

# Altägyptischer Kosmotheismus von Heliopolis bis Weimar

**Abstract:** In recent publications by Jürgen Habermas, the “Axial Age” (800–200 BCE) is represented as the introduction of “dualistic world-views” that comprise a deep and a surface structure and distinguish between transcendence and immanence. This paper interprets the much older “Heliopolitan Cosmogony” (from 25th century BCE to Late Antiquity) as a monistic and immanentistic world-view, in which God acts, not as creator, but as origin of the world in the form of a *creatio ex Deo*. Greek and Latin texts secure the European afterlife of the Heliopolitan world-view until the time of Goethe and beyond.

Lieber Stephan,  
etwas Neues, Forschungsergebnisse, die Dich irgendwie interessieren könnten, habe ich zu Deiner Festschrift nicht beizutragen, in der ich aber doch auf keinen Fall fehlen möchte. Du musst also mit allgemeinen Reflexionen eines seinem Fach seit langem ziemlich entfremdeten Emeritus Vorlieb nehmen. Nimm sie als Zeichen alter Freundschaft und Verbundenheit.<sup>1</sup>

## 1 Monistische und dualistische Weltbilder

Im Jahre 1949 veröffentlichte der Philosoph Karl Jaspers sein Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“, in dem er seine Theorie der „Achsenzeit“ darlegte.<sup>2</sup> Um 500 v. Chr. +/-300 Jahre, also zwischen 800 und 200 v. Chr., geschah in drei maßgeblichen Kulturkreisen der damaligen Welt – China, Indien und Vorderer Orient von Persien bis Griechenland – ein geistiger Durchbruch zu etwas Neuem, das unsere Welt bis heute bestimmt. Die Menschheit im Ganzen, schreibt Jaspers, tat einen Sprung.<sup>3</sup> Diese Epoche sei daher so etwas wie die Achse der Weltgeschichte: alles Vorhergehende läuft darauf zu, alles Nachfolgende greift darauf zurück. Auf eine einfache Formel gebracht geht es um die altbekannte Wende „Vom Mythos zum Logos“. Seitdem arbeiten verschiedene theoretische und kulturwissenschaftliche Disziplinen daran, diese entscheidende Wende genauer zu bestimmen, an der das Alte Ägypten und Mesopotamien dieser Theorie zufolge keinen Anteil haben und draußen bleiben müssen. Eine besonders interessante, wenn auch ziemlich schwierige Diagnose dieser Wende hat der Philosoph Jürgen Habermas vorgelegt, der seit über 20 Jahren immer wieder auf Jaspers' These zurückgreift:

Damals haben die großen Weltreligionen – mit der Ausbildung von monotheistischen oder akosmischen Begriffen des Absoluten – durch die gleichmäßig glatte Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen hindurchgegriffen und jene Kluft zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur, zwischen Wesen und Erscheinung aufgerissen, die den Menschen erst die Freiheit der Reflexion, die Kraft zur Distanzierung von der taumelnden Unmittelbarkeit geschenkt hat. Mit diesen Begriffen des Absoluten oder Unbedingten trennen sich nämlich die logischen Beziehungen von den empirischen, trennt sich die Geltung von der Genesis, die Wahrheit von der Gesundheit, die Schuld von der Kausalität, das Recht von der Gewalt usw. Damals ist die Konstellation von Begriffen entstanden, die noch der Philosophie des Deutschen Idealismus die Fragestellungen vorgibt: das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem, Unbedingtem und Bedingtem, Einheit und Vielheit, Freiheit und Notwendigkeit ...<sup>4</sup>

Für Habermas laufen die bedeutendsten Innovationen der „Achsenzeit“, der Monotheismus und die Philosophie, auf das Gleiche hinaus: zum Durchbruch durch die Sphäre des mythischen Denkens und zur Kluft zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur in der Kultur. Das mythische Denken kennt diese Differenz nicht und bleibt an der „Oberfläche der narrativ verknüpften“ Phänomene haften. Erst mit dem Durchbruch zum „Absoluten und Unbedingten“ in Metaphysik und Monotheismus gelingt die Befreiung des reflektierenden Denkens vom Absolutismus der Wirklichkeit. Erst mit dieser Unterscheidung kommt es – wie Habermas in späteren Arbeiten ausführt – zur Ausbildung kohärenter

<sup>1</sup> Ich habe diesen Text am 27. 6. 2018 an der Freien Universität Berlin vorgetragen und, abgesehen von einigen Anmerkungen, in seiner Vortragsform belassen.

<sup>2</sup> Jaspers 1949; s. dazu mein Buch: Assmann 2018.

<sup>3</sup> „Die Menschheit im Ganzen tut einen Sprung“ (Jaspers 1949, 23).

<sup>4</sup> Habermas 2001, 185–186.

Weltbilder. „Die neuen dualistischen Weltbilder brechen mit diesem flächigen Monismus. Sie erschließen mit der Konzeption eines einzigen Gottes jenseits der Welt oder mit Begriffen einer kosmischen Gesetzmäßigkeit Perspektiven, aus denen die Welt als ein objektiviertes Ganzes in den Blick gelangt.“<sup>5</sup> Überall, schreibt Habermas, vollziehen intellektuelle Eliten „den kognitiven Durchbruch zu einem transzendenten Standpunkt.“<sup>6</sup> Mit diesem Standpunkt, so lässt sich schließen, war der berühmte archimedische Punkt im geistigen Sinne gefunden, von dem aus sich die mythische Welt aus den Angeln heben und ein neues kohärentes Weltbild gewinnen ließ.

Diese hochinteressante Deutung der achsenzeitlichen Wende möchte ich im Folgenden als eine Art analytischen Filter verwenden, um einen Mythos zu betrachten, der genau so weit vor diese Wende zurückverfolgt werden kann, wie wir heute von der „Achsenzeit“ entfernt sind: 2500 Jahre. Ich meine den kosmogonischen Mythos von Heliopolis, der im Alten Ägypten einen zentralen, geradezu kanonischen Rang besaß. Die ältesten Texte, in denen dieser Mythos greifbar wird, finden sich in den Grabkammern der Pyramiden des Alten Reichs, als man in der 5. Dyn. – im 24. Jh. v. Chr. – dazu überging, die Wände mit Ritualbüchern zu beschriften, die ihrerseits noch einige Jahrhunderte älter gewesen sein dürften. Dieser Mythos bildete nach meinem Verständnis eine „Große Tradition“, und alle lokalen Kosmogonien bis hin zum berühmten Denkmal memphitischer Theologie (auf das ich hier aber nicht eingehen werde) sind als Abwandlungen und Ausdeutungen, aber nicht als unabhängige oder gar explizite Gegen-Entwürfe zu verstehen.

## 2 Die heliopolitanische Kosmogonie

Im Zentrum der heliopolitanischen Kosmogonie steht der „kosmogonische Moment“, ägyptisch *zp tpj*, „Das erste Mal“, als der präexistente Urgott Atum, aus dem alles entstand, sich in die Sonne verwandelt, aus dem Urwasser Nun aufsteigt und in einem Akt der Selbstbefruchtung und Selbstverdreifachung zwei Gottheiten hervorbringt: den Gott der Luft, Schu, und die Göttin des Feuers, Tefnut. Luft und Feuer kann man sich ja sehr gut als archaische Deutung der Sonnenstrahlung vorstellen.

Anstelle eines außerweltlichen Schöpfers, der die Welt aus dem Nichts oder einer chaotischen Urmaterie erschafft, haben wir hier die Entstehung der Welt aus Gott selbst, dem einzigen ungeschaffenen, aus sich selbst entstandenen Wesen, das deshalb in ägyptischen Texten „der Selbstenstandene“, *cheper djesej*, griechisch *autogénes*, genannt wird. „Werden“, „Entstehen“ ist der Zentralbegriff dieses Weltbilds. Ist mit diesem Ungeschaffenen und in diesem Sinne „Unbedingten“ bereits ein transzendenter Standpunkt gewonnen? Das ist die Frage, die wir im Folgenden im Blick behalten wollen.

Schu und Tefnut setzen dann die weitere Kosmogonie in Gang. Sie bringen Geb und Nut, d. h. Erde und Himmel hervor und diese dann vier Gottheiten: Osiris, Isis, Nephthys, Seth. Isis und Osiris vereinigen sich schon im Mutterleib, sodass Nut dann mit ihren vier Kindern auch deren Kind, Horus, zur Welt bringt. Damit ist die Welt in Gestalt der „Neunheit“ von Heliopolis vollständig. Mit den ersten zwei Generationen entsteht der Kosmos, mit den nächsten zwei die Geschichte. Jeder König wird mit der Thronbesteigung zu Horus und mit der Bestattung zu Osiris. Isis und Nephthys unterstützen diesen Zyklus, der unablässig dem Opponenten Seth abgerungen werden muss.

Die mythische Kosmogonie von Heliopolis verläuft in drei Phasen: Präexistenz, kosmogonischer Moment, Weltentstehung. Bis hierhin bewegen wir uns auf der Ebene des mythischen Denkens, die Habermas als narrative Verknüpfung von Oberflächenphänomenen beschreibt.

Der biblische Schöpfungsmythos stellt Gott und Welt als Subjekt und Objekt gegenüber, aber das tun eigentlich alle Schöpfungsmythen, insbesondere der babylonische Schöpfungsmythos. Gegenüber diesem Mythos stellt die biblische Genesis mit ihrer Konzeption einer Schöpfung durch das Wort einen entschiedenen Schritt der Vergeistigung dar. Dafür kommt der heliopolitanische Mythos mit seiner Konzeption des kosmogonischen Moments unserer physikalischen Konzeption des ‚Urknalls‘ auffallend nahe.

<sup>5</sup> Habermas 2012, 29.

<sup>6</sup> Habermas 2012, 29–30; vgl. jetzt auch Habermas 2019, 182–200.

Um die Wende zum 2.Jt. entstehen Texte, die diesen kosmogonischen Moment differenzierter ausgestalten. Der Urgott Atum treibt haltlos im Urwasser. Da entspinnt sich folgender Dialog zwischen ihm und Nun, dem Gott des Urwassers:

„Ich bin am Schwimmen und sehr ermattet,  
meine Glieder (?) sind träge.  
Mein Sohn „Leben“ ist es, der mein Herz erhebt.<sup>7</sup>  
Er wird meinen Geist beleben, nachdem er diese  
meine Glieder zusammengerafft hat, die sehr müde sind.“  
Da sprach Nun zu Atum:  
„Küsse deine Tochter Ma’at („Wahrheit“), gib sie an deine Nase!  
Dein Herz lebt, wenn sie sich nicht von dir entfernen.  
Ma’at ist deine Tochter,  
zusammen mit deinem Sohn Schu,  
dessen Name „Leben“ ist.  
Du wirst essen von deiner Tochter Wahrheit;  
dein Sohn Leben, er wird dich erheben.“<sup>8</sup>

Da sagte Atum: „Tefnut ist meine lebendige Tochter,  
sie ist zusammen mit ihrem Bruder Schu.  
„Leben“ ist sein Name,  
„Wahrheit“ ist ihr Name.  
Ich lebe zusammen mit meinem Kinderpaar,  
zusammen mit meinem Zwillingsspaar,  
indem ich mitten unter ihnen bin,  
der eine an meinem Rücken, die andere an meinem Bauch.  
„Leben“ schläft mit meiner Tochter „Wahrheit“,  
eines in mir, eines um mich herum,  
ich habe mich aufgerichtet zwischen ihnen, indem ihre Arme um mich waren.“<sup>9</sup>

Schu und Tefnut sind also als Leben und Wahrheit schon mit dem Urgott zusammen, bevor er als Sonne aufgegangen ist und sie als Luft und Feuer aus sich entlässt. Ohne allzu viel in diesen Text hineinlesen zu wollen, kann man als christlich sozialisierter Leser doch nicht umhin, sich an den Beginn des Johannes-Evangeliums erinnert zu fühlen. „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos.“ Im Anfang waren Leben und Wahrheit, und Leben und Wahrheit waren bei Atum, und Atum richtete sich auf in ihrer Umarmung. Natürlich haben die beiden Texte nicht das Geringste miteinander zu tun. Aber die Intuition ist ihnen gemeinsam, dass ohne den Logos bzw. ohne Leben und Wahrheit keine Welt hätte entstehen können.

Im weiteren Verlauf des Textes werden Schu-Leben und Tefnut-Wahrheit noch mit zwei weiteren Größen gleichgesetzt. Schu wird „Zeit“ (*Neheh*) und Tefnut „zeitlose Dauer“ (*djet*) genannt. *Neheh* ist die bewegte, in Stunden, Tagen, Jahren kreisende, Zeit, die hier als ein Aspekt der Luft erscheint, und *djet*, „zeitlose Dauer“ wird mit Tefnut-Wahrheit assoziiert. Bevor also irgendetwas Konkretes entstehen kann, gibt es Zeit und Dauer als Bedingungen der Möglichkeit von Welt. Ist das nicht doch so etwas wie ein Durchbruch durch die „glatte Oberfläche“ mythisch-narrativer Weltmodellierung in Richtung auf eine Theorie der Weltentstehung, die achsenzeitlichen kosmogonischen Spekulationen an „Tiefe“ nicht nachsteht?<sup>10</sup>

7 D. h. „mein Bewußtsein erweckt“.

8 CT II, 34g–35h [80]; Bickel 1994, 48–49.

9 CT II, 32b–33a [80]; Bickel 1994, 49–51.

10 s. dazu mein Buch: Assmann 2011.

### 3 Präexistenz und Transzendenz

Die Särge, auf denen dieser und verwandte Texte stehen, stammen aus einer Nekropole in Mittelägypten in der Nähe von Al-Ashmunein, dem antiken Hermopolis, ägyptisch *Chemenu* „Acht“. In dieser Stadt gilt eine Variante der heliopolitanischen Kosmogonie, die besonderes Gewicht auf die Kategorie der Präexistenz legt. Das eine Urwasser Nun wird in vier Aspekte aufgefächert und diese personifiziert in vier Paaren männlicher und weiblicher Gottheiten mit Frosch- und Schlangenköpfen. Von Fröschen und Schlangen nahm man an, dass sie nicht durch sexuelle Reproduktion, sondern spontan aus dem Schlamm entstehen, der sich nach der Nilüberschwemmung auf den Feldern ablagert. Ihre Namen waren

Kuk und Kauket: Finsternis  
 Huh und Hauhet: Endlosigkeit  
 Nun und Naunet: Wasser  
 Amun und Amaunet: Verborgenheit  
 (Der vierte Platz variiert stark in der Überlieferung).

Das Chaos ist nach ägyptischer Vorstellung kein Nichts, kein gähnender Abgrund (wie das griechische Wort „Chaos“ es ausdrückt), sondern ein Urschlamm voller Keime möglichen Werdens. Aus diesem Urschlamm erhob sich nach der Schöpfungslehre von Hermopolis der Sonnengott, wiederum in spontaner Selbstentstehung, als Kind auf einer Lotosblüte.<sup>11</sup>

Der entscheidende Punkt ist nun, dass nach ägyptischer Vorstellung die Vorwelt weiterexistiert.<sup>12</sup> Die Ägypter entdecken das Ungeschaffene, Vorweltliche bei jedem Bauvorhaben, wenn sie beim Ausheben der Fundamentgräben auf das Grundwasser stoßen, aber auch die jährliche Nilüberschwemmung kommt nach ihrer Überzeugung aus dem unter der Erde fortexistierenden Urwasser. Die Sonne geht für sie jeden Morgen wie beim ersten Mal aus der Urflut auf.

Das Schlussbild des Pfortenbuchs stellt als Abschluss der Nacht den Aufgang der Sonne dar, wie sie in ihrer Barke von den Armen des Nun zum Himmel gehoben werden. In der Unendlichkeit des Luftraums sind Huh und Hauhet immer noch tätig, um die Sonne zur Himmelshöhe emporzuheben. In der Nacht kehrt die Urfinsternis zurück.

Diese Vorstellung von der Fortdauer des Urzustands vor der Weltentstehung in der entstandenen Welt ist vielleicht der Punkt, der uns am ägyptischen Weltbild am Fremdartigsten berührt. Er ist aber ganz entscheidend, denn auf ihm beruht die ägyptische Vorstellung von der Rekursivität und Reversibilität der Zeit. Die Zeit kann in sich selbst zurücklaufen und alles Zeitliche kann sich erneuern, weil und wenn es gelingt, nach dem Vorbild der Sonne mit dem Vorweltlichen in Kontakt zu kommen. Daher spendet man den Toten das „verjüngte Wasser“ der Nilüberschwemmung, um sie damit zu verjüngen. Sogar die Menschen tauchen im Schlaf in den Nun. So heißt es in einem Sonnenhymnus:

Wir leben wieder von neuem,  
 nachdem wir eingetreten waren in den Nun  
 und er einen verjüngt hat zu einem, der zum erstenmal jung ist;  
 der [alte Mensch] wird abgestreift, ein neuer angelegt.<sup>13</sup>

Daher gilt in der altägyptischen Welt der erste Hauptsatz der Thermodynamik nicht, der besagt, dass in einem geschlossenen System Energie weder erneuert noch vernichtet, sondern nur umgewandelt werden kann und in ihrem Gesamtbestand erhalten bleibt. Die ägyptische Welt ist kein geschlossenes System, sondern ist offen in Bezug auf eine Umwelt, den Urgrund des Unentstandenen Vorweltlichen, in Kontakt mit dem sie sich ständig erneuert.

In der Achtheit von Hermopolis mag man nur eine kuriose Ausgeburt des mythischen Denkens sehen, sie lässt sich mithilfe der Habermas'schen Theorie aber auch als eine spekulative Ausgestaltung des transzendenten Standpunkts verstehen, des archimedischen „*dos moi pou sto*“, der in der kosmogonischen Spekulation der alten Ägypter

<sup>11</sup> Schlögl 1977.

<sup>12</sup> Hornung 1956, 28–32.

<sup>13</sup> Pap. Chester Beatty IV rto, s. ÄHG Nr. 195, 275–278; s. dazu de Buck 1939.

immer wichtiger wird. Die ägyptische Vorstellung von der fortdauernden Präexistenz verbindet also die Begriffe von Transzendenz und Nachhaltigkeit. Das Fortbestehen der Welt, die im Alten Ägypten nicht als Raum, sondern als Prozess gedacht wird, hängt ab von diesem Kontakt mit der Vorwelt, der Kontinuität von Präexistenz und Existenz, Transzendenz und Immanenz.

## 4 Der Ouroboros als Symbol der „umgreifenden“ Transzendenz

Auf dieser fortwirkenden Präsenz des Vorweltlichen, Unentstandenen innerhalb der entstandenen Welt beruht das Geheimnis der Regeneration und der Reversibilität der Zeit. Symbol dieser innerweltlichen Unendlichkeit ist die Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Ihr ägyptischer Name ist „Schwanz im Mund“, auf Griechisch „Ouroboros“, Schwanzfresser. In einem Papyrus aus dem 11. Jh. ist die neugeborene Sonne dargestellt als Kind in der Sonnenscheibe, die von der Ouroboros-Schlange umschlossen ist. Unten ruht die Sonne auf einem gehörnten Kuh- oder Stierkopf zwischen zwei Rücken an Rücken sitzenden Löwen, von oben wird sie von einem Arm-Paar umfassen. Das Armpaar gehört der Himmelsgöttin, die beiden Löwen symbolisieren den Horizont, aus dem die Sonne am Morgen aufsteigt, dargestellt ist also der Sonnenaufgang, der sich in unendlicher Folge Morgen für Morgen wiederholt. In der ägyptischen Ikonographie taucht dieses Symbol zum ersten Mal auf einem der Goldschreine im Grab des Tutanchamun auf, auch hier im Zusammenhang mit dem Sonnengott und seiner nächtlichen Regeneration. Der Ouroboros verweist auf das Mysterium der zyklischen Zeit, die in sich selbst zurückläuft. Er ist das Symbol der Kontinuität zwischen transzendenter und immanenter zeitlicher Unendlichkeit. Die schwanzfressende Schlange garantiert die Unendlichkeit des von ihr umschlossenen Sonnenlaufs und damit die Ewigkeit der Weltzeit.

Dem Symbol des Ouroboros ist eine große Karriere beschieden, die weit über Ägypten hinausführt. Letzte Ausläufer seiner *ägyptischen* Karriere begegnen in spätantiken griechischen und lateinischen Texten. In seinem Hieroglyphenbuch zählt der ägyptische, aber griechisch schreibende Autor Horapollon aus dem 5. Jh. das Symbol des Ouroboros zu den Hieroglyphen und deutet ihn als Schriftzeichen für den Begriff für „Zeit“. Natürlich fungierte der Ouroboros in der ägyptischen Tradition nie als Schriftzeichen, sondern als Bildmotiv oder ikonisches Symbol. Aber schon Plotin hatte in einer berühmten Passage seiner Enneaden dieser Verwechslung von Ikonographie und Grammatologie Vorschub geleistet. Dort schreibt er, die Ägypter hätten in ihrer Schrift ganze Diskurse in einem einzigen Bild zusammengefasst. Marsilio Ficino, der Florentiner Renaissance-Philosoph, deutete diese Stelle mit Bezug auf den Ouroboros:

Ihr habt ein diskursives Wissen über die Zeit, das vielfältig und flexibel ist, indem ihr z. B. sagt, dass die Zeit vergeht und nach einem bestimmten Umlauf das Ende wieder an den Anfang knüpft ... Die Ägypter aber fassen einen ganzen Diskurs dieser Art in das einzige Bild einer geflügelten Schlange, die sich in den Schwanz beißt.<sup>14</sup>

Der spätantike Dichter Claudianus beschreibt in seinem Gedicht auf das Konsulat des Stilicho die „Höhle der Zeit“:

Die Höhle der unermesslichen Zeit, die in ihrem ungeheuren Inneren die Zeitalter hervorbringt und zurückruft. Eine Schlange umringt die Grotte die friedlichen Sinnes alles verschlingt und sich mit ihren Schuppen ewig verjüngt, ihren Schwanz aber rückwärts gewandten Hauptes verschlingt und lautlos gleitend zum Anfang zurückkehrt.<sup>15</sup>

Gemeint ist die Höhle bei Assuan am ersten Katarakt, aus der nach alter, schon altägyptischer Überlieferung die Nilüberschwemmung entspringen soll. In der Tat gibt es im ägyptischen Denken einen engen Zusammenhang zwischen dem Wasser und der Zeit. Dieser Zusammenhang ergibt sich aus der jährlichen Nilüberschwemmung. Das ägyptische Jahr beginnt (wenigstens theoretisch) mit dem Einsetzen der Nilflut im Sommer. Daher hängen im ägyptischen Denken die Begriffe „Jahr“, „Nil“ und „Verjüngung“ im Sinne von Reversibilität, Rückläufigkeit und Regeneration ganz eng zusammen. Das ägyptische Wort für „Jahr“, wörtlich „das Verjüngte“ oder „sich verjüngende“, ent-

<sup>14</sup> Marsilio Ficino, In Plotinum V, viii, = Kristeller 1768, zitiert nach Dieckmann 1970, 37.

<sup>15</sup> Claudianus, II. 424–430, eigene Übersetzung, s. Assmann 2011, 58–59.

spricht dem Ausdruck „verjüngtes (oder: sich verjüngendes) Wasser“ für die Nilüberschwemmung. Man stellt sich vor, dass in der jährlich ansteigenden Flut der Nil sowohl sich selbst als auch die Ackerfluren verjüngt. Die Nilüberschwemmung ist daher ein Zentralsymbol der zyklischen Zeit, die nicht irreversibel auf ein Ziel zustrebt sondern kreisförmig in sich selbst zurückläuft und auf diese Weise Erneuerung, Wiederholung, Regeneration ermöglicht. Deshalb ist auch das Wasser die zentrale Totenspende. Im Wasser liegt die Kraft der Umkehr.

## 5 Hen kai Pan

Im letzten Teil dieses Beitrags möchte ich versuchen, den Bogen von Heliopolis nach Weimar zu schlagen. Dort begegnen wir nämlich dem Ouroboros an einem ebenso prominenten wie überraschenden Ort: auf der Grabplatte von J. G. Herder in der Stadtkirche von Weimar. Wie mag er dahin gelangt sein? Meine Vermutung ist: durch Vermittlung des Hermetismus in seinem praktischen Zweig, der Alchemie, und seinem theoretischen Zweig, dem Corpus Hermeticum, das im 15. Jh. in den Westen gelangte und dort ebenso Furore machte wie die Hieroglyphica des Horapollon.

In alchemistischen Handschriften aus dem Mittelalter trifft man nicht selten auf Darstellungen des Ouroboros. Der außerweltlich-transzendente Einheitsaspekt des Seienden wird hier meist in Form eines Drachens (mit Füßen) veranschaulicht und verräumlicht, der sich ringförmig um die Welt legt. Auf einer dieser Darstellungen umschließt er die griechischen Worte: ἐν τὸ πᾶν (Eines ist das Ganze).<sup>16</sup> Die monistische Devise der Alchemisten, „die Einheit ist das All und durch sie das All und in ihr das All und wenn sie nicht das All enthält, ist es Nichts“, wird hier mit dem Ouroboros kombiniert. Die Erklärung dieser Vignette findet sich in einem Traktat des Corpus Hermeticum. Dort wird die Idee, dass die Welt als Prozess von dem sie konstituierenden und fortwährend erhaltenden Prinzip gleichsam enthalten und von außen umschlossen wird, folgendermaßen ausgedrückt: „Denn in seiner ewigen Lebendigkeit bewegt sich der Kosmos, und in der seinerseits lebendigen Ewigkeit befindet sich der Kosmos, weswegen er niemals stillstehen wird und nicht zugrundegehen wird, weil er von der Dauerhaftigkeit des Lebens wie von einem Wall umgeben [circumvallatus] und gleichsam eingebunden [constrictus] ist.“<sup>17</sup>

*Circumvallatus* und *constrictus* sind klare Anspielungen auf das Ouroboros-Symbol, dem hier die Bedeutung immerwährenden Lebens (*sempiternitas vivendi*) zugeordnet wird. Dieses „ewige Leben“ umschließt schützend (*nec corrumpetur*) und in Gang haltend (*agitatur, nec stabit aliquando*) die Welt, die in dieser Kosmologie als ein belebtes Wesen aufgefasst wird: „Wenn nämlich die Welt ein Lebewesen ist, das immer lebendig war, ist und sein wird, dann ist nichts in der Welt sterblich.“<sup>18</sup> In der von ewigem Leben umschlossenen und erfüllten Welt hat – da Alles Eins ist – der Tod keinen Ort. Ewigkeit wird hier „kosmischem Leben“ gleichgesetzt, das zugleich als Garant für die Unsterblichkeit alles Lebenden auf der existenzialen Ebene erscheint.

Die Formel der All-Einheit erscheint in den Traktaten des Corpus Hermeticum in vielen verschiedenen Formen: Hen to pan, To Hen kai to Pan, unus et omnia usw. Hier hat Lessing vermutlich sein Hen kai Pan her, das er als seine persönliche Devise 1780 auf die Tapete in Gleims Freundschaftstempel in Halberstadt schrieb. Der Philosoph Jacobi hatte ihn 1780 besucht und ihm Goethes Gedicht Prometheus („Bedecke deinen Himmel, Zeus“) zu lesen gegeben, das damals noch nicht im Druck erschienen war. Lessing war begeistert. „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich“, soll er ausgerufen haben, „Ich kann sie nicht genießen. Hen kai Pan! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.“ Jacobi daraufhin: „Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.“ Lessing: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiss ich keinen andern.“<sup>19</sup> Lessing hatte sein Hen kai Pan vermutlich in dem Buch „The Intellectual System of the Universe“ von Ralph Cudworth gefunden, der über zwei Dutzend solcher Formeln der All-Einheit zusammengetragen und als das Credo einer ägyptischen Geheimtheologie gedeutet hat.<sup>20</sup> Er dachte sich wie viele andere Gelehrte seiner Zeit das

16 MS St. Marcus [Codex Marcianus] 299f 188v), s. Assmann 2011, 59–60.

17 „In ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi, propter quod nec stabit aliquando nec corrumpetur sempiternitate vivendi circumvallatus et quasi constrictus“, Asclepius § 30, Übersetzung nach Holzhausen 1997, 296.

18 „Si enim animal mundus vivensque semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est“, Asclepius § 29, Übersetzung ebd., 337.

19 Mauthner 1912, 65–60.

20 Assmann 1998, 206–207.

alte Ägypten als eine Kultur mit zwei Religionen, einem Polytheismus mit seinen vielen tiergestaltigen Göttern für das Volk und einem esoterischen Pantheismus für die Eingeweihten. Als prominenteste Zeugnisse dieser Arkantheologie galten ihm das Corpus Hermeticum und die von Plutarch und Proklus überlieferte Inschrift des Verschleierte Bildes zu Sais, in der Isis sagt: „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird, und kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet.“<sup>21</sup>

Die Kunde von Lessings „Hen kai Pan!“ und seinem Bekenntnis zu Spinoza verbreitete sich wie ein Lauffeuer, Mendelssohn, Lessings jüdischer Freund, verlangte Aufklärung von Jacobi (denn Lessing selbst war inzwischen gestorben) und Jacobi antwortete ihm in Form eines Buches, das 1785 erschien, allgemein Furore machte und den sog. „Pantheismus-Streit“ auslöste. Dies Buch hat Jacobi auch seinem Freund J. G. Herder nach Weimar geschickt, dieser hat es seinem Freund Goethe geliehen und beide haben im Winter 85/86 im Hause der Frau von Stein zu dritt eine Reihe von Gesprächen darüber geführt. Herder hat sein Gedächtnisprotokoll dieser Gespräche 1787 veröffentlicht in seiner Schrift „Gott. Einige Gespräche über Spinozas System“.<sup>22</sup>

Ägypten galt im 18. Jahrhundert als die Ur-Heimat der natürlichen Theologie, hier wurde zum ersten Mal, lange vor aller Offenbarung, über das Göttliche nachgedacht, Hermes Trismegistos galt als älteste Quelle der Weisheit und die ägyptische Religion wurde sogar von manchen als ein reiner Spinozismus ante Spinozam verstanden. Natürlich waren die Hieroglyphen noch lange nicht entziffert und man hatte nur griechische und lateinische Quellen zur Verfügung, aber diese flossen in reicher Fülle. Das haben wir heute vergessen, wo wir die originalen Quellen wieder lesen können und zunächst einmal nichts von Spinoza und Hen kai Pan darin entdecken konnten. Inzwischen hat sich da aber manches geändert und der entscheidende Punkt lässt sich heute bestätigen. Wie wir gesehen haben, lebten die Ägypter in einer Welt, die sie sich nicht von außen geschaffen, sondern von innen heraus entstanden und beseelt dachten. Der ägyptische Begriff des Selbstenstehens – *cheper djesej*, griechisch *autogénēs* entspricht dem Gottesbegriff des Spinoza als *causa sui* – Ursache seiner selbst. Das ist in Ägypten die Bezeichnung des Einen, aus dem alles entstanden ist, der sich, wie eine andere Formel lautet, „zu Millionen macht“, d. h. der sich zur Allheit der Dinge entfaltet. In Ägypten treten derartige pantheistische Aussagen ab dem 13. Jh. v. Chr. auf, offenbar in Reaktion auf den radikalen exklusiven Monotheismus des Echnaton von Amarna, und sie kommen noch in spätesten Inschriften der griechisch-römischen Zeit vor.<sup>23</sup> Kein Wunder, dass die griechischen Texte wie etwa Plutarchs Schrift über Isis und Osiris vieles von dieser spätägyptischen Theologie aufgenommen haben. Und weil die altägyptische Kultur aufgrund ihres hieroglyphischen Schriftsystems, das die Griechen für eine Geheimschrift hielten, im Ruf der Esoterik stand, hielt man auch diese Theologie für eine Geheimlehre. Plutarch zitiert die Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais als Beleg für diesen Geheimnischarakter.

Gerade dies war ein wesentlicher Grund für die Ägyptenfaszination des späten 18. Jahrhunderts, denn dies war auch die Blütezeit der Geheimgesellschaften, die gerade in den 80er Jahren anfangen, in der ägyptischen Geheimreligion ein Modell ihrer Organisation und in den ägyptischen Eingeweihten die Urväter ihres Ordens zu erblicken. Nun dürfen wir nicht vergessen, dass unsere vier Protagonisten, Lessing, Jacobi, Herder und Goethe Freimaurer waren. Auch wenn sie das vermutlich nicht allzu ernst nahmen, lässt es sich doch gar nicht vermeiden, dass sie gelegentlich ihrer Zusammenkünfte mit diesen Ideen von einem esoterischen Proto-Spinozismus der Eingeweihten in Berührung kamen.

Der Ouroboros auf Herders Grabplatte steht noch in dieser Tradition, denn auch hier umschließt er mit Alpha und Omega eine Allformel, die dem *Hen kai Pan* entspricht. Von Weimar strahlte diese ägyptisch-spinozistische Idee der All-Einheit aus, z. B. nach Wien und Königsberg.

In Beethovens Nachlass fand man ein Blatt, das er sich unter Glas gerahmt auf seinen Schreibtisch gestellt hat.<sup>24</sup> Darauf hatte er sich drei Sätze abgeschrieben:

Ich bin, was da ist.

Ich bin alles, was ist, was war, und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.

Er ist einzig von ihm selbst und diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Dasein schuldig.

<sup>21</sup> Assmann 1998, 176–178.

<sup>22</sup> Erstdruck: Gotha (Ettinger) 1787.

<sup>23</sup> Assmann 1983, 211–218.

<sup>24</sup> Grigat 2014; Auf dieses Blatt hat bereits Graefe (1972, 19–21) aufmerksam gemacht.

Beethovens Biograph Anton Schindler, der dieses Blatt auf Beethovens Schreibtisch fand, identifizierte die Sätze sofort als altägyptische Weisheit. Beethoven hat sich diese Sätze aus einem Essay von Schiller über Moses herausgeschrieben.<sup>25</sup> Schiller sah in ihnen die Quintessenz der in den ägyptischen Mysterien gelehrteten Geheimtheologie. Sie stammen aus griechischen Texten, und der dritte Satz, aus einem hellenistischen orphischen Hymnus, lautet im Original *Heis est', autogenes, henos ektypos panta tetyktai* wörtlich übersetzt „Ein Einziger ist er, von selbst entstanden, aus Einem entsprungen hat sich alles gefügt“. Das ist Atum, der selbstentstandene Urgott.

Schillers Essay speist sich aus einem Buch seines Jenaer Kollegen und Freundes C. L. Reinhold. Dieser hatte in seinem 1787 erschienenen Buch über die Hebräischen Mysterien und die älteste religiöse Freimaurerei<sup>26</sup> eine geradezu atemberaubende Gleichung aufgestellt, und zwar zwischen der Selbstvorstellung Gottes in Ex. 3,14 („Ich bin der ich bin“) und der Isis auf dem verschleierte Bild zu Sais „Ich bin was da ist“.

Wem aus uns, meine Brüder! sind endlich die alten *ägyptischen Inschriften* unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: *Ich bin alles, was ist, war und seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben*; und jene unter der Bildsäule der Isis: *Ich bin, was da ist?* Wer aus uns, meine Brüder! versteht nicht den Sinn dieser Worte so gut, als ihn vormals der ägyptische Eingeweyhte verstehen mußte, und weiß nicht, daß damit *das wesentliche Daseyn*, die Bedeutung des Namens *Jehovah*, beynahe wörtlich ausgedrückt ist?<sup>27</sup>

Reinhold ging wie alle damaligen christlichen Theologen und Philosophen vom griechischen Text der Septuaginta (*egō eimi ho ōn*) aus, den er wiedergibt als „Ich bin das wesentliche Daseyn“.

Reinhold wird sein Buch auch Immanuel Kant zugesandt haben, den er bewunderte.<sup>28</sup> Für Kant, dessen *Kritik der Urteilskraft* im gleichen Jahre wie Schillers Aufsatz erschien (1790), gibt es nichts Erhabeneres als die Inschrift zu Sais:

Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „Ich bin alles was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche, seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel einzuführen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.<sup>29</sup>

Kant irrt sich zwar, was die Ikonographie von Segners Vignette angeht (hier geht es nicht um das verschleierte Bild zu Sais, sondern um das Motiv der Natur, die nur *a posteriori*, in ihren Fußspuren, erforscht werden kann), hat jedoch insofern recht, dass das Motiv der verschleierte Isis und ihrer Entschleierung tatsächlich oft auf Titelbildern naturkundlicher und alchemistischer Werke vorkommt.<sup>30</sup>

Wenn wir von hier, dem Mitteleuropa des späten 18. Jahrhunderts, noch einmal um viereinhalb Jahrtausende zurückblicken auf Heliopolis und dabei Habermas' Analyse des mythischen Denkens und der achsenzeitlichen Revolution zugrunde legen, lässt sich Folgendes feststellen:

Der Monismus, d. h. die Gleichsetzung von Gott und Welt ist nicht nur eine Sache des mythischen Denkens mit seiner fehlenden Unterscheidung von Oberflächen- und Tiefenstruktur und seiner daraus resultierenden Unfähigkeit zur Ausbildung eines kohärenten Weltbilds. Wir haben es im alten Ägypten durchaus mit einem kohärenten Weltbild zu tun, das einerseits zwischen Immanenz und Transzendenz, Existenz und Präexistenz, unterscheidet und andererseits aber auf der Kontinuität zwischen beiden Bereichen besteht.

Dieses Weltbild ist mit den dualistischen Weltbildern der Achsenzeitkulturen, den abrahamischen Monotheismen und der griechischen Metaphysik, keineswegs untergegangen, sondern hat als Unterstrom der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte weitergelebt, um dann in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts und weit darüber hinaus noch einmal kräftig aufzublühen.

<sup>25</sup> Schiller 1968 [1790], 737–757; wiederabgedr. in Reinhold 2001 [1787], 129–156.

<sup>26</sup> Das Buch erschien 1787 bei Göschen in Leipzig und wurde von mir 2001 (2. Aufl. 2006) in der Edition Mnemosyne neu herausgegeben.

<sup>27</sup> Reinhold 2001 [1787], 42.

<sup>28</sup> In einem Brief an Nicolai vom 23. März 1787 spricht Reinhold davon, dass sein Buch als Manuskript unter Freunden schon vor seiner Publikation bei Göschen im Jahre 1787 zirkulierte.

<sup>29</sup> Kant 1968, 417.

<sup>30</sup> Hadot 1982, sowie Hadot 2004.



## Bibliographie

Abkürzungen im Text nach Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie 7. Nachträge, Korrekturen und Indizes*, Wiesbaden 1992, xi–xxxviii.

- Assmann (1983): Jan Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie* (Orbis biblicus et orientalis 51), Freiburg (Schweiz) und Göttingen.
- Assmann (1998): Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München.
- Assmann (2011): Jan Assmann, *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*, München.
- Assmann (2018): Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München.
- Bickel (1994): Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le nouvel empire* (Orbis biblicus et orientalis 134), Freiburg (Schweiz) und Göttingen.
- de Buck (1939): Adriaan de Buck, *De godsdienstige opvatting van den slaap. Inzonderheid in het Oude Egypte* (Mededelingen en verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap „Ex Oriente Lux“ 4), Leiden.
- Dieckmann (1970): Liselotte Dieckmann, *Hieroglyphics. The theory of a literary symbol*, St. Louis.
- Graefe (1972): Erhart Graefe, „Beethoven und die ägyptische Weisheit“. In: *Göttinger Miszellen* 2, 19–21.
- Grigat (2014): Friederike Grigat, *Beethovens Glaubensbekenntnis. Drei Denksprüche aus Friedrich Schilles Aufsatz Die Sendung Moses* (Jahresgabe des Vereins Beethoven-Haus, Heft 24), Bonn.
- Habermas (2001): Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge* (Kleine politische Schriften 9), Frankfurt am Main.
- Habermas (2012): Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt am Main.
- Habermas (2019): Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin.
- Hadot (1982): Pierre Hadot, *Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ‚Ideen zu einer Geographie der Pflanzen‘* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Abhandlung 8), Mainz.
- Hadot (2004): Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris.
- Herder (1787): Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinozas nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Gotha.
- Holzhausen (1997): Jens Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch 1. Die griechischen Traktate der lateinischen „Asclepius“*, Bad Canstatt (Stuttgart).
- Hornung (1956): Erik Hornung, „Chaotische Bereiche in der geordneten Welt“. In: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 81, 28–32.
- Jaspers (1949): Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München.
- Kant (1968): Immanuel Kant, „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. In: Wilhelm Weischedel (Hrsg.), *Werke in 10 Bänden, Band 8*, Darmstadt.
- Kristeller (1973): Paul Oskar Kristeller, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici Opuscula inedita et dispersa*, 2 Bände, Nachdruck der Ausgabe Florenz 1937.
- Mauthner (1912): Fritz Mauthner (Hrsg.), *Jacobus Spinoza-Büchlein. Nebst Replik und Duplik* (Bibliothek der Philosophen 2), München.
- Reinhold (2001 [1787]): Carl Leonhard Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, hg. von Jan Assmann, Neckargemünd.
- Schiller (1968 [1790]): Friedrich Schiller, „Die Sendung Moses“. In: Helmut Koopmann (Hrsg.), *Sämtliche Werke IV. Historische Schriften*, München, 737–757, wiederabgedr. in Reinhold 2001, 129–156.
- Schlögl (1977): Hermann A. Schlögl, *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches* (Aegyptiaca Helvetica 5), Basel.

