

Der Platz Ägyptens in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Jan Assmann

Am besten erkläre ich gleich zu Anfang, was ich unter Gedächtnisgeschichte verstehe. Gedächtnisgeschichte, die Geschichte des Gedächtnisses, ist das Gegenteil von Archäologie, also meines eigentlichen Metiers. Die Archäologie, worunter ich hier nicht das akademische Fach verstehe, sondern einen bestimmten Blick auf die Vergangenheit, fragt nach den allerersten Ursprüngen und nach den Kausalitätsketten, die alles Spätere mit diesen Ursprüngen verbinden, sowie nach den nachweisbaren Fakten, wie sich etwas in Wirklichkeit zugetragen hat. Für den archäologischen Zugang zur Vergangenheit ist der Urtext immer der beste Text und der Urzustand der beste Zustand; Geschichte ist Verfalls- und Verfälschungsgeschichte. Die Ägyptologie als akademisches Fach kennt natürlich nur diesen Zugang; sie ist ja angetreten, um die wuchernenden, oft phantastischen Vorstellungen von der altägyptischen Kultur anhand der Quellen zu korrigieren, zurechtzurücken, auszuräumen. Diese ganze Ägyptenphantastik von den Griechen bis zur Renaissance und von der Renaissance bis zur Romantik erscheint dem archäologischen Blick wie eine Verschüttung, die abgeräumt werden muss, um zu den eigentlichen Befunden vorzudringen. Die Gedächtnisgeschichte geht umgekehrt vor. Sie klammert die Vergangenheit, »wie sie eigentlich gewesen«, ein und konzentriert sich auf die Formen, in denen sie in späteren Epochen erinnert wurde. Was dem archäologischen Blick als bloßer Schutt erscheint, tritt hier als der eigentliche Informationsträger in den Blick. Die Wirkung der Zeit erscheint hier nicht als ein quasi-natürlicher Vorgang der Sedimentation, in der sich eine Schicht über die andere legt, durch die hindurch es zu der eigentlichen Information durchzudringen gilt, sondern als Prozess kultureller Arbeit, der eine solche Ablagerung im Gegenteil ständig konterkariert, eine Dynamik der Rekonstruktionen und Verwerfungen, die sich am besten in der Begrifflichkeit des Gedächtnisses als Erinnern und

Vergessen beschreiben lässt. Diese Dynamik wirft zwar kaum ein Licht auf die erinnerte Vergangenheit, dafür aber umso mehr auf die jeweilige Gegenwart, in der eine Gesellschaft sich erinnert; obwohl die Gedächtnisgeschichte den erinnerten Ereignissen kaum jemals ganz und gar äußerlich sein dürfte. Keine Vergangenheit erhält sich als solche, sondern nur insoweit sie erinnert wird. Erinnern und Vergessen aber finden immer, wie wir seit Halbwachs wissen, in der Gegenwart statt.¹ Diese Dynamik ist der Gegenstand der Gedächtnisgeschichte.

Am besten macht man sich vielleicht den Unterschied zwischen dem archäologischen Zugang und dem Zugang, den ich praktizieren möchte, am Beispiel eines psychotherapeutischen Methodenstreits klar. Freud war bekanntlich in der Psychotherapie ein Anhänger der archäologischen Methode; er hat seine Form der Analyse ja auch oft und gern mit der Archäologie verglichen.² Ihm kam es darauf an, eine ursprüngliche, verdrängte Wahrheit aufzudecken, vorzugsweise ein frühkindliches, traumatisches, gar nicht erst ins volle Bewusstsein vorgedrungenes Erlebnis, und die gegenwärtigen Probleme dann durch Kausalitätsketten mit diesem Ursprung zu verbinden. Demgegenüber bringen sich heute Methoden zur Geltung, die in den Archiven des gegenwärtigen Bewusstseins oder in den Netzen der gegenwärtigen Beziehungen die Wege einer therapeutischen Hilfestellung suchen.

Als Gedächtnis seien hier alle Formen zusammengefasst, in denen eine Gegenwart sich auf die Vergangenheit bezieht. Statt »Gegenwart« können wir auch »Gesellschaft«, »Gruppe« oder »Individuum« sagen, denn es ist immer ein kollektives oder individuelles Subjekt, das sich erinnert, und die Rekonstruktion einer Vergangenheit steht immer im engsten Zusammenhang mit dem Selbstbild oder der Identität des erinnernden Subjekts, das die Vergangenheit als eine Quelle von Sinngebung und Wertorientierung braucht. Von solcher Identitätsbezogenheit versucht sich der archäologische Blick freizumachen, was

1 Halbwachs, M. (1950), *La mémoire collective*, Paris; ders. (1941), *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris; ders. (1925) [1985], *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a. M. Zu Halbwachs siehe Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis*, München, S. 34-66; Namer, G. (1987), *Mémoire et société*, Paris; Heinz, R. (1969), »Maurice Halbwachs' Gedächtnisbegriff«, *ZPhF*, Jg. 23, S. 73-85.

2 Flem, Lydia (1993), *Der Mann Freud*, Frankfurt a. M./New York, S. 35-58. Französische Ausgabe 1992.

natürlich nie ganz gelingt; es gibt sogar Fälle einer bewusst identitätsstabilisierenden Archäologie, wie etwa die Ausgrabung von Masada in Israel durch Yigael Yadin, der diesen Grabungsplatz zu dem zentralen *lieu de mémoire* und einem veritablen Nationalheiligtum des Staates Israel hochstilisiert hat. Was jedoch die Ägyptologie angeht, so hat sie sich von allem Anfang an durch wahre Festungswerke gegen das abgegrenzt, was sie als »Ägyptomanie« bezeichnet und als das Gegenteil ihres eigenen Zugangs zur altägyptischen Kultur versteht. Ägyptomanie aber ist nichts anderes als eine Inanspruchnahme Ägyptens für Zwecke eigener, identitätsbezogener Wertorientierung und Selbstbildformation. In ägyptologischen Kreisen bezeichnet Ägyptomanie ein Feindbild, das man bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mit einem gewissen Amusement in einer Art Museum der Missverständnisse belächelt, aber auch goutiert (Ägyptologen haben meist ein besonderes Liebesverhältnis zur *Zauberflöte*), das man aber in seinen heutigen Formen von Esoterik, Okkultismus, Pyramidenweisheit, Tarot usw. verabscheut.³ Auch ich kann da nicht über meinen Schatten springen und werde mit dem Ende des 18. Jahrhunderts aufhören.

Aber vergessen wir nicht, dass das griechische Wort »Historia« eigentlich »Nachforschung« bezeichnet, eine Forschung, die von Neugier und nicht vom Bedürfnis nach Legitimität und Wertorientierung geleitet ist. Daher forderte schon Lukian vom Historiker, er solle apolis sein, das heißt, nicht vom Standpunkt einer bestimmten Polis aus und im Interesse von deren Selbststabilisierung Geschichte schreiben. Auch wenn »Gedächtnis« und »Geschichte« in der Realität meist zusammengehen, muss man sie in der Theorie, als »Idealtypen«, auseinander halten. Wenn man das nicht tut, vermischt man die Zugangsweisen und kann sich auch als Gedächtnisgeschichtler nicht von einer gewissen schulmeisterlichen Rechthaberei freimachen, entweder indem man sie als »Missverständnisse« zurechtrückt oder indem man sie, wie zum Beispiel Martin Bernal, als authentische Zeugnisse überinterpretiert. In diesem Sinne also, als orientierende Wegmarke, verstehe ich den Begriff »Gedächtnisgeschichte« und frage nach der Gedächtnisgeschichte Ägyptens in der abendländischen Tradition.⁴

3 Siehe hierzu Hornung, Erik (1999), *Das esoterische Ägypten*, München.

4 Zum Begriff »Gedächtnisgeschichte« (mnemohistory) und ihrer Abgrenzung gegenüber der »Geschichte« siehe das erste Kapitel meines Buchs (1998) *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München. Amerikanische Ausgabe 1997.

Die Gedächtnisgeschichte Ägyptens im Abendland ist ein außerordentlich komplexes Phänomen, und dies aus drei Gründen. Erstens ist Ägypten nie wirklich aus dem kulturellen Gedächtnis des Abendlandes verschwunden und daher auch nie wirklich entdeckt worden. Es blieb immer präsent in den Archiven des kulturellen Gedächtnisses Europas. Zweitens ist das Gedächtnisbild, das sich in diesen Archiven von Ägypten erhalten hat, extrem ambivalent. Das biblische Bild Ägyptens ist überwiegend von Hass und Abscheu geprägt. Ägypten erscheint hier als das Sklavenhaus, der Inbegriff von Despotie, Hybris, Idolatrie, Magie. Demgegenüber zeichnen die griechischen Autoren ein überwiegend positives, von Faszination geprägtes Bild der altägyptischen Kultur. Ägypten erscheint hier als Inbegriff von Weisheit, Frömmigkeit, Wissenschaft und kluger Staatsführung.⁵ Die Gedächtnis- oder Rezeptionsgeschichte Ägyptens ist drittens geprägt durch eine Interaktion zwischen diesen ambivalenten Bildern, in denen Ägypten im kulturellen Gedächtnis präsent blieb, und neuen Entdeckungen und Begegnungen, die Epoche machten und diese Geschichte in klar voneinander unterscheidbare Phasen gliedern. Der Verlauf dieser Geschichte ist daher diskontinuierlich und verläuft in vier Phasen, von denen ich im Folgenden zwei näher darstellen möchte.

Die erste Phase wird durch die mittelalterliche Tradition gebildet. Hier steht die Bibel mit ihrem aversiven Ägyptenbild im Zentrum, aber die klassischen Autoren sind in einem gewissen Umfang am Rande ebenfalls präsent. Außerdem gibt es in den Schriften der Kirchenväter eine ganze Reihe ausführlicher Behandlungen ägyptischer Bräuche und Anschauungen. Es gibt sogar, wenn auch ganz am Rande und eher untergründig, hermetische und alchemistische Traditionen. Trotzdem gilt aber im Ganzen, dass das alte Ägypten während dieser ganzen Zeit zwischen Spätantike und Renaissance eher am Rande steht und wir es hier nicht mit einer Phase besonders intensiver Ägyptenrezeption zu tun haben, die sich als Ägyptomanie bezeichnen ließe. Entsprechendes gilt für die vierte Phase, die Zeit von der Entzifferung der Hieroglyphen bis heute. Die Entzifferung der Hieroglyphen führte paradoxerweise zu einer großen Ernüchterung und Entzauberung Ägyptens. Aus diesem, aber auch aus anderen Gründen trat Ägypten aus dem hellen Lichtkegel der auf Ursprünge, Werte und

5 Siehe hierzu mein Buch (2000) *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München.

Leitideen gerichteten Suchscheinwerfer des kulturellen Gedächtnisses wieder heraus und nahm einen Platz unter den zahllosen fremden und exotischen Kulturen ein, mit denen sich der Historismus aus archäologischem Interesse beschäftigte. Es bleiben also zwei Phasen echter Ägyptomanie oder, wie wir besser sagen wollen, Ägyptosophie, weil es hier um die Wiedergewinnung und Pflege einer Weisheit geht, deren Ursprung man in Ägypten sah.

Die erste Phase einer europäischen Ägyptosophie, und damit die zweite Phase der allgemeinen Ägyptenrezeption, die deutlich das Ende der ersten (mittelalterlichen) markiert, wird durch die Wiederentdeckung zweier Bücher eingeleitet. Die Renaissance war die Epoche der großen Entdeckungen – China, Indien, Amerika wurden im 15. und 16. Jahrhundert entdeckt –, aber Ägypten wurde nicht entdeckt, weil es nicht aus dem kulturellen Gedächtnis verschwunden war. Man kann nur das Unbekannte entdecken. Ägypten war mit dem Ende der pharaonischen Kultur und dem Unlesbarwerden seiner Schriften zwar untergegangen, aber nicht verschwunden, sondern ist in den Grundtexten des Abendlandes, der Bibel, den klassischen Autoren, den Kirchenvätern präsent geblieben. Daher wusste Marsilio Ficino sofort, was er zu tun hatte, als Cosimo de Medici ihm 1463 ein vollständiges Manuskript des *Corpus Hermeticum* vorlegte.⁶ Er legte die Werke Platons beiseite, an deren lateinischer Übersetzung er arbeitete, und machte sich sogleich an die Übersetzung der hermetischen Texte. Denn das hier waren Texte von allererster Bedeutung, deren Rang ihm aus zahllosen Zitaten der Kirchenväter bereits bekannt war, Texte, die ein Ur-Wissen kodifizierten, das als gemeinsamer Ursprung der Bibel und den griechischen Philosophen zugrunde lag. Hermes Trismegistus, ihr Autor, das wusste er aus Laktanz und Augustinus, war ein Weiser, der zur Zeit des Moses oder noch früher lebte. In seinen Schriften fand man den verlorenen gemeinsamen Wissensschatz von Christen, Juden und Heiden wieder.

Diese erste Wiederentdeckung Ägyptens führte eine regelrechte geistige Revolution herauf. Man könnte vielleicht einwenden, dass es sich hier doch gar nicht um Ägypten handelt, das in den hermetischen Texten wieder entdeckt

6 Nock, A. D./Festugière, A. J. (Hg.) (1945-54), *Corpus Hermeticum*, Hermès Trismégiste, 4 Bde., Paris. Neuere kommentierte Übersetzungen von Copenhaver, Brian P. (1992), *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge, und Colpe, Carsten/Holzhausen, Jens (1997), *Das Corpus Hermeticum Deutsch, Clavis Pansophiae 7*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

wurde, sondern einen eher marginalen Ableger des späthellenistischen Neuplatonismus. Aber diese Kritik gehört zum archäologischen Blick auf diese Dinge und berührt nicht den gedächtnisgeschichtlichen Blick. Uns interessiert nicht, wohin diese Texte nach heutiger Ansicht gehören, sondern wofür sie damals gehalten wurden. Für Marsilio Ficino und die anderen Ägyptosophen der Renaissance wie Pico della Mirandola und Giordano Bruno bis hin zu Athanasius Kircher handelte es sich bei den hermetischen Texten um Kodifikationen ägyptischer Theologie und Philosophie, und sie wurden aus eben diesem Grunde für so ungeheuer wichtig erachtet, dass sie ägyptisch und uralte waren.

Nun muss man wissen, dass es sich beim Hermetismus nicht einfach um eine Philosophie handelt wie andere auch, sondern um eine umfassende Konstruktion der Wirklichkeit, ein neues Weltverhältnis, das auch sehr praktische Aspekte einschloss, wie etwa die Magie, Alchemie, Goldherstellung, Wahrsagerei, Astrologie, Naturheilkunde und mystische Techniken. Dieses neue Weltverhältnis und Weltbild möchte ich mit einem im 18. Jahrhundert geprägten Begriff »Kosmotheismus« nennen:⁷ die Lehre von der göttlichen Beseeltheit der Welt. Der hermetische Kosmotheismus war viel mehr als eine Philosophie. Seine Träger waren jene »Magi«, die die Praktiken des Arztes, Heilers, Magiers, Astrologen, Beschwörers, Wahrsagers, Theologen, Philosophen, Philologen in einer Person vereinigten und denen Goethe in seinem *Faust* ein Denkmal gesetzt hat.⁸ Monotheismus ist nun aber das genaue Gegenteil des biblischen Kosmotheismus, dem es ganz im Gegenteil auf die Entgöttlichung und Vergeschöpfung der Welt ankam. Kosmotheismus ist das, was der Monotheismus als Götzendienst oder Idolatrie verteufelt und mit Ägypten assoziiert.

7 Den Ausdruck »Kosmotheismus« hatte Lamoignon de Malesherbes geprägt mit Bezug auf die antike, insbesondere stoische Verehrung des Kosmos oder mundus als Höchstem Wesen. In seiner Edition der *Naturalis historia Plinius'* des Älteren (1782) kommentierte er einen besonders typischen Satz dieser Religion – mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est – mit dem Vorschlag, Plinius »nicht einen Atheisten, sondern einen Kosmotheisten zu nennen, das heißt einen, der glaubt, daß das Universum Gott sei«, siehe Bauer, Emmanuel, J. (1989), *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris, S. 234 ff.

8 Vgl. Grafton, Anthony (1999), *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*, Berlin. Cardano, der Erfinder des nach ihm benannten »Kardangelenks«, war Mathematiker, Mediziner, Astrologe, Philosoph, Enzyklopedist.

Wenn das zweite Gebot das Bildermachen verbietet, wobei es nicht nur um die Abbildung Gottes geht, sondern um die Abbildung von allen möglichen Formen, die sich in dieser Welt abbilden lassen, dann wendet sich das gegen Ägypten als die Bildkultur schlechthin, deren Schrift aus Zeichen bestand, die alles, was in der Luft, auf Erden und im Wasser ist, abbildeten. Es war wirklich keine kleine Leistung, zwei so extreme Gegensätze wie den biblischen Monotheismus und den hermetischen Kosmotheismus in einem kohärenten Weltbild zu vereinigen.

Das *Corpus Hermeticum* war aber nicht die einzige Entdeckung, die einen Durchbruch, einen geistigen Paradigmenwechsel bewirkte. 45 Jahre früher, im Jahre 1419, hatte der Reisende Cristoforo da Buondelmonti von der Insel Andros ein griechisches Manuskript mitgebracht, das zwei Bücher des ägyptischen Autors Horapollon Nilotes über die ägyptischen Hieroglyphen enthielt.⁹ So, wie das *Corpus Hermeticum* zum Ausgangspunkt des hermetischen Diskurses in all seinen Verzweigungen wurde, so wurden die *Hieroglyphika* des Horapollon zum Ausgangspunkt des grammatologischen Diskurses.¹⁰ Diese beiden Diskurse muss man zunächst einmal gut auseinander halten; sie berühren sich zwar zuweilen in den Schriften von Marsilio Ficino, aber verschmelzen erst im 17. Jahrhundert bei Athanasius Kircher, der die Hieroglyphen als Geheimschrift deutete, eigens erfunden zur Kodierung der hermetischen Weisheit. Um den grammatologischen Diskurs herum gruppieren sich die verschiedenen Entwicklungen barocker Emblematik und Allegorie, aber auch die philosophischen Bemühungen um universelle Notationssysteme, die die von Einzelsprachen unabhängige Aufzeichnung von Sinnkomplexen ermöglichen.¹¹

Die Entdeckung Horapollons erschütterte die Fundamente der aristotelischen Semiotik ebenso, wie die Entdeckung des *Corpus Hermeticum* die Fun-

9 Textausgabe: Sbordone, F. (Hg.) (1940), *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Neapel; engl. Übers. von Boas, Georges (1950), *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton (repr. 1993); zweisprachige Taschenbuchausgabe griechisch-italienisch von Rignoni, Mario Andrea/Zanco, Elena (1996), *Orapollo, I Geroglifici*, Mailand. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes mit deutscher Übersetzung von Heinz Josef Thissen (2001), Leipzig.

10 Zur Hieroglyphik der frühen Neuzeit siehe insbesondere Dieckmann, Liselotte (1970), *Hieroglyphics*, St. Louis; David, Madeleine V. (1965), *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphic aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris; Iversen, Erik (1961), *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Kopenhagen, Neudruck Princeton 1993.

11 Eco, Umberto (1993), *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München.

damente des transzendenten Monotheismus erschüttert hatte, und die beiden Durchbrüche gingen in dieselbe Richtung einer kosmotheistischen Wende. Die antike Debatte über die Frage, ob sich die Worte von Natur aus (*physei*) oder durch Konvention (*thesei*) auf die Dinge bezogen, war von Aristoteles zugunsten der Konvention entschieden worden, und das Mittelalter lebte im Rahmen der aristotelischen Semiotik, derzufolge die Wirklichkeit der Dinge und das Denken und Sprechen der Menschen durch das »Interface« konventioneller Codes getrennt und verbunden waren. Diese Debatte wurde jetzt wieder eröffnet, als man in den *Hieroglyphika* des Horapollon ein Schriftsystem entdeckte, das sich tatsächlich von Natur aus, unmittelbar und nicht über einen sprachlichen Code vermittelt, auf die Wirklichkeit zu beziehen schien. Infolge dieser Entdeckung verlagerte sich die ursprünglich rein linguistische Debatte zwischen Platonikern und Aristotelikern (Kratylos) auf das Gebiet der Grammatologie. Das Besondere ist aber, dass diese Unterscheidung zwischen Sprache und Schrift eigentlich gar nicht recht gemacht wurde. Die Schrift galt nicht als eine sekundäre, abgeleitete und späte Erfindung (als welche sie doch bei Plato in seinem Dialog *Phaidros* dargestellt wird), sondern als eine ebenso ursprüngliche Sache wie die Sprache. Man bezog jetzt Platons Beschreibung der ägyptischen Schrifterfindung auf die Erfindung der Buchstabenschrift und glaubte in Horapollons Büchern die Urschrift vor sich zu haben, in der die Menschheit von jeher geschrieben hatte. Bevor die Menschen Buchstaben benutzten, schrieben sie in Bildern; diese Bilder waren die ursprüngliche Schrift, und sie funktionierten nicht durch Bezug auf einen konventionellen Kode, sondern kraft natürlicher Teilhabe. Die Hieroglyphen waren eine natürliche Schrift.

Natur und Schrift – man muss sich das ganze Ausmaß des Gegensatzes klar machen, der in der abendländischen Tradition diese beiden Begriffe, *natura et scriptura*, trennte, um die paradoxe Kühnheit eines Begriffs wie »Naturschrift« würdigen zu können. Zwischen den Begriffen Schrift und Natur lag der ganze Abgrund, der den transzendenten Monotheismus der Bibel vom heidnischen Kosmotheismus trennte. Einen ersten vermittelnden Schritt bedeutete bereits die Lehre von den beiden Büchern Gottes, dem Buch der Schrift und dem Buch der Natur, der aber den Unterschied doch auch eher betonte. Die Idee der natürlichen Schrift ging einen entscheidenden Schritt weiter. Sir Thomas Browne schrieb in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts: »Denn weil sie ein Alphabet von Dingen und nicht von Wörtern benutzten, konnten sie durch deren Bilder

und Zeichnungen ihre verborgenen Inhalte in der Schrift und Sprache der Natur ausdrücken«, das heißt durch Dinge. Ein Alphabet der Dinge und nicht der Worte, darin sah Thomas Browne »die erfolgreichste Vermeidung der babylonischen Sprachverwirrung«.¹² Die Sache ging aber noch weiter. Als natürliche Zeichen eigneten sich die Hieroglyphen in geradezu idealer Weise für die Ziele des Kosmotheismus. Kraft ihrer unmittelbaren Teilhabe an der Natur glaubte man, dass ihnen eine Kraft magischer Vergegenwärtigung innewohnte und dass sie eine Macht über das ausübten, was sie darstellten. Daher musste man sie geheim halten. Die Hieroglyphen galten als eine magische Geheimschrift; noch heute haftet dem Begriff Hieroglyphe in der Alltagssprache der Aspekt des Geheimnisvollen an. Dasselbe gilt für den Begriff des »Hermetischen«, der für uns die Assoziationen des Verschlössenen, Unzugänglichen, Verschlüsselten aufruft. Dieses Element des Geheimnisvollen bildet, wie sich zeigen wird, das Verbindungsglied zwischen der ersten und der zweiten Phase einer ägyptosophischen Ägyptenrezeption. Ansonsten aber endet alles mit dem Jahre 1614; dieses Jahr markiert einen tiefen Bruch in der hermetischen Tradition.

In diesem Jahr erschien ein Buch des Genfer Philologen Isaak Casaubon, in dem er zweifelsfrei nachwies, dass die hermetischen Texte keineswegs das hohe Alter besaßen, das sie beanspruchten, sondern vielmehr aus dem 3. Jahrhundert nach Christus stammten und christliche Fälschungen darstellten.¹³ Das war ein schwerer Schlag für Hermes Trismegistus, aber in keiner Weise für das abendländische Ägyptenbild. Vielmehr wird sich zeigen, dass der Niedergang des Hermes Trismegistus eine neue und noch viel einflussreichere Phase der Ägyptosophie heraufführte. Da ich mir einbilde, diese Phase als solche überhaupt erst entdeckt zu haben,¹⁴ möchte ich mir erlauben, hierauf etwas ausführlicher einzugehen.

12 Browne, Sir Thomas, *Pseudodoxia Epidemica*, III, 148, zitiert nach Dieckmann, *Hieroglyphics*, S. 113.

13 Casaubon, Isaac (1614), *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales, London, S. 70 ff. Siehe Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago, S. 398-403; Grafton, Anthony (1983), »Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Jg. 46, S. 78-93, wiederabgedruckt in: Ders. (1991) *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Princeton, S. 145-161.

14 Sie bildet den Gegenstand der Kapitel 3-5 meines Buchs *Moses der Ägypter*.

Die Pioniere dieser neuen Phase gehörten zu einer vollkommen anderen Tradition, die zur magischen Ägyptosophie der Renaissance mit ihren mystischen, medizinischen, alchemistischen und astrologischen Praktiken in denkbar schärfstem Gegensatz stand. Sie waren Hebraisten,¹⁵ und ihr Held war nicht Hermes Trismegistus, sondern Moses. Ihre Ägyptosophie trug Ägypten nicht im Titel, sondern tarnte sich in der Form biblischer Kommentare und Studien. Das ist auch die Ursache dafür, dass dieser ägyptosophische Diskurs bis heute so gut wie unbekannt geblieben ist.

Diesmal war es nun nicht die Entdeckung verlorener Bücher, sondern die Relektüre wohlbekannter Bücher, die zu einer neuen Phase der Ägyptosophie führte. Den *Führer der Verirrten* des jüdischen Philosophen Rabbi Moses ben Maimon, genannt Maimonides (1136-1204),¹⁶ entstanden gegen Ende des 12. Jahrhunderts, wird man zu den wohlbekannten Büchern rechnen; schon Thomas von Aquin zitiert ihn ausgiebig, und in der neuen lateinischen Übersetzung von Johann Buxtorf (1599-1664) gehört er zu den zentralen Büchern des 17. Jahrhunderts.¹⁷ Aber die Lektüre, die der Cambridger Hebraist John Spencer diesem Werk angedeihen ließ, löste gleichwohl eine geistige Revolution aus, die sich durchaus mit der vergleichen kann, die Marsilio Ficinos Lektüre des *Corpus Hermeticum* ausgelöst hatte. Worum ging es bei Maimonides? Sein Projekt, das er in seinem *Führer der Verirrten* verfolgte, bestand darin, eine Erklärung für die zahllosen, offenbar vollkommen irrationalen Gesetze zu finden, die sich in der Tora auf Opfer, Zeremonien, Tempelausstattung und Diätetik beziehen und die in der jüdischen Orthodoxie als grundlos gelten, weshalb die Suche nach Gründen für diese Gesetze auch verboten ist. Maimonides

15 Zur Tradition der christlichen Hebraisten vor allem des 17. Jahrhunderts siehe Manuel, Frank E. (1992), *The Broken Staff. Judaism through Christian eyes*, Cambridge (Massachusetts) und Katchen, Aaron L. (1984), *Christian Hebraists and Dutch Rabbis. Seventeenth century Apologetics and the study of Maimonides' Mishneh Torah*, Cambridge (Massachusetts).

16 Ich stütze mich im Folgenden auf die Übersetzung von Shlomo Pines (1963), *The Guide of the Perplexed (Dalat al-ha'irin)*, by Moses Maimonides, Chicago. Für eine deutsche Übersetzung siehe Moses ben Maimon (1924), *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von A. Weiss, mit einer Einführung von J. Maier, Leipzig, Neudruck Hamburg 1972. Maimonides schrieb auf arabisch (mit hebräischen Schriftzeichen). Die hebräische Übersetzung von Ibn Tibbon wurde 1204 abgeschlossen.

17 Dux Perplexorum, Basel 1629, nach der hebräischen Übersetzung von Ibn Tibbon.

gesteht die Abwesenheit vernünftiger Gründe zu, aber nicht die völlige Grundlosigkeit, weil eine solche Annahme der Güte Gottes widersprechen würde. Daher führt er die Kategorie des historischen Grundes ein. Was seine Begründung nicht in der Vernunft findet, muss sich historisch begründen lassen.

Die Erklärung, die Maimonides anbietet, läuft ungefähr so: Als Gott seinem Volk durch Moses seine Gesetze gab, sah er wohl, dass die Welt bereits voller Gesetze, Riten und Bräuche war. Gottes Güte und feine Rücksichtnahme (arab. *talattuf*, lat. *accommodatio*, *condescenduntia*, gr. *synkatabasis*)¹⁸ auf die Gewohnheiten und die Fassungskraft seines Volkes ließ ihn davon Abstand nehmen, ihm die wahre Religion in ihrer ganzen abstrakten Reinheit zu offenbaren. Vielmehr passte er die Wahrheit den historischen Umständen an und übermittelte sie seinem Volk in Formen, die sich nur aus diesen Umständen heraus erklären und darauf angelegt waren, erst im Zuge eines jahrtausendelangen Entwicklungsprozesses einer geläuterteren Gotteserkenntnis zum Durchbruch zu verhelfen. Gott hat, mit anderen Worten, seine Gesetze nicht auf eine *Tabula rasa* geschrieben, sondern auf eine schon vorhandene Beschriftung Rücksicht genommen. Die neue Schrift ist nun so angeordnet, dass sie die alte genau überdeckt. An die Stelle jedes heidnischen Ritus, Festes oder Brauches hat Gott ein Gebot gesetzt, das dessen genaue Umkehrung darstellt. Diese normative Inversion sollte als eine Mnemotechnik des Vergessens wirken und auf die Länge der Zeit zu einem Vergessen durch Überschreibung führen. Daher ist diese Schrift so seltsam und scheinbar irrational. Um sie lesen zu können, muss die ältere Beschriftung wieder gewonnen und entziffert werden. Dazu bedarf es einer Erforschung der heidnischen Religion, die den geschichtlichen Kontext der göttlichen Gesetzgebung bildete. Auf der Suche nach Spuren dieser verschwundenen heidnischen Religion wurde Maimonides zum Religionsgeschichtler. Aber obwohl er sein Buch in Ägypten schrieb und obwohl doch die Bibel Moses und sein Volk ausdrücklich aus Ägypten als ihrem historischen Kontext herausführen lässt, verlegt er die Geschichte nach Haran in Mesopotamien, den Ort, in dem noch im 9. Jahrhundert, also nur 200 Jahre vor Maimonides, die letzten Heiden den babylonischen Mondgott Sin angebetet hat-

18 Dreyfus, S. F. (o. J.), »La condescendance divine (*synkatabasis*) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne,« *Suppl. to Vetus Testamentum*, Jg. 36, S. 96-107 (Hinweis G. Stroumsa).

ten. In diesen Leuten sieht Maimonides die allerletzten Überreste einer einstmals weltumspannenden heidnischen Religion, der Religion der Sabier. Maimonides äußert sich über sie wie über die Wiederentdeckung einer vergessenen Kultur. Die Sabier beschäftigten sich mit Astrologie und Magie und ähnelten in vieler Hinsicht dem Hermetismus der Renaissance. Mit den alten Ägyptern hatten sie jedoch nichts zu tun.¹⁹

Als John Spencer, Alttestamentler, Maimonides-Spezialist und Präfektor des College Corpus Christi in Cambridge in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, also 500 Jahre nach Maimonides, dessen Projekt einer historischen Erklärung der mosaischen Ritualgesetze wieder aufnahm, ersetzte er Harran und die Sabier durch Ägypten, da es ja ganz offenkundig Ägypten und nicht Mesopotamien war, das den historischen Kontext der mosaischen Gesetzgebung bildete.²⁰ Dieser Ortswechsel erwies sich als äußerst folgenreich. Von den Sabiern weiß man nämlich so gut wie nichts (woraus Maimonides schloss, dass die Mnemotechnik des Vergessens gut funktioniert hatte), während es über die Ägypter eine Fülle von Material gab, das Spencer nur aus den biblischen, klassischen und patristischen Quellen zusammenzusuchen und in einem geschlossenen Tableau zu versammeln brauchte. So konnte Spencer die imaginäre Konstruktion des Sabiertums durch eine dichte und reich dokumentierte Beschreibung der ägyptischen Religion ersetzen, die in vieler Hinsicht Sir

19 Über die Sabier (arab. 'ummat Sa'aba, lat. zabii) fehlt neuere Literatur. Das immer noch maßgebliche Werk stammt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts: Chwolsohn, D. (1856), *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 Bde., St. Petersburg. Zu den Sabiern oder Zabii siehe auch Gale, Th. (1676), *Philosophia Generalis in duas partes determinata*, London, S. 139-140. Hyde, Thomas (1700), *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum*, Oxford, 2. Aufl. 1760, S. 122-138, kehrt die Reihenfolge um und erblickt im Zabiismus eine Degenerationsform des Zoroastrianismus. Thomas Stanley widmete den letzten Band seiner monumentalen *History of Philosophy*, 3 Bde., London 1665-1672 und London 1687 (auch New York/London 1978) der »History of the Chaldaick Philosophy«, die die »Sabeans« auf S. 1062-1067 behandelt. Siehe hierzu Stausberg, Michael (1998), *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte*, Berlin/New York, Register, 1058, s. v. Sabäer/Sabäismus.

20 1670 veröffentlichte Spencer seine Dissertation über Urim und Thummim und 1685 sein monumentales Hauptwerk *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*, Cambridge, oft nachgedruckt, z. B. Den Haag 1686; Leipzig 1705; Cambridge 1727 und Tübingen 1732. Meine Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von 1686. Zu Spencer siehe Assmann, *Moses der Ägypter*, Kap. 3, S. 83ff.

James Frazer um 200 Jahre vorwegnimmt und als eine erste historisch-kritische Erforschung der ägyptischen Riten gelten kann. Seine Erforschung der ägyptischen Riten brachte Spencer auch dazu, das von Maimonides übernommene Modell der normativen Inversion zu relativieren. Viel bedeutsamer und folgenreicher war in seinen Augen das Modell der Translatio, das heißt einer Übernahme ägyptischer Riten in den neuen Kontext der hebräischen Gesetzgebung. Die meisten Gesetze, die Moses erließ, waren in Spencers Augen aus Ägypten übernommen, sodass die historische Erklärung der mosaischen Gesetze schließlich auf eine totale Relativierung und Historisierung der Unterscheidung zwischen Heidentum und Monotheismus hinauslief. Wo Maimonides Inversionen gesehen hatte, sah Spencer Analogien und Korrespondenzen. Er sah sie überall. Die ägyptischen Riten und die mosaischen Gesetze erklärte er als »Hieroglyphen« im Sinne einer symbolischen Kodifikation heiliger Wahrheiten. Moses tat nichts anderes, als die Hieroglyphen der ägyptischen Mysterien in Gesetze des hebräischen Monotheismus zu transkodifizieren. Auf diese Weise baute sich um den Begriff des Mysteriums ein neues ägyptosophisches Paradigma auf. So wie die Magie die Signatur des ersten ägyptosophischen Paradigmas mit dem Magus als ihrem Repräsentanten darstellte, so bildet das Mysterium die Signatur dieser zweiten Phase, auf deren Repräsentanten wir noch eingehen werden.

Vor einer bestimmten Grenze der Historisierung und Relativierung machte Spencer jedoch halt. Er ging nicht so weit, die Ägypter zu Monotheisten zu machen. Zwischen ihrer und der biblischen Religion gab es in seinen Augen doch den ganzen Unterschied, der das Heidentum von der Wahrheit der Bibel trennt. Spencer befasste sich überhaupt nicht mit der ägyptischen Theologie; sein Thema waren die ägyptischen Riten. Dies war es ja auch, was ihn als einen Vorläufer von Sir James Frazer und William Robertson Smith erscheinen lässt. Die Theologie konnte er Ralph Cudworth überlassen, der ebenfalls in Cambridge Hebräisch lehrte und in seinem Werk *The True Intellectual System of*

21 Cudworth, Ralph (1678), *The True Intellectual System of the Universe: the First Part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated*, London, 2. Auflage London 1743. Cudworth schrieb das Werk bereits 1671, schob aber seine Veröffentlichung bis 1678 hinaus und publizierte auch dann nur den ersten Teil. Der zweite Teil ist nie erschienen und hat sich auch unter den unpublizierten Manuskripten nicht gefunden. Vgl. Popkin, Richard H. (1990), »Polytheism, Deism, and

the Universe einen Abriss der ägyptischen Theologie vorlegte.²¹ Für dieses Projekt konnte er sich auf eine vielleicht sogar noch reichhaltigere Quellensammlung stützen als Spencer für die Riten.

Es ist unglaublich, was für einen Reichtum an Aufschlüssen über die altägyptische Kultur die barocke Gelehrsamkeit aus den antiken Schriften zusammengetragen hat, ein Reichtum, der nach der Entzifferung der Hieroglyphen weitgehend in Vergessenheit geraten ist, weil er zwischen die Stühle der sich entwickelnden Disziplinen Ägyptologie und klassische Philologie fiel. Cudworth bezog seine Dokumentation aus den griechischen und lateinischen Inschriften der hellenistischen Isisreligion, den klassischen und christlichen Autoren, aber auch aus dem *Corpus Hermeticum*. Er akzeptierte Casaubons Datierung, weigerte sich aber (worin man ihm heute nur Recht geben kann), diese Texte für christliche Fälschungen zu halten. Er war überzeugt, dass diese Texte geschrieben waren, »bevor noch die ägyptische Religion und die Abfolge ihrer Priester völlig erloschen waren«, und dass sie zwar nicht das hohe Alter, dafür aber die Langlebigkeit dieser Theologie unter Beweis stellten. Für ihn liefen alle Zeugnisse, die er zusammenbringen konnte, auf die Idee des All-Einen Gottes hinaus, des Einen, der Alles ist, Hen kai Pan. Cudworth konnte zeigen, dass der Pantheismus der hermetischen Texte von den anderen, weniger verdächtigen Zeugnissen voll und ganz bestätigt wurde.

Immerhin war aber doch Hermes Trismegistus durch das späte Datum seiner Schriften etwas ins Abseits geraten. Sein Platz wurde aber von zwei Figuren eingenommen, die wesentlich prominenter waren: Moses und die Göttin Isis. Cudworth scheint der Erste zu sein, der die Geschichte vom verschleierten Bild zu Sais, wie sie Plutarch und Proklos erzählen, in den Mittelpunkt der ägyptischen Theologie stellt und damit vollkommen eindeutig die ägyptische Religion zu einer Mysterienreligion erklärt.²² Nach Plutarch lautete die Inschrift

Newton«, in: Ders./James E. Force (Hg.), *Essays on the context, nature, and influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht, S. 31; Stausberg, *Faszination Zarathustra*, S. 426-432.

22 Die Inschrift wird von Plutarch, *De Iside*, cap. 9, 354C und Proklus, *In Tim.*, I, 30 d e, erwähnt. Marsilio Ficino, der diese Stelle in seinem *Timaios*-Kommentar behandelt (*Opera Omnia*, II, 1439), erwähnt Sais nicht und bringt dieses »aureum epigramma« nur mit Minerva, nicht mit Isis in Verbindung. Er übersetzt aber bereits chiton beziehungsweise peplos mit »velum« und deutet die Stelle im Hinblick auf die Unerkennbarkeit des Göttlichen.

auf dem Bild der Isis zu Sais: »Ich bin alles, was war, ist und sein wird; kein Sterblicher hat meinen Schleier aufgedeckt«. Diese Phrase wurde jetzt zum Credo, zum zentralen Symbol der ägyptischen Mysterien. Der Übergang von Hermes Trismegistus zu Isis bedeutete zugleich auch einen Paradigmenwechsel von der Magie zum Mysterium. An die Stelle des Renaissance-Magus trat das Mitglied einer Geheimgesellschaft (Rosenkreuzer, Illuminaten und Freimaurer) als Repräsentant des neuen Paradigmas der Ägyptosophie.²³

Die Vorstellung einer doppelten Religion, die hinter der allegorischen Fassade zahlloser Riten, Symbole, Zeremonien und Feste eine ursprüngliche Wahrheit verbirgt, die, von wenigen Eingeweihten gehütet, erst im Laufe einer jahrtausendelangen geschichtlichen Entwicklung einst zum Gemeinbesitz der Menschheit werden soll, musste das Jahrhundert der Aufklärung faszinieren, das ja zugleich auch das Jahrhundert der Geheimgesellschaften war. Insbesondere die Freimaurer und Illuminaten verstanden sich als die legitimen Nachfahren jener ägyptischen Eingeweihten, die unter den veränderten Umständen der europäischen Neuzeit die Fackel der ursprünglichen Wahrheit und Weisheit weiterzutragen berufen waren.

Allerdings stammte das einflussreichste Buch des 18. Jahrhunderts, das die gesamte religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit des 17. Jahrhunderts in sich sammelte und in die eleganteren Formen des 18. Jahrhunderts übersetzte, nicht von einem Freimaurer, sondern von einem anglikanischen Bischof: William Warburton.²⁴ Warburton gründet seine Rekonstruktion der ägyptischen Mysterien auf Clemens von Alexandrien, der zwischen kleinen und großen Mysterien unterscheidet. Die kleinen Mysterien sind eine geheimnisvolle Inszenierung; hierhin gehören Spencers Riten und die so genannten Pythagoräischen Symbole, rätselhafte Vorschriften wie »nicht auf dem Wagen essen, nicht mit dem

23 Vgl. zu diesem Thema und als Einstieg in die ungeheuer verzweigte einschlägige Literatur Neugebauer-Wölk, M. (1995), *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Kleine Schriften zur Aufklärung 8, Wolfenbüttel/Göttingen; dies. (Hg.) (1999), *Aufklärung und Esoterik*, Schriften zum 18. Jahrhundert 24, Tübingen.

24 Warburton, William (1738-1741), *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*, 2. Aufl. London 1778, siehe hierzu Assmann, Moses der Ägypter, 4. Kapitel. Eine deutsche Gesamtübersetzung des dreibändigen Werkes (in neun Büchern) von J. G. Schmidt kam 1753 heraus.

Schwert das Feuer schüren, keine Palmen pflanzen«, in deren Sinne auch die mosaischen Vorschriften wie »nicht das Böcklein in der Milch seiner Mutter kochen« verstanden wurden; so etwas nannte man im 17. und 18. Jahrhundert alles »Hieroglyphen«. Diese Hieroglyphen hatten vielfältige Bedeutungen moralischer Art, die auf die Unsterblichkeit der Seele und eine jenseitige Vergeltung bezogen waren. Die großen Mysterien aber waren weitgehend negativer Art; hierzu wurden daher auch nur die allerstärksten, edelsten und begabtesten Naturen zugelassen, und zwar diejenigen, die zum Herrscheramt ausersehen waren. So steht es bei Plutarch und Clemens. Diesen wenigen, so stellt sich Warburton das vor, denn davon steht bei den Alten kein Wort, wird nun der ganze Schock der biblischen Offenbarung zugemutet mit ihrer Unterscheidung zwischen falschen und wahren Göttern. Ihnen wird gesagt, dass die Religion eine Fiktion ist und dass es nur eine einzige All-Eine Gottheit gibt, über die gar nichts gelehrt werden kann. »Die großen Mysterien« so heißt es bei Clemens, »beziehen sich dagegen auf das Ganze (ta sympanta), von dem nichts zu lernen übrig bleibt, sondern nur zu schauen (epopteuein) und die Natur und die Handlungen (pragmata) mit der Vernunft zu erkennen (perinoein)«. Warburtons für die Zeigenossen maßgebliche Übersetzung dieser Stelle arbeitet den entscheidenden Punkt der sprachlosen, mystischen Schau noch dramatischer heraus: »The doctrines delivered in the Greater Mysteries concern the universe. Here all instruction ends. Things are seen as they are; and Nature, and the workings of Nature, are to be seen and comprehended.«²⁵

Seine Idee der Desillusionierung des Neophyten entnimmt Warburton einem orphischen Hymnus, den er als die letzte Ansprache des Hierophanten deutet, bevor dieser den Initianden der sprachlosen Schau überlässt. Dieser schon im Altertum berühmte, oft zitierte Text wird durch Warburtons Interpretation zu einem Schlüsseltext des 18. Jahrhunderts, sodass es sich lohnt, ihn in einer modernen Übersetzung anzuschauen:

Ich werde zu jenen sprechen, die befugt sind. Die Türen aber schließt, ihr Uneingeweihten,
alle zugleich! Du aber höre, Sproß der lichtbringenden Mondgöttin,
Musaïos, denn Wahres werde ich verkünden. Nicht soll dich, was
früher in der Brust gut schien, des lieben Lebens berauben!
Auf das göttliche Wort blicke! Diesem widme dich,

25 Clem. Alex. Strom., V, cap. 11 §71.1; Warburton, Divine Legation, I, S. 191.

den geistigen Nachen des Herzens steuernd. Gut beschreite den Pfad! Schau einzig auf den Herrscher der Welt, den Unsterblichen! Ein altes Wort kündet leuchtend von diesem: Einer ist er, aus sich selbst geworden. Aus Einem ist alles entsprungen. Unter ihnen geht er umher, doch keiner der Sterblichen erblickt ihn, er hingegen sieht alle.²⁶

»Nicht soll dich, was früher in der Brust gut schien, des lieben Lebens berauben!« – dieser Satz stellt für Warburton die Abschwörung der vertrauten Religion dar. An deren Stelle tritt nun der All-Eine: *heis est' autogenes, henos ekgnos panta tetyktai*, in Warburtons Übersetzung: *he is one, and of himself alone; and to that one all things owe their being*.

Warburton arbeitet den Unterschied zwischen der Fassade einer staatstragenden, politischen Theologie und dem Mysterium einer philosophischen Theologie der All-Einheit sehr deutlich heraus, und zwar ohne in die plumpen Vergröberungen der Priesterbetrugstheorie zu verfallen. Den staatstragenden Polytheismus deutet er als eine unabdingbare und daher legitime Fiktion. Ohne die Annahme nationaler Gottheiten, die über die Einhaltung der Gesetze wachen, wäre seiner Meinung nach eine zivile Gesellschaft nicht aufrechtzuerhalten. Nur Moses war dieser Fiktionen enthoben, weil er auf die göttliche Vorsehung vertrauen konnte; die heidnischen Gesellschaften dagegen brauchten zum Schutz der zivilen Ordnung Götter und griffen dafür auf vergöttlichte Könige und Kulturbringer zurück. Zwischen dem Geheimnis der Mysterien und den Inszenierungen des offiziellen Kults aber liegt für ihn der Abgrund, der die Wahrheit vom Aberglauben und die Offenbarung vom Heidentum trennt.

Worauf diese These hinausläuft, wenn man sie zu Ende denkt und keinen Bischofssitz zu verlieren hat, ist klar. Die Grenze verläuft jetzt nicht mehr zwischen Ägypten und Israel, sie verläuft innerhalb Ägyptens selbst, und zwar zwischen Mysterien- und Volksreligion. An die Stelle der Offenbarung tritt die Initiation, sie ist es, die die Wahrheit vom Aberglauben der Idolatrie trennt. Die Initiation befreit von den Täuschungen der Idolatrie und führt endlich zur Schau der Wahrheit, einer Wahrheit freilich, deren Schleier kein Sterblicher je gelüftet hat. Die letzte und höchste Schau ist die Erkenntnis der unerkennbaren,

26 Riedweg, Chr. (1993), Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos: Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus) (Classica Monacensia; 7), Tübingen, S. 26-27.

abgründig verborgenen All-Einheit des Göttlichen, des einzig aus sich selbst heraus Seienden, dem alles Seiende sein Dasein schuldet. Die biblische Offenbarungsreligion reduziert sich zu einer speziellen Variante der einen, ursprünglichen, bei den Ägyptern und allen von ihnen abgeleiteten Kulturen im Schutz der Mysterien gehüteten Weisheit, die als solche unter den Menschen nie anders als im Schleier des Geheimnisses überdauern kann – solange nicht die Erde ein Himmelreich wird und Sterbliche den Göttern gleich.

Die *Zauberflöte* markiert den Gipfel dieser zweiten Phase der Ägyptosophie. In diesen selben Jahren gegen Ende des 18. Jahrhunderts erschien das Buch eines ehemaligen Mitglieds derselben Wiener Loge, der auch Mozart und Schikaneder, ebenso wie Haydn, assoziiert waren, ein Traktat, den der junge Philosoph, Freimaurer und Illuminat Karl Leonhard Reinhold unter dem Titel *Die hebräischen Mysterien oder die älteste Freymaurerey* publizierte.²⁷ In diesem Buch zieht Reinhold die Konsequenzen aus den Werken von Warburton und Spencer, die er getreulich zitiert, und verlagert die Wahrheit der monotheistischen Religion zurück in die ägyptischen Mysterien. Was Moses die Hebräer lehrte, war nichts anderes als das, was er bei seinen ägyptischen Meistern gelernt hatte. Isis und Jahwe sind Namen ein und derselben Gottheit. Die Worte, mit denen Isis sich den Initianden vorstellt – »ich bin alles, was war, ist und sein wird« – sagen dasselbe wie die Worte, mit denen Jahwe sich Moses offenbart: »Ich bin der ich bin«, nämlich, in Reinholds Worten: »Ich bin das wesentliche Daseyn«. Für Reinhold waren die ägyptischen Mysterien ebenso wie die Religion des Moses reinste Aufklärung. Sein Gott war der Gott der Philosophen, und seine Religion war die Religion der Vernunft. Ebenso aber wie die Ägypter musste auch Moses dieser Wahrheit die äußere Hülle der Mysterien geben, weshalb es sich hier um die »älteste Freymaurerey« handelt, die von den Ägyptern erfunden und von Moses weitergeführt wurde.

Moses hatte aber einen hohen Preis dafür zu zahlen, dass er die ägyptischen Mysterien an die Hebräer verraten hat. Die Mysterien, so glaubte man damals,

27 Siehe hierzu Assmann, *Moses der Ägypter*, 5. Kapitel, sowie Meumann, Markus (1999), »Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge ›Zur Wahren Eintracht‹«, in: Neugebauer-Wölk, Aufklärung und Esoterik, S. 288-304. Viel Biografisches zu Reinhold und zum Orden der Illuminaten, dem Reinhold angehörte, findet sich bei Schings, Hans-Jürgen (1996), *Die Brüder des Marquis Posa*, Tübingen.

konnten niemals staatstragend sein. Man musste sie vielmehr geheim halten, weil sie für den Staat gefährlich waren. Denn Isis, ihre höchste, allumfassende Gottheit, war die Natur, und die Natur ist in emphatischer Weise unpolitisch, da sie keine Grenzen anerkennt. Die politische Theologie des Heidentums war eben aus diesem Grunde der Polytheismus, der gegenüber den Mysterien die offizielle Staats- und Volksreligion darstellte. Seine Unterscheidungen vieler Götter trug den politischen Abgrenzungen Rechnung, jede Gruppe konnte sich in dieser differenzierten Götterwelt wiederfinden. Um aus dem Monotheismus eine staatstragende Religion zu machen, musste Moses das wesenhafte »Daseyn« in einen Nationalgott transformieren, und Einsicht, wie sie sich nach jahrelanger schwerer Prüfung und Einweihung in den Seelen der wenigen Ausgewählten einstellte, musste er durch blinden Glauben und Gehorsam ersetzen, der eine erzeugt durch Mirakel und Zauberkunststücke, der andere erzwungen durch Grausamkeit und physische Gewalt. Friedrich Schiller hat diesen Gedanken dann zu ungeheurer Resonanz verholfen. Schiller war mit Reinhold befreundet und benutzte dessen Buch nicht nur für seine Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais*,²⁸ sondern auch für seinen Essay *Die Sendung Moses*.²⁹ Darin stellt Schiller noch einmal ausdrücklich fest, dass die Gottheit der ägyptischen Mysterien und der Gott des Moses ein und dasselbe sind. Drei Kernsätze der ägyptischen Religion, so Schiller, sagen genau dasselbe wie die Selbstvorstellung Gottes nach Ex. 3.14 »Ich bin der ich bin«: Erstens der orphische Hymnus (nach Eusebius und Clemens): »Er ist einzig, von ihm selbst allein. Und diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Dasein schuldig.«³⁰

Zweitens und drittens die saitische Inschrift, die Schiller und Reinhold aus unerfindlichen Gründen verdoppeln als Kurzfassung (a) »Ich bin was da ist« und in der Langfassung (b) »Ich bin alles was da ist, war und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet«.

Kein Geringerer als Ludwig van Beethoven hat sich genau diese drei Sätze mit eigener Hand abgeschrieben und unter Glas gerahmt auf seinen Schreibtisch gestellt, wo er sie in den letzten Jahren seines Lebens ständig vor Augen

28 Vgl. hierzu meine Schrift (1999) *Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre ägyptischen und griechischen Hintergründe*, Lectio Teubneriana VIII, Leipzig.

29 Schiller, Friedrich von, *Die Sendung Moses*, hg. von H. Koopmann (1968), *Sämtliche Werke IV: Historische Schriften*, München, S. 737-757.

30 hefs est', autotelés. henòs ékgona pánta tetyktai.

hatte. Dort wurden sie von seinem Biografen Anton Schindler gefunden. Schindler erkannte ihre Herkunft nicht, riet aber sofort auf altägyptische Weisheit, die Beethoven vermutlich aus einem damals gerade erschienenen ägyptologischen Buch von Champollion-Figeac abgeschrieben habe.³¹ Dieser Irrtum beweist, dass diese Sätze damals nicht nur als das Credo einer deistischen Bildungsreligion, sondern auch als Quintessenz altägyptischer Weisheit galten, und wer nicht wusste, dass sie von Plutarch und aus einem orphischen Hymnus stammten, wusste doch wenigstens so viel, dass sie ägyptisch waren.

Im Übrigen zeigt dieser Fall, welch weite Verbreitung Reinholds Thesen durch Schillers Vermittlung fanden. Die Religion der europäischen Aufklärung war der Deismus; gleichzeitig nahm man an, dass diese Religion schon von den alten Ägyptern im Schutz der Mysterien gehütet worden war, von wo aus sie sich dann über Moses, Orpheus, Platon und andere Eingeweihte als Qabalah, Neoplatonismus und Spinozismus im Westen verbreitet hatte. Kann man sich eine stärkere Identifikation mit dem alten Ägypten vorstellen?

Als diese zweite ägyptosophische Phase mit dem Ende des 18. Jahrhunderts verblasste, veränderte sich zugleich mit diesem gedächtnisgeschichtlichen Wandel die Identität Europas in einer Weise, deren weitreichende Folgen wir erst

31 Siehe hierzu Graefe, Erhart (1972), »Beethoven und die ägyptische Weisheit«, Göttinger Miszellen, Jg. 2, S. 19-21 mit Verweis auf Schindler, Anton F. (1860), Biographie von Ludwig van Beethoven, 3. Aufl., Münster, S. 161. In der von Ignaz Moscheles herausgegebenen und übersetzten englischen Ausgabe von 1841, *The Life of Beethoven*, Mattapan 1966, Bd 2, S. 163, heißt es hierzu und hinsichtlich Beethovens religiösen Überzeugungen: »If my observation entitles me to form an opinion on the subject, I should say he (scil. Beethoven) inclined to Deism; in so far as that term might be understood to imply natural religion. He had written with his own hand two inscriptions, said to be taken from a temple of Isis.« Beethovens Text, den Schindler in Faksimile wiedergibt, lautet:

»Ich bin, was da ist //

// Ich bin alles, was ist, was war, und was seyn wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben //

// Er ist einzig von ihm selbst, u. diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Daseyn schuldig//«

Die Sätze sind durch doppelte Schrägstriche voneinander abgesetzt. Der dritte ist vielleicht später zugefügt; die Handschrift wirkt kleiner und flüchtiger.

Beethoven war kein Freimaurer, hatte aber enge Freunde unter Freimaurern und Illuminaten, zu denen etwa Beethovens Lehrer Neefe gehörte. Solomon weist völlig zu Recht darauf hin, dass diese Sätze den meisten Gebildeten jener Zeit bekannt waren und ihren Weg selbst in freimaurerische Riten gefunden hatten.

heute aus der Rückschau des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts recht abschätzen können. Erst heute wird klar, was dieses Paradigma für das Selbstbild Europas geleistet hatte. Mit Herder und Winckelmann entwickelte sich eine neue Kulturtheorie, die nicht mehr nach dem gemeinsamen Ursprung fragte, sondern jede Kultur aus dem ihr eigenen und ursprünglichen Wesen oder Volksgeist heraus verstand. Außerdem verblasste der Mythos vom starken Anfang, der die Fülle der Wahrheit und ihrer Erkenntnis im höchsten Altertum versammelte, und machte der Idee des Fortschritts und der Entwicklung Platz. Ägypten erschien jetzt als eine Kultur ohne innere Entwicklung; dieses Urteil Winckelmanns ging übrigens von der Kunst aus, die bis dahin in der Einschätzung Ägyptens kaum eine Rolle gespielt hatte. Europas ursprünglichsten Wesenskern sah man nun in Griechenland verkörpert, und die sich entwickelnde indogermanistische Sprachwissenschaft ließ hinter den Griechen als allerursprünglichsten Ursprung noch die Arier in den Blick treten.

So zerbrach die alte traditionelle Konstellation von Athen und Jerusalem, die beiden Pfeiler, auf denen Europa aufruhte und deren Antagonismus, durch das beiden vorausliegende Ägypten gebändigt, die Dynamik des europäischen Kulturgedächtnisses bestimmt hatte. Jetzt wurden Athen und Jerusalem zu Gegensätzen, und das arische Europa grenzte sich gegen den semitischen Orient ab. Jerusalem war nicht mehr Geschichte, sondern nur noch Vorgeschichte Europas, und Ägypten sank zu einer der vielen semitischen oder semito-hamitischen Kulturen herab, die der Orientalismus des 19. Jahrhunderts mit ebenso viel theoretischer Neugierde wie patronisierender Arroganz studierte.³² Die Texte, die man dank Champollions genialer Entzifferung der Hieroglyphen endlich lesen konnte, gaben dieser Einschätzung recht. Statt tiefgründiger Weisheiten fanden sich hier entweder triviale oder unverständliche Dinge, und von monotheistischen Mysterien konnte jedenfalls keine Rede sein. Dafür wurde man aber reichlich entschädigt durch die Schätze altindischer Weisheit, die aus dem Sanskrit zugänglich wurden und in denen man genau das fand, was man

32 Siehe hierzu Kippenberg, H. G. (1997), *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München, S. 45-79; Olender, M. (1988), *Les langages du paradis*, Paris; deutsche Ausgabe (1995), *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*, mit einem Vorwort von J. P. Vernant und einem Nachwort von Jean Starobinski, aus dem Französischen von Peter Krumme, Frankfurt a. M./New York.

in den ägyptischen vermisste. Die Inder traten das Erbe der Ägypter an und wurden zu Vertretern eines geheimnisvollen, bilder- und mythenreichen Kosmotheismus, der sich von bunter Volksreligion bis zu erhabensten philosophischen Höhen aufschwingen konnte.

Trotzdem hat Ägypten nicht aufgehört, den europäischen Geist zu beschäftigen. Ich rede jetzt weder von der Ägyptologie noch von ägyptosophischen Bewegungen im Rahmen der New-Age-Szene. Vielmehr denke ich an Thomas Manns Joseph-Romane und Sigmund Freuds letztes Werk: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Beide haben Ägypten, und zwar in der antagonistischen Konstellation mit Israel, noch einmal in einem Sinne ernst genommen und in den Entwicklungsgang des Menschengeschehens einbezogen, der in den Rahmen des zweiten Paradigmas gehört. Dieses Paradigma hat sich ganz unabhängig von den Verwerfungen des 19. Jahrhunderts als zeitlos erwiesen, weil es in die großen Texte der europäischen Aufklärung eingegangen war – Spinoza, Schiller, Goethe, Lessing, Mozart, Beethoven, um nur einige zu nennen –, in denen es einen unverlierbaren und zentralen Platz in den Archiven des europäischen Kulturgedächtnisses erworben hat.