereichen eine dezidierte Zuspitzung oder aber auch Ablehnung erfolgt. Man hat aus diesem Grund die Gnosis für eklektisch erklärt – und in ihrer Genese ebenso wie in der Uneinheitlichkeit ihrer Lehre ist sie das wohl auch. Nur ist mit dieser Erkenntnis wenig gewonnen; als Vereinigung von Theologie und Philosophie bildet die Gnosis eine eigene Wertung von Welt, Gott und Mensch, die vor allem durch ihren strikten Dualismus und durch ihr elitär-intellektuelles Selbstverständnis hervorsteht. Offensichtlich entsprach ebendies einem aktuellen Zeitbedürfnis.

Gnostische Texte stellen dem einen vollkommenen Gott den Demiurgen als Hervorbringer der Welt, der Materie und des Menschen entgegen. Eine radikal dualistische Ausrichtung definiert diesen Schöpfergott und sein Werk, die Welt und den körperlichen Menschen, als böse, gemäßigte Strömungen innerhalb der Gnosis betonen die Teilhabe des Menschen am göttlichen Pneuma. Beide Modelle zielen aber auf Erlösung als Befreiung von der materiellen Welt und Hinwendung zu Gott.

Dem pessimistischen Schöpfungsbericht gnostischer Prägung korrespondiert die Bedeutung der Apokalypse in der Gnosis. Apokalyptik als Entfaltung eines zukünftigen Geschehens, das der Welt bzw. einem Weltzeitalter (Äon)²⁰ ein Ende setzt, um nach göttlichem Plan eine neue Zeit beginnen zu lassen, ist ein nicht unbedeutender Teil jüdischer (vgl. etwa das Buch Daniel), aber auch ägyptischer²¹ Tradition. So schrecklich auch die einzelnen Phänomene des Weltuntergangs und die Härte des ihm folgenden Weltgerichts in gnostischen Texten gezeichnet sein mögen, lassen sie doch Trauer über das Vergehen des Irdischen erkennen: Die Welt ist hier als ursprünglich werthafte Werk des guten Gottes angesehen, das aber der Herrschaft des Bösen verfällt.

2. Der Hermetismus

Dem großen Feld gnostischer Texte werden häufig auch die sog. *Hermetica* zugeordnet, ein Begriff, der auf den meist als ‚Sprecher‘ der Lehrdialoge eingeführten Hermes Trismegistos (Ἑρμῆς Τρισμέγιστος) zurückgeht. Von dem ursprünglich weit umfangreicheren philosophisch-religiös

²⁰ Die Vorstellung von einem zyklischen Vergehen und Entstehen der Welt vertrat schon die pythagoreische und auch die stoische Philosophie.

²¹ S. dazu den Aufsatz von Joachim F. Quack in diesem Band, S. 265–282.