

JULIETTA STEINHAUER

Osiris *mystes* und Isis *orgia* – Gab es ‚Mysterien‘ der ägyptischen Gottheiten?

Einführung

Beschäftigt man sich mit ‚Mysterienkulten‘ in der griechischen und römischen Antike, so kommt man nicht umhin, auch den Komplex der sog. ‚orientalischen Religionen‘ zu behandeln. Fester Bestandteil der Phänomene, die unter diesen beiden Begriffen spätestens seit dem 19. Jh. in der Forschungsliteratur gefasst wurden, waren von Beginn an die Kulte der ägyptischen Gottheiten und unter diesen vor allem der Kult der Isis.¹ Die Existenz von ‚Mysterien‘ wurde als gemeinsames Element und eines der Hauptmerkmale der ‚orientalischen Religionen‘ dargestellt, und auf diesem Wege wurde eine feste kategoriale Verbindung zwischen den einzelnen unter diesem Begriff zusammengefassten Kulturen geschaffen. Diese einmal etablierte Tradition wurde dann über die Zeit hinweg fortgeführt und meist wenig kritisch rezipiert. Selbst jüngste Publikationen machen den Kult der Isis nicht nur zu einem zentralen Bestandteil der Gruppe der ‚orientalischen Religionen‘, sondern gehen zudem davon aus, dass es sich hierbei in erster Linie um einen ‚Mysterienkult‘ gehandelt habe.²

Was jedoch genau unter dem Terminus ‚Mysterien‘ zu verstehen ist, wurde – ganz im Gegensatz zur häufigen Verwendung des Begriffes – nur selten eingehender untersucht.³ Im Folgenden soll diese Problematik am Beispiel der ‚Mysterien‘ im Kult der ägyptischen Gottheiten erörtert werden. Dabei ist zu überprüfen, ob derartige Kultformen tatsächlich anhand archäologischer und epigraphischer Zeugnisse belegbar sind. Anschließend soll diskutiert werden, ob es sinnvoll ist, im Falle der ägyptischen Gottheiten überhaupt von ‚Mysterienkulten‘ oder ‚Mysterienreligionen‘ zu sprechen. Der erste Teil dieses Aufsatzes ist daher dem Begriff ‚Mysterien‘ und seiner Verwendung in der Sekundärliteratur gewidmet, um zu erhellen, was sich dahinter eigentlich verbirgt. Danach sollen Entstehung, Verbreitung und Benutzung des Begriffes sowie dessen Anbindung an das Konzept der ‚orientalischen Religionen‘ untersucht werden, um dann in einem weiteren Abschnitt die epigraphischen und literarischen Zeugnisse, die Aufschluss über die

¹ Als ägyptische Gottheiten werden hier hauptsächlich die Trias Isis, Serapis und Anubis bzw. Harpokrates und Osiris bezeichnet.

² So etwa jüngst ALVAR, *Oriental Gods*, der neben Isis auch Kybele und Mithras als ‚orientalische Götter‘ bezeichnet.

³ Eine gute Übersicht über die antike Etymologie von ‚Mysterien‘ und die damit verbundenen Termini bietet in ihrer Einleitung WALDNER, *Dimensions*.

‚Mysterien‘ der ägyptischen Gottheiten geben könnten, zu analysieren und zu interpretieren.

Franz Cumont und die ‚orientalischen Religionen‘

Obwohl er nicht der erste war, der das Konzept der ‚orientalischen Religionen‘ formulierte, so war es doch unzweifelhaft der franco-belgische Religionshistoriker Franz Cumont, der mit seinen Studien unser Verständnis von diesen Kulturen bis heute am stärksten geprägt hat. Cumont, der zunächst mit der Veröffentlichung von grundlegenden Arbeiten zum Kult des Mithras bekannt wurde,⁴ traf mit seiner Forschung in mehrfacher Hinsicht den Nerv der Zeit: Zunächst einmal positionierte er sich gegen die im ausgehenden 19. Jh. vorherrschende Vorstellung eines deutlich negativen Einflusses aller ‚Orientalischen‘ auf die römische Kultur und Religion.⁵ Im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen rückte er die ‚fremden‘ Kulte, denen zuvor ausschließlich zerstörerische Eigenschaften attestiert worden waren, in ein neues und anderes Licht. Er beschrieb jene Kulte nicht mehr nur als die traditionelle römische Religion zersetzende Eindringlinge, sondern versah sie mit einem neuen, positiven Charakter,⁶ denn er betonte ihre Spiritualität und ihren Mystizismus, um auf diese Weise die ‚paganen‘ Kulte gegenüber dem Christentum als eigenständige und komplexe religiöse Phänomene aufzuwerten. Seine positive Haltung gegenüber den ‚orientalischen Religionen‘ sowie sein Versuch, eine innovative altertumswissenschaftliche Religionsgeschichte aus der Perspektive des ‚Heidentums‘ zu schreiben, führten 1911 zum verfrühten Ende seiner akademischen Laufbahn.⁷ Dazu beigetragen hatte nicht zuletzt die erstmalige Veröffentlichung des Buches *Les religions orientales dans le paganisme romain* im Jahre 1906 und der damit verbundene Erfolg. In diesem Buch verwendete nun Cumont als einen Zentralbegriff seiner religionshistorischen Analysen denjenigen der ‚Mysterien‘ – oder genauer gesagt der ‚orientalischen Mysterien‘⁸ –, welcher, so scheint es, vor allem dazu dienen sollte, eine innere Kohärenz zwischen den von ihm zusammengestellten Kulturen nachweisen zu können.⁹ Daher erklärte er die ‚Mysterien‘ zu einem essentiellen Bestandteil der ‚orientalischen Religionen‘, ähnlich wie es auch bei einigen seiner Zeitgenossen zu beobachten ist.¹⁰

Der Terminus ‚Mysterien‘ wurde bereits in der Antike verwendet, meist im Zusammenhang mit dem Fest einer bestimmten Gottheit und den damit verbundenen Ritualen, wie es beispielsweise für die Feiern in Eleusis bei Athen

⁴ CUMONT, *Mystères de Mithra*.

⁵ Vgl. hierzu etwa RENAN, Marc-Aurèle oder RÉVILLE, *Religion* – beide publiziert in den 80er-Jahren des 19. Jhs.

⁶ BONNET, *Cumont*, 188.

⁷ BONNET, *Cumont*, 184.

⁸ CUMONT, *Religions orientales*, 54.

⁹ Zum CUMONT'schen Verständnis von der Homogenität der ‚orientalischen Kulte‘ und zu der damit verbundenen Problematik vgl. PRICE, *Homogénéité*, 183.

¹⁰ So beispielsweise bei REITZENSTEIN, *Mysterienreligionen*.

bezeugt ist, die als ‚Mysterien‘¹¹ bezeichnet wurden.¹² Insbesondere die frühchristlichen Autoren formten daraus dann eine spezifische Kategorie, unter der diejenigen Kulte zusammengeführt wurden, für die scheinbar ähnliche Elemente identifiziert werden konnten.¹³ Die wesentliche Gemeinsamkeit wurde dabei zumeist in dem Phänomen der von bestimmten Ritualen begleiteten Initiation einer Person in einen Kult gesehen.¹⁴

Der Begriff ‚Mysterien‘, der in der deutschen Sprache im 16. Jh. wieder auftauchte,¹⁵ wurde vor allem seit dem 18. Jh. in der Forschungsliteratur aufgegriffen und dort verschiedenartig interpretiert. So verstand man ‚Mysterien‘ noch im Jahre 1766 eher unpräzise als „secret worship“ eines jeden paganen Gottes,¹⁶ während sich knapp zwanzig Jahre später Guillaume E. J. G. Sainte-Croix in seiner zweibändigen Abhandlung zu den ‚paganen Mysterien‘ bereits auf eine Auswahl spezifischer Gottheiten, darunter die Kabiren, Demeter in Eleusis, Dionysos, Isis, Mithras und Kybele, konzentrierte.¹⁷ Im Laufe des 19. Jhs. nahmen die Publikationen zu antiken ‚Mysterien‘ unaufhaltsam zu, um dann um die Wende zum 20. Jh. einen Höhepunkt zu erreichen;¹⁸ und trotz oder vielleicht gerade wegen der Fülle an Studien zu dem Thema hat sich – soweit ich sehe – nie eine wirklich alternative Terminologie herausgebildet, mit der das in Frage stehende Phänomen adäquat beschrieben werden könnte, insbesondere auch in Bezug auf seine Diversität. Tatsächlich geschah eher das Gegenteil: Man subsumierte zunehmend ganz unterschiedliche Phänomene, die in irgendeiner Weise als ‚geheim‘ verstanden wurden und die vermeintlich von den ‚herkömmlichen‘ Ritualen abwichen, unter dem Begriff der ‚Mysterien‘, welcher dann später – wie gesehen – bei Cumont und anderen als Unterkategorie oder gar synonymem Terminus zu den ‚orientalischen Religionen‘ Verwendung fand.

Dass der Begriff der ‚orientalische Religionen‘ aber bereits zu Cumonts Zeiten weder als Oberbegriff für Kulte, deren Rituale tatsächlich mit Mysterien verbunden waren, noch als Beschreibung einer bestimmten Herkunft verstanden werden musste, sondern vielmehr auch als weiter ausgreifendes Schlagwort benutzt werden

¹¹ Vgl. H. G. LIDELL/R. SCOTT/H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, s. v. μυστηριάζω; speziell für die Mysterien der Demeter in Eleusis wurden auch folgende Begriffe verwendet: μυστήρια, τὰ μεγάλα, τὰ μικρά.

¹² BURKERT, *Antike Mysterien*, 16 f.

¹³ Dazu auch TURCAN, *Cultes orientaux*, 14.

¹⁴ Dies wird besonders deutlich bei Tertullian, der in seinem Werk ‚Über die Taufe‘ über Einweihungsrituale in den Kulturen des Mithras und der Isis spricht, um diese mit der christlichen Taufe zu kontrastieren: *Tert. bapt.* 5, 3–4. Zur Verwendung einer ‚Mysterienmetaphorik‘ im frühen Christentum vgl. auch BURKERT, *Antike Mysterien*, 10 f.

¹⁵ Duden, *Herkunftswörterbuch*, s. v. ‚Mysterium‘.

¹⁶ TOWNE, *Pagan Mysteries*, 1.

¹⁷ SAINTE-CROIX, *Mystères du paganisme*.

¹⁸ Aufgrund der überaus großen Anzahl an Publikationen zu diesem Thema kann an dieser Stelle kein detaillierter Forschungsüberblick zu den antiken Mysterien vorgestellt werden. Es sei aber auf die *Introduction historiographique* von Corinne BONNET und Françoise VAN HAEPEREN in der Neuauflage von CUMONT, *Religions orientales*, XI–LXXIV hingewiesen, in der die wichtigsten diesbezüglichen Forschungstendenzen zusammengefasst werden.

konnte, wird an zwei Beispielen deutlich: Zum einen wurden den ‚orientalischen Religionen‘ auch solche Kulte und Praktiken zugeordnet, die nicht mit ‚Mysterien‘ in Verbindung zu bringen sind, wie beispielsweise die Kulte der syrischen Gottheiten, oder auch Magie und Astrologie. Zum anderen unterstreicht die Tatsache, dass Cumont selbst der vierten Auflage der *Religions orientales* von 1929 einen eigenen Abschnitt zu den dionysischen Mysterien, die er als „semi-orientalische Religion“ bezeichnete, hinzufügte, dass die regionale Herkunftsbezeichnung ‚orientalisch‘ zunehmend aufgeweicht wurde, denn Dionysos ist bereits in der Bronzezeit als griechischer Gott bezeugt, während über eine mögliche orientalische Herkunft nur spekuliert werden kann.¹⁹

Bereits in den 30er Jahren des 20. Jhs. haben zudem Carl Schneider und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf in ihren Studien aufgezeigt, dass die enge Kombination der Begriffe ‚orientalische Religion‘ und ‚Mysterien‘ wenig passend ist.²⁰ Sie stellten fest, dass – ganz im Gegensatz zu Cumonts Behauptung – für den Orient überhaupt keine Mysterien (im engeren Sinne) nachweisbar sind, sondern dass es sich bei diesen um eine genuin griechische Erscheinung handelte, wie es später auch von Walter Burkert und anderen ausgeführt wurde.²¹ Schon damals hätte also erkannt werden können, dass es sich bei den von Cumont zusammengestellten Kulturen jeweils um die griechisch bzw. römisch geprägte Form jener ‚fremden‘ Kulte handelte, denen er eine grundlegende Gemeinsamkeit, nämlich die Existenz von ‚Mysterien‘, zusprach.²² Das Muster, das er dafür entwarf und als genuin ‚orientalisch‘ bezeichnete, nämlich ein alle Kulte umfassendes, verfestigtes Konzept ritueller Zeremonien sowie eine esoterische Doktrin, die als

¹⁹ Dass es sich um einen ‚orientalischen Bacchus‘ gehandelt haben soll, der aus verschiedenen Ländern des Orients, darunter Ägypten und Syrien, gestammt habe, erklärt CUMONT in seiner Einleitung zu dem Zusatzkapitel in den *Religions orientales*, 315–318.

²⁰ Vgl. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Glaube der Hellenen, der zwar grundsätzlich CUMONTs Terminus ‚orientalisch‘ begrüßt (S. 484), die ‚fremden‘ Götter aber wenn überhaupt mit Astrologie und nicht mit Mysterien verbinden möchte (ebd.), sowie SCHNEIDER, Grundlagen, 300 f., dessen politische Motivation, den Aufsatz zu verfassen (nämlich um einen „unvermischten Hellenismus“ [S. 346] aufzuzeigen), durchweg erkennbar und kritisch zu beurteilen ist. Dies führte sicherlich auch zu der harschen Kritik an CUMONTs positivem Orientbild.

²¹ BURKERT, Antike Mysterien, 10. Das Gleiche konstatiert ASSMANN, Pythagoras und Lucius, 59 in Bezug auf Ägypten.

²² CUMONT, *Religions orientales*, 116 postuliert zwar, dass es sich bei den Mysterien der ägyptischen Gottheiten um eine Mischform aus alten ägyptischen und später hinzugekommenen griechischen Traditionen handele, welche von den Ptolemäern entwickelt worden sei, verfolgt diese Vorstellung aber nicht weiter.

solche von den ‚orientalischen Regionen‘ ausgehend nach Rom gelangt sein soll,²³ ist jedenfalls nicht belegbar.²⁴

Die Vertreter der sogenannten ‚Römischen Schule‘, allen voran Raffaele Pettazzoni²⁵ und sein Schüler Ugo Bianchi, stellten ebenfalls fest, dass es keine umfassende Kategorie der ‚Mysterienreligion‘ gegeben habe, sondern dass man eher von einzelnen Kulturen, in denen ‚Mysterien‘ eine Rolle spielten, sprechen müsse, jedoch keinesfalls von ‚Religion(en)‘. Zu den solchermaßen bezeichneten Kulturen zählten ihrer Meinung nach der Kult der Demeter in Eleusis, derjenige der großen Götter von Samothrake sowie diejenigen von Isis, Mithras und Kybele. Ugo Bianchi griff diese Idee in den 70er Jahren des 20. Jhs. auf und unterschied verschiedene Formen von ‚Mysterien‘.²⁶ Auf diesen bislang letzten Versuch einer Kategorisierung werde ich später zurückkommen. Am Ende der 80er Jahre versuchte Walter Burkert zu demonstrieren, dass der durch eine christlich geprägte Betrachtungsweise verzerrte Begriff der ‚Mysterienreligion‘ durch eine ‚heidnisch‘ geprägte Herangehensweise zu ersetzen sei.²⁷ Die Mysterien seien als ‚experimentell‘ zu verstehen, eine Dogmatisierung von Glaubensinhalten sei jedenfalls nicht nachweisbar.²⁸ Ähnlich äußerte sich Giulia Sfameni Gasparro, die etwa zeitgleich anmerkte, dass es fast keine Belege für die generelle Existenz von ‚Mysterien‘ im Kult der Kybele gebe, sondern dass es sich meist um lokale Spezifika handele, die oft als ‚mystisch‘ – also in irgendeiner Form mit einer mehr oder weniger geheimen ‚Gotteserfahrung‘ verbunden – zu verstehen seien und sich nur vereinzelt in Griechenland finden ließen.²⁹

Der Umgang mit den Begriffen ‚orientalische Religion(en)‘ und ‚Mysterienreligion(en)‘ in der modernen Sekundärliteratur ist somit durchaus unterschiedlich. Während einige Autoren wie beispielsweise die bereits genannten Burkert, Sfameni Gasparro und Bianchi und daneben auch Nicole Belayche, Hubert Cancik, Corinne Bonnet und Jörg Rüpke (um hier nur einige zu nennen)³⁰ das

²³ CUMONT, *Religions orientales*, 34.305. Dass im griechischen Verständnis der ägyptischen Kulte vor allem das Mysterium im Sinne des ‚Geheimen‘ eine wichtige Rolle spielte (BURKERT, *Mysterien der Ägypter*, 9) und dass darüber hinaus im Ägyptischen sogar eine quasi-bilingue Entsprechung zum Begriff des ‚Einführens‘ in nicht näher beschriebene Mysterien im Bezug auf die Priesterweihe verwendet wurde (QUACK, *Königsweihe*, 104), soll an dieser Stelle nicht vergessen werden.

²⁴ Anders gestaltet sich die Problematik im Bereich der ägyptischen Königs- und Priesterweihen, in denen offenbar Elemente des bei Apuleius in den ‚Metamorphosen‘ beschriebenen Rituals erkennbar werden und eine Verbindung zu diesem somit wahrscheinlich ist: QUACK, *Königsweihe*, 99–101.104 f.

²⁵ Vgl. PETTAZZONI, *Teoria*, der hier zuerst das Konzept der ‚pre-misteriche‘ und ‚misteroide‘ formuliert hat.

²⁶ BIANCHI, *Greek Mysteries*.

²⁷ BURKERT, *Antike Mysterien*, 11.

²⁸ BURKERT, *Antike Mysterien*, 34.

²⁹ SFAMENI GASPARRO, *Soteriology*, bes. 20–25.191, EAD., *Misteri e teologie*, bes. 237, EAD., *Misteri e culti orientali*, 195–202.

³⁰ Nicht zu vergessen ist an dieser Stelle das Werk von BEARD/NORTH/PRICE, *Religions*, 246, die den Gebrauch des Terminus ‚oriental religions‘ mit der Begründung zurückweisen, dass die in Frage stehenden Kulte nicht ‚neatly pigeon-holed as oriental‘ zu beschreiben seien.

Konzept der ‚orientalischen Religionen‘ kritisiert und zunehmend in Frage gestellt haben, benutzen andere Forscher diese Termini weiterhin mehr oder weniger im Cumont’schen Sinne.³¹ Dies überrascht umso mehr, als sich bereits an der Einteilung der Kapitel in den meisten Publikationen zum Thema deutlich zeigt, dass ein derartiger synthetischer Ansatz zur Analyse von ‚Mysterienkulten‘ bzw. von ‚orientalischen Religionen‘ wenig sinnvoll ist. Letztendlich werden die einzelnen Kulte nämlich zumeist völlig unabhängig voneinander behandelt; und bei näherem Hinsehen ergibt sich, dass die zur Verfügung stehenden antiken Zeugnisse praktisch keinen auf die verschiedenen Kulte übertragbaren gemeinsamen Nenner erkennen lassen, welcher diese als Gruppe von anderen zeitgenössischen Kulturen derart abhebt, dass sich eine gesonderte Klassifizierung tatsächlich lohnen würde. Dennoch hält sich eine solche Vorstellung sehr zäh; so war durch sie etwa auch die seit den 60er Jahren des 20. Jhs. von Maarten J. Vermaseren über mehrere Jahrzehnte hinweg edierte Reihe *Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain* geprägt, in der – nach einzelnen Erscheinungsformen getrennt – die Zeugnisse der als ‚orientalisch‘ bezeichneten Kulte veröffentlicht wurden. Noch 1981 wurde in derselben Reihe unter der Herausgeberschaft von Vermaseren der Sammelband *Die orientalischen Religionen im Römerreich* vorgelegt, wobei letzteren nun auch das Christentum, die jüdische Religion sowie Magie zugeordnet wurden.³² Wenig später, im Jahre 1989, veröffentlichte Robert Turcan erstmals sein Buch *Les cultes orientaux dans l’Empire romain*. In dem Vorwort zu der zweiten Auflage von 1992 räumt er zwar ein, dass es sinnvoller sei, von „Religionen orientalischer Herkunft“ oder „graeco-orientalischen Religionen“ zu sprechen, die nicht als geschlossene Einheit, sondern unabhängig voneinander und zu unterschiedlichen Zeiten nach Griechenland und in das Römische Reich gelangt seien.³³ Nichtsdestotrotz ~~handelt~~ er in dem Buch durchgehend über die ‚orientalischen Religionen‘, denen er, wie schon zuvor Cumont (in dessen Nachfolge er sich selbst sieht),³⁴ auch den Kult des Dionysos zuweist.³⁵

Ähnliche Tendenzen lassen sich in Bezug auf den Begriff der ‚Mysterien‘ beobachten: Obwohl – wie gesehen – vieles gegen die Verwendung eines vereinheitlichenden Terminus spricht, scheint es, als wolle und könne man sich nicht ganz von dem Konzept Cumonts trennen, demzufolge es gerade die jeweils mehr oder minder gleichartig ausgeprägten ‚Mysterien‘ gewesen seien, welche die unterschiedlichsten Kulte verbunden hätten. Das von Hans Kloft unter dem Titel

³¹ So beispielsweise SCARPI, *Religioni*.

³² VERMASEREN, *Orientalische Religionen*.

³³ TURCAN, *Cultes orientaux*, 13.

³⁴ BONNET, Cumont, 203.

³⁵ Das Kapitel zu Dionysos ist bei TURCAN wie auch bei CUMONT an das Ende des Buches gestellt. Die grundlegende Vorstellung CUMONTs, dass die ‚orientalischen Religionen‘ aus dem Osten nach Griechenland und Rom gelangt seien und sich dort aufgrund der ihnen gemeinsamen ‚Theologie‘ gegen die ‚alten‘ Gottheiten durchgesetzt hätten, ist auch hier in abgeschwächter Form zu finden. TURCAN erkennt darin nun aber nicht mehr einen als Zerstörung zu charakterisierenden Prozess, sondern versteht die längerfristige Entwicklung eher als eine Verquickung verschiedener Kulte; s. beispielsweise TURCAN, *Cultes orientaux*, 15.30. Eine kritische Analyse des Konzeptes der ‚Mysterien‘ in den einzelnen Kulturen fehlt bei ihm jedoch.

Mysterienkulte der Antike vorgelegte Büchlein, das 2006 zum vierten Mal in der Beck'schen Reihe aufgelegt wurde, ist nur ein Beispiel hierfür,³⁶ die Liste ließe sich beliebig fortsetzen.

Andere Forscher wiederum verwenden ebenfalls weiterhin die in Frage stehenden Begriffe, setzen sie aber in Anführungszeichen und erläutern sie bestenfalls mit einigen Zeilen. Ferner lassen sich in einzelnen Arbeiten der jüngeren Zeit spezifische Praktiken im Umgang mit dieser Problematik ausmachen: Jaime Alvar beispielsweise übernimmt in seinem 2008 erschienenen Buch *Romanising Oriental Gods* zwar die traditionellen Termini, nutzt sie aber, um eine von ihm vorgenommene Auswahl an Kulturen, in diesem Falle diejenigen der Isis, der Kybele und des Mithras, darunter zu subsumieren.³⁷ Auch hierbei spielt wiederum die Kategorie der ‚Mysterienreligion(en)‘ eine zentrale Rolle, da sie einmal mehr als verbindendes Element bei der von Alvar vorgeschlagenen Verwendung des Begriffs *Oriental Gods*, mit dem nun die genannten drei Kulte bezeichnet werden, dient.³⁸ Als Paradebeispiel für eine ‚Mysterienreligion‘ gilt Alvar dabei der Isis-Kult, dessen Popularität in der hellenistischen und römischen Welt unbestritten ist. Wie geartet und verbreitet etwaige ‚Isis-Mysterien‘ aber waren und inwiefern sie zum eigentlichen ‚Kultprogramm‘ gehörten, wird von ihm jedoch nicht näher erläutert. Dieser Frage soll der nächste Abschnitt gewidmet sein. Hierbei ist zu untersuchen, worum es sich bei den als solchen betitelten ‚Isis-Mysterien‘ überhaupt handelt und welche Zeugnisse für diese herangezogen werden können.

‚Mysterien‘ und der Kult der Isis

Zunächst ist festzuhalten, dass sich die Bedeutung des antiken Begriffs ‚Mysterien‘ im Laufe der Zeit von den frühesten Zeugnissen aus Eleusis bis in die späte Kaiserzeit durchaus verändert hat und dass er im 2. und 3. Jh. n. Chr. vermutlich eher als Schlagwort zur Indikation einer exotischen, vielleicht auch exklusiven Form eines Kultes diente denn als spezifische Bezeichnung eines religiösen Konzeptes, als das er oft gelesen wird.³⁹ Es handelte sich schon seit der Epoche des Hellenismus um einen weit gefassten Terminus, der etwas als ‚geheim‘ kennzeichnen sollte, sich aber nicht notwendigerweise auf eine bestimmte kultische Praxis oder eine Zeremonie bezog.⁴⁰ Der Begriff konnte aber, wie es scheint, auch

³⁶ KLOFT, *Mysterienkulte*.

³⁷ ALVAR, *Oriental Gods*, 10. [Vgl. hierzu auch den Beitrag von J. ALVAR in diesem Band, 23–46.](#)

³⁸ ALVAR, *Oriental Gods*, 12: „From this it will be clear that the category ‘mystery-religion’ plays a central role in my conception of the oriental cults. What is most truly characteristic of the latter is not so much their public face, though I pay considerable attention to this, as their self-representation as mysteries“.

³⁹ Beispielhaft für den Kult der Kybele zeigt dies SFAMENI GASPARRO, *Soteriology*, 119. Zum „inflationären Gebrauch“ des Wortes ‚Mysterien‘ und zu dem breiten Spektrum an unterschiedlichen Phänomenen, die darunter bereits in der Antike subsumiert wurden, s. KLOFT, *Mysterienkulte*, 8 f.

⁴⁰ Zu einem solchen „metaphorical use of mystery terminology“ s. NOCK, *Gentile Christianity*, 116–121.

auf andere religiöse Praktiken angewandt werden. Das lässt sich etwa an dem Beispiel von Panamara in Karien aufzeigen. An diesem Ort existierten – den Inschriften zufolge – ‚Mysterien‘ des Zeus Panamaros. Über den ursprünglichen Charakter dieser ‚Mysterien‘ ist nicht viel bekannt, doch lässt sich feststellen, dass es sich bei ihnen spätestens ab dem 2. Jh. n. Chr. um ein öffentliches Fest handelte, für welches keine Zeugnisse zu geheimen Einweihungsriten einzelner Personen vorliegen.⁴¹

Den bislang jüngsten Entwurf einer Typologie der verschiedenen Kulte, die mit der Bezeichnung ‚Mysterien‘ belegt worden sind, hat Ugo Bianchi vorgelegt.⁴² Demnach könne man einerseits von „Mysterien“ sprechen, die an ein komplexes und zeitintensives Initiationssystem gebunden waren, wie es beispielsweise für die Kulthandlungen in Eleusis demonstriert werden kann, andererseits aber von „mystischen Kulturen“, die weniger eine aufwändige Initiation beinhalteten als vielmehr eine Weihe durch intensive Erfahrung meist ekstatischer (außer-sich-seiender) oder rasender (enthusiastischer) Natur, welche die Anhänger in irgendeiner Form von der Gottheit ergriffen sein ließen, wie es etwa für den Kult des Dionysos belegt ist. Eine dritte Kategorie sei die des „mysteriosophischen Kultes“, der neben einer ganzheitlichen Interpretation des menschlichen Daseins und der göttlichen Sphären auch eine persönliche Vereinigung mit der Gottheit versprach und dessen ursprüngliche Form als Orphismus beschrieben werden kann.

Ein Problem, welches dieser Ansatz mit sich bringt, ist die Tatsache, dass die einzelnen genannten Kriterien bzw. Phänomene häufig nicht fein säuberlich voneinander zu trennen sind. So sind etwa frühe orphische Texte nicht von bacchischer mystischer Erfahrung zu trennen und zudem auch mit den eleusinischen Mysterien verbunden.⁴³ Hinzu kommt, dass viele kleinere, oft lokalspezifische Kulte durch das eher grobmaschige Netz der Kategorien Bianchis hindurchfallen. Am Ende lässt sich dann doch nur die wenig befriedigende Aussage treffen, dass es verschiedene Kultformen und Elemente gab, die in irgendeiner Beziehung zu den ‚Ur-Mysterien‘ in Eleusis standen oder sich von diesen inspiriert weiterentwickelt haben.

Was ergibt sich hieraus für die Analyse des Kultes der Isis und der anderen ägyptischen Gottheiten? Prüft man die ägyptischen Kulte auf ihre zentralen Inhalte entsprechend der Bianchi'schen Typologie, so erkennt man rasch, dass sie keiner der genannten Kategorien zugeordnet werden können, denn weder lassen sich ortsgebundene komplexe Initiationsriten der eleusinischen Art nachweisen noch sind an irgendeiner Stelle mystische Elemente im Sinne von bacchischer Ekstase oder mysteriosophischen Theorien bezeugt. Eine genauere Überprüfung der einzelnen Zeugnisse aus den Kulturen der ägyptischen Gottheiten mit Blick auf die Begrifflichkeit der ‚Mysterien‘ erscheint daher sinnvoll.

⁴¹ Zu den Inschriften s. HATZFELD, *Inscriptions*; zur Interpretation vgl. ROUSSEL, *Panamara*, 130–137.

⁴² Vgl. BIANCHI, *Greek Mysteries*.

⁴³ Diese Verquickung lässt sich gut anhand der ‚orphic gold tablets‘ nachvollziehen, die beispielsweise in Thuri gefunden wurden; dazu jüngst BERNABÉ/JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions*, 95–105.

Epigraphische Zeugnisse

Innerhalb des umfangreichen Corpus der die ägyptischen Gottheiten betreffenden epigraphischen Zeugnisse⁴⁴ sind auffallend wenige Inschriften auszumachen, deren Inhalt sich explizit auf Einweihungsrituale bezieht oder auf Elemente einer ‚mystischen‘ Kultpraxis verweist. Die wenigen Tituli, in denen derartige Elemente erwähnt werden, wurden jeweils einzeln angetroffen und sind mit Ausnahme der sogenannten ‚Isis-Aretalogien‘ auch inhaltlich voneinander verschieden. Letztere sollen daher zuerst betrachtet werden.

Die ‚Isis-Aretalogien‘

Bei den ‚Isis-Aretalogien‘ handelt es sich um eine Gruppe von Texten ähnlichen, aber teilweise dennoch variierenden Inhalts, die unabhängig voneinander an verschiedenen Orten in unterschiedlichen Kontexten gefunden wurden. Mit einer Ausnahme sind alle diese Texte, die in der Zeitspanne zwischen dem 2. vorchristlichen und dem 3. Jh. n. Chr. entstanden sind, in Form von Inschriften überliefert.⁴⁵ Sie waren somit gleichzeitig Votivgaben, die von Kultanhängern gestiftet wurden. Eine weitere Version ist in Diodors ‚Bibliothek‘ zu finden (Diod. 1, 27, 4). Das früheste Exemplar einer solchen ‚Aretalogie‘, eine Inschrift aus Maroneia in Thessalien, wurde zwischen der Mitte des 2. und dem Anfang des 1. Jhs. v. Chr. verfasst. In ihr wird Isis fast vollständig mit Demeter gleichgesetzt:⁴⁶

Von Griechenland hast Du am meisten Athen geehrt: Denn dort hast Du erstmals die Feldfrüchte ans Licht gebracht, Triptolemos hat Deine heiligen Schlangen eingespannt und Wagen fahrend an

⁴⁴ In der jüngsten Zusammenstellung konnte Laurent BRICAULT 1771 Inschriften sammeln; s. RICIS I, VII–VIII, Préface (von J. LECLANT). Diese Sammlung wird nun durch die Supplementbeiträge ergänzt, von denen bisher zwei erschienen sind: RICIS Suppl. I–II.

⁴⁵ Folgende inschriftlich festgehaltene Exemplare sind überliefert: (1) Die früheste bekannte Aretalogie stammt aus Maroneia (nahe Abdera) und wird etwa in die Mitte des 2. bis Anfang des 1. Jhs. v. Chr. datiert (SEG 26, 1976, 821 = RICIS I 114/0202). (2) Eine weitere, teilweise beschädigte Version wurde in Form einer ausführlichen Inschrift auf Andros gefunden; sie stammt aus dem 1. Jh. v. Chr. (IG XII 5, 739 = RICIS I 202/1801). (3) In dem Isistempel von Kyme wurde eine komplett erhaltene Version gefunden, die vermutlich ebenfalls im 1. Jh. v. Chr. entstanden ist (I.Kyme 41 = RICIS II 302/0204). (4) Aus dem lykischen Telmessos ist ein sieben Zeilen umfassendes Fragment einer Isis-Aretalogie bekannt, das an das Ende der hellenistischen Zeit datiert wird (RICIS II 306/0201). (5) In Kassandreia wurde eine weitere Version der Aretalogie geborgen, die mit dem in Kyme gefundenen Exemplar übereinstimmt und in das 2. Jh. n. Chr. eingeordnet werden kann (RICIS Suppl. I 113/1201). (6) Aus dem 1./2. Jh. n. Chr. stammt eine Inschrift aus Thessaloniki, die nur fragmentarisch erhalten ist, wobei auch der Teil, der auf die ‚Mysterien‘ verweisen könnte, fehlt (IG X 2, 254 = RICIS I 113/0545). (7) Auf der griechischen Kykladeninsel Ios wurde in einer Kirche eine fragmentierte Version gefunden, die aus dem 2./3. Jh. n. Chr. stammen könnte (IG XII 5, 14 = RICIS I 202/1101). In einer weiteren Inschrift aus Kyrene (RICIS II 701/0103) die im Heiligtum der Isis und des Serapis gefunden wurde und in das Jahr 103 n. Chr. datiert wird, erscheint Isis mit einem ähnlichen Alleinanspruch auf göttliche Herrschaft wie er in den anderen Aretalogien deutlich wird. Der Text weicht aber ansonsten relativ stark von den übrigen Versionen ab, und Mysterien oder die Einweihung in solche werden nicht erwähnt.

⁴⁶ RICIS I 114/0202, Z. 35–41 (Übers. nach BURKERT, Mysterien der Ägypter, 19–20).

alle Griechen den Samen verteilt. Darum sind wir bemüht, von Griechenland Athen zu sehen, von Athen aber Eleusis, denn wir halten für die Zierde Europas die Stadt, für die Zierde der Stadt aber das Heiligtum (von Eleusis).

An erster Stelle entspricht dieser Teil der ‚Aretalogie‘ der durch Herodot (2, 59) bezeugten Gleichsetzung von Isis und Demeter. Aber weder die Inschrift von Maroneia noch Herodot verweisen im Zusammenhang mit der Gleichsetzung der beiden Göttinnen auf spezielle Einweihungspraktiken. Es scheint, als läge der Schwerpunkt der Inschrift eher auf dem Wiedererkennungswert der ‚ägyptischen‘ Göttin in Griechenland⁴⁷ als auf etwaigen Initiationsritualen, die sonst zumeist im Zusammenhang mit der eleusinischen Demeter genannt werden. Dies kann zum einen bedeuten, dass es nicht für erwähnenswert erachtet wurde, auf die (möglicherweise als bekannt vorausgesetzten) ‚Mysterien‘ hinzuweisen; andererseits könnte man es aber auch in dem Sinne interpretieren, dass es an dieser Stelle keine Überschneidung zwischen Demeter und Isis gab. Zwar ist in den Zeilen 22–24 der Inschrift aus Maroneia von „heiligen Schriftzeichen“ die Rede, die Isis eigens „für die Mysten“ gefunden habe,⁴⁸ doch spielen ‚Mysterien‘ im eigentlichen Sinne dabei offenkundig keine Rolle. Im Gegenteil – als „Mysten“ werden hier nämlich die ägyptischen Priester bezeichnet, die in das Mysterium der Schrift eingewiesen wurden, und nicht etwa in bestimmte ‚Mysterien‘ eingeweihte Laien.⁴⁹

In der zeitlich etwas später anzusetzenden, sehr ausführlichen Version des Textes, die auf Andros gefunden wurde, ist zwar keine Rede von Eleusis oder ‚Mysterien‘, aber auch hier erscheinen die priesterlichen Mysten (Z. 12). Etwas anders verhält es sich mit Blick auf eine vermutlich etwa zeitgleiche Version aus Kyme, denn hier heißt es (Z. 22): „Ich habe den Menschen die Einweihungsriten (μῆσαις) gezeigt“. Es fehlt allerdings ein Bezug zu Eleusis. Dasselbe gilt für die Inschriften aus Ios und Thessaloniki, denn auch in diesen beiden Versionen tauchen μῆσαις auf. In den – allerdings fragmentierten – Versionen aus Telmessos und Kassandreia werden hingegen keine Einweihungsrituale erwähnt. Es lässt sich darüber spekulieren, ob dies dem schlechten Erhaltungszustand der Inschriften geschuldet ist oder ob ein solcher Verweis von vorneherein fehlte.

Während die ‚Aretalogien‘ aus Maroneia und Andros zwar inhaltlich ähnlich sind, jedoch nicht als Kopien desselben Originals verstanden werden können, scheinen die Texte aus Kyme, Thessaloniki, Telmessos, Kassandreia und Ios aufgrund ihrer auffallenden Übereinstimmungen auf ein und denselben ‚Ur-Text‘ zurückzugehen. In drei dieser Zeugnisse, nämlich sowohl in der sehr gut erhaltenen Version aus Kyme als auch in den Inschriften aus Ios und Kassandreia, wird zu Beginn des Textes das ägyptische Memphis als der Ort genannt, an dem die originale Stele, von der das vorliegende Exemplar jeweils übernommen worden sei, gestanden haben soll. Auch die bei Diodor zu findende Fassung scheint dem

⁴⁷ Vgl. BIANCHI, *Dea misterica*, 17.

⁴⁸ RICIS I 114/0202, Z. 22 f.: „Diese fand zusammen mit Hermes die Schriftzeichen, und unter diesen Schriftzeichen die heiligen für die Mysten“ (Übers. nach QUACK, *Königsweihe*, 107).

⁴⁹ QUACK, *Königsweihe*, 107 macht dies sehr deutlich. Zur Verbindung von ‚Geheimnis‘, Mysterien und den verschiedenen ägyptischen Schriftzeichen vgl. ASSMANN, *Pythagoras und Lucius*, 60.

gleichen Schema zu folgen, doch soll diese nach Angabe des Autors von einer Grabstele in Nysa in Arabien abgeschrieben worden sein.⁵⁰ Die Version Diodors ist gleichzeitig die früheste uns erhaltene Version der ‚Aretalogien‘ des ‚Kyme-Typus‘. Diodor betont ausdrücklich, dass die Inschrift ursprünglich länger gewesen sei als der Text, den er wiedergibt.⁵¹ Ob das Original auch ‚Mysterien‘ als Errungenschaft der Isis zum Inhalt hatte, ist zwar wahrscheinlich, kann aber letztendlich nicht geklärt werden. Dasselbe gilt für den vermutlich etwa gleichzeitigen Text aus Telmessos.

Dass der Archetyp der ‚Aretalogien‘ vermutlich im 3./2. Jh. v. Chr. in Ägypten entstanden ist, erscheint durchaus möglich. Offenbar wurden viele Elemente des Textes aus älteren ägyptischen Traditionen übernommen, und zwar vor allem aus dem Umfeld der Königsideologie und der Königskrönung,⁵² an der Isis nicht unwesentlich beteiligt war. Wie sind unter diesen Umständen dann aber die erwähnten ‚Einweihungsriten‘ zu verstehen, hat es doch in Ägypten nachweislich keine ‚Mysterien‘ im Sinne griechischer Initiationsrituale gegeben? Nach Jan Bergman sind die in den ‚Aretalogien‘ genannten **μυστήρια** jedenfalls nicht auf das „griechische Mysterienwesen zu beziehen“.⁵³ Vielmehr seien sie mit der in der Totenliteratur beschriebenen ‚Geheimnisschau‘⁵⁴ und dem Inthronisationsakt des Königs durch den Priester zu verbinden,⁵⁵ die jeweils als Einweihung in ein Geheimnis oder einen Bereich, der anderen verschlossen blieb, verbunden waren. Diese Interpretation lässt sich auch mit den priesterlichen ‚Mysten‘ in den Versionen aus Andros und Maroneia in Übereinstimmung bringen. Denn auch hier wird offensichtlich ein griechisches Vokabular verwendet, um ein ägyptisches Phänomen zu beschreiben.

Weitere inschriftliche Zeugnisse

Die explizite Nennung von Begriffen, die mit ‚Mysten‘ oder ‚Mysterien‘ in Verbindung gebracht werden können, erfolgt im Bereich des Isis-Kultes lediglich in fünf Inschriften, die alle in das 1. oder 2. Jh. n. Chr. datiert werden können.⁵⁶ Da sich zwischen diesen Inschriften weder inhaltlich noch hinsichtlich ihres Fundortes eine direkte Verbindung ausmachen lässt, werden sie im Folgenden in (ungefährer) chronologischer Reihenfolge einzeln aufgeführt.

⁵⁰ Diod. 1, 27, 3.

⁵¹ Diod. 1, 27, 6: der Rest des Inschriftentextes sei im Laufe der Zeit verloren gegangen.

⁵² BERGMAN, Isis, 161. 172–240.

⁵³ BERGMANN, Isis, 230–232.

⁵⁴ BERGMAN, Isis, 232 Anm. 2.

⁵⁵ BERGMAN, Isis, 300.

⁵⁶ RICIS II 303/1301 (Tralles, nach 132 n. Chr.); II 308/0401 (Prusa ad Olympum, Mitte 2. Jh. n. Chr.); II 501/0127 (Rom, 1./2. Jh. n. Chr.); II 512/0201 (Forum Popilii, 1. Jh. n. Chr.); II 602/0501 (Panóias, 2./3. Jh. n. Chr.).

(1) In einer nicht einfach zu deutenden Grabinschrift aus Forum Popilii (*regio VIII/Aemilia*) aus dem 1. Jh. n. Chr. wird über die Vergabe eines *locus*, vermutlich eines Begräbnisplatzes, berichtet.⁵⁷

Fullonia L(uci) f(ilia)
 Tertulla sacror(um)
 Isidis locum dedit
 5 C(aio) Telegennio
 Sperato sacerdoti
 V(ir)o Aug(ustali)
 telestinis eius
 posterisque
 10 eorum

Aus dem Text geht nicht eindeutig hervor, in welcher Beziehung Fullonia Tertulla zum Kult der Isis stand, ob sie „nur den Riten zugehörig“, also in irgendeiner Form – vielleicht als Kultbeamtin – in den Kult involviert oder tatsächlich „in die Mysterien eingeweiht“ war. Die Bezeichnung *sacra/sacrorum* lässt sich jedenfalls nicht eindeutig übersetzen.⁵⁸ Außerdem bleibt unklar, ob es sich bei den *telestini* des *sacerdos* C. Telegennius Speratus um dessen ‚Eingeweihte‘ (so wie von Laurent Bricault vorgeschlagen)⁵⁹ oder aber um andere Priester oder Kultbeamte gehandelt hat. Weder Fundort noch Ausformung des Inschriftenträgers geben hierzu nähere Informationen preis.

(2) Eine Serie von verschiedenen Graffiti des 1./2. Jhs. n. Chr., die im Zuge von Ausgrabungen in den Jahren 1855–57 und 1936/37 unter dem Gebiet der Kirche S. Sabina, einer im 5. Jh. n. Chr. auf dem Aventin in Rom errichteten Basilika, in einem Raum gefunden wurden, wird ebenfalls häufig als Hinterlassenschaft von Anhängern des Isis-Kultes interpretiert.⁶⁰ Der Raum, in dem sich die Graffiti befanden, war Teil eines größeren Baues, von dem fünf weitere Räume freigelegt wurden. Er lag innerhalb eines Gebäudekomplexes, welcher an Wohnhäuser des 2. Jhs. v. Chr. im Nordwesten der Basilika angefügt worden war.⁶¹ Neben den Graffiti wurden dort auch Wandmalereien gefunden, die unter anderem Isis selbst als Statue in einer Ädikula zeigen⁶² und die neben der direkten Nennung der Isis im Text (f) eine weitere Verbindung der Anlage mit der Göttin herzustellen vermögen. Der Raum wurde bereits von dem Ausgräber Félix Darsy als Kultlokal der Anhänger der Isis verstanden, nicht aber als *Iseum*.⁶³ Die Nennung von Mysteren in

⁵⁷ CIL XI 574 = ILS 4410 = RICIS II 512/0201 (Grabinschrift auf einem Travertinblock, der in der Kirche S. Luca Iuspatronato de S. Rufillo gefunden wurde).

⁵⁸ L. BRICAULT übersetzt *sacrorum Isidis* mit „(un initié) des mystères d’Isis“ (RICIS II, 636), erläutert dazu aber (ibid., 545): „dans plusieurs cas, il est difficile de savoir si *sacrorum* se rapporte vraiment aux mystères d’Isis“.

⁵⁹ L. BRICAULT übersetzt die in Frage stehende Passage mit „à Caius Telegennius Speratus ..., à ses mystes et à leurs descendants“ (RICIS II, 636).

⁶⁰ Vgl. hierzu DARSY, Sainte-Sabine, 26–55.

⁶¹ DARSY, Sainte-Sabine, 30; COARELLI, Roma, 395.

⁶² Zur Beschreibung und Identifikation der Malereien s. DARSY, Sainte-Sabine, 48.

⁶³ DARSY, Sainte-Sabine, 54.

den Graffiti (b) und (k) hat in der Forschung die Assoziation mit ‚Mysterien‘ der Isis evoziert:⁶⁴

- a) [---]lep[---] eius edi[---]
- b) *Mystes Dei*
- c) *Crede ei / noli deficere / si modo conscius non / es ita animo bono / sis*
- d) *Votum feci / se recte exiero / qu(a)erunt / intro vini / sextarios*
- e) *Pamphilus [---] Daedalus ECRSTAV [---] Eprapa puer / consors*
- f) *Te Isi te salus ad tuos*
- g) *Phosphor[---] Acrianus Neos*
- h) *Theonae / morbum*
- i) *Sotericus Oppi*
- j) *Oppium Rufum*
- k) *Mystes / Amphio sis / felix*
- l) Μνήμη.

Zwar werden in den Graffiti die „Mysten des Gottes“ (b) und auch ein weiterer Myster (k) genannt, doch kann allein aus diesen Texten heraus zwischen den dort erwähnten Mysten und dem Kult der Isis kein eindeutiger Zusammenhang hergestellt werden. Die in den Graffiti aufgeführten Mysten könnten nämlich ebenso in einen anderen Kult eingeweiht gewesen sein. Hinzu kommt, dass es unbestimmbar bleibt, inwiefern sich die einzelnen Textzeilen überhaupt aufeinander beziehen und ob sie gar zu unterschiedlichen Zeiten angebracht worden sind.

(3) Eine weitere Inschrift des 2. Jhs. n. Chr., die aus Prusa ad Olymum in Bithynien stammt, ist in eine weiße Marmorstele eingemeißelt, welche in zwei Teilen erhalten geblieben ist. Über dem Textfeld befindet sich ein Giebel, gestützt von zwei Pilastern. Im Tympanon des Giebels ist eine Büste mit Strahlenkranz zu sehen, im Relieffeld die Büsten des Serapis und der Isis. Zwischen den Figuren stehen die ersten beiden Zeilen des Textes, der Rest folgt darunter:⁶⁵

- Οί μύσται
Ἐρμῖ.
Λουκίῳ Ἰουλίῳ Φρούγει εὐχαριστο[ῦς]ιν
οἱ μύσται <<ὑπὲρ Ποτάμωνος Σωστράτου τῆς εἰς ἑαυτὸν εὐεργεσίας>>.
Σαράπιδι καὶ Εἰσιδι εὐχαριστήριον
οἱ περὶ Λεωνίδην Ἐρμησιλάου ἱερέα
- 5 μύσται καὶ δεκατισταί.
Ἁγίας Ἐρμησιλάου
Διόδωρος Ἐρμησιλάου
Τι. Φλάβιος Περσεύς
Μειδίας Ἀλεξάνδρου
- 10 Διογένης Ἀπολλωνίου
Ποτάμων Δημοσθένου.

⁶⁴ RICIS II 501/0127.

⁶⁵ I.Prusa 48 = RICIS II 308/0401: „Die Mysten (weihten es) dem Hermes. Dem Lucius Iulius Frugi danken die Mysten für Potamon, den Sohn des Sostratos, wegen der Wohlthat ihm gegenüber. – Ein Dank dem Sarapis und der Isis – die Mysten und Dekatisten um den Priester Leonides, den Sohn des Hermolaos“ (es folgt eine Reihe von Namen und eine weitere Danksagung bis Z. 15; Übers. T. CORSTEN).

Ποτάμων Σωστράτου, ἐχαριστῶ Λ(ουκίω) Ιουλίω Φρούγει εὐεργέτη καὶ τροφεῖ
 vac. [---] Διογένου τοῦ Ἀγε[---]
 vac. [---] *vestigia*

Diese Stele wurde von einer Gruppe von Mysten sowohl dem Hermes als auch – gemeinsam mit den *dekatistai* – dem Serapis und der Isis geweiht. Die Inschrift schweigt sich darüber aus, ob es sich bei den *mystai* um Anhänger der Isis und des Serapis gehandelt hat oder ob nicht eher Mysten des Hermes gemeint waren. In letzterem Falle wären es die *dekatistai*, die mit den ägyptischen Göttern in Verbindung gebracht werden können. Kultgemeinschaften der *dekatistai*, die sich – wie der Name schon sagt – am zehnten Tag trafen, sind im Zusammenhang mit den ägyptischen Göttern auch andernorts anzutreffen, jedoch nicht sicher in Bezug zu ‚Mysterien‘ zu setzen.⁶⁶

(4) Auf einem Marmorblock aus Tralles (Lydien), dessen Inschrift ebenfalls aus dem 2. Jh. n. Chr. stammt und nach 132 n. Chr. entstanden sein muss, also nach der Gründung des Panhellenion durch Hadrian (s. Z. 9 f.), ist folgender Text zu lesen:⁶⁷

Ιούλιον
 Ἀμυντι-
 ανὸν ἱε-
 ρέα Εἴσι-
 5 δος καὶ
 Σαράπι-
 δος οἱ
 μύσται
 τὸν Πανέλ-
 10 ληνα.

In dieser Inschrift wird ein Priester der Isis und des Serapis von einer Gruppe nicht näher bestimmbarer Mysten geehrt. Da keine Informationen zu den Fundumständen des Steines zur Verfügung stehen, lassen sich zum ursprünglichen Kontext nur vage Aussagen treffen: Auf der einen Seite ist es durchaus denkbar, dass der Priester in die Aktivitäten von Mysten der Isis und des Serapis involviert war; auf der anderen Seite ist es ebenso möglich, dass die Mysten eines bestimmten Gottes den Priester oder die Priesterin einer anderen Gottheit ehrten.

(5) Die späteste Inschrift, in der tatsächlich ‚Mysterien‘ im Zusammenhang mit den ägyptischen Göttern, in diesem Fall im Zusammenhang mit Serapis, genannt werden, und die darüber hinaus mit einem bestimmten Ort, an dem sie vollzogen wurden, verbunden sind, stammt aus Panóias in der Provinz Hispania citerior (im heutigen Portugal). Die Inschrift wurde neben vier weiteren Inschriften in den Stein eines einzigartigen Felsheiligtums gemeißelt und besagt:⁶⁸

⁶⁶ S. beispielsweise RICIS I 204/1002 (Kos) und 202/0139 (Delos). Zu den *dekatistai* und ähnlichen Kultgemeinschaften vgl. auch STEINHAUER, Kultgemeinschaften, 191; KLEIBL, Kultgemeinschaften.

⁶⁷ I. Tralleis 86 = RICIS II 303/1301.

⁶⁸ CIL II 2395c = SEG 46, 1996, 1373 = AE 1997, 860 = RICIS II 602/0501; vgl. ALFÖLDY, Panóias, 194–196 Nr. 4. ‚Dem Allerhöchsten Serapis (weihte) der Senator Gaius C(--) Calpurnius

Υψίστω Σερά-
 πιδι σὺν γάστ-
 ρα καὶ μυστᾶ-
 ρίοις G(aius) C(---) Calp(urnius)
 5 Rufinus v(ir) c(larissimus)

Die in ihrer Art und Komplexität einmalige Felsanlage von Panóias wird in der modernen Forschung als ‚Mysterienheiligtum‘ gedeutet.⁶⁹ Sie kann vielleicht am ehesten als Ausdruck einer lokal ausgeprägten Form des Serapis-Kultes verstanden werden, dessen Inszenierung möglicherweise von einem einzigen Individuum abhing, nämlich von dem Senator Gaius C. Calpurnius Rufinus, der den Inschriften zufolge den Kult an dem Ort eingeführt hatte.⁷⁰ Neben Serapis wurden hier auch verschiedene andere Götter verehrt, so die Götter der Unterwelt und lokale Gottheiten, die *numina* der Lapiteae.⁷¹ Eine Inschrift, die am Eingang des Heiligtums angebracht war, erklärte, wie die blutige Opferzeremonie abzuhalten war. Angelos Chaniotis vermutet, dass Rufinus den Kult aus Perge eingeführt und das Ritual sich hier im Nordwesten Hispaniens mit lokalen Traditionen vermischt habe.⁷² Es lässt sich also festhalten, dass es im 2./3. Jh. n. Chr. gemeinsame ‚Mysterien‘ des Serapis mit anderen Göttern gegeben hat. Géza Alföldy hat zudem mehrfach darauf hingewiesen, dass das Heiligtum hauptsächlich den Unterweltsgöttern geweiht war und dass Serapis hier als der ‚Allerhöchste‘ derselben und somit – wie bereits Plutarch vermerkte – als Pluto verehrt wurde.⁷³ Tatsächlich taucht Isis in keiner der fünf Inschriften auf.

Schließlich sei noch auf zwei weitere epigraphische Zeugnisse hingewiesen: Eine frühe Weihinschrift aus dem sogenannten Serapeion in Thessaloniki aus dem 2. Jh. v. Chr. ist Osiris *mystes* gewidmet.⁷⁴ In einer mehrere Jahrhunderte später einzuordnenden Inschrift aus derselben Stadt lässt sich dann für Isis das Epitheton *orgia* finden.⁷⁵ Auffällig ist aber, dass es sich hierbei jeweils nur um singuläre Belege handelt. Von den 78 Inschriften, die in dem Serapeion von Thessaloniki gefunden wurden, sind 35 namentlich den ägyptischen Göttern gewidmet. Darunter sind diverse Epitheta zu finden, die aber mit Ausnahme der oben genannten nicht

Rufinus (den heiligen Bezirk) zusammen mit der Einrichtung eines kreisförmigen Behälters und mit den Initiationsriten (oder: mit den Mitteln der Initiation)“ (Übers. nach ALFÖLDY, Panóias, 196).

⁶⁹ Vgl. hierzu ausführlich ALFÖLDY, Panóias; ferner KLEIBL, *Iseion*, 296–299 Kat. 37.

⁷⁰ Dazu ALFÖLDY, Panóias, 234–241. Obwohl der Name des Calpurnius nichts über dessen Herkunft verrät, wurde von ALFÖLDY vorgeschlagen, dass letztere im Osten des römischen Reiches (etwa in Kleinasien) zu suchen sei und er möglicherweise über eine Funktion in der Provinzialverwaltung nach Callaecia gekommen war, wo er dann den Kult vor Ort etablierte.

⁷¹ AE 1997, 858 (*Dii Severi*) und 859 (*numina Lapitearum*).

⁷² CHANIOTIS, *Ritual Dynamics*, 163. Die Verbindung zwischen dem Senator Calpurnius in Panóias und einer gleichnamigen senatorischen Familie in Kleinasien stellte zuerst ALFÖLDY, Panóias, 235–237 her.

⁷³ ALFÖLDY, Panóias, 231. 234. Vgl. Plut. Is. 27 (361 E)–28 (362 B).

⁷⁴ IG X 2, 107 = RICIS I 113/0505.

⁷⁵ IG X 2, 103 = RICIS I 113/0552 (Dat.: 2. Jh. n. Chr.). Das Epitheton *orgia* kann zwar im Zusammenhang mit ‚Mysterien‘ verstanden werden, deutet aber nicht zwingend auf solche hin. Zu dem umstrittenen Terminus der *orgia* vgl. MOTTE/PIRENNE-DELFORGE, *Orgia*.

weiter mit ‚Mysterien‘ in Verbindung gebracht werden können. Die einzigen Mysterien, die sich hier finden lassen, sind die Mysterien des Dionysos Gongylos, die offenbar den gleichen Komplex benutzten.⁷⁶ Osiris mit dem Beinamen *mystes* bleibt somit mit Blick auf das 2. Jh. v. Chr. ein Einzelfall, und es fehlen jegliche Vergleichsformen, welche diese Benennung und deren Funktion näher erläutern könnten.

Weitere Zeugnisse

Welche anderen Zeugnisse könnten möglicherweise Aufschluss über Rituale im Kult der ägyptischen Gottheiten geben, die mit ‚Mysterien‘ verbunden waren? Die früheste Abbildung einer *cista mystica*, die vielleicht einen Hinweis auf geheime oder mit ‚Mysterien‘ verbundene Elemente im Zusammenhang mit der Verehrung der Göttin Isis geben könnte, stammt aus Rom und wird in das mittlere 1. Jh. n. Chr. datiert. Der Text der zugehörigen Inschrift besagt, dass es sich hierbei um das Grabmonument eines Mannes für seine Frau handelt.⁷⁷ Vergleichbare Darstellungen kommen im 2. Jh. im Zusammenhang mit dem Kult der Isis nur sehr selten vor. Wie aber das Motiv der *cista mystica* in diesem Kontext zu verstehen ist, ist nicht zu klären. Zwar wird sie oft als Indikator für ‚Mysterien‘ verstanden, doch lässt sich dafür im Kult der Isis keine sicher belegbare Verbindung herstellen.⁷⁸

Betrachtet man die besser erhaltenen Heiligtümer wie beispielsweise das *Iseum* in Pompeji,⁷⁹ so lässt sich zwar feststellen, dass man innerhalb der Anlage diverse Festlichkeiten, wie sie bei Apuleius beschrieben werden, hätte abhalten können, doch lassen sich keine architektonischen Besonderheiten erkennen, die auf bestimmte, ungewöhnliche Rituale hinweisen dürften, wie sie sich für das Heiligtum in Panóias erkennen lassen. Inschriftliche Hinweise auf ein speziell hierfür genutztes Gebäude wie beispielsweise das Telesterion in Eleusis sind ebenso wenig zu finden. Auch aus der Dekoration und Ausstattung des Heiligtums lassen sich keine weiterführenden Schlüsse ziehen. Dies ist ein allgemein zu beobachtendes Phänomen der architektonischen Befunde, die aus sich heraus bezüglich der vor Ort abgehaltenen Rituale oft nur schwer zu deuten sind, zumal eindeutig durch Inschriften identifizierbare Bauten die Ausnahme bilden.

⁷⁶ S. RICIS I 113/0537.

⁷⁷ CIL VI 34776 = RICIS I 501/0161 (gefunden an der Via Ostiensis).

⁷⁸ HEERMA VAN VOSS, *Cista mystica*, 23, leitet seinen vierseitigen Artikel mit der ernüchternden Feststellung ein: „Concrete evidence concerning the *cista mystica* of Isis is indirect only and scarce, dating from Roman times“. Ganz allgemein scheint das Motiv im 2. und 1. Jh. v. Chr. fast eins zu eins übernommen und eher formelhaft bis in die Kaiserzeit verwendet worden zu sein. Dies zeigt sich beispielsweise im dionysischen Bereich an den Reihen ‚cistaphorischer‘ Münzprägungen von verschiedenen Städten Kleinasiens.

⁷⁹ Zu dem *Iseum* von Pompeji vgl. zusammenfassend KLEIBL, *Iseion*, 277–286 sowie die Beiträge von K. KLEIBL und F. SARAGOZA in diesem Band, 353–371 and 372–383.

Literarische Quellen: Die ‚Metamorphosen‘ des Apuleius

Spätestens seit den Tagen Franz Cumonts ist es gleichsam selbstverständlich, dass der Eselsroman des Apuleius – zumeist völlig unkritisch und gleichsam lexikonartig – als zentrale Quelle für die Einweihungszeremonien in den Kulte der ägyptischen Gottheiten in Griechenland und Rom herangezogen wird. Bis zum heutigen Tag stützt sich die Sekundärliteratur zu diesem Aspekt des Isis-Kults fast ausschließlich auf das letzte Buch der ‚Metamorphosen‘, in dem der Autor über verschiedene Initiationsrituale berichtet. Wie aber kann man die in dem Roman enthaltenen Informationen sinnvoll nutzen, ohne der Gefahr einer Überinterpretation zu erliegen?

Dass der Umgang mit dem Roman völlig unterschiedliche Lesarten und Interpretationen erlaubt, zeigt nicht zuletzt die umfangreiche und andauernde literaturwissenschaftliche Debatte um ihn. Die verschiedenen Annäherungen an den Inhalt der ‚Metamorphosen‘ teilen die Forschung spätestens seit dem wichtigen Beitrag von John J. Winkler in den 80er Jahren des 20. Jhs., welcher eine vielschichtige und ironische Lesart des Textes postulierte, den er als von jedem Leser unterschiedlich interpretierbar ansah,⁸⁰ in mehr als nur zwei Lager. Verstand man den Text zuvor zumeist als in irgendeiner Form religiös intendiert, so war nun eine Interpretation im literarischen Sinne möglich, die neue Spielräume schuf. Seitdem tendiert ein bedeutsamer Zweig der Forschung zu einer weitestgehend von religiöser Inspiration befreiten Interpretation des Textes;⁸¹ bis hin zu einer intertextuellen Lesart innerhalb der ‚Metamorphosen‘ durch Judith Hindermann, die in ihrer 2009 veröffentlichten Dissertation die Beziehung zwischen dem Protagonisten und der Sklavin Photis im 2. Buch und der Isis im 11. Buch als voneinander abhängige und der Romangestaltung dienende Kompositionen beschreibt.⁸² Eine andere Abhängigkeit hat zuvor schon Stephen Harrison gesehen, welcher argumentierte, dass Apuleius das 11. Buch des Romans als Parodie auf die ‚Heiligen Berichte‘ seines Zeitgenossen und vermutlichen Rivalen Aelius Aristides verfasst habe – und somit keinesfalls, um eine persönlich erlebte religiöse Erfahrung aufzuzeichnen; vielmehr habe Apuleius versucht, Aristides’ „self-important and bizarre narrative of religious experience“ zu karikieren.⁸³

Doch auch andere Interpretationsrichtungen sind nach wie vor vertreten. So verstehen beispielsweise Françoise Dunand und Nancy Shumate den Text des 11. Buches als religiösen Bekehrungstext, den Shumate gar mit Augustinus’ *Confessiones* gleichsetzt.⁸⁴ Eine derartige Deutung im monotheistischen Sinne erscheint mir in diesem Fall als wenig sinnvoll zur Beschreibung eines letztendlich allenfalls als henotheistisch zu bezeichnenden Kults – erfährt doch der Protagonist des Romans nur wenig später im Text eine weitere, zwar auf irgendeine Art verwandte, aber dennoch betont andersartige Weihe, nämlich in den Kult des hier

⁸⁰ WINKLER, *Auctor & Actor*.

⁸¹ Hierzu jüngst HARRISON, *Latin Sophist*, 238–252.

⁸² HINDERMANN, *Elegischer Esel*, 185–203.

⁸³ HARRISON, *Apuleius and Aristides*, 248.

⁸⁴ DUNAND, *Mère*, 230–241; SHUMATE, *Crisis*, 284–328.

noch vor Isis als „obersten und unbesiegbaren Göttervaters“ beschriebenen Osiris.⁸⁵ Eine weitere, die Religiosität des Buches unterstreichende Lesart schlägt Ellen FinkelpEARL vor, die im Prolog und in dem von ihr als solchen identifizierten Epilog, in dem die zwei letzten Weihen erzählt werden, eine Reminiszenz an das Prinzip der ‚Mysterien‘ von Geburt und Tod sowie Ende und Neuanfang sieht.⁸⁶ Auch Ulrike Egelhaaf-Gaiser, die in ihrer umfangreichen und wegweisenden Dissertation von 2000 den Spagat zwischen dem literarischen Werk und den archäologischen Befunden zu meistern versucht, versteht Buch 11 der ‚Metamorphosen‘ als ‚propagandistisch‘ intendiert.⁸⁷ Im Hinblick auf die Fragestellung dieses Aufsatzes ist ihr Buch allerdings nur partiell nützlich, da sie selbst das Konzept der ‚Mysterienreligion‘⁸⁸ ungeprüft übernimmt, um ihr „Psychogramm eines Mysten“ zu erstellen.⁸⁹ Außerdem stützt sie sich in diesem Abschnitt einzig auf die ‚Metamorphosen‘ sowie die Sekundärliteratur, zieht aber keine weiteren Primärzeugnisse heran. Kathrin Kleibl wählt in ihrer 2009 erschienenen Dissertation zu den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter zunächst eine etwas andere Herangehensweise: Sie analysiert in erster Linie den architektonischen Befund und setzt ihn unter anderem in Bezug zu Buch 11 der ‚Metamorphosen‘, um auf diese Weise die Frage nach dem tatsächlichen Ablauf der Kultrituale im Gegensatz zur (angeblich) „schematischen Darstellung“ im Eselsroman klären zu können. Dennoch geht auch sie von der Prämisse aus, dass sich aus dem Kult der gräco-ägyptischen Götter „bald eine Mysterienreligion entwickelte, die sich zu den Erlösungsreligionen reihen lässt“.⁹⁰

Auch auf die Gefahr hin, durch eine selektive Vorgehensweise die Erkenntnisse einer systematischen Analyse aus den Augen zu verlieren, scheint es mir am sinnvollsten zu sein, im Folgenden die relevanten Textstellen einzeln auf die Fragestellung hin zu untersuchen und sie mit anderen Zeugnissen prüfend zu vergleichen. Die erste Weihe, der sich der Protagonist des Eselsromans unterzieht, findet in Korinth statt, wo er sich im Heiligtum der Isis einquartiert hat. Die relativ detaillierte Beschreibung der mehrere Tage andauernden Vorbereitung der Weihen wird in dem Moment abrupt beendet, als der zu Weihende ins Innere des hierfür genutzten Gebäudes geleitet wird. An dieser Stelle heißt es dann:⁹¹

Vielleicht magst Du, wissbegieriger Leser, in einiger Aufregung fragen, was dann gesprochen, dann getan wurde. Ich würde es sagen, wenn ich es sagen dürfte, Du würdest es erfahren, wenn Du es hören dürftest.

Hier scheint sich der Autor eines gängigen Konzepts zu bedienen, das vor allem aus den eleusinischen Mysterien der Demeter bekannt ist und das der Autor dort

⁸⁵ Apul. met. 11, 27.

⁸⁶ FINKELPEARL, Ends, 319–343.

⁸⁷ EGELHAAF-GAISER, Isisbuch, 219 f.

⁸⁸ EGELHAAF-GAISER, Isisbuch, 220.

⁸⁹ EGELHAAF-GAISER, Isisbuch, 84–91.

⁹⁰ KLEIBL, *Iseion*, 11. Sie nennt daneben einzig die Isis-Aretalogie aus Maroneia (s. o. Anm. 45) als Nachweis für die Durchführung von ‚Mysterien‘ ab der hellenistischen Zeit (ebd. 143).

⁹¹ Apul. met. 11, 23, 5 (diese und die folgenden Übersetzungen aus den ‚Metamorphosen‘ des Apuleius sind der Edition von BRANDT/EHLERS entnommen).

vielleicht selbst erfahren hat.⁹² Es lässt sich zwar nicht ausschließen, dass auch im Isiskult ähnliche Rituale stattfanden, doch sind uns derartige Beschreibungen, einmal abgesehen von Apuleius, eben nur für den Kult der Demeter in Eleusis überliefert, und dies in erstaunlich ähnlicher Weise, wie sich bei näherem Hinsehen zeigt. Dazu sei ein Zitat des Zeitgenossen Pausanias angeführt:⁹³

Was innerhalb der Mauer des Heiligtums (von Eleusis) ist, zu beschreiben, hat der Traum mir verboten, und den Nichteingeweihten, die vom Zuschauen ausgeschlossen sind, ist also nicht einmal das zu erfahren gestattet.

Dennoch folgt bei Apuleius eine kurze Beschreibung dessen, was der Eingeweihte im Inneren des Gebäudes erfahren hatte:⁹⁴

Ich nahte dem Grenzbezirk des Todes, stieg über Proserpinas Schwelle und fuhr durch alle Elemente zurück.

Bis hierhin scheint der Text mit der metaphorischen Reise in die Unterwelt in Eleusis vergleichbar zu sein, während der folgende Teil meines Wissens keine Parallelen in der griechischen und römischen Welt hat:⁹⁵

Um Mitternacht sah ich die Sonne im weißen Licht flattern, trat zu den Totengöttern und Himmelsgöttern von Angesicht zu Angesicht und betete sie ganz aus der Nähe an. – Da habe ich Dir berichtet, was Du wohl gehört hast, aber doch nicht verstehen kannst!

Auch Pausanias unterscheidet diejenigen, die etwas wissen, von denen, die nicht in solche Geheimnisse eingeweiht sind:⁹⁶

Wer schon eine Mysterienfeier der Demeter in Eleusis gesehen hat, (...) weiß, was ich meine.

Im Folgenden beschreibt Apuleius den Morgen nach der Weihe, an dem der Myste in einem neuen, ausführlich beschriebenen Gewand wieder in die Welt hinaustritt und von einer Menschenmenge bestaunt wird. Die erste Weihe, die sich über drei Tage hingezogen hat, endet dann damit, dass der Protagonist „den Mystengeburtstag als großes Fest mit köstlichem Diner und unterhaltsamem Bankett“ (Apul. met. 11, 24, 5) feiert.

Im Unterschied zu den Beschreibungen der Mysterien der Demeter in Eleusis, bei denen zumeist weniger die Handlung selbst als vielmehr die durch das Ritual erreichte Aussicht auf ein Leben ohne Angst vor dem Tod beschrieben wird,⁹⁷

⁹² Der jüngste Rekonstruktionsversuch des Ablaufs der Mysterien von Eleusis wurde von Jan BREMMER unternommen, der unter anderem auf die diversen Nachahmungen des Rituals hinweist, die schon in klassischer Zeit in Privathäusern (etwa dem des Alkibiades) stattfanden, dann im 2. Jh. n. Chr. eine Art Höhepunkt erlebten (so bei Alexander von Abonouteichos) und sich zum Teil minutiös am Ablauf der Mysterien von Eleusis orientierten: BREMMER, *Initiation*, 9 f.

⁹³ Paus. 1, 38, 7; Übersetzung nach MEYER, Pausanias.

⁹⁴ Apul. met. 11, 23, 7.

⁹⁵ Apul. met. 11, 23, 7.

⁹⁶ Paus. 1, 37, 4.

⁹⁷ Das kommt beispielhaft in einigen Aussagen antiker Autoren zum Ausdruck, so bei Soph. fragm. 418 (ed. EBENER): „Ja, dreimal selig sind die Menschen, die noch das heilige Mysterienfest erblicken vor ihrem Gang zum Hades; sie nur finden drunten wahrhaftes Leben – doch die andern

scheint für Apuleius in Bezug auf die Einweihung vor allem das Sicht- und damit Erzählbare im Vordergrund zu stehen: Die neuen Kleider, die Bewunderung durch das Publikum und schließlich das gemeinsame, unterhaltsame Mahl – nicht aber ein möglicher spiritueller Gewinn.⁹⁸ Das gemeinsame Speisen zu sozial-geselligen Zwecken war unter den Anhängern der ägyptischen Gottheiten offenbar weit verbreitet. Zumindest lassen einige Papyri aus dem ägyptischen Oxyrhynchus mit Einladungen zur *kline* des Sarapis auf solche Aktivitäten schließen.⁹⁹ Über den Ablauf oder den Inhalt dieser Veranstaltungen ist in den Papyri leider keine Information zu finden, doch deutet der Name *kline* bereits darauf hin, dass es sich hauptsächlich um ein gemeinsames Mahl gehandelt haben dürfte.

Kurz darauf begibt sich Lucius nach Rom, wo er nach einem Aufenthalt von einem Jahr abermals durch einen Traum darauf hingewiesen wird, dass er zwar in die ‚Mysterien‘ der Isis, nicht aber in diejenigen des Osiris eingeweiht worden sei.¹⁰⁰ Da er aber aufgrund der vielen Reisen und des teuren Lebens in der Metropole nur über geringe Mittel verfügt, kann er sich die offenbar kostspielige Weihe zunächst nicht leisten und muss noch einige Zeit für diese sparen. Auf Anraten des Osiris, der ihn zuerst nur zur Weihe auffordert, ihm diese dann aber regelrecht befiehlt, verkauft er schließlich seine Kleider, um die Einweihung finanzieren zu können. Als es dann endlich soweit ist, folgt das Geschehen weitgehend der gleichen Prozedur wie bei der ersten Weihe. Zu der zehntägigen Fastenzeit kommt hier noch die Rasur des Schädels hinzu; beide Merkmale sind typisch für ägyptische Priester.¹⁰¹ Auch dieses Mal gibt der Autor keinerlei weitere Informationen zum Ablauf der ‚Mysterien‘ – der gesamte Prozess wird in nur einem

lauter Unheil“; Isokr. or. 4, 28 (ed. NORLIN): „When Demeter (...) gave these two gifts (...) the fruits of the earth (...) and the holy rite which inspires in those who partake of it sweeter hopes regarding both the end of life and all eternity“; und schließlich für die römische Zeit bei Cic. leg. 2, 14, 36 (ed. NICKEL): „Denn Dein Athen scheint mir viel Hervorragendes und Göttliches erzeugt und in das Leben der Menschen hineingebracht zu haben, vor allem aber jene unübertrefflichen Mysterien, durch die wir uns aus einem primitiven und ungesitteten Leben zur Menschlichkeit fortentwickelt und verfeinert, die Anfänge, wie es heißt, in Wirklichkeit aber die Grundlagen des Lebens kennengelernt und die Möglichkeit nicht nur eines Lebens in Freude, sondern auch eines Sterbens in der Hoffnung auf ein besseres Leben bekommen haben.“

⁹⁸ Dazu auch SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti orientali*, 195, die der Beschreibung des Apuleius in met. 11, 23–24 zwar „kosmische“ Perspektiven zugesteht, aber dennoch meint, dass diese keine „prospettive ultraterrene“ versprochen hätten. Vielmehr sei es vorrangig um einen Gewinn an irdischem Prestige gegangen, was insbesondere in Bezug auf die dritte Weihe deutlich werde.

⁹⁹ Zur *kline* des Sarapis vgl. STEINHAUER, *Kultgemeinschaften*, 196–198 mit Anm. 71 f. Vgl. dazu auch [den Beitrag von K. KLEIBL in diesem Band, 353–371, mit Anm. 57.](#)

¹⁰⁰ Worum es sich bei den sogenannten ‚Osirismysterien‘ im ägyptischen Kulturraum handelte, ist unklar. Existenz, Form und Inhalt dieser ‚Mysterien‘ sind jedenfalls stark umstritten. VON LIEVEN, *Mysterien des Kosmos*, vermutet für Ägypten, dass es sich dabei nicht wirklich um Mysterien, also Einweihungsrituale für Anhänger des Kultes, sondern um eine Geheimlehre über den Kosmos gehandelt habe (ebd. 52), die „Teil des Sonnenkultes“ war und „der liturgischen Unterstützung des Sonnenlaufes“ mithilfe von kosmographischen Schriften diene, die allein dem Priester zugänglich waren, und deren Inhalt sie wiederum als „Priesterwissenschaft“ bezeichnet (ebd. 56).

¹⁰¹ Diesen Hinweis verdanke ich Joachim Friedrich Quack (Heidelberg).

Satz abgehandelt. Möglicherweise ließ sich Apuleius an dieser Stelle tatsächlich von Berichten über ägyptische Priesterweihungen inspirieren, die ebenfalls mit einer Initiation verbunden waren.¹⁰² Dass Apuleius Ägypten bereist hatte, bestätigt er selbst in seiner Apologie.¹⁰³ Dort kann er vor Ort recherchiert oder sich andernorts in einer Bibliothek informiert haben. Generell kann man einen regen Austausch zwischen den ‚Sophisten‘ des 2. und 3. Jhs. n. Chr. und Alexandria beziehungsweise Ägypten beobachten.¹⁰⁴ Es scheint, als habe es zu dieser Zeit ein gesteigertes Interesse an allem Ägyptischem gegeben – das zumindest suggeriert beispielsweise die Reise des Aelius Aristides durch Ägypten im Jahr 141/42 n. Chr.¹⁰⁵ In seinem Sammelwerk, den *Noctes Atticae*, erwähnt der lateinische Schriftsteller Aulus Gellius die *Aegyptiaca* eines gewissen Sophisten griechisch-ägyptischer Herkunft namens Apion, in denen Letzterer alle bemerkenswerten Dinge, die es in Ägypten zu hören und zu lesen gab, zusammengetragen hatte.¹⁰⁶ Das Interesse an und die intensive Beschäftigung mit der ägyptischen Religion spiegeln sich aber vor allem bei Plutarch in seinen Ausführungen zu Isis und Osiris in den *Moralia* wieder, in denen er alte, überlieferte Mythen neu interpretierte und dadurch verschriftlichte. Somit schuf er das wohl ausführlichste uns erhaltene Werk zu den Mythen von Isis und Osiris in der griechischen und römischen Welt.¹⁰⁷

Als der nun auch in die ‚Osiris-Mysterien‘ eingeweihte Protagonist bald darauf von den Priestern zu einer dritten Weihe aufgefordert, ja praktisch gezwungen wird, kommen ihm Zweifel an deren Ehrlichkeit. Diese Zweifel werden dann aber durch einen Traum ausgeräumt, in dem ihm erklärt wird, dass die Weihe unvermeidlich sei, da er ja seine Mystengewänder in der Provinz gelassen habe und nun in Rom andere nötig seien. Außerdem solle er positiv gestimmt sein und es als Auszeichnung verstehen, denn vielen anderen sei die Weihe höchstens einmal vergönnt.¹⁰⁸ Auch diese letzte Weihe, deren Vorbereitungszeit sich abermals auf zehn fleischlose Tage beläuft, wird nicht näher beschrieben.

Ein Großteil der Prozedur, der mit Bezug auf die erste Weihe von Apuleius vorgestellt wird, ähnelt, soweit sich dies beurteilen lässt, anderen bekannten Einweihungszeremonien. Ungewöhnlich ist jedoch die von ihm postulierte Nötigung zur Weihe. Dies verwundert umso mehr, da es doch gerade die ‚Mysterien‘ sind, die als freiwillige religiöse Handlung verstanden werden. Auch

¹⁰² Initiierte in die Geheimlehre des Osiris, die auch oft als ‚Mysterien‘ bezeichnet wurden, waren in Ägypten nur die Priester und der König, vgl. VON LIEVEN, *Mysterien des Kosmos*, 57.

¹⁰³ Apul. apol. 27.

¹⁰⁴ So wurden verschiedene Sophisten beispielsweise zum Diner in das Museion von Alexandria eingeladen, und wir wissen von vier Sophisten, die aus Naukratis stammten: BOWIE, *Geography*, 69. Außerdem gab es auch einen alexandrinischen Sophisten, Aelius Demetrius, der nicht nur vor Ort unterrichtete, sondern auch am politischen Leben beteiligt war: *ibid.*, 70.

¹⁰⁵ Eine kurze Zusammenfassung der Reisen, die Aelius Aristides von Alexandria aus durchführte, sowie Angaben zu deren Einfluss auf sein Leben und Werk finden sich bei QUET, *Inscription de Vérone*, 400.

¹⁰⁶ Gell. 6, 8. Für diesen Hinweis möchte ich Joe HOWLEY ([St Andrews](#)) danken.

¹⁰⁷ Plut. Is.

¹⁰⁸ Apul. met. 11, 29, 4.

das Element einer angeblich unumgänglichen Mehrfachweihe ist neu. Zwar gibt es für die eleusinischen Mysterien das Phänomen der ‚Vorweihe‘ bei den sogenannten ‚kleinen Mysterien‘, doch gelten hier beide Weihen denselben Göttinnen. Ebenfalls unbekannt ist mir eine Mehrfachweihung aufgrund von Ortswechselln. Vielmehr reisten die zukünftigen Mysterien eigens zu bestimmten Heiligtümern wie Eleusis und Samothrake, um die Weihe zu empfangen, blieben aber auch nach der Rückkehr in die Heimat gleichermaßen Mysterien. Dass es sich im Falle von Lucius um eine Ausnahme handelt, macht Apuleius selbst deutlich.¹⁰⁹

Frohlocke lieber, dreimal zu sein, was anderen höchstens einmal vergönnt wird.

Liest man die Ausführungen des Autors über die Zweifel des Protagonisten an der Ehrlichkeit der Priester, vor allem in Bezug auf deren finanzielles Interesse, als Zeugnis seiner Zeit, so scheint Apuleius hier ein Thema angesprochen zu haben, zu dem sich Parallelen ziehen lassen und das dem zeitgenössischen Leser vermutlich nicht unbekannt war: Gemeint ist das Phänomen der ‚falschen Mysterien‘, die bestimmten Individuen dazu dienten, sich an den Hoffnungen von Menschen monetär zu bereichern. Dass sich mit ‚Mysterien‘ aller Art in Anlehnung an die Eleusinischen Mysterien zu jener Zeit viel Geld machen ließ, zeigt Lukians Erzählung über den ‚falschen Propheten‘ Alexander. Dieser Mann war offenbar ein Betrüger, der die religiösen Hoffnungen und Vorstellungen seiner Zeitgenossen für den eigenen Profit ausnutzte. Er hatte zu diesem Zweck mehrtägige ‚Mysterien‘ nach dem Muster von Eleusis entwickelt, welche er selbst mit Hilfe seiner Mutter leitete.¹¹⁰

Die oft erwähnte Detailtreue des Apuleius, die die Authentizität des Textes unterstreichen soll, kann man ohnehin nur auf die Beschreibung der ersten Weihe, der ‚Isisweihe‘ beziehen – denn die beiden anderen Weihen werden zu kurz abgehandelt, um Details erkennen zu lassen.¹¹¹ Im Falle der letzten Weihe wird nicht einmal eine spezifische Gottheit erwähnt, in deren ‚Mysterien‘ Lucius eingeweiht wird; es ist lediglich die Rede von „den Göttern“. Gemeinsam haben alle drei Weihen, dass sie durch Träume angeordnet oder vorhergesagt werden und dass sie eine mindestens zehntägige Abstinenz von Fleisch erfordern. Am Ende steht im Zentrum „der von den großen Göttern der mächtigste ist und von den mächtigsten der höchste und von den höchsten der größte und bei den größten König, Osiris“ (Apul. met. 11, 30, 3) – von Isis ist hier keine Rede mehr.

Insgesamt gewinnt man somit den Eindruck, dass Apuleius in seiner Beschreibung der ‚Mysterien‘ verschiedene Elemente vermischt hat. So ähneln Teile der Erzählung, insbesondere in Bezug auf die erste Weihe, sehr stark dem, was andere Erzählungen über die Initiationen in Eleusis berichten. Außerdem wurde

¹⁰⁹ Apul. met. 11, 29, 4.

¹¹⁰ Lukian. Alex. 38–40; dazu zuletzt PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly Beyond Wonders*, 12–66.

¹¹¹ KLEIBL, *Iseion*, 144 versteht die bei Apuleius genannten ‚Osirismysterien‘ als Intensivierung der ‚Isismysterien‘. Dies scheint mir aufgrund der geringen Information zu diesem Ritual rein spekulativ zu sein, zumal sie zuvor bereits eine „Osiris-Werdung“ des Lucius für die erste Weihe festgestellt hatte: *ibid.*, 144.

mehrfach darauf hingewiesen, dass auch Parallelen mit den ägyptischen Unterweltbüchern, insbesondere mit dem ‚Pfortenbuch‘, zu finden seien.¹¹²

Der Mythos von Isis und Osiris selbst, der in der Sekundärliteratur immer wieder mit dem Initiationsritual in Verbindung gebracht¹¹³ und auch bei Plutarch mit Bezug auf die Initiation behandelt wird,¹¹⁴ findet in den ‚Metamorphosen‘ im Zusammenhang mit den Einweihungsprozeduren hingegen keine Erwähnung. Nicht von Typhon oder Osiris ist die Rede, vielmehr steht der Protagonist in seinem ‚Erfahrungsbericht‘ vor Proserpinas Schwelle. Des Weiteren lassen sich, wie bereits aufgezeigt, in der Vorbereitung auf das Ritual – insbesondere auf die zweite Weihe – mit Blick auf die Rasur und die Fastenzeit Parallelen zur Weihe ägyptischer Priester ausmachen.¹¹⁵ Ob man aber an dieser Stelle tatsächlich von einer ‚Demokratisierung‘ der altägyptischen Königsweihe sprechen kann, die sich über die Priesterweihe bis hin zu der bei Apuleius beschriebenen ‚Isisweihe‘ fortentwickelt habe, wie es zunächst von Jan Bergman formuliert¹¹⁶ und dann von Joachim Friedrich Quack weitergedacht wurde,¹¹⁷ kann letztendlich nicht geklärt werden. Es ist durchaus vorstellbar, dass es im 2. Jh. n. Chr. im Kult der Isis einen Ritualkomplex gab, der aus verschiedenen Elementen bestand, welche vielleicht nicht ausschließlich oder eindeutig ägyptischen oder griechischen Traditionen zuzuordnen sind, aber dennoch Parallelen in den beiden Kulturkreisen aufweisen.¹¹⁸ Die genaue Wiedergabe von diesbezüglichen Details bei Apuleius bezieht sich vor allem auf Realia und ist sicherlich auch als Stilelement (Ekphrasis) aufzufassen. Außerdem handelt es sich hierbei um Beobachtungen, die theoretisch jeder Zeitgenosse über den Kult der Isis hätte machen können, denn es handelt sich um Abläufe, die man zwar gesehen haben kann, nicht aber erlebt haben muss, wie beispielsweise die Präsentation des Mysten vor dem Publikum nach der Einweihung.

Sowohl die genannten Gründe für die Weihen als auch die Staffelung derselben scheinen mir jedoch keineswegs als ein tiefer greifendes Konzept zu verstehen zu sein, wie es erstmals von Cumont formuliert wurde.¹¹⁹ Das zeigt allein die Skepsis des Protagonisten und die Betonung der Besonderheit der Anzahl der Weihen. Vielmehr wirkt die Darstellung des Apuleius eher wie ein ‚Potpourri‘ verschiedener

¹¹² VON LIEVEN, *Mysterien des Kosmos*, 58; ASSMANN, *Pythagoras und Lucius*, 68. Diese Elemente lassen sich wiederum mit der Einführung in die Mysterien von Eleusis vergleichen – in beiden Fällen wird auf ähnliche Weise eine Reise nach dem Tod beschrieben; vgl. dazu auch KLEIBL, *Iseion*, 144.

¹¹³ Vgl. etwa BURKERT, *Antike Mysterien*, 74–76 zur Bedeutung des Mythos der leidenden Götter für die Mysterien der ägyptischen Gottheiten; ferner KLEIBL, *Iseion*, 19 f.

¹¹⁴ Plut. *Is.* 2 (351 F–352 A).25 (360 F).

¹¹⁵ Vgl. QUACK, *Königsweihe*, 84.

¹¹⁶ BERGMAN, *Isis*, 300.

¹¹⁷ QUACK, *Königsweihe*, 107 f.

¹¹⁸ Auch KLEIBL, *Iseion*, 143 stellt fest, dass „die Isismysterien einige Elemente aus den Eleusinischen und Dionysischen Mysterien“ übernahmen, weshalb der hellenistisch-römische Kult nur als „ägyptisierend“, nicht aber als „ägyptisch“ zu verstehen sei.

¹¹⁹ CUMONT, *Religions orientales*, 150 spricht anhand desselben Beispiels von einer „stufenweisen Initiation“ in die ‚Mysterien‘ des Kultes.

Informationen, die nur in wenigen Bereichen kongruent sind und auf lokale Unterschiede hinweisen könnten – schließlich wurden die Weihen in Korinth beziehungsweise Kenchreai im Namen der Isis abgehalten, während es in Rom Osiris war, in dessen ‚Mysterien‘ Lucius eingeführt worden sein soll.¹²⁰ Apuleius scheint sich bei der Beschreibung der Weihen, derer sich die Hauptfigur seines Romans unterzog, zum einen an den Mysterien von Eleusis und zum anderen an ägyptischen Königs- und Priesterweihen orientiert zu haben,¹²¹ die neben der Unterrichtung über das ‚Schriftmysterium‘ auch eine Einführung in die geheimen Bereiche des Tempels, den Himmel und das Jenseits beinhalteten.¹²² Da es für Griechenland und das Römische Reich keine anderen derart ausführlichen Belege gibt, die den Ablauf von ‚Mysterien‘ der ägyptischen Götter erhellen könnten, lässt sich an dieser Stelle die Frage nach dem Einfluss anderer Rituale und dem tatsächlichen Ablauf dieser ‚Mysterien‘, falls es sie denn gegeben hat, nicht wirklich klären und somit auch kein abschließendes Urteil fällen. Es scheint aber fast so, als habe Apuleius in seinem Roman einen literarischen Idealtypus von ‚Mysterien‘ geschaffen, ganz ähnlich dem architektonischen Idealtypus, den Kathrin Kleibl für das von ihm in Buch 11 beschriebene Isis-Heiligtum vermutet – denn von diesem weichen, wie sie nach eingehender Überprüfung zeigen kann, alle erhaltenen Heiligtümer der ägyptischen Gottheiten klar ab.¹²³

Die wenigen anderen Textzeugnisse, die ‚Mysterien‘ der ägyptischen Götter meist nur nebenbei erwähnen, wie beispielsweise Plutarchs Schrift über Isis und Osiris, welche einige Jahrzehnte vor Apuleius ‚Metamorphosen‘ entstanden ist, enthalten fast keine Informationen, die für meine Fragestellung relevant wären.¹²⁴ Interessant ist dennoch, dass sich Plutarch in seinen Ausführungen zu den

¹²⁰ Zum lokal gebundenen Charakter der Beschreibung der Weihen durch Apuleius s. auch SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti orientali*, 195.

¹²¹ Auf die Parallelen zwischen der bei Apuleius beschriebenen ‚Mysterienweihe‘ und der ägyptischen Königs- bzw. Priesterweihe wies bereits BERGMAN, *Isis*, 300 hin. Dasselbe konstatiert KLEIBL, *Iseion*, 158 vor allem in Bezug auf die dritte Weihe des Lucius.

¹²² ASSMANN, *Pythagoras und Lucius*, 73.

¹²³ KLEIBL, *Iseion*, 23.

¹²⁴ So zeigt Plutarch eine eher philosophische Annäherung an das Thema. Der Text berichtet ausführlich über die Mythologie von Isis und Osiris, bietet aber ansonsten nur wenige Informationen zu den Mysterien und zur Ausübung des Kultes durch die Zeitgenossen des Autors in Griechenland und Rom. Dennoch spricht er einmal konkret von den „göttlichen Mysterien“, die Isis für diejenigen bereithält, die wirklich und rechtens den Namen der „Träger der heiligen Schalen“ und der „Träger der heiligen Roben“ führen (Plut. Is. 3 [352 B]). Diese sind wiederum gleichzeitig diejenigen, die die heiligen Schriften „in der Seele“ und in einem Behältnis tragen. Plutarch scheint hier darauf aufmerksam zu machen, dass nur bestimmte Personen in die ‚Mysterien‘ der Isis eingeweiht werden können, nämlich diejenigen, welche die Schriften kennen. Es scheint, als wolle er hier auf ausgewählte ‚Spezialisten‘ hinweisen, möglicherweise sogar auf Priester, welche die Schriften verinnerlicht hatten. Diese Vermutung scheint sich auch mit einer anderen Passage in dem Werk zu decken: Hier berichtet Plutarch von der Abstinenz aller Genüsse, die der zu Initiierende einhalten muss (Plut. Is. 2 [351 F–352 A]), eine Praxis, die auch auf ägyptische Priester zutrifft. In ganz anderem Zusammenhang erwähnt ferner Pausanias Geheimzeremonien der Isis in Tithorea, wo er das „heiligste Heiligtum der Isis, das je von Griechen errichtet wurde“ (Paus. 10, 32, 14), lokalisiert. Bei Pausanias finden sich aber keine weiteren Angaben zu diesem Heiligtum.

ägyptischen Göttern zwar jeweils auf die bei Apuleius nicht erwähnten Mythen bezieht, nicht aber auf das spirituelle Potential von etwaigen ‚Mysterien‘ der ägyptischen Gottheiten eingeht, obwohl er an anderer Stelle das Ritual von der Initiierung in bestimmte ‚Große Mysterien‘ detailliert wiedergibt, um dies dann mit dem zu vergleichen, was nach dem Tod mit der Seele passiert.¹²⁵ Obgleich die Vermutung besteht, dass das Werk des Plutarch Apuleius maßgeblich inspirierte,¹²⁶ sind die Beschreibungen der beiden Autoren lediglich bezüglich der Essensvorschriften und der speziellen Gewandung in Übereinstimmung zu bringen. Deutet man die Ausführung Plutarchs dahingehend, dass auch er Elemente der ägyptischen Priesterweihe beschreibt, und wendet man diese Interpretation zudem auf Apuleius an, so könnte man vielleicht daran denken, dass Apuleius gesamte Darstellung sich auf eine spezielle und individuelle Ausbildung des Lucius bezog, und nicht unbedingt auf die Initiierung eines Laien in einen ‚Mysterienkult‘, wie es in Eleusis der Fall war. Am Ende der ‚Metamorphosen‘ erscheint Apuleius selbst als Mitglied des Kollegiums der Pastophoren (met. 11, 30, 5). Diese Kultbeamten können zwar nicht als Priester verstanden werden, bildeten aber dennoch einen wichtigen Bestandteil des Kultpersonals im Isis-Kult; und dies insbesondere in den Heiligtümern außerhalb Ägyptens, denn traditionell sollten dort als Priester eigentlich nur Ägypter eingestellt werden.¹²⁷

Letztendlich lässt sich nicht entscheiden, ob man davon ausgehen muss, dass Apuleius in Buch 11 seiner ‚Metamorphosen‘ ein tatsächlich existierendes griechisches oder römisches Ritual beschrieben hat, oder ob er vornehmlich Informationen aus anderen Texten und eigene Beobachtungen vermischte, um seine Ausführungen möglichst breit und bunt zu gestalten. Es bleibt jedoch auffällig, dass von ihm ständig betont wird, dass es sich um eine besondere Weihe handele und dass Lucius ‚auserwählt‘ sei.¹²⁸ Kein einziges Mal beschreibt der Autor Näheres zu anderen Mysten, die mit, vor oder nach seinem Protagonisten eingeweiht wurden. Es scheint, als handele es sich tatsächlich um etwas Exklusives, nicht Alltägliches. Auf die Praxis angewandt wäre es in Hinblick auf die Auslastung des Heiligtums und vermutlich auch in finanzieller Hinsicht aber sicherlich nicht rentabel gewesen, eine derart zeitaufwändige Prozedur für nur eine einzige Person zu vollziehen. Bei der zweiten Weihe, der ‚Osirisweihe‘, orientiert sich Apuleius vielleicht tatsächlich an Beschreibungen der ägyptischen Priesterweihe: Nicht nur erscheint ihm zuvor

¹²⁵ Plut. mor. fragm. 178 (ed. SANDBACH).

¹²⁶ SCHLAM, *Metamorphoses*, 15 f.

¹²⁷ Zur Bedeutung der nicht-ägyptischen Pastophoren in Griechenland und im römischen Reich als Vermittler zwischen der gräco-ägyptischen Religion und der Lokalbevölkerung vgl. KLEIBL, *Iseion*, 159. MERKELBACH geht noch einen Schritt weiter und konstatiert: „So ist die eigentliche Leitung des ägyptischen Kults in Griechenland und Italien bald in die Hände der Pastophoren gelangt“; und weiter: „Für den Erfolg der Isis-Mission, ja auch nur für das Sich-Behaupten in der griechisch-römischen Welt ist Voraussetzung gewesen, dass die Leitung bei den Pastophoren lag“ (MERKELBACH, *Isis Regina*, 124). Vgl. zu den Pastophoren ferner DUNAND, *Culte III*, 157 f.; jetzt auch HOFFMANN/QUACK, *Pastophoros*.

¹²⁸ Während der gesamten Beschreibung wird deutlich gemacht, dass es sich um etwas Besonderes handele, wenn Lucius von der Göttin für ihren Dienst auserwählt wurde (Apul. met. 11, 22, 5).

ein Pastophor im Traum, sondern es wird ihm auch der bedeutende Unterschied zwischen der ‚Osirisweihe‘ und der ‚Isisweihe‘ deutlich (Apul. met. 11, 27, 3–4). Die Enthaltbarkeit vor der zweiten Weihe wird hier noch durch die Rasur des Schädels gesteigert, also durch eben jene Elemente, die sich auch in Verbindung mit der ägyptischen Priesterweihe wiederfinden lassen.

Apuleius, der von sich selbst sagte, er sei in mehrere ‚Mysterien‘ in Griechenland eingeweiht gewesen,¹²⁹ wird ein derartiges Ritual mit Leichtigkeit zu gestalten gewusst haben. Möglicherweise hat er auch das Fest zur Eröffnung der Schifffahrtssaison, welches er so beeindruckend in den ‚Metamorphosen‘ wiedergibt,¹³⁰ in einer Hafenstadt in Griechenland selbst einmal beobachten können. Dennoch ist festzuhalten, dass er, als es ihm in seiner ‚Apologie‘ konkret darum ging, seine Pietät gegenüber den Göttern herauszustreichen, indem er behauptete, in verschiedene Kulte in Griechenland eingeweiht gewesen zu sein, nun gerade nicht Isis und deren ‚Mysterien‘ nannte. Vielmehr spielte er lediglich auf die Mysterien des Liber Pater an, enthielt sich aber jedweder Aussage bezüglich der eigenen Initiierung.¹³¹

Vergleicht man die Anzahl und die Art der Zeugnisse, in denen ‚Mysterien‘ der ägyptischen Gottheiten Erwähnung finden, mit denjenigen anderer Formen von Einweihungsriten, wie beispielsweise den Mysterien von Eleusis, Samothrake, Andania oder Panamara, um nur einige zu nennen, so wird der Unterschied deutlich: Obwohl fast keine Information über den tatsächlichen Akt der Einweihung in die Mysterien von Eleusis nach außen getragen wurde, handelt es sich hierbei um den vermutlich am besten dokumentierten Kult der Antike. Die Mysterien erscheinen in über einhundert Inschriften, die allein in Attika gefunden wurden. Die Mysterien des Kultes von Samothrake lassen sich nicht nur vor Ort belegen,¹³² sondern verwendeten diese Bezeichnung auch an anderen Stellen in Inschriften.¹³³ Andere, örtlich gebundene Kulte wie beispielsweise die ‚Mysterien‘ von Panamara sind durch über zehn eindeutige Inschriften in dieser Stadt belegt.¹³⁴ Dasselbe gilt für die ‚Mysterien‘ von Andania, über die man in einer langen Inschrift ausführlich informiert wird.¹³⁵ Ganz ähnlich gestaltet es sich im Falle der dionysischen Mysterien. Hier gab es zwar kein Zentrum, zu dem die Anhänger strömten, doch lassen sich neben einigen literarischen Zeugnissen zahlreiche Inschriften ausmachen. Mysterien des Dionysos sind in den Inschriften ab dem Hellenismus und

¹²⁹ Apul. apol. 55, 8–9. Hier deutet er zwar nur an, dass er in die ‚Mysterien‘ des Liber Pater eingeweiht wurde, behauptet aber, dass er auch an weiteren Einweihungen teilgenommen hat.

¹³⁰ Apul. met. 11, 8–17.

¹³¹ Vgl. o. Anm. 129. Auch der Übersetzer der jüngsten englischen Ausgabe der ‚Apologie‘ bemerkt, dass Apuleius in dieser vielzitierten, aber nur sehr kurzen Passage zwar sein Interesse an Religion und ‚Mysterienkulten‘ im Allgemeinen bekunde, dass die Textstelle aber darüber hinaus „remarkably few hard facts“ liefere: HARRISON/HILTON/HUNINK, Apuleius, 78 Anm. 139.

¹³² Mysterien sind hier in mindestens 34 Inschriften belegbar, s. DIMITROVA, *Theoroi*.

¹³³ Rhodos, 1. Jh. n. Chr., PUGLIESE CARRATELLI, *Associazioni*, 153 Nr. 13.

¹³⁴ HATZFELD, *Inscriptions*; ROUSSEL, Panamara.

¹³⁵ IG V.1 1390; neu ediert von DESHOORS, *Mystères*, S. 27–46.

bis in das 4. nachchristliche Jh. fast über die gesamte griechische und römische Welt verteilt zu finden.¹³⁶

Im Gegensatz dazu beruht unser heutiges Verständnis der Einweihungsrituale in die Kulte der ägyptischen Gottheiten praktisch alleine auf der Beschreibung des Apuleius.¹³⁷ Wie die Analyse der Quellen gezeigt hat, tauchen Begriffe wie ‚Myste‘ und ‚Mysterien‘ im Kult der ägyptischen Götter im Vergleich mit anderen Kulturen nur sehr selten auf und bleiben daher eine Ausnahmeerscheinung. Dies fällt insbesondere dann auf, wenn man den Befund an Orten wie Delos betrachtet, an denen eine hohe Dichte an epigraphischen Funden zu den ägyptischen Göttern zu verzeichnen ist,¹³⁸ aber keine einzige Inschrift explizit auf Initiierungen hinweist. Warum sich aber Apuleius ausgerechnet für die ‚Isismysterien‘ als Dreh- und Angelpunkt seiner Geschichte entschieden hat, bleibt nach der Analyse der Zeugnisse weiterhin unklar.

Schlussbetrachtung

Die eingangs beschriebenen Probleme, die der Begrifflichkeit der ‚Mysterien‘ anhaften, konnten mit diesem Beitrag leider nicht gelöst werden. Auch eine nützlichere Typologisierung der verwendeten Begriffe als die von Ugo Bianchi entworfene konnte nicht formuliert werden. Aber es sollte am Beispiel des Isis-Kultes deutlich geworden sein, dass sich der tatsächliche Befund stark von dem unterscheidet, was Franz Cumont zunächst ganz allgemein als ‚Mysterien‘ definiert hatte. Bei näherer Betrachtung wird nämlich schnell sichtbar, dass Cumont seiner eigenen Idee erlegen war und eine vollkommen darauf abgestimmte Lesart der literarischen und epigraphischen Quellen vorgenommen hat.¹³⁹ Folgendes kann nach der erneuten Analyse der relevanten Zeugnisse resümiert werden: Bei den in der modernen Forschung als ‚Isis-Mysterien‘ beschriebenen Einweihungsritualen

¹³⁶ Vgl. JACCOTTET, Dionysos, 354.

¹³⁷ Bereits im Jahre 1980 stellte Ugo BIANCHI die Frage, ob es einzig die ‚Metamorphosen‘ des Apuleius seien, die den Eindruck vermittelten, es habe so etwas wie ‚Isis-Mysterien‘ gegeben: BIANCHI, Dea Misterica, 9.

¹³⁸ In Delos wurden weit über 300 Inschriften gefunden, die mit dem Kult der ägyptischen Götter in Verbindung gebracht werden können: RICIS I 202/0101–202/0438.

¹³⁹ Dies ist nicht nur mit dem Einfluss der christlichen Texte zu erklären, vielmehr geschieht es auch in Bezug auf Apuleius. Dafür möchte ich nur ein kleines Beispiel anführen: Anstatt die Mehrfachweihe des Protagonisten als eine außerordentliche und ungewöhnliche Praxis zu verstehen, als die sie in Buch 11 tatsächlich dargestellt wird, entwickelt CUMONT an diesem Punkt die Idee einer stufenweisen Initiation, die als einzige zur ‚Offenbarung‘ geführt habe: CUMONT, Religions orientales, 150. Zur Überbetonung der ‚Mysterien‘ durch seine Zeitgenossen äußerte sich bereits VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Glaube der Hellenen, 852 kritisch: „Von anderen nennenswerten hellenischen Mysterien [außer den eleusinischen, den dionysischen und den orphischen Mysterien, Anm. d. Verf.] weiß ich nichts, weiß nicht, woher andere so unglaublich viel über hellenische Mysterienreligionen zu wissen vorgeben. Welchen Göttern galten sie denn? Wo sind die Belege? Ich sehe nur, dass da ein Schneeball an Hypothesen gerollt wird, der immer größer wird – aber verträgt er die Sonne? (...) die Erfindung von ‚Mysterienreligionen‘ erfüllt den nicht, der Zeugnisse verlangt“.

scheint es sich, um es mit Walter Burkert zu formulieren, wenn überhaupt nur um „einen Farbklecks der sehr viel reicheren Palette der ägyptischen Kulte“¹⁴⁰ gehandelt zu haben, um einen kleinen Sonderbereich im Gesamtspektrum des Kultes, der meiner Meinung nach zudem lokal unterschiedlich ausgeprägt und keinem übergeordneten religiösen System unterworfen war.¹⁴¹

Es ist sogar denkbar, dass es sich bei den von Apuleius beschriebenen Initiationsprozeduren gar nicht um die Einweihung eines einfachen Laien in die ‚Mysterien‘ gehandelt hat (wie sie etwa in Eleusis vorkam), sondern möglicherweise um die Ausbildung und Einführung eines Menschen in die Position eines Kultbeamten oder eines Spezialisten. Letzterer galt zwar vielleicht nicht als vollwertiger Priester, konnte aber möglicherweise in seiner Funktion als Kultdiener, der sowohl in die ägyptische Tradition eingeweiht war als auch mit der römischen Kultpraxis vertraut gewesen ist, als Vermittler zwischen den Kulturen dienen. So wird im Rom des zweiten nachchristlichen Jhs. gesellschaftlich nicht ohne Bedeutung gewesen sein, ein Mitglied der Gruppe der Pastophoren zu werden. Vermutlich hat Apuleius also bestimmte Informationen, darunter auch solche, die dem Wirkungsbereich ägyptischer Priester entstammten, aufgenommen und in Buch 11 der ‚Metamorphosen‘ verwendet, um seiner Darstellung eine religiös-authentische Atmosphäre zu verleihen.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint es mir nicht gerechtfertigt, weiterhin von ‚Isis-Mysterien‘ als fester und genereller Kategorie zu sprechen.¹⁴² Vielmehr sollte der Isis-Kult als ein ‚offener‘ Kult mit vielen Optionen für seine Anhänger verstanden werden, in dem vielleicht mancherorts Ritualkomplexe vollzogen wurden, welche an die eleusinischen Mysterien oder an die ägyptische Königs- bzw. Priesterweihe angelehnt waren, diese aber nicht unbedingt und vor allem nicht überall die Regel waren. Keinesfalls sollte man den Isis-Kult daher als ‚Mysterien-Religion‘ *stricto sensu* begreifen – zumindest wenn darunter eine festgefügte Institution verstanden wird, die durch einen eindeutig bestimmbar, relativ konstanten Ritualkanon und eine inhaltlich einheitliche ‚Theologie‘ gekennzeichnet gewesen sei, nach der ein Kultanhänger durch verschiedene Stufen der Initiation gleichsam folgerichtig die ‚ewige Glückseligkeit‘ und die ‚Erlösung der Seele‘ erreichen konnte, solange nur die richtigen Kulthandlungen durchgeführt worden waren.¹⁴³

¹⁴⁰ BURKERT, Antike Mysterien, 45.

¹⁴¹ Zu einem ähnlichen Schluss kommt in jüngster Zeit auch Jan BREMMER, der in seinem Kapitel zu den Isis-Mysterien auf die Kargheit der Quellen hinweist und ebenfalls auf die im Widerspruch dazu stehende Forschungsmeinung aufmerksam macht: BREMMER, Initiation, 113 f. Nach BREMMER waren die Isis-Mysterien in der griechisch-römischen Welt jedenfalls eine neuere Kreation, die erst im 2. Jh. n. Chr. belegbar ist.

¹⁴² An dieser Stelle sei noch einmal daran erinnert, dass die einzigen ‚Mysterien‘ ägyptischer Götter, die wirklich belegbar und vielleicht sogar als (durchaus eigentümliche) Institution zu verstehen sind, die Serapis-Mysterien in Panóias (Portugal) sind (dazu o. Anm. 69) – gerade Serapis aber wird in den ‚Metamorphosen‘ nur nebenbei erwähnt (s. Apul. met. 11, 10, 6) und spielt dort im Zusammenhang mit den Einweihungsritualen keine Rolle. KLEIBL, *Iseion*, 145 weist zudem darauf hin, dass es sich hierbei überhaupt um den einzigen Beleg für Serapis-Mysterien handelt.

¹⁴³ Vgl. CUMONT, Religions orientales, 13.

Letztendlich kann man Buch 11 der ‚Metamorphosen‘ wohl am ehesten als literarische Darstellung des Idealtypus eines Rituals verstehen, das jeweils unterschiedlich ausgeführt wurde und in verschiedenen Kulturen vorkam, und das, um seine Besonderheit hervorzuheben, mit dem Begriff ‚Mysterien‘ bezeichnet wurde. Folgt man gar Stephen Harrison und seiner Interpretation von Buch 11 als parodistische Kreation des Autors, um einen Rivalen der Lächerlichkeit preis zu geben,¹⁴⁴ so kann man annehmen, dass Apuleius das gesamte ihm zur Verfügung stehende Wissen nutzte, um eine möglichst überzeugende Darstellung einer religiösen Handlung zu erschaffen, die in dieser Art nie wirklich existiert hat. Denn eines der Ziele des Autors war es, die eigene Belesenheit vorzuführen, um gleichzeitig bei seinem Publikum Assoziationen verschiedenster Art zu wecken. Zu entscheiden, ob die enthaltene Information aber der Realität entspricht, bleibt dabei schlussendlich dem Leser selbst überlassen: *igitur audi, sed crede, quae vera sunt*.¹⁴⁵

Bibliographie

Quellen

- BRANDT, E./EHLERS, W. (Hrsg.), Apuleius, Der Goldene Esel – Metamorphosen, München/Zürich⁴1989.
- EBENER, D., Sophokles. Werke in zwei Bänden, Berlin 1995.
- HARRISON, S. J./HILTON, J. L./HUNINK, V. (Hrsg.), Apuleius: Rhetorical works, Oxford 2001.
- MEYER, E. (Übers.)/ECKSTEIN, F. (Hrsg.), Pausanias, Reisen in Griechenland, Zürich/München³1986.
- NICKEL, R., M. Tullius Cicero, De legibus. Paradoxa stoicorum. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien, München 1994.
- NORLIN, G., Isocrates, Bd. 1, Cambridge 1980 (Reprint d. Originalausgabe London 1928).
- SANDBACH, F. H., Plutarch's Moralia XV: Fragments (Loeb Classical Library), London/Cambridge, MA 1969.

Sekundärliteratur

- ALFÖLDY, G., Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal), Madrider Mitteilungen 38 (1997) 176–246.
- ALVAR, J., Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras (RGW 165), Leiden/New York 2008.
- ASSMANN, J., Pythagoras und Lucius: Zwei Formen ‚ägyptischer Mysterien‘, in: J. ASSMANN/M. BOMMAS (Hrsg.), Ägyptische Mysterien?, München 2002, 58–76.
- BEARD, M./NORTH, J./PRICE, S., Religions of Rome I: A History, Cambridge 1998.
- BERGMAN, J., Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien (Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia religionum 3), Uppsala 1968.
- BERNABÉ, A./JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets, Leiden/Boston 2008.
- BIANCHI, U., The Greek Mysteries, Leiden 1976.
- , Iside dea misterica. Quando?, in: G. PICCALUDA (Hrsg.), *Perennitas*. Studi in onore di Angelo Brelich, Roma 1980, 9–36.

¹⁴⁴ Vgl. o. Anm. 83.

¹⁴⁵ Apul. met. 11, 23, 6.

- BONNET, C., Les ‚religions orientales‘ au laboratoire de l’Hellénisme II: Franz Cumont, *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006) 181–205.
- BOWIE, E., The Geography of the Second Sophistic: Cultural Variations, in: B. BORG (Hrsg.), *Paideia. The World of the Second Sophistic*, New York 2004, 65–86.
- BREMMER, J. N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* (Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten 1), Berlin/Boston 2014.
- BURKERT, W., *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1987.
- , Mysterien der Ägypter aus griechischer Sicht, in: J. ASSMANN/M. BOMMAS (Hrsg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 9–26.
- CHANIOU, A., Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean: Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor, in: W. V. HARRIS (Hrsg.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford 2005, 141–166.
- COARELLI, F., *Roma* (Guide Archeologica Laterza 6), Roma/Bari 1997.
- CUMONT, F., *Les mystères de Mithra*, Paris 1900.
- , *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Torino 2006 (Nachdruck der 4. Auflage von 1929; hrsg. und mit einer Einleitung versehen von C. BONNET/F. VAN HAEPEREN).
- DARSY, F., *Recherches archéologiques à Sainte-Sabine*, Roma 1968.
- DESHOURS, N., *Les mystères d’Andania: étude d’épigraphie et d’histoire religieuse*, Bordeaux 2006.
- DIMITROVA, N. M., *Theoroi and Initiates in Samothrace. The Epigraphical Evidence* (Hesperia Suppl. 37), Princeton 2008.
- Duden – Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Berlin/Mannheim/Zürich 2014.
- DUNAND, F., Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée III: Le culte d’Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques (EPRO 26), Leiden 1973.
- , *Isis, mère des dieux*, Paris 2008.
- EGELHAAF-GAISER, U., *Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2), Stuttgart 2000.
- FINKELPEARL, E., The ends of the Metamorphoses (Apuleius Metamorphoses 11.26.4–11.30), in: M. ZIMMERMANN/R. VAN DER PAART (Hrsg.), *Metamorphic reflections. Essays presented to Ben Hijmans at his 75th birthday*, Leuven 2004, 319–343.
- HARRISON, S. J., *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford 2000.
- , Apuleius, Aelius Aristides and Religious Autobiography, *Ancient Narrative* 1 (2000/01) 245–260.
- HATZFELD, J., Les inscriptions de Panamara, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 51 (1927) 57–122.
- HEERMA VAN VOSS, M. S. H. G., The *cista mystica* in the Cult and Mysteries of Isis, in: M. J. VERMASEREN (Hrsg.), *Studies in Hellenistic Religions* (EPRO 78), Leiden 1979, 23–26.
- HINDERMANN, J., *Der elegische Esel. Apuleius’ Metamorphosen und Ovids Ars Amatoria* (Studien zur Klassischen Philologie 162), Frankfurt 2009.
- HOFFMANN, F./QUACK, J. F., *Pastophoros*, in: A. DODSON/J. J. JOHNSTON/W. MONKHOUSE (Hrsg.), *A Good Scribe and Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W. J. Tait* (GHP Egyptology 21), London 2014, 127–155.
- JACCOTTET, A.-F., *Choisir Dionysos, Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme I–II*, Zürich 2003.
- KLEIBL, K., Kultgemeinschaften in Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter in der hellenistischen und römischen Zeit, in: I. NIELSEN (Hrsg.), *Zwischen Kult und Gesellschaft: Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften. Internationale Tagung Hamburg 2005* (Hephaistos 24), Augsburg 2007, 79–92.
- , *Iseion. Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*, Worms 2009.
- KLOFT, H., *Mysterienkulte der Antike*, München 2006.

- VON LIEVEN, A., *Mysterien des Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft*, in: J. ASSMANN/M. BOMMAS (Hrsg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 47–58.
- MERKELBACH, R., *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion, nach den Quellen dargestellt*, München/Leipzig ²2001.
- MOTTE, A./PIRENNE-DELFORGE, V., *Le mot et les rites. Aperçu des significations de orgia et de quelques dérivés*, *Kernos* 5 (1992) 119–140.
- NOCK, A. D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964.
- PETSALIS-DIOMIDIS, A., *Truly Beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford 2010.
- PETTAZZONI, R., *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa (Storia delle religioni 7)*, Bologna 1924.
- PRICE, S. R. F., *Homogénéité et diversité dans les religions à Rome*, *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003) 180–197 [= ID., *Homogeneity and Diversity in the Religions of Rome*, in: J. A. NORTH/S. R. F. PRICE (Hrsg.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 2011, 253–275].
- PUGLIESE CARRATELLI, G., *Per la storia delle associazioni in Rodi antica*, *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle Missioni italiane in Oriente*, N. S. 1–2 (1939/40) 147–200.
- QUACK, J. F., *Königsweihe, Priesterweihe, Isisweihe*, in: J. ASSMANN/M. BOMMAS (Hrsg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 95–108.
- QUET, M.-H., *L’inscription de Vérone en l’honneur d’Aelius Aristide et la rayonnement de la seconde sophistique chez les ‘Grecs d’Égypte’*, *Revue des Études Anciennes* 94 (1992) 379–401.
- REITZENSTEIN, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Hildesheim 1910.
- RENAN, E., *Marc-Aurèle et la fin du monde antique (Histoire des origines du christianisme 7)*, Paris 1883.
- REVILLE, J., *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886.
- ROUSSEL, P., *Les mystères de Panamara*, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 51 (1927) 123–137.
- SAINTE-CROIX, G. E. J. G., *Mémoires pour servir a l’histoire de la religion secrète des anciens peuples: Ou Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*, Paris 1784.
- SCARPI, P., *Le religioni dei misteri I–II*, Milano 2002–04.
- SCHLAM, C. C., *The Metamorphoses of Apuleius. Making an Ass of Oneself*, Chapel Hill 1992.
- SCHNEIDER, C., *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*, *Archiv für Religionswissenschaft* 36 (1939) 300–347.
- SFAMENI GASPARRO, G., *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis (EPRO 103)*, Leiden 1985.
- , *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003.
- , *Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso*, in: C. BONNET/J. RÜPKE/P. SCARPI (Hrsg.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16)*, Stuttgart 2006, 181–210 [= EAD., *Mysteries and Oriental Cults. A Problem in the History of Religions*, in: J. A. NORTH/S. R. F. PRICE (Hrsg.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 2011, 276–324].
- SHUMATE, N. J., *Crisis and Conversion in Apuleius’ ‘Metamorphoses’*, *Ann Arbor* 1996.
- STEINHÄUER, J., *Die Kultgemeinschaften der ägyptischen Gottheiten in Griechenland*, in: M. ÖHLER (Hrsg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung*, Tübingen 2010, 185–205.
- TOWNE, J., *A Dissertation on the Ancient Pagan Mysteries wherein the Opinions of BP Warburton and Dr. Leland on this Subject are Particularly Considered*, London 1766.
- TURCAN, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris ²1992.
- VERMASEREN, M. J. (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich (EPRO 93)*, Leiden 1981.

WALDNER, K., Dimensions of Individuality in Ancient Mystery Cults: Religious Practice and Philosophical Discourse, in: J. RÜPKE (Hrsg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, 215–242.

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U., *Der Glaube der Hellenen I–II*, Berlin 1931.

WINKLER, J. J., *Auctor & Actor: a Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass*, Berkeley 1985.