

Vollkommenheit

Archäologie der literarischen Kommunikation X

Herausgegeben von Aleida und Jan Assmann

Umschlagabbildung:
„Venus von Milo“, ca. 100 v. Chr.
Alison Lapper, „Fashion-able“, Photo: Nick Knight (in: *Dazed & Confused*,
September 1998). Mit freundlicher Genehmigung von Alison Lapper.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und
der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung
und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4813-2

Dem Andenken an

WALTER HAUG

*in Dankbarkeit für
seine Inspiration,
seine Leidenschaft,
seine Freundschaft.*

Inhaltsverzeichnis

BEATE OCHSNER Die alte und die neue Venus. Ein Kommentar zur Einbandillustration.	9
VORWORT	13
EINFÜHRUNG	15

ERSTER TEIL: GRUNDLAGEN

ALEIDA ASSMANN Mangel, Makel und das Wortfeld der Vollkommenheit	27
REGINA AMMICHT QUINN Das Andere der Vollkommenheit: Stigma und Scham	41
ANDREAS KRAFT Der Mensch zwischen Aufklärung, Wahn und Mystik: Vollkommenheit im Menschenbild der Psychoanalyse	53

ZWEITER TEIL: ANTHROPOTECHNIKEN DER VERVOLLKOMMUNG

JAN ASSMANN Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommnung	65
ANTON BIERL Antike Mysterien – ein Weg zur Vollkommenheit und die literarische Verarbeitung in Apuleius' Metamorphosen	83
OLIVER KRÜGER <i>L'homme machine</i> oder die Überwindung und Vervollkommnung des Menschen im Posthumanismus	107

- MANFRED WEINBERG
„Unsterblichkeit heißt die Verlockung“. Die Schriftsteller und die
Vervollkommungsphantasien der Gentechnik 131

DRITTER TEIL: VISIONEN DES VOLLKOMMENEN MENSCHEN

- THEO SUNDERMEIER
Perfektibilität. Ein religionsgeschichtliches und
theologisches Dilemma. 157
- HINRICH BIESTERFELDT
al-insān al-kāmil: Zur Idee des Vollkommenen Menschen
im klassischen Islam 167
- MARTIN MULSOW
Das Vollkommene als Faszinosum des Sozialimaginären. 185
- DAVID ASSMANN
Vom Westerner zum Superhelden: Auf- und Abbau von Vollkommenheit
im Hollywoodkino. 201

VIERTER TEIL: WEGE UND TRÄUME GESELLSCHAFTLICHER VERVOLLKOMMUNG

- WALTER HAUG †
Von der *perfectio* zur Perfektibilität. 227
- ALEIDA ASSMANN
Reinheit, Erwählung, Fortschritt. John Miltons
Verzeitlichung der Vollkommenheit 241
- ANDREAS B. KILCHER
Chimäre der Perfektion. Interpretationen der Assimilation zwischen
Vervollkommnung und Verfall 257
- WILHELM VOSSKAMP
Vollkommenheit und Vervollkommnung. William Morris' *News
from Nowhere or An Epoch of Rest* 285

BEATE OCHSNER

Die alte und die neue Venus. Ein Kommentar zur Einbandillustration

Die ca. 100 v. Chr. entstandene, Venus von Milo genannte hellenistische Skulptur der Aphrodite gilt als Ideal weiblicher Schönheit und Vollkommenheit schlechthin. Die überlebensgroße Göttin der Liebe steht auf dem rechten Bein, während das linke leicht angewinkelt ist. Ihr linker Arm fehlt vollständig, vom rechten ist nur noch der Ansatz erhalten. Die Anmut der Bewegung entspringt aus mehreren Elementen wie dem leicht vorgeneigten Oberkörper, der Drehung in Form einer klassischen S-Kurve und dem locker um die Hüften drapierten Gewand, das die Rückenansicht mehr entblößt als verhüllt. Die Unvollständigkeit (Beschädigungen und das Fehlen der Arme) tut ihrer Vollkommenheit keinen Abbruch. Im Gegenteil – der Torso verkörpert in der Rezeption griechischer Kunst die vollkommenste menschliche Gestalt.

Auf dem Titelbild steht der Venus von Milo das Portrait der englischen *body-art* Künstlerin Alison Lapper gegenüber. Die Verbindung zwischen beiden Figuren wurde von der Künstlerin selbst hergestellt. Zahlreiche ihrer Exponate zeigen Selbstportraits, deren Ästhetik sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit an der Venus-Statue als dem Ideal weiblicher Körper orientiert:

I've labelled myself Venus de Milo in some of my works. She lost her arms; I was born without mine. Yet no-one would describe her as disabled, as they do me, even though I'm real and I can answer them back.¹

Damit hat sie nicht nur auf Parallelen, sondern auch auf einen gewaltigen Unterschied zwischen dem Kunstwerk und ihrem Körper hingewiesen. Während die Venus von Milo die Blicke der Betrachter aufgrund der Vollkommenheit ihrer skulpturalen Komposition magisch anzieht, zieht ihr Körper die Blicke auf Grund ihrer Unvollkommenheit, Differenz, Unvollständigkeit ebenso magisch an. So wie keiner darauf käme, Lappers Körper als „vollkommen“ zu etikettieren, kommt es keinem in den Sinn, die Venus von Milo als „disabled“ zu klassifizieren.² Dabei

1 Alison Lapper, zitiert von Megan Lane in einem Artikel mit dem Titel „The modern-day Venus de Milo“, erschienen am 17. März 2004 im BBC News Online Magazin, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/magazine/3515560.stm>, Stand: 14.3.09). Vgl. im Zusammenhang von Behinderung und Kunstgeschichte auch einen aufschlussreichen Artikel von Tobin Siebers: „Disability Aesthetics and the Body Beautiful: Signposts in the History of Art“, in: *ALTER, European Journal of Disability Research* 2, 2008, S. 329-336.

2 „But I [Alison Lapper, B. O.] am still called disabled, I've never ever heard the Venus de Milo being called disabled.“ So die englische Künstlerin in einem auf *youtube* veröffentlichten Feature: <http://www.youtube.com/watch?v=6nulgXwC0nU>, Stand: 14.3.09.

ANTON BIERL

Antike Mysterien

Ein Weg zur Vollkommenheit und die literarische Verarbeitung
in Apuleius' Metamorphosen

1. Einleitung

Der Mensch ist bekanntlich bei biologischer Betrachtung ein Mängelwesen. Bereits Protagoras (Plat. *Prot.* 320c-322d) hat dies deutlich gemacht und spätestens seit Arnold Gehlen (1940) wirkt diese zum Teil heftig umstrittene These auf die Anthropologie und Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. Der Mensch muss also angeblich seine angeborene Intelligenz dazu verwenden, um mit der Herstellung technischer Werkzeuge und Waffen den Nachteil gegenüber den Tieren, die von Natur alles besitzen, zu kompensieren. So fraglich diese Meinung aus der anthropologischen Warte sein mag, ist es doch ein Faktum, dass der Mensch in vielerlei Hinsicht unvollkommen ist. Dies ergibt sich aus seiner „exzentrischen Positionalität“ in der Natur (Plessner 1928, S. 288-346, bes. S. 325), also aus seiner Gefährdetheit, Unabgeschlossenheit und Zwischenstellung zwischen Gott und Tier. Er ist zum einen vom Tier nur graduell getrennt und bezieht sein ganzes Verhalten und Wesen aus der Natur. Zum anderen ist er grundsätzlich vom Göttlichen verschieden und daher nicht perfekt. Allerdings gehört es zum Menschen dazu, nach diesem Zustand des Anderen, des Gottseins, zu streben. Zahlreiche Mythen und Erzählungen reflektieren diesen Zusammenhang. Visionen, Konstruktionen und kulturelle Entwürfe spiegeln dem Menschen zumindest die Möglichkeit vor, sich dem Ziel der Angleichung an dieses absolut Perfekte anzunähern. Vollkommenheit wird seit jeher in künstlerisch-spirituellen Formen, vor allem aber in religiösen Ausdrucksformen und Ideologien gesucht.

2. Griechische Mysterien und Vollkommenheit

Ein solcher Weg war im alten Griechenland die Einweihung in Mysterien.¹ Das unvollkommene Individuum, das insbesondere an seiner Sterblichkeit, vor allem konkret an Krankheit, Not, fehlenden finanziellen Mitteln oder allgemein an Ungewissheiten, etwa bei Reisen und anderen Unternehmungen, leidet, wird durch eine spezielle Initiation in einen solchen Geheimkult der Gottheit näher gebracht.

¹ Überblick: Berner 1998; Cancik 1998; Graf 2000; Burkert 1985, S. 276-304 = dt. Burkert 1977, S. 413-451; Burkert 1987 = dt. Burkert 1990; Burkert 2004, S. 91-114.

Im direkten Kontakt mit Demeter, Dionysos, Orpheus, Isis oder Mithras erhält man größere Zuversicht bezüglich der Exponierung gegenüber den Mächten des Schicksals. Dabei sind antike Einweihungen aufgrund des Leidensdrucks oft sehr praktisch orientiert. Die Initianden verfolgen meist durchaus weltlich-ephemere Ziele: Sie streben an, sich durch solche rituellen ‚Anthropotechniken‘ (Peter Sloterdijk) einfach besser zu fühlen und ihre Gefühle des Mangels zu meistern. Hierbei von eigenen Mysterien-Religionen oder Ideologien zu sprechen ist mit Sicherheit verfehlt. Die genannten Praktiken sind vielmehr Teil der gesamten antiken religiösen Ausdrucksformen und gehören zur allgemeinen kultischen Verehrung der genannten Gottheiten. In spezifischen Subeinheiten sucht man eine besondere göttliche Nähe zum Zwecke der Rettung, des Glücks und des Heils im Diesseits, zum Teil auch im Jenseits. Denn angesichts der sterblichen Existenz versucht man dadurch vor allem eine positive Perspektive auf ein Leben nach dem Tod zu erlangen (Burkert 1987, bes. S. 12-29 = dt. Burkert 1990, S. 19-34). Die existentielle Grenze, die sonst allgemein in der griechischen Religion bewahrt bleibt – die Seele darbt im Hades – wird damit überschritten. Denn durch die Einweihung bezieht der Mensch Hoffnung darauf, dass er glücklich in anderen Gefilden fortlebt. Das Kriterium der religiösen Subgruppe kann in der Zugehörigkeit zu einer geographischen Einheit, etwa zu Attika im Falle von Eleusis, oder zu einer sozialen Berufskategorie bestehen, z. B. zum Soldatenstand bei den Mithrasmysterien. Oder die Vereinigung kann sich aufgrund elitärer Tendenzen gepaart mit puritanisch-reformatorischen Interessen erst formieren, wie im Falle der dionysischen Orphiker. Reinheit und besondere Lebensführung stellen typische Techniken der Vervollkommnung dar.

Es geht in Mysterien immer um eine außerordentliche Erfahrung der Initianden in Bezug auf ihre Gottheit (Burkert 1987, S. 89-114 = dt. Burkert 1990, S. 75-97). Reinigungen, psychotherapeutische Praktiken und eindrücklich-emotionale Erlebnisse, die von paradoxen Gegensätzen und Gefühlsschwankungen gekennzeichnet sind, gehören vorzugsweise zum Programm. Schrecken, Angst, Zittern sowie ekstatische und leidvolle Zustände werden eindringlich durchlebt, um im Kontrast das erhebende Glücksgefühl nachvollziehbar zu machen. Zudem setzt sich der Neophyte häufig intensiver Dunkelheit aus, um zum Licht der Erleuchtung zu gelangen. Die rituellen Tätigkeiten werden von mythischen Performanzen begleitet, die sich multimedial ergänzen. Im Zentrum stehen dabei geheime Wortbotschaften. Oft wird zudem etwas gezeigt, das die Eingeweihten schauen. Die Praktiken werden zudem häufig in einem Losspruch oder *synthema* verbal zusammengefasst. Die Handlungen und Zeichen sind schließlich voller fundamentaler Symbolik (Burkert 1972, S. 292-302 = engl. Burkert 1983, S. 265-274).

Obwohl der zentrale Inhalt geheim ist, gibt es zahlreiche verstreute Quellen, in denen Andeutungen gemacht werden (zu Eleusis vgl. Burkert 1972, S. 274-327 = engl. Burkert 1983, S. 248-297; Burkert 2004, S. 92-96, bes. S. 94-96). Den tatsächlichen rituellen Ablauf kann man nirgends rekonstruieren. Pendant zur rituellen Handlung sind oft eigenartig bizarre und schwer verständliche Mythen – manchmal allzu leichtfertig als *hieroi logoi* bezeichnet, deren Wortlaut in seltenen

Fällen erhalten ist (Burkert 1987, S. 69-73 = dt. Burkert 1990, S. 59-61; kritisch Henrichs 2003; Henrichs 2004). Die abstrusen Verrätselungen regen offenbar zur Erkenntnis an, auf die man performativ und im Wort geleitet wird. Die nur für die Initiierten dargelegten Inhalte und Handlungen scheinen, soweit man es erschließen kann, häufig etwas mit dem paradoxen Zusammenfallen von Leben und Tod sowie mit Sexuellem zu tun zu haben, das symbolisch in agrarischen Zeichen vermittelt wird (Burkert 1987, S. 89-114 = dt. Burkert 1990, S. 75-97). Symbole werden dabei offen gezeigt und nach der psychotherapeutischen Erfahrung kehrt man gestärkt in den Alltag zurück. Die Initianden befreien sich zum einen von Sünden, Ängsten und Nöten, zum anderen beziehen sie das Gefühl von Freude und Rettung. Der umfassende emotionale und kognitive Kontakt mit dem Göttlichen lässt einen im Extremfall selbst Anteil am Göttlichen erfahren. In orphischen Goldblättchen hat man Zeugnis, dass man durch die Initiation selbst zum Gott wird und dadurch dem Zyklus der Fährnisse entwichen ist.² Tod und Wiedergeburt sowie Leiden und Lösung sind zentrale Inhalte, um die alles kreist. Als Zicklein oder anderes Tier fällt man nach der aigmatischen Sprache der Goldblättchen in die Milch.³ Das neue Leben wird in tierischer Einfachheit und Kraft neu wie die Muttermilch aufgesogen. Die Eingeweihten werden symbolisch zu Tier und Gott. Sie erlangen Reinheit von Sünden und Beschwerden. Nach dem Tod fällt die Erfahrung der Initiation zuletzt mit der neuen Situation zusammen und man hofft, in Glückseligkeit weiterzuleben.

Der Grieche bezeichnet interessanterweise eine solche Einweihung meist mit dem einfachen Wort *telete* – τελετή.⁴ Allgemein ist es das Wort für Ritual, heilige Handlung, im Besonderen für die Einweihung in einen solchen Geheimkult. Das dazugehörige Verb ist *teleo* – τελέω (mykenischer Infinitiv *te-re-ja-e*) von *telos* – τέλος ‚Ende, Vollendung, Ziel‘; im Plural können *telea* – τέλεα eben im Spezialfall die ‚Einweihungen‘ oder ‚Mysterien‘ sein. *Telein* – τελεῖν bedeutet also neben ‚vollenden‘ auch ‚einweihen in die Mysterien‘; in wessen Kult man initiiert wird, steht mit dem Dativ. *Telesthenai Dionyso* – τελεσθῆναι Διονύσῳ heißt beispielsweise ‚eingeweiht werden in die Mysterien des Dionysos‘. *Telesteria* – τελεστήρια sind die Weihopfer, die man vorrangig in Mysterienkulten feiert.

Bereits aus der Etymologie wird deutlich, dass man bei Mysterien von einem Zusammenhang mit der Suche nach Vollkommenheit eines Individuums sprechen kann. Man lässt sich einweihen, um zum höchsten Lebensziel zu gelangen. So versucht man in einer außergewöhnlichen performativen und alle Sinne multimedial

2 Thuriói A 4 Zuntz = 487 Bernabé = A 67 Colli = 3 Graf, v. 4a: „Gott wurdest du aus einem Menschen“; man vergleiche auch den Makarismos A 1 Zuntz = 488 Bernabé = A 65 Colli = 5 Graf, v. 9: „Glückseliger und glücklichster, Gott wirst du sein anstelle eines Sterblichen“. Zur Flucht aus dem Zirkel der Leiden Thuriói A 1 Zuntz = 488 Bernabé = A 65 Colli = 5 Graf, v. 5: κύκλω(ν) δ' ὅ εἰσέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο. Vgl. auch Riedweg 1998 und Betz 1998.

3 Vgl. die Lamelle von Thuriói A 4 Zuntz = 487 Bernabé = A 67 Colli = 3 Graf, v. 4b: „als Ziegenböcklein fielst du in die Milch“ und das Blättchen A 1 Zuntz = 488 Bernabé = A 65 Colli = 5 Graf, v. 10: „als Ziegenböcklein fiel ich in die Milch“.

4 Vgl. Burkert 1987, S. 9-10 = dt. Burkert 1990, S. 15-16. Vgl. Gemoll 2006, S. 786 s. v. τελέω (mit der Etymologie von Wachter).

involvierenden Weise einer Gottheit näher zu kommen, sich ihr zu assimilieren, wenigstens aufgrund der Erkenntnis des *synthema* zum Heil und zur Glückseligkeit zu gelangen. *Telein* – τελεῖν ist also die religiöse ‚Anthropotechnik‘ schlechthin, um *teleios* – τέλειος ‚vollkommen‘ und ‚vollendet‘ zu werden.

Ein weiteres, eher allgemeines Wort dafür ist *orgia* – ὄργια, wohl von der Wurzel ἐργ (wie in *ergon* – ἔργον) in *erdo* – ἔρδω und *rezo* – ῥέζω.⁵ Der Terminus kommt also von der ‚Tat‘, Handlung, vom ‚Tun‘, und bedeutet die heimliche Kulthandlung zu Ehren einer Mysteriengottheit (Demeter, Isis, Bakchos, der Kabiren, Kybele). Hier ist also das Tun des *synthema* – σύνθημα gemeint, der Kern des Handelns, der zur Erkenntnis des Zusammenhangs von Leben und Tod führt. Das spezifisch Mysterienhafte der allgemeinen Begriffe *telete* – τελετή oder *orgia* – ὄργια wird durch den attributiven Zusatz des Geheimen, *aporrhetos/-a* – ἀπορρητος/-α (‚verboten‘) oder *arrhetos/-a* – ἄρρητος/-α (‚unsagbar‘) verdeutlicht. Die Adjektive verweisen auf den Kern der Mysterien. Das Arkanum darf nicht ausgeplaudert oder verraten werden, es kann aber eigentlich gar nicht preisgegeben werden, da die direkte Bekanntgabe die Banalität der Aussage offenlegen würde. Das Geheime erhöht den Reiz, das Prestige: Es ist verbunden mit Sexuellem, mit Tabus, die noch neugieriger machen. Symbolisches der basalen Lebenswelt, Geschlechtliches und Zusammenhänge des Zeugens, Empfangens, Gebärens und der Agrikultur werden paradox und rätselhaft zusammengestellt.⁶ Das Ainigma führt zur Erkenntnis, zum höchsten Wissen. Der Kult von Eleusis wird *ta Mysteria* – τὰ Μυστήρια schlechthin bezeichnet, das zentrale Einweihungsgebäude ist das *Telesterion* – Τελεστήριον, wo die Menschen zur Vollkommenheit geführt werden. Die Bezeichnung *teletai* – τελεταί wird bei Einweihungen für Dionysos bevorzugt. Es findet sich zugleich in diesem Zusammenhang *mystai* – μύσται und *mysteria* – μυστήρια, was den Geheimcharakter herausstellt. Unser Wort Mysterien kommt von *myo* – μύω, wohl von *mu* – μῦ, eine Art ‚Pst‘, wobei man die Lippen zusammenpresst (vgl. *mykos* – μυκός ‚tonlos‘).⁷ Man zeigt einerseits damit an, dass etwas geheim ist und nicht öffentlich bekannt gemacht werden darf, andererseits wird durch dieses Zeichen auf die herausgehobene Bedeutung der dahinter stehenden Botschaft verwiesen. Das *mysterion* – μυστήριον ist das ‚Geheimnis‘, die ‚Geheimlehre‘ und der dazugehörige Kult. Das aktive Einweihen drückt das Verb *myeo* – μυέω aus und das *Nomen actionis* lautet *myesis* – μύησις. Der *mystes* – μύστης ist der ‚Eingeweihte‘ und als *mystagogos* – μυσταγωγός wird derjenige bezeichnet, der den Mysten in die Mysterien einführt und ‚führt‘.

Wie ein solches Führen zum Ziel der Vollkommenheit im Einzelnen aussieht, können wir nur noch erahnen. Da die Handlungen und Lehren geheim waren,

5 Vgl. Gemoll 2006, S. 587 s. v. ὄργια (mit der Etymologie von Wachter).

6 Vgl. Burkert 1987, S. 67, 74, 80, 95-96, 104-108 = dt. Burkert 1990, S. 57, 62, 68, 80-81, 88-91 (zu Sexuellem), auch Burkert 1972, S. 298-302 = engl. Burkert 1983, S. 270-274. Zu den Handlungen als Ritualfiktion an den Arrhaphorien und Thesmophorien mit Bezug auf Ackerbau und Initiation vgl. Baudy 1992, bes. S. 23-25. Vgl. diesbezügliche ältere Meinungen zu Eleusis bei Deubner 1932, S. 80-82.

7 Vgl. Gemoll 2006, S. 547 s. v. μύω (mit der Etymologie von Wachter).

wissen wir nichts Definitives. Vor allem können wir trotz der zahlreichen Informationsteilchen keinen eindeutigen Ablauf erschließen. Zudem unterscheiden sich die Mysterien untereinander. Die berühmtesten, die Mysterien von Eleusis, haben ein hochkomplexes Programm: Fasten, Reinigungen, Vorstufen, die Prozession, die Verspottung, Baden, Opfer und die eigentliche Initiation im Telesterion.⁸ Theatral wird im Dunklen offenbar zunächst der Schauer der Unterwelt inszeniert, um dann im Licht die heiligen Insignien zu schauen.⁹ Der *myesis* – μύησις schließt sich eine weitere Stufe an, die *epopteia* – ἐποπτεία, die eigentliche Schau des Höchsten als der dritte und höchste Grad. Im Kontrast werden Tod und heiteres Leben erfahrbar. Grauenhafte Laute, Gongschlag und Schreckgestalten werden von Chören, harmonischer Musik, Tanz, Wohlgeruch und Freude abgelöst; auf Leiden, Furcht und Schrecken folgen Heiterkeit und Glückseligkeit. Dem Erleben der Unvollkommenheit steht die Inszenierung und Erfahrung des Vollkommenen gegenüber. Aus dem zurückgelegten Weg wird Hoffnung geschöpft, diese rituelle Stärkung immer wieder reaktualisieren zu können bis zum Punkt der schlimmsten menschlichen Imperfektion des Todes. Beim Übertritt in den Hades kann man sich der Weihen erinnern und daraus Möglichkeiten gewinnen, im Jenseits anders als die Nichteingeweihten in Glückseligkeit fortzuexistieren. Die Überwindung der kategorialen Grenze bringt die Sterblichen damit den unsterblichen Göttern nahe, die den Inbegriff der Vollkommenheit verkörpern.

Initiationen waren ursprünglich mit bestärkenden kollektiven Weihen in Stämme, Orte, Clans und Altersgruppen, besonders am Übergang der Jugendlichen zum Erwachsensein, verbunden.¹⁰ Erst mit dem Aufkommen des Individuums im siebten und sechsten Jahrhundert v. Chr. wird die Mysterienweihe eine individuelle Entscheidung. Zunächst hat die Einweihung häufig mit elitären Gruppenzugehörigkeiten zu tun. Man zeichnet sich durch den rituellen Perfektionsgrad vor den einfachen Leuten aus, welche die nämlichen Gottheiten in normalen Kulturen verehren. Immer geht es um die Überwindung des Mangels auf einem rituellen Weg hin zu einem *telos* – τέλος.¹¹ Die Perfektionierung kann körperlicher, sozialer, psychischer, geistiger und religiöser Art sein. So wird beispielsweise in Jugendweihen das defizitäre Kindsein in einem *rite de passage* nach dem Dreischnitt Arnold van Genneps (1909) feierlich überwunden. Nach der Trennung und einer leidvollen Phase der Marginalität wird man schließlich im neuen Status in die Gesellschaft eingegliedert. *Telos* ist beim Mann das Dasein als Krieger und Vollbürger, der nun heiraten kann und Nachkommen zeugt. Beim Mädchen ist das Ziel der gesellschaftlichen Vollkommenheit noch deutlicher die Hochzeit und der Status der Ehe, in der

8 Zu Eleusis Deubner 1932, S. 69-91; Mylonas 1961; Burkert 1972, S. 274-327 = engl. Burkert 1983, S. 248-297; Quellenzusammenfassung: Burkert 2004, S. 92-96.

9 Plut. fr. 178 Sandbach = Stobaeus 4.52.49 (Sterbevorgang als Mysterienweihe: Umherirren, Dunkel, Furchtbares, Schrecken, Schauer, Zittern, Schweiß, Staunen, Licht, Tanz, Feier).

10 Nach Seaford 1981, S. 263-265 gehen sie sogar daraus hervor; vgl. auch Burkert 1985, S. 277 = dt. Burkert 1977, S. 414; Burkert 1987, S. 24, 105 = dt. Burkert 1990, S. 30, 89.

11 Zum Mangel vgl. Drewermann 1998.

es nun als Frau einem Manne legitime Kinder gebärt (Bierl 2007a, S. 23-25, im Roman: Bierl 2007b, bes. S. 265-276).

Mysterien besitzen außerdem mit der Magie eine Schnittmenge. Beide Praktiken dienen den Menschen dazu, ihre Potentiale zu steigern und sich der Allmacht des Gottes anzugleichen (Burkert 1987, S. 24 = dt. Burkert 1990, S. 30; Graf 1996, S. 89-107). Zudem wird eine radikale Umkehr erzeugt. Negative Erfahrungen, an denen man leidet, sollen in positive Erfahrungen überführt werden. Mit magischen Mitteln kann man sich wie in Einweihungen übermenschliche Kräfte aneignen, die sonst nur einem Gott zukommen.

3. Das Beispiel einer Vervollkommnung in orphischen Mysterien

3.1 Mythos in Theo- und Kosmogonien

Relativ viel wissen wir über die *hieroi logo* – ἱεροὶ λόγοι der Orphiker, über die mythischen Überformungen der Riten, unter anderem durch die Hymnen, Kosmo- und Anthropogonien Bescheid (vgl. West 1983), die auch Eingang in den kürzlich endgültig edierten Derveni-Papyrus gefunden haben.¹² In dem verrätselnden Kommentar des Derveni-Autors, der vorsokratische Kriterien anwendet und Orpheus' Worte naturallegorisch auszudeuten versucht, haben wir nun die älteste Handschrift der griechischen Antike vor uns, zu datieren auf ca. 340 v. Chr. Der Autor hat wohl schon im Umfeld des Anaxagoras und Demokrit in der 2. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. den Text verfasst. Dabei zitiert er orphische Verse einer orphischen Theo- und Kosmogonie, die bereits aus dem 6. Jh. v. Chr. stammen können. Es wird eine eigene Weltentstehung mit mythischer Abfolge entworfen. Die Inhalte stehen zwischen Tradition und Innovation. Sowohl beim anonymen Derveni-Autor als auch bei Orpheus selbst finden sich bereits die typischen Charakteristika des zirkulären Zusammenfallens von Gegensätzen und von rätselhafter Abstrusität. Alle weiteren orphischen Kosmogonien übernehmen weitgehend Gedanken Hesiods, gehen aber darüber in kreativer Weise hinaus, vor allem im Aufsuchen eines letzten Ursprungs. Alles gipfelt in Zeus, der wie andere Gottheiten mit zahlreichen Namen und ähnlichen Gestalten gleichgesetzt wird. Auch dies erzeugt das Gefühl der Ganzheit in der Vielheit. Gemeinsam mit der Tradition ist die Herleitung aus der Nacht (Hom. *Il.* 14.258-259), dann aus Okeanos als Wasser (Verbindung mit Terhys Hom. *Il.* 14.200-201 und 301-302; 14.244-246; vgl. Nagy 2008: 2§144-183). Dies gilt in gleicher Weise in der *Eudemischen Theologie* (19-27 Bernabé), die ebenfalls Orpheus zugeschrieben ist (Kirk/Raven/Schofield 1994, S. 19-26). Die herkömmliche Abfolge wird durch Elemente der zirkulären Rückführung auf vorherige Stufen ergänzt. Ferner kreist alles um Einheit, Zweiheit und Vielheit. Die

¹² Vgl. Kouremenos/Parássoglou/Tsantsanoglou 2006. Vgl. auch Betegh 2004; Jourdan 2003; Laks/Most 1997.

bizarren Konstruktionen schwanken zwischen Blasphemie, Brutalität und Reinheit sowie spekulativer Philosophie und Rätselhaftigkeit.

Um diese Gesichtspunkte zu veranschaulichen, schildere ich kurz einige dieser erst in der Spätantike von Neuplatonikern aufgezeichneten Vorstellungen: Die übliche orphische Theologie in den *Rhapsodien* (90-359 Bernabé) nach Damaskios, *de principiis* 123 (DK 1 B 12) lautet wie folgt: Chronos existiert vor Aither/Luft und Chaos, daraus entsteht das Ei, erstes Symbol der Zirkularität, aus dem alles im Aufbrechen der Schale erwächst (bisweilen ist das Ei durch ein schwimmendes Gewand oder eine Wolke ersetzt). Daraus entspringt Phanes/Metis/Erikepaios. Phanes ist mit Hesiods (*Th.* 116-131, bes. 120) Eros weitgehend identisch. Er ist zweigeschlechtlich, geflügelt, selbstbefruchtend, hell und ätherisch und bringt die erste Göttergeneration hervor. Damit ist er der primäre und wirkliche Schöpfer des Kosmos, Protogonos.

Noch viel fremdartiger mutet die Version der *Theologie von Hieronymos und Hellanikos* (69-89 Bernabé; Damaskios, *de principiis* 123 bis (DK 1 B 13)) an: Aus Wasser entsteht im limonalen Gewässer Hyle, also Schlamm und Erde. Als drittes Prinzip kommt Chronos hinzu, die nicht alternde Zeit, vorgestellt als geflügelte, vielköpfige, zweigeschlechtliche Schlange; sie wird auch Herakles genannt und ist von Ananke und Adrasteia begleitet. Diese Schlange gebiert aus sich erst die drei Elemente Aither, Chaos, Erebos und daraus entsteht dann das orphische Ei, das Männliche und Weibliche in sich vereint. Aus diesem steigt Protogonos hervor, mit Phanes identisch, goldbeflügelt, an der Seite mit Stierköpfen, am Kopf mit einer riesigen Schlange versehen, die sich wiederum in Erscheinungsformen wilder anderer Tiere manifestieren kann. Athenagoras, *pro Christianis* 18.4 (DK 1 B 13) weist eine Variante dieser Version auf. Hier zerbricht das Ei, daraus hervor gehen Uranos und Ge (Himmel und Erde) und ein mit zwei Körpern ausgestatteter Gott *disomatos theos* – δισώματος θεός, wiederum identisch mit Eros/Phanes (zum ganzen Kirk/Raven/Schofield 1994, S. 23-32, bes. S. 25-29).

Nach der gängigen Form der *Rhapsodien* (90-359 Bernabé) ist Phanes also der orphische ‚Erstherbringer‘ (Protogonos) aller Dinge. Sein Name kommt von *phaino* – φαίνω, er bringt nämlich Licht und ans Licht. Er ist die paradoxe Vereinigung der Zweiheit schlechthin, der Geschlechter, zweier Augenpaare, und der Vielheit, mit mehreren Köpfen von Stier, Löwe und Schlange, das Geschlecht trägt er hinten. Als solcher heißt er zuweilen Eros. Phanes gibt darauf die Macht an Nyx ab, seine Mutter und Gattin. Danach kommt man über die traditionelle Abfolge Uranos, Kronos und Zeus, von dem erneut alles ausgeht und der sich als ein zweiter Phanes/Protogonos erweist. Zeus gibt schließlich die Herrschaft an seinen Sohn Dionysos ab, womit die orphische Theogonie in die bekannte Anthropogonie mündet: Der Mensch stammt aus der Asche der verbrannten Titanen, die den kleinen Dionysos grausam verspeisten. Dionysos wird zuletzt zusammengesetzt und offenbar in dieser Form mit Zeus identifiziert. In der frühen Theogonie des Derveni-Papyrus (2-18 Bernabé) scheinen die später kanonischen Phanes und Nyx vor der Abfolge Uranos-Kronos-Zeus-Dionysos zu fehlen (Burkert 2006, bes. S. 109).

3.2 Ritual als vereinheitlichende Erfahrung von Gegensätzen

Das Ainigmatisch-Abstruse ist geheiligter Inhalt, der im Ritual seinen Gegenpart hat. Im Rezitieren der phantasmagorischen Theo- und Kosmotheogonien entsteht Harmonie, ebenso Verständnis für die Geheimnisse der Welt. Die Projektion in die Uranfänglichkeit, in den absoluten Ursprung, die man auch in der Figur des Orpheus festmachen kann, erzeugt im Mangel eine groteske Kette von Signifikanten. Der letzte Sinn wird geheimnisvoll aufgeschoben und mit Blick auf die *arche* – ἀρχή in bizarre Motivketten übertragen, die mit dem goetischen Gesang des Orpheus einhergehen, des Überwinders aller Grenzen. Das Zusammenfallen von Beweglichem und Statischem, von Zerreißen, Kastration und Restitution, überhaupt von Gegensätzen, umfasst die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit von Leben und Tod.

Auch im Ritualen besitzen wir anhand der Goldblättchen ausreichend Material (Riedweg 1998, Bernabé/Jiménez San Cristóbal 2001, Pugliese Carratelli 2001, Graf/Johnston 2007b), um ein Bild ‚anthropotechnischer‘ Mysterien zu entwerfen. Es ist erneut von Oppositionen geprägt. Die Goldlamellen dienen den Toten, die früher schon einmal initiiert worden sind, als eine Art Gebrauchsanweisung und Orientierungshilfe auf dem Weg in die Unterwelt. Zentrale Inhalte sollen dabei durch Zitate von *synthemata* – συνθήματα und mittels *symbola* – σύμβολα erinnert werden. Folgende Gegensätze sind hier außer der fundamentalen Opposition von Leben und Tod charakteristisch:

1. Rein – Unrein:

Auf dem Goldblättchen A 1-3 Zuntz = 488-490 Bernabé = A 65, 66a-b Colli = 5-7 Graf, v. 1 von Thurioi, 350 v. Chr., steht: „Ich komme von Reinen als Reine ...“ Vgl. auch die Fassung in der 3. Person A 5 Zuntz = 491 Bernabé = B 31 Colli = 9 Graf, v. 1. Reinheit geschieht durch Initiation, die Unreinheit ist durch die Anthropogonie und Schuld im Zagreusmythos angelegt. Von der Unreinheit und Schuld löst Bakchios.

2. Innen – Außen/Initiation:

Die Theogonie des Orpheus beginnt mit dem Ausruf: θύρας δ' ἑπίθεσθε βέβηλοι (Plat. *Symp.* 218b6-7 = 19 Bernabé; vgl. 1 und 101 Bernabé und P. Derv. col. VII.9 = 3 Bernabé) – „Schließt die Türen, Uneingeweihte!“ Man hält also die Mysterien geheim.

„Viele Narthexträger, nur wenige *bakchoi*“, so äußert sich Platon *Phd.* 69c8 = 576 Bernabé; vgl. das Blättchen von Hipponion, um 400 v. Chr., 474 Bernabé = A 62 Colli = 1 Graf, v. 16: *mystai* und *bakchoi* begehen den heiligen Weg. Dies impliziert eine Exklusivität des Kreises. Zugleich muss man eine weite Verbreitung konstatieren. Intern verschafft der religiöse Inhalt Sinn, von der Außenperspektive erscheint die Praxis dumpfer Aberglaube (Plat. *Rep.* 364b6-365a3).

3. Unterirdisch/Irdisch – Himmlisch:

Im subterranean Bereich wird man in den ursprünglich himmlischen Zustand der Einweihung zurückversetzt. Der irdische Mensch wird in der Initiation eingeweiht, was eine Voraussetzung dafür darstellt, nach dem Tode die göttlich-himmlische Natur zu realisieren (Betz 1998). Vgl. das Blättchen von Perelia, um 350 v. Chr., B 1 Zuntz = 476 Bernabé = A 63 Colli = 2 Graf, v. 6-7: „Ein Kind der Erde bin ich und des gestirnten Himmels/ aber ich habe ein himmlisches Geschlecht (...)“; vgl. ebenso die thessalische Lamelle eines unbekanntes Ortes 484 Bernabé = A 72 Colli = 29 Graf, v. 3-4 und das Blättchen aus Pharsalos B 2 Zuntz = 477 Bernabé = 25 Graf, v. 8-9 (wo der zweite Teil durch „mein Name ist ‚Sternartig‘ – *Asterios*“ ersetzt wird). Nur zum ersten Teil vgl. die Lamellen aus Rethymnon 484a Bernabé = 18 Graf, v. 3, aus Mylopotamos 481 Bernabé = 16 Graf, v. 3, aus Eleutherna 478, 479, 480, 482, 483 Bernabé = 10, 11, 12, 13, 14 Graf, v. 3 und aus Hipponion 474 Bernabé = 1 Graf, v. 10.

4. Chthonisch – Olympisch:

Viele Riten stellen sich in Opposition zu den Normalriten der Polis dar und nehmen zugleich Elemente und Inhalte davon auf. Insbesondere Libationen werden für den Kontakt mit den Toten oder Totengeistern, bzw. Eumeniden, verwendet. Vgl. P. Derv. col. VI. Opferelemente werden im Mythos besonders drastisch ausgemalt – man denke an den Sparagmos. Zudem herrscht eine von Blut sich enthaltende Opfersitte vor. Über solche Opfer verschafft man sich zudem Reinheit und Erlösung (Plat. *Rep.* 366ab; vgl. ebd. 364e6-365a1).

5. Zentral/Lokal – Peripher/Ubiquitär:

Die Orphiker sind keine Sekte, vielmehr treten die Priester als Propheten ohne Gemeinde auf. Bestimmte Gruppen scheinen sich doch lokal formiert zu haben. Athen spielt später, zumindest in der schriftlichen Verbreitung, eine zentrale Rolle. Insgesamt ist das Phänomen eher in der Peripherie als im Stammland festzustellen. Vereinzelt kann es dann überall auftreten. Ganze Städte können übertreten (Plat. *Rep.* 364e5). Die Grenzen zu Pythagoreern, rein dionysischen Mysterien und Eleusis sind relativ offen.

6. Schuld – Befreiung:

Zur Schuld vgl. man das Goldblättchen von Thurioi A 2-3 Zuntz = 489-490 Bernabé = A 66a-b Colli = 6-7 Graf, v. 4: „Schuld abzahlend wegen nicht gerechter Taten“; zur Erlösung vgl. die Lamellen von Pelinna, Ende des 4. Jhs. v. Chr. 485-486 Bernabé = 26 a und b Graf, v. 2: „sage Persephone, Bakchios hat dich selbst erlöst/befreit“; vgl. ferner das Blättchen von Pherai, spätes 4. Jh. v. Chr., 493 Bernabé = 27 Graf, v. 4-5: „der Myste ist frei von Schuld“ (ἄποινοσ/ γὰρ ὁ μύστησ).

Platon spricht von der „Lösung und Reinigung von Unrecht durch Opfer und lustvolle Ergötzungen“ (Plat. *Rep.* 364e6-365a1): Die Diktion διὰ ... παιδιᾶς ἡδονῶν verweist vielleicht gerade auch auf mimetisches Spiel, auf Tanz und Musik.

7. Tier – Mensch:

Der Initiand wird nach seiner Einweihung, die als Tod und Wiedergeburt erfahren wird, meist als junges Tier gesehen. Der Kontakt mit der Milch scheint auf die erste Nahrung des Novizen hinzudeuten. Auf dem Goldblättchen von Pelinna, spätes 4. Jh. v. Chr., 485-486 Bernabé = 26 a und b Graf, v. 3-5 steht: „Als Stier sprangst du in die Milch; (schnell sprangst du in die Milch;) als Widder fielst du in die Milch.“ Vgl. zudem die Lamelle von Thurioi A 4 Zuntz = 487 Bernabé = 3 Graf, v. 4b: „als Ziegenböcklein fielst du in die Milch“ und das Blättchen A 1 Zuntz = 488 Bernabé = 5 Graf, v. 10: „als Ziegenböcklein fiel ich in die Milch“.

8. Mensch – Gott:

Thurioi A 4 Zuntz = 487 Bernabé = 3 Graf, v. 4a: „Gott wurdest du aus einem Menschen“; man vergleiche den Makarismos A 1 Zuntz = 488 Bernabé = A 65 Colli = 5 Graf, v. 9: „Glückseliger und glücklichster, Gott wirst du sein anstelle eines Sterblichen“. Der Mensch übernimmt also den Kontrapunkt in puncto Vollkommenheit. Durch die Weihen kann er sich zur Göttlichkeit aufschwingen.

9. Himmel – Erde:

Die Lamelle aus Petelia B 1 Zuntz = 476 Bernabé = A 63 Colli = 2 Graf, v. 6-7 hat den Satz: „Ein Kind der Erde bin ich und des gestirnten Himmels/ aber ich habe ein himmlisches Geschlecht.“ Siehe oben 3.

10. Tod – Wiedergeburt:

Der Inhalt einer Initiation ist mit dieser zentralen Paradoxie umschrieben. Nach dem Tode werden die initiierten Seelen in dem noch größeren *rite de passage* erst wirklich zu glückseligen, göttlichen Existenzen. Siehe Pelinna 1-2 = 485-486 Bernabé = 26 a und b Graf, v. 1: „Jetzt bist du gestorben und jetzt geboren worden“. Vgl. auch die Knochentäfelchen von Olbia: ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ („Leben-Tod-Leben“) (463 Bernabé).

11. Gruppe – Individuum:

Orphikoi stellen eine Gruppe von gleich gesinnten Initiierten dar. Gleichzeitig sprechen die Inhalte jedes Individuum einzeln an. Daher ist das „Du“ in den rituellen Texten so prominent und bedeutend. Am Seelenheil im Jenseits ist jedem gelegen. Die Orphik antwortet auf Bedürfnisse, die durch die Emanzipation des Individuums im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. entstehen.

12. Elitär – Niedrig:

Eingeweihte entwickeln prinzipiell ein Gefühl des Besonderen. Zudem zieht der neue Glaube vor allem Leute aus den höchsten sozialen Schichten an. Bei Herodot (4.78.3-80) findet sich ein aussagekräftiges Beispiel des Königs Skyles in Olbia an der Schwarzmeerküste (vgl. Henrichs 1994, S. 47-51), dem Ort, wo die Knochentäfelchen und weitere Inschriften gefunden wurden. Auf den Knochentäfelchen von Olbia (463-465 Bernabé) kann man die Gegensätze lesen: ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ („Leben-Tod-Leben“) oder ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ („Frieden-Krieg“), ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΥΔΟΣ („Wahrheit-Lüge“). Die Inschrift aus Olbia (537 Bernabé) gibt wieder: ΒΙΟΣ ΒΙΟΣ („Leben-Leben“) ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΠΟΛΛΩΝ („Apollon-Apollon“) ΗΛΙΟΣ ΗΛΙΟΣ („Helios-Helios“) ΚΟΣΜΟΣ ΚΟΣΜΟΣ („Ordnung-Ordnung“) ΦΩΣ ΦΩΣ („Licht-Licht“). Auch in Athen wird die neue religiöse Bewegung von Peisistratos und der Oberschicht unterstützt. Gleichzeitig blicken Platon und andere verächtlich auf die Bettelpriester, die *Orpheotelestai* – Ὀρφεοτελεσταί, die sich ihren Lebensunterhalt mit dem Verkauf von solchen bizarren Praktiken wie Heilungen und Opferungen verdienen müssen.

13. Furcht und Schrecken – Frieden und Harmonie:

Kathartische Wirkung wird über grauenhafte Erzählungen erzielt, die Furcht und Schrecken auslösen. Im Nachhinein stellt sich der Zustand des Ausgleichs und des Friedens ein.

14. Offen – Geheim:

Mysterien sind grundsätzlich geheim; vgl. den Anfang der orphischen Theogonie: θύρας δ' ὅ ἐπιθεσθε βέβηλοι – „Schließt eure Türen, ihr Uneingeweihten!“ (vgl. P. Derv. col. VII.9 = 3 Bernabé), d. h. Uneingeweihte bleiben ausgeschlossen. Durch die schriftlich veröffentlichten Kosmotheogonien hat die Allgemeinheit freilich relativ leichten Zugang zu den mythischen Spekulationen.

4. Verarbeitungen von Mysterien in der Philosophie

Da die Geheimnisse für Nichtinitiierte weitgehend unbekannt bleiben, besitzen wir kein vollständiges Bild eines einzelnen Mysterienkults. Allerdings verfügen wir über verschiedene kulturelle Verarbeitungen dieses Wegs zur Vollkommenheit, besonders in der griechischen Philosophie und im antiken Roman. Heraklit geht von der fundamentalen Verortetheit des Lebens im Tod aus und gründet seine Philosophie des geheimen Berührens gegenstrebigter Zustände in Mysterienvorstellungen (vgl. Seaford 1986, S. 14-20). Auch für Parmenides scheint die Orphik und ihre zentrale Umwertung der Werte Ausgangspunkt der Fahrt in die Nacht und deren Verkündung des Seins zu sein. Schließlich benutzt Empedokles die Orphik als Gefäß für seine Philosophie der Wurzeln, für sein Weltmodell der Kosmogonie

und der Anthropogonie. Insbesondere greift er in der Dämonologie der Seele, in der Wiedereinkörperung und nicht zuletzt in den *Katharmoi* darauf zurück (vgl. Seaford 1986, bes. S. 10-14; Riedweg 1995; Bierl in Vorbereitung, 2003).

Platon recurriert ebenso auf orphisch-pythagoreische Vorstellungen sowie auf die Eleusinischen Mysterien als Bild und Mittel seiner Philosophie. Insbesondere im *Symposion* dient ihm Eleusis als Metapher.¹³ Die Priesterin Diotima aus Mantinea weist als Mystagogin Sokrates in das Wesen der Erkenntnis ein, die über Eros als vermittelnden Daimon verläuft. Als Dazwischen zwischen Mangel und Fülle führt er den Menschen zur Philosophie, die ebenfalls im Erotischen des Dazwischen gründet. In einer Stufenleiter der Erkenntnis gelangt man wie in einer Einweihung graduell hinauf bis zur Schau der Ideen in Götterbildern im *Telesterion* (Plat. *Symp.* 209e-212c). Der Inhalt des „Zeugens im Schönen“ (τόκος ἐν τῷ καλῷ Plat. *Symp.* u. a. 206b-207a), des „Schwangergehens“ (κῶσις u. a. 206c) und der Lust auf Gebären von Schönerm erinnert außerdem an die sexuell-agrarischen *synthemata* (Krummen 2002; Halperin 1990). In der Ursache des Verlangens hat das Sterbliche zugleich am Unsterblichen Anteil. Körperliche Liebe führt überraschend auf den Weg zum Höchsten, zur Erkenntnis des Ganzen, wie im Mysterium. Der Mangel des Abwesenden wird in Fülle, in Vollkommenheit überführt. Eros als „gewaltiger Goes, Zauberer/Magier und Sophist“ (203d8) und „Philosoph“ (204b4) vermag exakt diese Grenzüberschreitung in Gang zu setzen. Das von Alkibiades zuletzt entworfene Bild des Sokrates als Satyrgötterbild, das sich öffnet, entspricht dem Schauobjekt in der Initiation (Krummen 2002, bes. S. 22-30).

5. Die Isismysterien in den Metamorphosen des Apuleius

Ein wichtiges Zeugnis für Mysterien ist der antike Roman, hier insbesondere das elfte Buch des *Goldenen Esels* von Apuleius. Der Held Lucius erlebt über zehn Bücher hinweg alptraumartige Leiden, die seiner Unvollkommenheit als Mensch geschuldet sind. Aus Neugierde, Begierde, magische Praktiken auszuprobieren (3.19.4), und überhaupt aufgrund von sexueller Lust und allgemeiner Sehnsucht nach Abenteuern und Wundern (2.1) wird der Held aus Versehen in einen Esel verwandelt (3.24.3-6). Lucius befindet sich zunächst auf einer Geschäftsreise nach Thessalien, das wegen seiner Hexenpraktiken berüchtigt ist. Seine Wirtin Pamphile ist eine solche den jungen Männern verfallene Zauberin (2.5.4-7; 3.15.7-8), die wie Isis (11.5.1; 11.25.2-4), und vorher bereits Meroe (1.8.4) und Panthia, den Kosmos verkehren kann und magische Kräfte über junge Männer verfügt. Mittels des eingegangenen Liebesverhältnisses mit ihrer Magd Photis kann er Pamphile belauschen, wie sie sich in einen Vogel verwandelt, um ihren erotischen Wünschen näher zu kommen. Von Photis erhält er dann die falsche Salbe, so dass er die Gestalt eines Esels, des Tieres der Dummheit und Geilheit, erhält (3.24). Sie sagt ihm

zwar noch das Mittel, wie er zurückverwandelt werden kann: Er muss einfach Rosen essen (3.25.2-4). Doch das Schicksal will, dass er daran gehindert wird und somit die Rettung lange aufschoben ist.

Von Buch 4 bis zum Ende von Buch 10 befindet sich Lucius folglich in einer Spirale schrecklicher Leiden. Der Esel wird von Räubern als Lasttier missbraucht, geschlagen, gedemütigt und geschunden. Er erlebt zahlreiche sexuelle Überschreitungen, die er getreu seiner *curiositas* belauscht. Immer weitergereicht muss er bald in einer Mühle schufteln. Das phallische Tier wird auf seinen alptraumartigen Begebenheiten sogar mit der Kastration bedroht und an verschnittene und zugleich geile Adepten der Syrischen Göttin verkauft, deren Bild er auf ihren Erwerbsszügen durchs Land trägt. Dann wird er an einen Müller weitergegeben, später an einen Gärtner, schließlich kommt er an einen Soldaten, der ihn einem reichen Herrn veräußert. Man erkennt seine Gabe für menschliche Naschsucht und Kunststücke. Zuletzt wird er für eine Nacht einer reichen Dame zur käuflichen Lustbefriedigung übergeben (10.19.3-22.5). Der Höhepunkt der Leiden stellt das Vorhaben dar, seine Sexkünste nun in einem öffentlichen Beischlaf mit einer zum Tode Verurteilten im Theater von Korinth vorzuführen. Endlich kann er fliehen. Da er im Hafen Kenchreai einen Menschenauflauf sieht – es wird gerade das Isisfest der Ploiaphesia gefeiert, an dem der Göttin am 5. März ein Schiff zu Wasser gelassen wird –, zieht er sich an einen ruhigen Flecken am Meeresstrand zurück (10.35.2-5).

In Buch 11 erfolgt nun die Erlösung vom Leid. Er fühlt die himmlisch-kosmische Macht der Isis, betet um Hilfe, Befreiung von Leid und Not, vor allem von der Tiergestalt. Die Gottheit erscheint im Traum. Sie verspricht Hilfe, wenn er sich ganz ihrem Dienste widme. Sie gibt Anweisungen, wie er im Festzug vom Priester, dem sie ebenfalls erscheint, den Rosenkranz nehmen und verzehren solle. So wird er in einen Menschen zurückverwandelt. Der nackten Gestalt wird ein Obergewand übergeworfen (11.12.2-14.4). Der Priester erklärt ihm, dass er nach dem haltlosen Ungestüm, jugendlichen Leichtsinns niedriger Wollust und der Neugierde nun das Heil erlangen könne (11.15.1-4). Nach dem Ritual und Segenssprüchen nimmt er im Tempelbezirk Wohnung und bereitet sich auf die Weihen vor. Es kommt schließlich zur Initiation: Bad und Reinigungen bilden das Vorspiel. Darauf weist der Priester Lucius vor den Füßen der Göttin ein. Es folgt ein zehntägiges Fasten, zuletzt wird er erneut ins Heiligtum geführt. In diesem Augenblick wird vom Autor das obligatorische Geheimnis der Mysterien angesprochen:

Quaeras forsitan satis anxie, studioso lector, quid deinde dictum, quid factum; dicere, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. Sed parem noxam contraherent et aures et lingua, <ista impiae loquacitatis>, illae temerariae curiositatis. Nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo. Igitur audi, sed crede, quae vera sunt. Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo. Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est, ergo quod solum potest sine piaculo ad profanorum intellegentias enuntiari, referam. (11.23.5-7)

¹³ Riedweg 1987, S. 1-69 (auch zu Platons *Phaidros*); zum *Phaidon* vgl. Krummen 2007.

Es mag sein, du wissbegieriger Leser, dass du gerne erfahren möchtest, was hier gesprochen und was getan wurde; ich würde es dir sagen, wenn ich es sagen dürfte; du würdest es erfahren, wenn Du es erfahren dürftest. Doch Ohr und Zunge würden gleich schwere Sünde begehen, gottlose Geschwätzigkeit oder frivole Neugier. Aber im übrigen will ich dich, da dich vielleicht fromme Erwartung erfüllt, nicht länger auf die Folter spannen. So höre denn und glaube, was wahr ist! – Ich nahte mich der Grenzscheide zwischen Leben und Tod und schritt über Proserpinas Schwelle, ich fuhr durch alle Elemente und kehrte zurück, ich erschauete um Mitternacht der Sonne weißes Licht, ich sah die Götter des Himmels und der Unterwelt von Angesicht zu Angesicht und verneigte mich vor ihnen. – Das ist es, was du nun wohl gehört hast, aber nicht ermessen kannst. So vernimm wenigstens, was ohne Sünde Uneingeweihten verkündet werden darf.

Apuleius umspielt in seiner typisch komisch-parodischen Haltung das Geheimhaltungsgebot, um es sogleich zu durchbrechen. Und bereits im Gespräch mit Photis, die Lucius auf die magischen Künste der Herrin Pamphile verweist, wird darauf witzig angespielt (3.15). Als Leser sind wir ähnlich wissbegierig und neugierig wie Lucius selbst. Er bzw. der Autor Apuleius resümiert zumindest das Entscheidende der liminalen Erfahrung der Einweihung: das Todeserlebnis und die Reise in die Unterwelt, die Fahrt durch die kosmischen Elemente, das Licht und die Schau. Aus anderen Zusammenfassungen kennen wir solche feststehenden Inhalte im Zusammenhang unterschiedlichster Initiationen, gerade auch aus dem oben besprochenen Ritualkomplex der Eleusinischen und orphisch-bakchischen Mysterien.

Es folgt die Beschreibung der öffentlichen Zurschaustellung des neuen Eingeweihten am nächsten Morgen:

Mane factum est, et perfectis sollemnibus processu duodecim sacratis stolis, sed effari deo eo nullo vinculo prohibeor, quippe quod tunc temporis videre praesentes plurimi. Namque in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum iussu superstiti byssina quidem sed floride depicta veste conspicuus. Et umeris dependebat pone tergum talorum tenuis pretiosa chlamida. Quaque tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibus animalibus; hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter. Hanc Olympicam stolam sacrati nuncupant. At manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat. Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum, et suaves epulae et faceta convivia. Dies etiam tertius pari caerimoniarum ritu celebratus et ientaculum religiosum et teletae legitima consummatio. Paucis dehinc ibidem commoratus diebus inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar, inremunerabili quippe beneficio pigneratus. Sed tandem deae monitu, licet non plene, tamen pro meo modulo supplicae gratis persolutis, tardam satis domuitionem comparo, vix equidem abruptis ardentissimi desiderii retinaculis. (11.24.1-6)

Es war Morgen geworden, als ich nach Beendigung der Feierlichkeiten heraustrat, geheiligt durch zwölf Stolen, in gewiss sehr frommem Ornat, von dem zu sprechen mich keine Beschränkung hindert, nachdem damals genügend Augenzeugen zur Stelle waren. In der Mitte des Tempels musste ich mich auf ein vor dem Bild der Göttin errichtetes hölzernes Podium stellen, gekleidet in ein feines Leinengewand mit far-

benprächtiger Stickerei. Von den Schultern hing rückwärts bis zu den Fersen ein kostbarer Mantel herab. Auf diesem waren in bunten Farben alle möglichen Tiere abgebildet: hier indische Drachen, dort hyperboreische Greife, gefiederte Flügelwesen, wie sie eine andere Welt hervorbringt. Die Geweihten bezeichnen diese Art Gewand als Olympische Stola. In der rechten Hand hielt ich eine brennende Fackel, und um mein Haupt schlang sich ein herrlicher Kranz aus Palmenblättern, die es wie mit einem Strahlenkranz umgaben. So ward ich geschmückt wie der Sonnengott und gleich einer Bildsäule aufgestellt, und als der Vorhang plötzlich aufgezo-gen wurde, drängten sich die Leute, um mich zu sehen. Dann feierte ich den festlichen Tag meiner Weihe mit einer köstlichen Tafel und einem unterhaltsamen Gelage. Auch noch am dritten Tag fanden Feierlichkeiten ähnlicher Art mit einem frommen Frühstück und der üblichen Schlussfeier der Ordensweihe statt.

Ich blieb noch einige wenige Tage, um die unbeschreibliche Wohltat der Nähe des Götterbildes auszukosten, dem ich mich für einen nie zu vergeltenden Gnadenakt verpflichtet fühlte. Dann aber schickte ich mich auf das Geheiß der Göttin, der ich in Demut einen meinen Verhältnissen entsprechenden bescheidenen Dank abgestattet hatte, zur Heimkehr an, wenn ich auch die Bande der glühenden Hingabe an meine Wohltäterin nur mit Mühe zu lösen vermochte.

Interessant an dieser Beschreibung ist, wie der Neophyte sich nun öffentlich ausstellen muss und wie dies ähnlich wie vorher im Falle der vorgestellten Szene in der Arena oder im Risusfest (3.1-12) in Form einer theatralen Inszenierung geschieht. Lucius wird „gleich einer Bildsäule aufgestellt“ auf einem „hölzernen Podium“, wird eingekleidet mit einem Mantel, das die Anderwelterfahrung durch sagenhafte Tiere und Ungeheuer symbolisiert, und mit der Licht bringenden Fackel und Siegeskranz ausgestattet. Zuletzt wird der Vorhang weggezogen und der Blick freigegeben. Im Anschauen wird er von der Menge aufgenommen. Erst dann ist es Lucius erlaubt, ausgiebig zu feiern. Zuletzt kann er sich kaum mehr von Isis lossagen. Fast hat es den Anschein, als sei er einer neuen dominanten Frauengestalt erlegen, die in der Nachfolge von thessalischen Hexen und sexuellen Vamps wie Pamphile und Photis ihre magische Macht über Lucius ausübt.

Nach Danksagungen reist er nach Rom. Nach einem Jahr wird ihm mitgeteilt, er solle sich erneut einweihen lassen. Er kann dies zunächst nicht verstehen, da er doch glaubt, bereits vollständig initiiert zu sein (*plenissime iam dudum videbar initiatus* 11.26.4). Daher kommen ihm zum ersten Mal deutliche Zweifel. In einer weiteren Traumvision erfährt er, dass er in einer zweiten Stufe in die Mysterien des Osiris eingeweiht werden müsse. Asinius Marcellus – ein komisch-realer Reflex auf den ‚Esel‘ – ist der lahme Pastophore, der ihm, nun dem Madaurensen (*Maudarensi* 11.27.9) – im Text geschieht ein Schwenk vom internen Helden (*actor*) zum Autor (*auctor*) – als Mystagoge zur Seite steht.¹⁴ Wird er dabei aufgrund seiner

¹⁴ Zur autobiographischen Brechung durch den Beleg einer Aufschrift auf Fistulen „Lucius Apuleius Marcellus“ und einer Basis einer Reiterstatue zu Ehren des Konsulars „Quintus Asinius Marcellus“ (CIL XIV 4447) in einem mit dem Mithracum in Ostia verbundenen Wohnkomplex (vgl. Coarelli 1989) vgl. Riess 2001, S. 337-339. Ein solcher Asinius Marcellus hätte Lucius somit wirklich eingeweiht, der dann zugleich seinen Namen übernahm. Autobiographisch könnte auch der Schauplatz von Kenchreai motiviert sein; zu dem dortigen Heiligum und dem Verhältnis zu *Met.* 11 vgl. Bommas 2005, S. 109-112. Zum Faktum der Einweihung in zahlreiche Kulte vgl. Apul.

Naivität erneut zum ‚Esel‘ gemacht? Auf alle Fälle muss er beträchtliches Vermögen aufwenden, und nach abermaligem zehntägigen Fasten und anderen Praktiken der Enthaltbarkeit wird er wiederum feierlich initiiert. Er muss sich dabei auch sein Haupthaar scheren lassen. Schließlich folgt der Befehl zur dritten Weihe. Wieder muss er kräftig zahlen und erneut wird er kahlgeschoren. Zuletzt lebt er als Anwalt und gehört dem Gremium der Pastophoren an. Nicht zufällig endet der Roman in einer Darstellung, wie Lucius freudig seinen Glatzkopf als neuer Amtsinhaber zur Schau trägt (11.30.5). Dies steht in deutlichem Kontrast zur Betonung der sexuellen Attraktivität gerade des Haares in den *Metamorphosen* (2.8.2-2.9.5; 11.3.4). Zugleich ist Kahlköpfigkeit ein bekanntes Symbol für komische Verkehrung, welche die ganze Perspektive des Eselromans auszeichnet.

Dies ist die ausführlichste Schilderung, die wir aus der Antike von Mysterien kennen. Die hermeneutischen Probleme und Fragen sind freilich zahlreich: (1) Ist es eine reale und glaubwürdige Wiedergabe der Isismysterien, wie zahlreiche Religionswissenschaftler in Ermangelung anderer Quellen oft relativ unhinterfragt annehmen,¹⁵ oder müssen wir aufgrund des Sonderstatus der Literatur mit einem gewissen Maß an Fiktion rechnen? (2) Ist das Buch 11 ernst gemeint oder gibt es, wie in den Büchern 1-10, auch hier Indizien für eine Ironisierung, für Unernst und Destabilisierung?¹⁶ (3) Ist Buch 11 nur ein Anhängsel (Perry 1967, S. 242-245) oder bildet es mit den anderen Büchern eine kontinuierliche Einheit?¹⁷ (4) Ist der Roman des Apuleius, wie Karl Kerényi (1927, bes. S. 291 Anm. 2, in den „Nachbetrachtungen“ der 2. Auflage) vermutete, ein Text, der Mysterieninhalte und Mythen, also die Issage, nur noch in der „verbürgerlichte[n]“ Form „literarische[r] Vermittlung“ aufweist? Oder ist der Roman gar nach Merkelbach (1962, S. 90, 125 Anm. 2, 295, 298; 1995, S. 335-339, bes. 337-338; vgl. ferner 1988, S. 4, 138-139) ein ernsthafter „Mysterientext“, der lediglich dem „Oberflächensinn“ nach Unterhaltung bietet, nach dem „Hintersinn“ (oder „Tiefsinn“) jedoch nur für Eingeweihte verständlich ist? (5) Wie steht es mit der autobiographischen Ebene, die hier in Spiel kommt?¹⁸

Apol. 55.8 und dem Reflex in *Met.* 3.15.4 (Photis spricht ihn auf die Geheimhaltung an, die er ja als mehrfach Eingeweihter kenne).

15 Merkelbach 1962, S. 1-90; Merkelbach 1995, S. 266-303, 417-484; Griffiths 1975; Burkert 1987, S. 6, 66, 97 (hier sich durchaus des fiktionalen und parodistischen Charakters bewusst), 99 = dt. Burkert 1990, S. 14, 56, 82, 84; Berner 1998, S. 173 (ebenfalls mit leichter Vorsicht). Daraus folgt: ernst gemeinte Propaganda oder ernster religiöser Sinn: z. B. Nock 1933, S. 138-155; Scazzo 1951; Merkelbach 1962; Wlosok 1969; oder Nachvollzug einer Bekehrungsgeschichte: Nock 1933; Shumate 1996, bes. S. 285-328; Bradley 1998.

16 Als positive Auflösung unstabiler performativer Rollen: Frangoulidis 2001, S. 163-176. Postmoderne Destabilisierung und Offenheit: Winkler 1985, bes. S. 204-247. Nach Winkler besteht die Einheit im Spielerischen. Seiner Meinung nach (S. 124) ist der *Goldene Esel* „a philosophical comedy about religious knowledge.“ Serio-komisch: Riess 2001, S. 334-335. Explizit satirisch: van Malmaeder 1997; Harrison 2000, S. 210-259; Murgatroyd 2004.

17 Kontinuum mit tieferem allegorischen Sinn: u. a. Merkelbach 1962, S. 1-90; Merkelbach 1995, S. 266-303, 417-484; Walsh 1970, S. 176-189; Griffiths 1978; Sandy 1978; Münstermann 1995. Einheit über wiederkehrende Motive: u. a. Schlam 1992; Frangoulidis 2001; Krabbe 2003.

18 Riess 2001, S. 337-348. Vgl. bes. Winkler 1985, mit seiner Unterscheidung von *actor* und *auctor*.

Apuleius weist gegenüber der Vorlage des Lukios von Patrai, dessen Epitome wohl der Pseudo-Lukianische *Onos* darstellt und wo das Ende mit der Rückkehr zur korinthischen Dame sowie mit der nun erfolgenden Zurückweisung wegen des nach der Rückverwandlung zu kleinen Glieds ähnlich schelmenhaft wie die anderen Bücher verläuft, die Einführung in die Isismysterien auf. Selbstverständlich sind sie für Apuleius damit bedeutsam. Er beabsichtigt zudem, dieses religiöse Ende organisch mit der Geschichte zu verbinden. Aber die *Metamorphosen* stellen wohl kaum einen Mysterientext dar. Münstermann (1995, bes. S. 36-37, 50-56) nimmt diese Deutung neuerdings wieder auf; er postuliert ein sehr ernsthaftes Anliegen und deutet den *Goldenen Esel* im Sinne eines religiös-philosophischen Erziehungsromans. Die Abenteuer repräsentieren nach seiner Meinung allegorisch die Herrschaft von Seth, also von Chaos und *voluptas*, die zuletzt von Isis überwunden wird. Dies wäre in der Tat eine ideale Vervollkommnung.¹⁹

Große Literatur zeichnet sich durch eine gewisse Offenheit aus. Eine moralische, philosophische oder religiöse Allegorie im Sinne Merkelbachs ist zwar ein möglicher Ansatz, zumal Apuleius als *philosophus Platonicus* sehr stark vom Platonismus beeinflusst ist (u. a. Münstermann 1995; Dowden 1998) und selbst in Ostia eingeweiht war.²⁰ Doch stellt sich wie so oft die Frage, ob Religion und Literatur sich nicht gegenseitig bedingen. Das würde aber ein vollständiges und einseitiges Aufgehen des Sinns in der Religion ausschließen. Auch andere griechische Romane wurden von Merkelbach (1962) als Mysterientexte gelesen – Ausgangspunkt seiner Deutung ist interessanterweise jedoch Apuleius und die hier zentral eingelegte Geschichte von *Amor und Psyche*. In der Romanforschung stießen die Thesen Merkelbachs von Anfang an auf große Skepsis oder gar vehemente Ablehnung; heute gelten sie als weitgehend widerlegt. In den anderen Romanen dient, wie ich eben an anderer Stelle gezeigt habe, Religion vielmehr als Generator der Handlungsentwicklung und Gefäß für den Plot, gerade auch, um die einfache Liebesgeschichte mit einem numinösen Sinn zu überhöhen (Bierl 2007b, bes. S. 256, 260-261, 280-282, 289, 306, 311-321).

Meines Erachtens unterscheiden sich die *Metamorphosen* des Apuleius nicht grundsätzlich von den anderen Romanen, obschon ihre Tendenz eher parodistisch-komisch und schelmenhaft ist. Doch selbst die so genannten idealen Romane der Griechen stellen keine Mysterieninhalte dar und sie sind wesentlich ironisch gebrochener, als man gewöhnlich meint. Es geht in allen Romanen um eine andere Art der Vervollkommnung, nämlich im weitesten Sinn um die Initiation Jügendlicher auf dem Weg zum Erwachsensein.²¹ Die Romane handeln weniger von einer Erziehung, *paideia* – wie man nun das neue hermeneutische Paradigma einzuengen versucht (Lalanne 2006) –, sondern es herrscht eine traumartige und phantastische Perspektive vor. Alles wird symbolisch ausgemalt, freilich nicht im Sinne von Mysterien, sondern von Liebe. Die antiken Romane, so meine These

19 Zum Esel vgl. Riess 2001, S. 326-330.

20 Vgl. oben Anm. 14.

21 Zu antiken Pubertätsweihen vgl. Burkert 2004, S. 118-124.

(Bierl 2007b), umspielen und verarbeiten die traumatische Erfahrung der erwachenden Sexualität und führen normalerweise zum *telos* der Hochzeit. In der komisch-realistischen Form wird dieses Schema unterminiert und variiert.

Durch das 11. Buch hat man im Falle des Apuleius-Romans den eigentlichen Zielpunkt der Geschichte fast vergessen. Auch hier ist die Erzählung dem Diskurs der Liebe unterstellt. Selbst die Magie hat ihren Zweck ausschließlich im Eros. Der krisenhafte *rite de passage* von der Adoleszenz zum Erwachsensein wird überall debattiert und in an volkstümliche Erzählung erinnernde fiktional-phantastische Narration über Eskapaden von Sex und Gewalt überführt.²² Ebenso sind die zahlreichen eingelegten Episoden von dieser Sichtweise geprägt, insbesondere das zentrale Märchen von *Amor und Psyche* (4.28-6.25).²³ Selbst wo es um Schelmenepisoden geht, wird immer wieder die Treue in der ehelichen Gemeinschaft thematisiert und problematisiert. Zudem ist die Figur des Esels weniger mit Seth als im konkret Sexuellen auszumachen. Er verkörpert das Phallische schlechthin.²⁴ Schon in der Verwandlung wird darauf verwiesen (3.24.3-6). Schließlich kommt sein eigentliches phallisches Wesen immer mehr in den Blick, auch wenn der Roman zugleich die Perspektive des Tieres, des Außenstehenden, auf die verdorbene Welt verfolgt. Magie sucht Lucius nur deshalb, um sich durch Liebeszauber noch mehr Lust zu verschaffen. Die Magie, der Zauber der Verwandlung, wirkt zuletzt in einer gleitenden Erzählkette von Einzelmotiven als Scharnier zur Einweihung. Über Motivcluster, die mittels Metaphern und Metonymien verschoben werden, wird die Handlung zusammengehalten (Krabbe 2003). Wie gesehen ist die Magie mit den Mysterien verbunden.²⁵

Ähnlich wie in anderen Romanen fällt der Held in die Spirale amouröser Abenteuer und gegen Ende kehrt er in die Normalwelt zurück. Hier ist diese radikale Veränderung mittels der Verwandlung konkretisiert. Und das Motiv der Metamorphose wird dann weitergesponnen zur gewaltigsten geistig-moralischen Wende und Verwandlung in der damaligen Welt, zur Einweihung in die Mysterien. Wie der *Goldene Esel*, insbesondere das lange Märchen von *Amor und Psyche*, immer wieder auf die Märchenstruktur der dreimaligen Motivhäufung rekurriert, die durch ein letztes viertes Element die Handlung entscheidend nach vorne treibt (Renger 2006, S. 185-199), so folgt die aus der Realität entnommene Beschreibung der Mysterien ebenfalls diesem Dreischritt mit der endgültigen Installation von Glück, Vollendung, Rettung und Heil. Gerade hier erkennt man wiederum

22 Vgl. Bierl 2007b mit Rekurs auf Alexiou 2002. Vgl. jetzt auch Neumann 2007.

23 Gerade mit Blick auf dieses Märchen gibt es Andeutungen einer initiatorischen Interpretation, bes. von Außenseitern aus tiefenpsychologischer Sicht und vonseiten einiger Vertreter der Proppschen Märchenanalyse. Ihre Ansätze sind in den meisten Fällen etwas eng, idiosynkratisch und ursprungsfixiert. Vgl. Neumann 1979; Hoevens 1979, S. 230-286; von Franz 1980, bes. S. 84 („typisches Stadium eines verzögerten Pubertätsüberganges“). Zum *rite de passage* in Apul. *Met.* vgl. Habinek 1990 und Frangoulidis 2001, Index s. v., ebenfalls gut zur Perspektive auf die Hochzeit und das Sexuelle.

24 Winkler 1985, S. 174. Zu einer phallischen und eher psychologischen Sichtweise („male fear of being debased into the penis“ 118) vgl. Doody 1996, S. 113-124, bes. 117-121.

25 Graf 1996, S. 89-107. Zur Verknüpfung von Magie und Liebe vgl. Schlam 1992, S. 67-81.

die lebenspraktische Dimension: Lucius erreicht die Perfektion nicht nur als Pastophore im Geistigen, sondern das Heil ist vermeintlich zugleich die konkrete Befreiung aus der konkreten und materiellen Not. Lucius wird von seinem Eselsdasein erlöst und er erlebt neue Magie höherer, sogar kosmischer Art. Und am Schluss wird er in ein wohl situiertes bürgerliches Leben als Anwalt eingesetzt.

Romane basieren auf einer gleitenden Motivkette. Eine Episode geht aus der vorherigen hervor, wobei im Liebesroman alles unter dem Diskurs der Erotik subsumiert ist.²⁶ Rosenblüten sind das Symbol der Liebe und Sexualität: Hier wird es von einem sich zum Liebesakt schmückenden Mädchen (2.16.1) namens Photis, deren Bezeichnung auf das mystische Licht vorverweist, auf die Göttin Isis übertragen, die synkretistisch mit Venus zusammenfällt (11.2.1). Ferner wird das Thema der religiösen Hingebung von den geilen Anhängern der Syrischen Göttin im letzten Buch auf Lucius und die Isismysterien verschoben. Im Nachhinein wird damit „für den sekundären Leser“ der ganze Weg des Esels von der schelmenhaften Außensicht auf das verlotterte Leben der Menschheit zur Epoche des Leids des Initianden uminterpretiert (11.15.1-4).²⁷ Nun haben wir einen religiösen Aufstieg aus den moralischen Niederungen in der Räuberwelt zur höchsten kosmischen Liebe, zu Isis und Osiris, vor uns. Die mythisch-märchenhafte Metamorphose der volkstümlichen Wundergeschichten, die üblicherweise die traumatische Erfahrung des Erwachens der Sexualität Jugendlicher und den krisenhaften Einschnitt der Hochzeit in phantastischen Motivketten umspielen und verarbeiten, wird hier selbst in eine gleitende Verschiebung integriert: Die Verwandlung und Konfrontation mit Tod, Schrecken und Angst wird zuletzt von der Einweihung in Mysterien überlagert, welche die nämlichen, gerade auch Sexualität und Fruchtbarkeit reflektierende Motive verwendet. Damit erhält die Geschichte am Ende einen typisch überhöhenden Sinn, ganz ähnlich wie bei Heliodor. Auf der Basis der grundsätzlichen Verwandlung in der Initiation Jugendlicher, vom Mädchen zur Mutter und Frau sowie vom Knaben zum Krieger und Vollbürger, fällt die Geschichte in der Volkstradition zugeordnete märchenhafte und phantastische Umformungen, die aufgrund von Zauber und Magie geschehen. Nach alptraumartigen Erlebnissen gelangt man in der fundamentalen Metamorphose zurück zum Menschsein. Schließlich gipfelt der Roman in der erhöhenden Verwandlung der Mysterieninitiation. Insgesamt geht das für den Liebesroman charakteristische Verlangen, das den Raum für eine gleitende Narration freimacht (Bierl 2006), zuletzt auf die Liebe zu Isis über. Die sexuelle Begierde wird somit gewissermaßen in eine spirituelle sublimiert. Gegen Ende schwenkt man vom *actor* Lucius in die Perspektive des Autors (*auctor*) Lucius Apuleius. Die realen Erfahrungen von Kenchreai und Rom/Ostia werden damit integriert. Der literarische Held verwandelt sich in den auto-

26 Für den *Goldenen Esel* vgl. van Thiel 1971, S. 203-204; Schlam 1992, S. 67-81; Frangoulidis 2001, Index s. v. „sex, sexual“; Puccini-Delbey 2003, S. 15-160.

27 So Winkler 1985, S. 8-10, 130, 147, 210; zum „sekundären Leser“ u. a. S. 10, 13, 129 Anm. 10, 131, 137.

biographischen Erzähler, der sein Leben der individuellen Vervollkommnung damit spielerisch preist.²⁸

6. Schluss

Mysterien sind wohl von Pubertätsweihen abgeleitet. Beide Initiationen sind Wege zur Vollkommenheit. Bekannte Mysterien werden als wichtige Praxis schon früh als Gefäße und Metaphern in der philosophischen Denkbewegung zur Erkenntnis eingesetzt. Später werden sie vor allem als kulturelle Generatoren in der literarischen Konstruktion des Liebesromans verwendet. Dieser stellt freilich keinen religiösen Mysterientext für Eingeweihte dar, sondern auch hier dient Religion nur als überhöhender Hintergrund in einem Diskurs, der ganz der Liebe untergeordnet ist. Der Liebesroman als Literatur und die Mysterien als religiöses Phänomen sind miteinander verwoben und bedingen sich gegenseitig. Im Roman geht es um die Mysterien der Liebe – der Zweck ist die Verarbeitung von traumatischen Ängsten in der Krisensituation der Hochzeit. Die erfolgreich vollzogene Initiation in der sozial anerkannten Eheschließung ist *telos* und zugleich die Kontrastfolie, auf der sich der Roman in phantastischen Abenteuergeschichten entfaltet. Dies gilt selbst für Apuleius' *Metamorphosen*, wo das 11. Buch ganz von einer Mysterieneinweihung geprägt ist. Hier scheitert der Held freilich komisch an seinem Statusübergang – die erotische Geschichte kulminiert in der ‚Hochzeit‘ mit der korinthischen Matrone sowie in der imaginierten und nicht mehr vollzogenen Kopulation *coram publico* mit der Eheverbrecherin in der Arena. Lucius' Trieb wird nun sublimiert und auf eine andere, höhere ‚Hochzeit‘ mit Isis-Venus verschoben. Literatur strebt nach Vollkommenheit – allerdings nur selten nach der moralisch-religiösen bei ihren Lesern, sondern meist, wie in unserem Fall, nach der des Autors in Sachen technischen Raffinements.

Literatur

Orphica

- Bernabé A., *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Fasc. 1-3: Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, München/Leipzig, 2004-2007 = Bernabé.
 Colli, G., *La sapienza greca*, I, Mailand, 3. Aufl., 1981 = Colli.
 Graf, F./Johnston, S. L., „An Edition and Translation“ (2007a), in: Graf/Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, 2007b, S. 1-49 = Graf.
 Zuntz, G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971 = Zuntz.

²⁸ Eine ausführliche Darstellung dieser Perspektive findet sich in meinem Vortrag zu ICAN IV (Bierl 2008) und in einer noch detaillierteren Fassung (Bierl in Vorbereitung, 2008).

Apuleius

Text nach:
 Helm, R., *Platonici Madaurensis opera quae supersunt vol. I: Metamorphoseon libri XI*, Leipzig, 3. Aufl., 1931; Nachdruck 1992.
 Übersetzung nach:
 Fischer, C., *Der Goldene Esel*, München; Nachdruck in: Kytzler, B. (Hg.), *Im Reich des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike*, II, Düsseldorf (1965), 2001, S. 336-575.

Sekundärliteratur

- Alexiou, M., *After Antiquity. Greek Language, Myth, and Metaphor*, Ithaca, NY/London, 2002.
 Baudy, G. J., „Der Heros in der Kiste. Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste“, in: *Antike und Abendland* 38, 1992, S. 1-47.
 Bernabé, A./Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, 2001.
 Berner, U., „Mysterien/Mysterienreligion“, in: *HrwG* 4, 1998, S. 169-173.
 Betegh, G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.
 Betz, H. D., „Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels“, in: Graf, F. (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart/Leipzig, 1998, S. 399-419.
 Bierl, A., „Räume im Anderen und der griechische Liebesroman des Xenophon von Ephesos. Träume?“, in: Loprieno, A. (Hg.), *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart. Colloquium Rauricum* 9, München/Leipzig, 2006, S. 71-103.
 Bierl, A., „Literatur und Religion als Rito- und Mythopoetik. Überblicksartikel zu einem neuen Ansatz in der Klassischen Philologie“, in: Bierl, A., Lämmle, R. und Wesselmann, K. (Hg.), *Literatur und Religion I. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. MythosEikonPoiesis 1.1, Berlin/New York, 2007a, S. 1-76.
 Bierl, A., „Mysterien der Liebe und die Initiation Jugendlicher. Literatur und Religion im griechischen Roman“, in: Bierl, A., Lämmle, R. und Wesselmann, K. (Hg.), *Literatur und Religion II. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. MythosEikonPoiesis 1.2, Berlin/New York, 2007b, S. 239-334.
 Bierl, A., „From Mystery to Initiation: A Mytho-Ritual Poetics of Love and Sex in the Ancient Novel, even in Apuleius' *Golden Ass*?“, in: *Papers ICAN IV 2008* (Vortrag als ‚Invited Speaker‘ auf der ‚International Conference on the Ancient Novel‘, Lissabon, Juli 2008, als CD vorveröffentlicht).
 Bierl, A. (in Vorbereitung), „Empedokles: Philosoph, Arzt, Dichter und religiöser Prophet. Vom Mythos zum Logos?“, Antrittsvorlesung, Basel, 13.5.2003.
 Bierl, A. (in Vorbereitung), „A Bio-Ritual Poetics in Apuleius' *Metamorphoses*“ (Langfassung von Bierl 2008).
 Bommas, M., *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mainz, 2005.
 Bradley, K., „Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass“, in: *Phoenix* 52, 1998, S. 315-334.
 Burkert, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1972), Berlin/New York, ²1997 (engl. Burkert 1983).

- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1977 (engl. Burkert 1985).
- Burkert, W., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, translated by P. Bing, Berkeley/Los Angeles/London, 1983 (dt. Burkert 1972).
- Burkert, W., *Greek Religion. Archaic and Classical*, translated by J. Raffan, Cambridge, MA, 1985 (dt. Burkert 1977).
- Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA/London, 1987 (dt. Burkert 1990).
- Burkert, W., *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (1990), München, ²1991.
- Burkert, W., „Initiation“, in: *TheoCRA* 2, 2004, S. 91-124.
- Burkert, W., „Die altorphische Theogonie nach dem Papyrus von Derveni“, in: Graf, F. (Hg.), *Walter Burkert. Kleine Schriften 3. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen, 2006, S. 95-111.
- Cancik, H., „Mysterien/Mystik“, in: *HrwG* 4, 1998, S. 174-178.
- Coarelli, F., „Apuleio a Ostia“, in: *Dialoghi di archeologia* 7, 1989, S. 27-42.
- Deubner, L., *Attische Feste* (1932), Berlin; Nachdruck Hildesheim/Berlin, ²1966.
- Doody, M. A., *The True Story of the Novel*, New Brunswick, 1996.
- Dowden, K., „Cupid & Psyche. A Question of the Vision of Apuleius“, in: Zimmerman, M., Hunink, V. et al. (Hg.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, II, Groningen, 1998, S. 1-22.
- Drewermann, E., „Mangel“, in: *HrwG* 4, 1998, S. 103-109.
- Frangoulidis, S., *Roles and Performances in Apuleius' Metamorphoses*. Drama Beiheft 16, Stuttgart/Weimar, 2001.
- Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Berlin, Wiesbaden, ¹³1997.
- Gemoll, W., *Gemoll. Griechisch-deutsches Schulwörterbuch von W. Gemoll und K. Vretska*, Oldenburg, 10. Aufl. (mit Etymologien von R. Wachter), 2006.
- Graf, F., *Gottesnähe und Schandenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München, 1996.
- Graf, F., „Mysteria“, in: *DNP* 8, 2000, S. 611-626.
- Graf, F./Johnston, S. I., *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London/New York, 2007b.
- Griffiths, J. G., *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden, 1975.
- Griffiths, J. G., „Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius“, in: Hijmans Jr., B. L., van der Paardt, R. T. (Hg.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen, 1978, S. 141-166.
- Habinek, T. N., „Lucius' Rite of Passage“, in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 25, 1990, S. 49-69.
- Halperin, D., „Why Is Diotima a Woman?“, in: Halperin, D. M., Winkler, J. J. und Zeitlin F. I. (Hg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 1990, S. 257-308.
- Harrison, S. J., *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, 2000.
- Henrichs, A., „Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur“, in: *Antike & Abendland* 40, 1994, S. 31-58.
- Henrichs, A., „*Hieroi Logoi* and *Hierai Bibloi*: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 2003, S. 207-266.
- Henrichs, A., „Sacred Texts and Canonicity: Greece“, in: Johnston, S. I. (Hg.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge, MA/London, 2004, S. 633-635.
- Hoevens, F. E., *Märchen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius von Madaura*, Amsterdam, 1979.
- Jourdan, F., *Le papyrus de Derveni*, Paris, 2003.

- Kerényi, K., *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1927), Tübingen, Darmstadt, ³1973.
- Kirk, G. S./Raven, J. E./Schofield, M., *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, ins Deutsche übersetzt von K. Hülser, Stuttgart/Weimar, 1994.
- Kouremenos, T./Parássoglou, G. M./Tsantsanoglou K. (Hg.), *The Derveni Papyrus*, Florenz, 2006.
- Krabbe, J. K., *Lusus iste: Apuleius' Metamorphoses*, Dallas u. a., 2003.
- Krummen, E., „Sokrates und die Götterbilder. Zur Erkenntnis der höchsten Ideen in Platons *Symposion* (215 ab)“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 28, 2002, S. 11-45.
- Krummen, E., „Schön nämlich ist das Wagnis'. Rituelle Handlung und mythische Erzählung in Platons *Phaidon*“, in: Bierl, A., Lämmle, R. und Wesselmann, K. (Hg.), *Literatur und Religion II. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*. Mythos/Eikon-Poiesis 1.2, Berlin/New York, 2007, S. 91-139.
- Laks, A./Most, G. W. (Hg.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997.
- Lalanne, S., *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, 2006.
- Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin, 1962.
- Merkelbach, R., *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart, 1988.
- Merkelbach, R., *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (1995), Stuttgart/Leipzig, München/Leipzig, ²2001.
- Münstermann, H., *Apuleius. Metamorphosen literarischer Vorlagen. Untersuchung dreier Episoden des Romans unter Berücksichtigung der Philosophie und Theologie des Apuleius*, Stuttgart/Leipzig, 1995.
- Murgatroyd, P., „The Ending of Apuleius' *Metamorphoses*“, in: *Classical Quarterly* 54, 2004, S. 319-321.
- Mylonas, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.
- Nagy, G., *Homer the Classic* (im Druck, Langfassung, elektronische Version, Washington; kürzere Fassung erscheint als *Homer the Preclassic*, Berkeley; Buchversion der Sather Classical Lectures aus dem Jahre 2002), 2008.
- Neumann, E., *Amor und Psyche. Deutung eines Märchens* (1971), Olten/Freiburg i. Br., 1979.
- Neumann, M., „Die fünf Ströme des Erzählens. Zur Ökologie des Narrativen“, in: Eibl, K., Mellmann, K. und Zymner, R. (Hg.), *Im Rücken der Kulturen*, Paderborn, 2007, S. 373-394.
- Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religions from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; Nachdruck Baltimore, 1998.
- Perry, B. E., *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley/Los Angeles, 1967.
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig, 1928; Nachdruck in: *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a. M., 2003.
- Puccini-Delbey, G., *Amour et désir dans les Métamorphoses d'Apulée*, Brüssel, 2003.
- Pugliese Carratelli, G., *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Mailand, 2001.
- Renger, A.-B., *Zwischen Märchen und Mythos. Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin*, Stuttgart/Weimar, 2006.
- Riedweg, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987.

- Riedweg, C., „Orphisches bei Empedokles“, in: *Antike und Abendland* 41, 1995, S. 34-59.
- Riedweg, C., „Initiation–Tod–Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen“, in: Graf, F. (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart/Leipzig, 1998, S. 359-398.
- Riess, W., *Apuleius und die Räuber. Ein Beitrag zur historischen Kriminalitätsforschung*, Stuttgart, 2001.
- Sandy G. N., „Book 11: Ballast or Anchor?“, in: Hijmans Jr., B. L., van der Paardt, R. T. (Hg.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen, 1978, S. 123-140.
- Scazzoso, P., *Le Metamorfosi di Apuleio. Studio critico sul significato del romanzo*, Mailand, 1951.
- Schlam, C. C., *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill, 1992.
- Seaford, R., „Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries“, in: *Classical Quarterly* 31, 1981, S. 252-275.
- Seaford, R., „Immortality, Salvation, and the Elements“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 90, 1986, S. 1-26.
- Shumate, N., *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, 1996.
- van Gennep, A., *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, 1909; dt. *Übergangsriten*, übersetzt von K. Schomburg und S. M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von S. M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a. M., 1986.
- van Mal-Maeder, D., „Lector, intende: laetaberis. The Enigma of the Last Book of Apuleius' Metamorphoses“, in: *Groningen Colloquia on the Novel* 8, 1997, S. 87-118.
- van Thiel, H., *Der Eselsroman. I. Untersuchungen*. München, 1971.
- von Franz, M.-L., *Die Erlösung des Weiblichen im Manne. Der goldene Esel von Apuleius in tiefenpsychologischer Sicht*, Frankfurt a. M., 1980.
- Walsh, P. G., *The Roman Novel. The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius*, Cambridge, 1970.
- West, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.
- Winkler, J. J., *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1985.
- Wlosok, A., „Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius“, in: *Philologus* 113, 1969, S. 68-84; Nachdruck in: *Res humanae – res divinae. Kleine Schriften Antonie Wlosok*, hg. von Heck, E., Schmidt, E. A., Heidelberg 1990, S. 184-200; engl. „On the Unity of Apuleius' Metamorphoses“, in: Harrison, S. J. (Hg.), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford 1999, S. 142-156.

OLIVER KRÜGER

L'homme machine oder die Überwindung und Vervollkommnung des Menschen im Posthumanismus

Aus der Sicht des Posthumanismus ist der Mensch ein Auslaufmodell, überholt von seinen eigenen technischen Schöpfungen. Posthumane, künstliche Intelligenzen und Roboter sollen die neuen Triebkräfte der Evolutionsgeschichte werden, während die obsolete Menschheit spätestens bis zum Ende des 21. Jahrhunderts aussterben wird. Der Verzicht auf sich selbst verbindet sich jedoch mit der Utopie einer menschlichen Existenz in der Virtualität. Als Informationsmuster, als exakte Kopien der originalen Menschen, soll eine unsterbliche Weiterexistenz in Computerspeichern ermöglicht werden.

So radikal die Vorstellungen auch sind, so ist der Posthumanismus jedoch nicht unvermittelt in einem kulturellen Vakuum in Erscheinung getreten, sondern er bildet den bisherigen Gipfelpunkt des abendländischen Vervollkommnungstrebens. Wie aber konnte überhaupt die Idee entstehen, dass Maschinen und Computer letztlich die vollkommeneren Menschen wären? Was ist der Maßstab der Perfektion? Oder wie die amerikanische Literaturwissenschaftlerin N. Katherine Hayles fragt: „How we became posthuman?“ (1999, S. 11) Denn bereits lange bevor posthumanistische Autoren einen Vergleich zwischen Mensch und Computer durchführten, wurde das Menschenbild den maschinellen Kriterien angepasst. Der Mensch ist also schon jetzt *per definitionem* posthuman. Erst vor diesem Hintergrund werden die Forderungen der Posthumanisten nach der „Wachablösung“ in der Evolutionsgeschichte verstehbar.

Posthumanismus

Bereits im 17. Jahrhundert hatte Thomas Blount das Wort *posthuman* in seiner *Glossographia* (1656) als ein zukünftig Kommendes definiert („following or to come, that shall be“). Jedoch hatte erst der amerikanische Kulturtheoretiker Ihab Hassan den Begriff *posthumanist* 1977 für philosophische Versuche der promethischen Überwindung des Menschen und damit auch des Humanismus eingeführt (Krüger 2004a, S. 107f.).

Die Anfänge der normativ posthumanistischen Utopie können auf die ausgehenden 1980er Jahre datiert werden, als der Robotikforscher Hans Moravec (*1948) und der Physiker Frank Tipler (*1947) ihre ersten visionären Schriften veröffentlichten und der renommierte Informatiker Marvin Minsky (*1927) begann, eine kybernetische Definition des Menschen auszuarbeiten. Moravec, Direk-