

I. Imaginationen des Unergründlichen

Jan Assmann

Ägyptische Geheimnisse: Arcanum und Mysterium in der ägyptischen Religion

1. Das Arcanum des Leichnams: Kultgeheimnisse und Weltgeheimnisse

In der ägyptischen Religion spielt der Begriff des Geheimen eine zentrale Rolle. Im Hinblick auf die von Aleida Assmann entworfene Typologie von Offenbarungs- und Geheimnisreligionen kann man sie geradezu als den Idealtypus einer Geheimnisreligion einstufen.¹ Zwar kennt auch diese Religion eine öffentliche Seite. Bei den großen Götterfesten öffnen sich die Tempeltore, der Gott zieht aus, und die Grenzen um das Heilige werden für die Dauer des Festes wenn nicht geradezu aufgehoben, so doch drastisch verschoben. Wenn irgendeine, dann war die altägyptische Religion eine „visible religion“, die im Raum des Sichtbaren auf höchst spektakuläre Weise in Erscheinung trat. Aber auch diese ganzen Formen der Sichtbarkeit heben den Geheimnischarakter des Heiligen nicht auf, sondern im Gegenteil hervor, sie sind eine Inszenierung von Geheimnis. Nicht nur verweisen sie als Ausnahmezustand dialektisch auf den Normalzustand, in dem die Tempel geschlossen sind und das Ritual sich im verborgenen vollzieht. Mehr noch: auch die öffentlichsten Götterfeste enthalten immer auch Riten, die im geheimen vollzogen werden, und diese Riten sind das Entscheidende, hier ereignet sich das Heil, das dann von der Menge jubelt und gefeiert wird.

Das Heilige erscheint im Fest und veralltägt sich als Geheimnis. Das Geheimnis ist die Form, in der das Heilige sich auch unter den Bedingungen des Alltags als solches erhalten kann. Die Begriffe des „Heiligen“ und des „Geheimen“ sind daher im Ägyptischen geradezu synonym: heilig ist das Abgesonderte, Unzugängliche, Hermetische. Ich möchte im folgenden in aller Kürze

¹ A. und J. Assmann, „Geheimnis und Offenbarung“, in diesem Band, 7–15.

diesen kultischen Begriff des Geheimnisses skizzieren, um ihm dann einem anderen gegenüberzustellen, der sich in Ägypten erst spät entwickelt, und zwar im Zusammenhang einer Theologie der All-Einheit. Wir haben es also in der ägyptischen Religionsgeschichte mit einem Strukturwandel des Geheimnisses zu tun.

Der Begriff des Hermetischen bewahrt auch in unserem Sprachgebrauch noch eine Spur dieses ägyptischen Begriffs des heiligen Geheimnisses, denn er leitet sich nicht von dem griechischen, sondern von dem ägyptischen Hermes her, dem Hermes Trismegistos, dem Gott der Schrift und damit der heiligen Schriften der Ägypter. In der Spätzeit schrieb man diesem Gott die Autorschaft an der gesamten heiligen Literatur der Ägypter zu. Nach dem Zeugnis des Jamblich soll Seleukos von 20 000, Manetho aber von 36 525 Büchern des Hermes Trismegistos berichtet haben.² Der Gesamtbestand an heiliger Geheimliteratur ist offenbar uferlos.³

Von diesen Zahlen sagen die ägyptischen Texte selbst zwar nichts, aber die Vorstellung heiliger Texte, die äußerster Geheimhaltung bedürfen, läßt sich auch hier reich belegen. In der altägyptischen Schriftkultur spielen Arcanisierung und Geheimhaltung, die Errichtung von Schutzzonen um das Wissen von Anfang an eine zentrale Rolle. Es gibt eine Fülle von Texten, die überhaupt nur in hermetisch abgeschlossenen Aufzeichnungsformen auf uns gekommen sind, auf Särgen, Totenbüchern, auf den Wänden von Grabkammern. Das ergibt sich aus den funktionalen Rahmenbedingungen, die mit der ägyptischen, stark magisch geprägten Vorstellung des Heiligen zusammenhängen. Man kann die das Heilige umgebende Aura des Geheimnisses nur mit der Nuklearphysik vergleichen, und der Grund ist auch beidemale derselbe. Die Ägypter gingen nämlich davon aus, daß heilige Texte ungeheure Auswirkungen kosmischen Ausmaßes auslösen könnten und ihre Profanation bzw. ihr Mißbrauch dementsprechende Katastrophen zur Folge haben müßte.

In einem Text aus dem Mittleren Reich, den „Mahnworten des Ipu-Wer“ wird folgende Klage angestimmt:

Wahrlich, das heilige Archiv
herausgenommen sind seine Schriften!
Enthüllt ist der Platz der Geheimnisse des Heiligtums.
Wahrlich, die magischen Schriften sind enthüllt,
šmw- und *šhw*-Sprüche sind gefährlich gemacht
dadurch, daß sie von jedermann gekannt werden.⁴

² Jamblichos *De Mysteriis* ed. de Places VIII.1.

³ Vgl. jedoch die „42 hochverbindlichen (*pány anankaiai*: = ‚Kanonischen‘?) Bücher des Hermes“, die nach Clemens Alexandrinus von den ägyptischen Priestern in Prozession getragen wurden: Clemens Alex., Strom. VI. Cap. IV, §§ 35.1–37, vgl. G. Fowden (1986), 58 f.

⁴ Adm 6,5–6,7 ed. Gardiner (1909).

Seht, das Geheime des Landes, dessen Grenze unbekannt ist:
 War das Innere enthüllt, verfiel es in einem Moment.
 [...] Seht, herausgenommen ist die *Qrht*-Schlange aus ihrer Höhle,
 enthüllt sind die Geheimnisse der Könige von Ober- und Unterägypten.⁵

So wird bei Ritualtexten auch äußerste Geheimhaltung eingeschärft:

Du sollst dies vollziehen, ohne irgendeinen Menschen zuschauen zu lassen,
 außer deinem wirklichen Vertrauten und einem Vorlesepriester.
 Laß kein anderes Gesicht zuschauen und keinen Diener von außen
 hereinkommen.

[...]

Diese Schrift ist wirklich geheim.
 Profane sollen nicht zuschauen
 an keinem Ort und zu keiner Zeit.⁶

Heilig sei die Stätte in höchstem Maße,
 nicht gesehen, nicht gehört von irgend jemand
 außer einem obersten Vorlese- und einem Sem-Priester.⁷

In den Krypten des Hathor-Tempels in Dendara ist davon die Rede, daß besonders Ausländer hier keinen Zutritt haben:

Der versteckte Ort der Mächtigen im Sistrenhaus
 für den Fall daß die Zerstörer in Ägypten eindringen.
 Die Asiaten treten dort nicht ein,
 die Beduinen beschädigen ihn nicht,
 die Profanen gehen dort nicht herum.
 Wer immer einen Zauber (?) dagegen rezitiert,
 die Milch der Sachmet sei in seinem Leib.⁸

Der Ort, dessen Geheimnis verborgen ist,
 für den Fall, daß die Asiaten in die Festung eindringen.
 Die Phöniker nähern sich ihm nicht,
 die Ägäer treten nicht ein,
 die Sandläufer gehen dort nicht herum.
 Ein Zauberer vollzieht dort nicht seine Riten.
 Seine Tore öffnen sich keinem Unbefugten.⁹

Ein Ritualbuch der Spätzeit mit dem Titel „das Ende der Arbeit“ wird folgendermaßen charakterisiert:

An diesem Tage (I Achet 20) führt man das Buch „Ende der Arbeit“ durch.
 Das ist ein geheimes Buch, das die Zauber scheitern läßt, das die Beschwö-

⁵ Adm 7,4–7,6 ed. Gardiner (1909). Die beiden Stellen werden ausführlich behandelt in einer noch unpubl. Leipziger Dissertation von L. Morenz (1994), dessen Interpretation ich mich anschließe.

⁶ Totenbuch, Kap. 148 (Nu) LL 19 f.

⁷ Lamentations V, 13 ed. Faulkner (1935–38), Tf. IV.

⁸ Nach R. Givéon (1971), 168 f.

⁹ Ebd., 170 f.

rungsformeln knüpft, die Beschwörungsformeln festhält, und das ganze Universum in Schach hält.

Es enthält Leben und Tod. Mach es nicht bekannt, denn wer es bekannt macht, stirbt eines plötzlichen Todes und wird auf der Stelle ermordet. Halte dich von ihm entfernt, denn es enthält Leben und Tod.

Es ist (allein) der Schreiber der Verwaltung des Lebenshauses, der es es rezitiert.¹⁰

Das Ritual findet im Lebenshaus statt, von dem es heißt:

Es soll sehr, sehr verborgen sein.

Niemand soll es kennen, niemand sehen

außer der Sonnenscheibe, die in sein Geheimnis blickt.¹¹

Die Offizianten ... sollen schweigend eintreten, den Körper verhüllt, um vor einem plötzlichen Tod sicher zu sein.

Der Asiat darf nicht eintreten, er darf nichts sehen.¹²

Wenn solche Schutzzonen um das Heilige niedergelassen werden, fällt der Himmel auf die Erde herunter, wandelt sich Meerwasser in Süßwasser und wird alsobald ausgetrunken, steigen Flammen aus dem Ozean auf und verzehren das Feuer, trocknen die Flüsse und Seen aus. So stellt es ein Ritual dar, das die Vertreibung des Bösen zum Ziel hat, der die Geheimnisse aufzudecken droht:

O weiche zurück im Ansturm,

damit sich die Sonne nicht verfinstert auf der Sandbank des

Zweimessersees,

damit der Himmel nicht den Mond verschluckt am *Mspr*-Fest in Heliopolis,

damit die Schildkröte nicht den Nil aussäuft und die Gewässer austrocknen,

damit nicht eine Flamme herauskommt inmitten des Ozeans und die eine

Flamme durch die andere verbrennt,

damit nicht bekannt werde das Stromab- und Stromauffahren der Sonne,

der an Wegen reichen beim Queren des Himmels,

damit sich die beiden Himmel nicht auf einmal drehen

und der Himmel sich mit der Erde vereinige,

damit nicht die Lade in Heliopolis geöffnet werde

und erblickt wird, was in ihr ist,

damit nicht das Gewand in Memphis gelöst werde

und der Arm des „So-und-so“ erblickt wird,

damit die Lampe nicht erlischt in der Nacht des Bösen,

zu jener Zeit, die nicht geschehen möge,

damit nicht das Meer süß werde

¹⁰ pSalt 825, V.10–VI.3 ed. Ph. Derchain (1965), I, 139, 2, 7*.

¹¹ pSalt 825, VII.1.

¹² pSalt 825, VII.5 nn 'q '3mw jr.f nn m33.f sw. Derchain I, 168 n. 83 weist hin auf: Chassinat, Denderah 5,54,6–8; 60, 10–61, 2: 97,4. Sauneron, BIFAO 60, 111 n. 4; Analecta Biblica 12, 1957, 157. Herodot 2, 41. *Corpus Hermeticum* Asclepius 24. CH XVI, 2. Stricker (1956), 36–43.

und sein Wasser ausgetrunken werde,
 damit nicht die vier Sprüche in Heliopolis bekannt werden,
 und der Himmel herabstürzt, wenn er sie hört,
 damit sich nicht blutig färbe die Götterwohnung inmitten von *Spt-ptrtj*,
 und das Gericht in diesem Lande (nicht)¹³ verhindert wird,
 (die Wohnung), in der der Allherr sitzt, jener Gott, gegenüber dem es
 keinen Zweiten gibt,
 in der sie gerichtet werden,
 damit nicht das Loch, das in Pharbaitos ist, freigelegt werde und der
 Himmel ihm gegenüber luftlos(?) wird,
 damit nicht das Siegel des Anubis gelöst
 und der Ton des Ptah gebrochen wird,
 damit nicht das Gebüsch, das als Versteck dient, abgeschnitten werde,
 um den zu vertreiben, der sich in ihm verborgen hält,
 damit sich kein Geschrei erhebe
 und niemand da ist, um gegen den Mundaufsperrer in Babylon anzugehen,
 damit nicht der Esel die Katze erschrecke
 und die gegen ihn ihr Hinterteil entblößt,
 damit das Krokodil nicht auf den Schwimmenden losschieße
 in der Mündung des *ˁntj*-Gewässers.¹⁴

Diese Umweltkatastrophe globalen Ausmaßes wird ausgelöst, nicht durch einen Reaktorunfall, sondern durch die Profanierung von Heiligtümern und die Enthüllung von Kultgeheimnissen.¹⁵

Die Auswirkungen, die man der Profanierung der heiligen Texte zuschreibt, stellt man sich derartig katastrophal vor, weil auch die Heilswirkungen, die man mit der kultischen Rezitation der Texte unter genauer Beobachtung der Vorschriften und im geschützten Rahmen der Tempelmauern verbindet, von kosmischer Kraft sind. Der ägyptische Gattungsname für diese Literatur lautet „die Macht des (Sonnengottes) Re“; man stellt sich also vor, daß in diesen Texten „Sonnenenergie“ enthalten ist, die mit der Rezitation freigesetzt wird, Sonnenenergie natürlich im ägyptischen und nicht im modernen naturwissenschaftlichen Sinne, also die welterschaffende und welterhaltende Macht, die der Sonnengott mit dem Licht seiner Strahlung und dem Zeitmaß seiner Bewegung unablässig ausübt. „Macht des Re“ ist der Sammelname für „Heilige Texte“, und zwar ebendiesen heiligen Texte, die geschützt und geheimgehalten werden müssen, weil sie das kosmogonische Wissen enthalten, dessen rituelle Rezitation die Welt in Gang hält, indem sie einstimmt in das kosmische Werk des Sonnenlaufs. Ein Heiliger Text galt in Ägypten als ein sprachliches Gefäß

¹³ Die doppelte Negation muß zuviel sein. Oder soll man im Gegenteil annehmen, daß das Aufhören des Gerichts in diesem Lande eine Katastrophe wäre?

¹⁴ pLouvre 3129J, 38–57; pBM 10252, 11,3–34 ed. Schott (1939), S. 120–129.

¹⁵ Vgl. hierzu Jamblichus, *De mysteriis* VI.5: „Denn der Rezitierende droht, das Firmament zu zerschmettern, die Geheimnisse der Isis offenbar zu machen, das im Abgrunde (der Welttiefe) Verborgene aufzuzeigen, die Barke zum Stehen zu bringen, die Glieder des Osiris dem Typhon hinzustreuen oder überhaupt etwas dieser Art zu tun.“

des Heiligen und unterlag denselben Zugänglichkeitsbeschränkungen und Schutzvorschriften wie das Kultbild. Die Rezitation eines Heiligen Textes bewirkte ebenso die Präsentifikation des Göttlichen wie das heilige Bild. Die Heiligen Texte enthielten alles, was für die Durchführung des Kultes und damit die Inanghaltung der Welt nötig war, und zwar in der Form von Wissensliteratur und von Rezitationsliteratur. Diese Literatur war geheim, weil sie zu den Kultgeheimnissen gehörte, zu dem, was vor der Außenwelt, vor Profanation und Entmächtigung zu schützen war. Das Entweichte vermöchte das Göttliche nicht mehr zu präsentifizieren.

Besonders geheimnisumwoben waren die Texte und Bilderzyklen, die auf den Wänden der Königsgräber abgebildet waren. Hier ging es um das magische Wissen der Weltinganghaltung. Wer diese Texte und Bilder kennt, ist wie der Große Gott selbst, das heißt, er wird eins mit dem Schöpfer- und Sonnengott. Hier stehen wir am Ursprung der späteren gnostischen und hermetischen Diskurse. Es handelt sich um göttliches Wissen, das den Wissenden vergöttlicht, Gottesnähe herstellt, Einwirkung ermöglicht auf die Inanghaltung der Welt.¹⁶

Ausgangspunkt und innerstes Zentrum der ursprünglichen Idee des Geheimnisses ist die ägyptische Vorstellung vom Leichnam. Das klingt zunächst befremdlich, wird aber vielleicht plausibler, wenn man an die ungeheure Bedeutung des Totenkults in Ägypten denkt mit Mumifizierung, Totengericht, Mundöffnung, Opferkult und was sonst alles an Ritualen und Zeremonien mit dem Tod verbunden ist. Das Leben ist nach ägyptischer Vorstellung mit dem physischen Tod nicht zu Ende, sondern geht in eine andere Form über, für die die Erhaltung des Leichnams und seine rituelle Versorgung zentral wichtig sind. Alle Ängste vor dem endgültigen Tod konzentrieren sich auf den Leichnam. Die Gefahren, vor denen es ihn zu schützen gilt, personifizieren sich in dem Gott Seth, dem Mörder des Osiris, der den Leichnam in zahllosen Gestalten bedroht. Angesichts dieser Bedrohung wird der zu schützende Leichnam zum Inbegriff des Heiligen, und die Rituale gewinnen einen stark apotropäischen Charakter. Im Kult des Gottes Osiris werden dieselben Riten und Vorstellungen auf die Götterwelt übertragen. In der Spätzeit hat jeder größere Tempel sein Osirisgrab und seinen heiligen Bezirk, das sogenannte Abaton. Das ist ein Gelände, das allerstrengsten Zugänglichkeitsbeschränkungen unterliegt. Niemand darf es betreten, nicht einmal Vögel lassen sich darauf nieder. In seinem Umkreis ist alles laute Reden, Musik und Gesang verboten, auf weiten Abstand darf nicht gefischt und gejagt werden (Junker 1913). Die bei weitem eindrucksvollsten Festlichkeiten bildeten die Osiris-Mysterien, der Totenkult des gestorbenen Gottes – die Beweinung, Einbalsamierung, Verklärung, Bestattung, Ver-

¹⁶ Zu den *b3w-R'w* („Machterweisen des Re“) vgl. Gardiner (1938), 166, 168; Blackman (1943), 22 Anm. 7; Verf. (1969), 222 Anm. 171; Stricker (1956), 52–53; Redford (1986), 92, 215 f. Anm. 52.

sorgung seines göttlichen Leichnams und die Thronbesteigung seines Sohnes Horus.¹⁷

Dieselbe apotropäische Grund-Struktur, die die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen als die antagonistische Spannung zwischen Leben und Tod interpretiert, wird nun früh auch auf den Kosmos insgesamt übertragen. Auch der Sonnengott ruht als Leichnam in der Welttiefe. In Gestalt des Ba, der Freiseele, umkreist er die Welt, um sich allnächtlich mit seinem Leichnam – seinem „Geheimnis“, wie die Texte das umschreiben – zu vereinigen.¹⁸ Dieser mitternächtliche Vorgang ist das Weltgeheimnis schlechthin. Der Leichnam des Sonnengottes wird mit Osiris gleichgesetzt, so daß um Mitternacht sich Re und Osiris vereinigen, um aus dieser Vereinigung die Energie für einen neuen Tageslauf zu gewinnen.¹⁹ Ein Ritual, dessen Vorschrift uns erhalten ist, dient offenbar dem kultischen Mitvollzug dieser mitternächtlichen Vereinigung. Ein Vermerk darin warnt ausdrücklich vor Verrat und Profanation: *Wer das nach außen trägt, stirbt eines gewaltsamen Todes. Denn es ist ein Großes Geheimnis. Re ist das und Osiris ist das.*²⁰ Hier berühren wir offenbar das Geheimnis der Geheimnisse. Re und Osiris: das ist die Gleichsetzung von Sonnenlauf und Menschenschicksal, kosmischem Leben und menschlicher Unsterblichkeitssehnsucht.

Um diese eigentümliche Analogie zwischen Totenkult und Sonnenkult, Totenversorgung und Weltangenhaltung zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß nach ägyptischer Vorstellung die Toten in das kosmische Leben eingehen und an der zyklischen Ewigkeit des Sonnenlaufs Anteil gewinnen. Daher steht im Zentrum des innersten Weltgeheimnisses die Vereinigung von Seele und Leichnam.

Ich möchte diesen Begriff des Geheimnisses, dem im innersten Kern die Idee des zu schützenden Leichnams zugrunde liegt, mit dem Begriff des arcanum zusammenbringen. Hier geht es um Geheimhaltung in Form von Tabuisierung, Absonderung, Unzugänglichmachung und Bewachung im Interesse des Schutzes vor Entweihung und der Bewahrung von theurgischer, präsentifikatorischer Macht. Dieser Begriff des Geheimnisses ist in Ägypten der älteste und klassische; er hat die ägyptische Religion bis in die Spätzeit geprägt und noch die klassischen Autoren wie Plutarch, Jamblich, Porphyrios und andere beeindruckt.

¹⁷ Man kann sich leicht vorstellen, daß dieser sepulkrale und magisch-apatropäische Grundzug der ägyptischen Kulte unter den Bedingungen der Fremdherrschaft noch eine ganz andere Qualität annahm. In einigen späten Ritualtexten trägt Seth den Beinamen „der Meder“. Darin hat sich die traumatische Erinnerung an die persische Eroberung Ägyptens 525 unter Kambyses erhalten, die als Einbruch in die geheiligten Sphären und Tabuzonen erlebt wurde: Zerstörung der Tempel, Profanation der Kulte, Entblößung der Geheimnisse, Schändung des göttlichen Leichnams ...

¹⁸ Eine Sammlung von Stellen, die sich auf das „Geheimnis“ des Sonnengottes, seinen in der Welttiefe ruhenden Leichnam, beziehen, findet sich in Verf. (1969), 84–87.

¹⁹ Vgl. Verf. (1969), 101–105; (1983 a).

²⁰ pSalt 825 xviii.1–2 ed. Derchain (1965) I, 153 ff., II, 19; Verf. (1983 a), 52 f.

2. Das Mysterium des Ursprungs: der selbstentstandene Urgott

So wie der Leichnam in der ägyptischen Religion das Paradigma des Arcanum abgibt, des zu schützenden Geheimnisses, dessen Geheimnischarakter mit seiner erfolgreichen Geheimhaltung steht und fällt, so stellt der Begriff des Urgottes als Verkörperung der Präexistenz in seiner absoluten Einsamkeit den Inbegriff des wesenhaften, von keiner Enthüllung zu zerstörenden Geheimnisses dar. Das Geheimnis des Urgottes besteht in der Zeugenlosigkeit seiner Entstehung. Alle anderen Götter haben Eltern, die ihnen ihren Namen gegeben haben und daher ihr Wesen kennen und Macht auf sie ausüben können. Einzig der selbstentstandene Urgott hat keine Mitwisser seines Namens und seines Wesens. Er heißt darum „Der seinen Namen verborgen hält“.

Die Gestalt dieses Gottes mit verborgenem Namen ist uralte, sie begegnet bereits in den Pyramidentexten. Diese Texte sagen uns aber nichts über seine Mythologie und seine Identität. Erst ein medizinisch-magischer Papyrus aus der Ramessidenzeit zeichnet einen Mythos auf, der diese Gottesbezeichnung erklären könnte. Es heißt dort, daß Isis, die mächtige Zauberin, einst eine List eronnen hat, um den verborgenen Namen des Sonnengottes in Erfahrung zu bringen. Aus dem zu Boden tropfenden Speichel des greisen Gottes formt sie eine Schlange, die ihn beißt. Isis verspricht dem Gott sofortige Heilung von den furchtbaren Schmerzen des Schlangenbisses, wenn er ihr seinen geheimen Namen verrät. Der Gott antwortet mit einer langen Reihe großartiger theologischer Prädikationen, die Isis jedoch sämtlich verwirft: der geheime Name ist nicht darunter. So muß der Gott zuletzt doch diesen Namen preisgeben, dessen Nennung alsbaldige Heilung bringt. Der Leser erfährt ihn zwar nicht, aber offenbar genügt es schon, die Geschichte zu erzählen, um auch den Patienten von den Folgen eines Schlangenbisses zu heilen.²¹ Jetzt wird deutlich, daß es sich bei dem Gott, „dessen Name verborgen ist“, um den Sonnengott handelt, und zwar in seinem Aspekt als selbstentstandener Ur- und Schöpfergott. Sein Name ist verborgen, weil „seine Geburt verborgen“ ist: „Der mit geheimer Geburt“ ist ein anderes Epitheton, das typischerweise sein Wesen umschreibt.²² Das Geheimnis dieses Gottes besteht darin, daß er keine Eltern hat. Das ist kein Geheimnis, das durch Geheimhaltung geschaffen und aufrechterhalten wird, sondern das unaufhebbar im Wesen des Gottes begründet liegt. Das Geheimnis des Ursprungs ist also kein Arcanum, sondern ein Mysterium. Es bleibt unergründlich, auch wenn der Gott seinen Namen preisgibt. Auch wenn Isis diesen Namen erfährt, wird sie nicht zur Zeugin seiner spontanen Entstehung.

Die Ideen der Präexistenz und des Ursprungs der Welt spielen in den theologischen Texten der alten Ägypter eine große Rolle, aber nicht von Anfang an. Die Pyramidentexte des Alten Reichs spielen nur selten darauf an. In den Sarg-

²¹ Pap. Turin ed. Pleyte und Rossi Tf. 132 ff., übers. von E. Brunner-Traut (1989), 149–155.

²² Vgl. J. Zandee (1992), 13–17.

texten, der Totenliteratur des Mittleren Reichs, nehmen diese Themen schon einen erheblich größeren Raum ein. In eine umfangreiche Spruchgruppe oder „Liturgie“, deren Rezitation dem Verstorbenen Macht über Luft und die vier Winde in der Unterwelt verschaffen soll, dazu die Verwandlung in den Luftgott Schu bzw. seinen „Ba“²³, den Wind²⁴, ist eine Kosmogonie eingearbeitet, in der der Schöpfergott selbst in langen Reden über die Entstehung der Welt berichtet. In vielen verschiedenen Bildern und Formulierungen wird immer wieder der Moment zu fassen versucht, in dem der bewußtlos (*nnjw*) im Urwasser treibende Urgott zu Bewußtsein kommt und aus handlungsunfähiger Mattigkeit in Bewußtsein, Wille und Handlung eintritt:

„Ich bin am Schwimmen und sehr ermattet,
meine Glieder (?) sind träge.
Mein Sohn ‚Leben‘ ist es, der mein Herz erhebt.
Er wird meinen Geist beleben, nachdem er diese
meine Glieder zusammengerafft hat, die sehr müde sind.“
Da sprach Nun (das Urwasser) zu Atum:
„Küsse deine Tochter Ma’at, 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 Ma’at;
dein Sohn Schu, er wird dich erheben.“²⁵

Die Kinder des selbstentstandenen Urgottes heißen eigentlich Schu und Tefnut, aber in diesem Text bekommen sie zusätzlich die Namen „Leben“ und „Wahrheit-Gerechtigkeit“. Damit sind offenbar kosmogonische Energien gemeint, deren sich der Urgott bedient, um die Welt aus sich hervorzubringen. Auf einer weiteren Stufe der Ausdeutung werden Schu-Leben und Tefnut-Ma’at dann auch als „Nehh-Ewigkeit“ und „Djet-Ewigkeit“ bezeichnet. In Spruch 78 stellt Schu sich und Tefnut als Nehh und Djet vor: „Ich bin Nehh, der Vater der Heh-Götter, meine Schwester Tefnut ist Djet“²⁶, und in Spruch 80 sagt der Sprecher als „Ba des Schu“ zu den Heh-Göttern (den Verkörperungen des Luft-raums):

Er [Schu] hat euch Geb und Nut zugezählt,
denn er ist Nehh, und Tefnut ist Djet.²⁷

Nehh und Djet sind Begriffe für die Fülle und Unabsehbarkeit der Zeit. Dabei bezeichnet Nehh das unabsehbare „Immer-Wieder“ der Stunden, Tage,

²³ Als theologischer Begriff bezeichnet „Ba“ die sinnlich erfahrbare Form, in der eine verborgene Macht sich manifestiert. Vgl. Verf. (1983), 203 ff., bes. 206 f.

²⁴ Sprüche 75–83, CT I, 314–II, 48. Übersetzungen: R. O. Faulkner (1973) I, 72–88; P. Barguet (1986), 462–474. Vgl. auch I. Shirun-Grumach (1982).

²⁵ CT II 34 g–35 h.

²⁶ CT II 23 a–b.

²⁷ CT II 28 d.

Monate, Jahre: die unaufhörliche Bewegung der in sich kreisenden Zeit, Djet die unendliche und unwandelbare Dauer dessen, was sich in der Zeit ereignet und vollendet hat.²⁸ Beide zusammen bilden die raumzeitliche Welt als „Chronotop“, die aus dem geheimen Ursprung des Urgottes entsteht.

Man sieht an diesen Texten, im welchem Umfang Spekulationen über Präexistenz und Weltwerdung die ägyptischen Theologen des frühen Mittleren Reichs beschäftigten. Aber das Motiv der Verborgtheit und des Geheimnisses kommt in diesen Zusammenhängen noch nicht vor. Erst in den Hymnen der Ramessidenzeit, also des dreizehnten und zwölften Jahrhunderts v. Chr., wird dieses Thema in aller Breite entfaltet, erst jetzt kommt es zur typischen Prädikation des Ur- und Schöpfergottes als des schlechthin Verborgenen.

Der zu entstehen begann am Anbeginn,
Amun, der zuerst entstand, dessen Gestalt man nicht kennt!
Kein Gott entstand vor ihm,
kein anderer Gott war mit ihm zusammen, daß er seine Gestalt verraten
könnte,
er hat keine Mutter, seinen Namen zu formen,²⁹
keinen Vater, ihn zu zeugen und zu sagen: „Das bin ich!“³⁰
Der selbst sein Ei formte,
Mächtigster, von geheimer Geburt, der seine Schönheit selbst erschuf,
göttlicher Gott, Selbstentstandener,
die Götter entstanden, seitdem er mit sich selbst den Anfang machte.³¹

Du hast keinen Vater, der dich erschuf³²
du wurdest nicht empfangen im Leib einer Frau
Kein Chnum formte (deine Glieder)
Weder deine Gestalt noch dein Wesen ist bekannt.
Die Herzen verlangen danach³³ dich zu erkennen,
man bohrt (in die Tiefe), man streckt sich (in die Höhe), man erlahmt –
du bist zu groß und erhaben,
zu fest und schwer in deiner Erstreckung,
zu stark und kraftvoll ...³⁴

²⁸ Vgl. hierzu Verf. (1975), (1983 a). Die Ausbildung eines dichotomischen Zeitbegriffs erklärt sich aus der Aspektopposition Imperfektiv: Perfektiv oder Inaccompli: accompli, die dem Ägyptischen wie den meisten semitohamitischen Sprachen zugrunde liegt. Die Bedeutung der beiden Begriffe entspricht aber auch überraschend genau der Opposition von „Beständen“ (vgl. djet) und „Ereignissen“ (vgl. Neheh) in N. Luhmanns Skizze einer „Theorie der Zeit“, in: (1973), 8–17.

²⁹ Die Mutter schafft den Namen: vgl. Posener, in *RdE* 22 (1970), 204 f.

³⁰ Mit diesen Worten erkennt sich der Vater im Kind wieder und erkennt damit das Kind als sein eigenes an; vgl. *LL*, 99 mit n. 41.

³¹ *pLeiden* J 350, IV, 9–11; Zandee (1947), 71–75; *ÄHG* no. 137.

³² Vgl. *pLeiden* I 344 vso. I.4: „who created his father, begot his mother“, Zandee (1992), 24–27.

³³ Vgl. *Ani* IX, 3.

³⁴ Černý/Gardiner (1957), pl. 106.

In diesen Texten wird die Verborgenheit des Ursprungs zum wichtigsten Aspekt des höchsten Gottes und in Wendungen umschrieben wie „heilig an Geburt“³⁵, „mit geheimer Geburt“³⁶, „dessen Ursprungsort man nicht kennt“³⁷. Er hat nicht nur keine Zeugen seines Ursprungs, sondern hält sein Wesen auch verborgen vor allen, die nach ihm entstanden:

Der sich selbst geformt hat,
der sich verborgen hält vor Göttern und Menschen³⁸

„Geheim war dein Leib“, heißt es in einem anderen Hymnus, „unter den Uralten, du hast dich verborgen als Amun (der Verborgene) an der Spitze der Götter“.³⁹ Mit den „Uralten“ sind die acht Urgötter von Hermopolis gemeint, die in vier Paaren die Aspekte des präexistenten Chaos verkörpern: Finsternis, Urfut, Endlosigkeit und Weglosigkeit (Sethe 1929). Auch diese Urgötter, das ist der Sinn des Zitats, kennen den Gott nicht, der in ihrer Mitte entsteht.

Die Theologie des Urgottes hat, wie wir gesehen haben, in Ägypten eine lange Geschichte. Sie tritt schon in den Sargtexten, also der Totenliteratur des frühen zweiten Jahrtausends, in sehr umfangreichen und anspruchsvollen Texten hervor. Aber erst in den Texten der Ramessidenzeit verbindet sich diese Theematik mit den Motiven der Geheimheit, Verborgenheit und Unergründlichkeit. Das hat seinen Grund darin, daß sich erst jetzt eine Theologie des verborgenen Gottes ausbildet, und zwar im Zusammenhang des Gottes Amun von Theben, dessen Name „der Verborgene“ bedeutet. Erst im Kontext dieser Theologie, die eine spezifische Errungenschaft der Ramessidenzeit darstellt, gewinnen die Motive der Präexistenz und der Kosmogonie die Bedeutung eines Mysteriums im Sinne einer paradigmatischen Form von Verborgenheit und Unergründlichkeit. Davon soll im folgenden Abschnitt die Rede sein.

3. Das Mysterium der Einheit: Der verborgene Gott.⁴⁰

Der verborgene Gott der ramessidischen Theologie ist die Antwort auf den offenbaren Gott der Amarna-Religion. Es geht hier um das Problem, wie man die Einheit und Einzigkeit Gottes, von der die Ägypter in verschiedenen Zusammenhängen schon Jahrhunderte vor der Amarnazeit einen starken Begriff entwickelt haben⁴¹, mit der irreduziblen Vielheit der Götterwelt in Einklang

³⁵ Pap. Leiden I 344 verso I.1,1 ed. Zandee (1992), 17 f.

³⁶ Verf. (1983), 198 mit Anm. 31.

³⁷ Verf. (1983 b), Text 114,11 mit Anm. (c).

³⁸ pStrasbourg 7 v.2. Zur Selbstentstehung des Urgottes siehe J. Zandee (1947), 38–39; (1992), I.1, pp. 13–17; I.3, pp. 22–23 (nbj sw Ds.f); III.4–6, pp. 208–210 (Selbstformung); IV.7, pp. 321–329 (Selbstformung aus Gold).

³⁹ Pap. Leiden I 350, III, 23, Zandee (1947), 63; ÄHG Nr. 135,3.

⁴⁰ Zum folgenden vgl. ausführlicher Verf. (1993).

⁴¹ Vgl. hierzu E. Otto (1955); Morenz (1964).

bringen soll, die den Menschen in der Erfahrung der Wirklichkeit begegnet. Diese Mächte sind viele, und sie sind voneinander verschieden. Es gibt Tag und Nacht, Himmel und Erde, Leben und Tod, Licht und Finsternis, Liebe und Streit, Wasser und Land, Fruchtländ und Wüste, die ganze Wirklichkeit ist von Gegensätzen strukturiert. Ohne Gegensätze gibt es keine Ordnung, und die Wirklichkeit ist als Prozeß einer allmählichen Ausdifferenzierung aus der vorweltlichen Einheit, der „Ursuppe“ entstanden. Insbesondere der Kult, der ein Bildkult ist und sich an das Göttliche in seinen differenzierten Erscheinungsformen wendet, basiert auf dem Axiom der Vielheit und Verschiedenheit. „Ich habe dein Wesen nicht dem eines anderen Gottes gleichgesetzt“, sagt der Priester zur Gottheit.⁴² Insbesondere Erik Hornung (1971) hat diesen Aspekt des ägyptischen Polytheismus sehr eindringlich herausgearbeitet. Und trotzdem ist diese Vielheit und Differenziertheit nicht so absolut fundamental, radikal, unauflösbar, wie Hornung es darstellt. Daneben entwickelt sich im Laufe der ägyptischen Religionsgeschichte ein Begriff von der Einheit des Weltganzen (bzw. Gottes), der eine Spannung in dieses polytheistische Weltbild bringt.⁴³

Es gibt verschiedene Lösungen für dieses Problem, und viele davon sind in Ägypten versucht worden. Die Spannung zwischen Einheit und Vielheit wird zunächst temporalisiert, das heißt auf vorher und nachher verteilt. Im Anfang die Einheit, im Weiteren die Vielheit. Die Einheit behält aber die Vielheit gewissermaßen im Griff. Das ist der Sinn der ägyptischen Schöpfungsvorstellungen. Hier geht es nämlich gerade nicht um Schöpfung im dem Sinne, daß Schöpfer und Geschöpf kategorisch getrennt einander gegenüberstehen. Vielmehr gehen Welterschaffung, Weltentstehung und Weltangenhaltung bruchlos ineinander über. Der Eine erschafft die Welt, indem er sich in sie verwandelt, aber er geht nicht in der Vielheit auf, sondern hält sie zugleich als der Eine in Gang. Das ist ein schwieriger Gedankengang, und man kann sich vorstellen, daß er die ägyptischen Theologen für lange Zeit beschäftigt. Die Lösung, die man im Anfang des Neuen Reiches, also im fünfzehnten Jahrhundert, findet, stellt den Einen als Götterkönig an die Spitze des Pantheons. Die Spannung zwischen Einheit und Vielheit wird in Begriffe der Herrschaft übersetzt. Das ist das übliche Verfahren, das man aus allen polytheistischen Religionen kennt. Zeus, Marduk, Assur sind solche Götterkönige, die ihrem Pantheon vorstehen.

In der Welt der Vielen erscheint der Eine zwar als einer unter vielen, aber er spielt unter ihnen die Rolle eines *primus inter pares*. Der Urgott wandelt sich im Zuge seiner Verwandlung in die vielfältige Welt zum Schöpfer, zum Erhalter und zum Herrscher, zunächst der Schöpfung insgesamt und dann, mit der Erschaffung des Königtums, der Götterwelt. Diese Position wollen wir Primat-Theologie nennen. Erik Hornung hat sie in seinem Buch *Der Eine und die Vielen* (1971) scharf herausgearbeitet und sie als die überhaupt verbindliche Gottesvorstellung der ägyptischen Religion dargestellt. Sie wird in Texten des

⁴² Pap. Berlin 3055,5,4; 5,7–8.

⁴³ Vgl. Hornung (1971); (1980), 83–97; (1983), 48–66; Brunner (1980), 198–200.

früheren Mittleren Reichs erstmals greifbar und steht hier bereits auf einem sehr hohen Niveau theologischer Spekulation. Der Abstand und die Beziehung zwischen Gott und Göttern werden hier in Begriffen der Schöpfung, Erhaltung und Herrschaft ausformuliert.

Im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts wächst im theologischen Denken der Ägypter dieser Abstand zwischen Gott und Göttern. Schließlich gelangt man zu einer Konzeption, die den Höchsten in einem ganz neuen Sinne als Einen und Einsamen denkt, nämlich nicht nur *vor* der Welt als ihr präexistenter Ursprung, sondern auch *in* der Welt als das Prinzip ihrer Erhaltung. Das ist die Sonne. Die traditionelle Religion hatte den Sonnenlauf immer als ein Drama dargestellt, an dem sehr viele, vielleicht alle Götter beteiligt sind. Jetzt kommt, schon vor Amarna, die Vorstellung auf, daß der Sonnengott in seinem Lauf so einsam ist wie die sichtbare Sonne. Die Götter werden zu Bewohnern der vom Sonnengott erhaltenen Welt herabgestuft und mit Menschen und Tieren geradezu auf eine Stufe gestellt. Mit dieser Wandlung verbunden ist die Transitiivierung des Zentralbegriffs der ägyptischen Religion: des Begriffs „Leben“. Die traditionelle Konzeption des Sonnenlaufs denkt dieses göttliche Leben intransitiv, als einen Lebensprozeß, den der Sonnengott zyklisch durchläuft, indem er jeden Morgen aufs neue geboren wird und jeden Tag als Toter in die Unterwelt zu seinem Leichnam hinabsteigt. Die neue Konzeption versteht dieses kosmische Leben transitiv, als eine belebende Energie, die vom Sonnengott in Licht und Bewegung ausgeht. Von hier, das ist leicht zu sehen, ist es nur ein Schritt zu der radikalen Lösung des Echnaton, der die Götter überhaupt abschafft und nur noch die Sonne als Gott verehrt.

Die Herrschaft dieses Einen wird nun nicht mehr als Herrschaft über die Götter ausgedrückt, sondern unmittelbar auf die Welt bezogen. Die Weltherrschaft Gottes äußert sich in der schlechthinnigen Gottabhängigkeit der Welt. Ohne Gott kann die Welt keinen Augenblick bestehen. Denn er schafft nicht nur das Licht, von dem, sondern auch die Zeit, in der sie lebt. Durch ihre Strahlung bringt die Sonne das Licht, und durch ihre Bewegung die Zeit hervor. Mehr braucht es für Echnaton nicht, um die gesamte Wirklichkeit in ihrem kosmischen, biologischen und politischen Funktionieren zu erklären. Alles läßt sich als Werk der Sonne verstehen.⁴⁴ Es gibt hier keine Geheimnisse. Auch das, was dem Auge verborgen ist, etwa das Werden des Kindes im Mutterleib, läßt sich auf das Wirken der Sonne zurückführen, denn es entwickelt sich in der Zeit, und die Sonne hat ihm die Frist gesetzt. Die Religion von Amarna ist eine Offenbarungs-, keine Geheimnisreligion, auch wenn die Offenbarung hier eher negative Züge annimmt. Denn es wird offenbar, daß es keine Geheimnisse gibt, daß Gott nichts anderes ist als Licht und Zeit und daß sich die Verehrung des Göttlichen auf wenig beschränken muß. Echnatons Religion äußert sich mehr in der destruirenden Abschaffung als in der offenbarenden Setzung. Und es ist

⁴⁴ Vgl. J. P. Allen (1989), 89–101. Zu Geschichte und Religion der Amarnazeit vgl. ferner D. B. Redford (1984); H. A. Schlögl (1985); C. Aldred (1988), sowie zuletzt Verf. (1992).

gerade der Geheimnischarakter der ägyptischen Religion, der hier zerstört wird. Diese ganze Bewegung zeigt Züge und Pathos einer Aufklärung.

Nach dem Scheitern, der Verfemung und Verfolgung der Amarna-Religion kehrt die ägyptische Religion zum Polytheismus zurück, damit aber auch zur Krise des Polytheismus. Die radikale Lösung Echnatons war verworfen worden; nun galt es, andere Lösungen zu finden. Die Nachamarnazeit knüpft genau an dem Punkt der Entwicklung wieder an, von dem aus Echnaton die revolutionären Konsequenzen gezogen und die Amarna-Religion gestiftet hatte. Dank der zahlreichen Hymnen, die uns in den Gräbern dieser Zeit erhalten sind, können wir die theologische Arbeit genau verfolgen.⁴⁵ Diese Hymnen bieten den enormen Vorteil, daß wir sie nicht nur genau datieren, sondern auch sozialen Positionen zuordnen können. Wir können die Inschriften von Hohepriestern vergleichen mit denen von Wesiren, Truppenobersten, Verwaltungschefs, Herdenvorstehern, Opfertischschreibern usw. und wertvolle Einblicke gewinnen in die Verteilung des theologischen Wissens in der ägyptischen Beamtenhierarchie. Andere Hymnen stehen auf Stelen, die einzelne in Tempel geweiht haben, sowie in Ritualbüchern des Tempelkults und später auch als Inschriften an Tempelwänden. Hymnen gehören im Neuen Reich aber auch zu den Gattungen der Literatur, die man in der Schule auswendig lernt. Am Gerüst der Grabinschriften können wir nun eine zeitliche Ordnung in diese Fülle bringen. Was sich dabei abzeichnet, ist eine klare Entwicklungslinie.

Die frühen Texte gehen noch aus vom Einen Gott der neuen Sonnenreligion, der als Schöpfer und Herrscher die Welt in Gang hält. Hier wird die Spannung zwischen Einheit und Vielheit noch in die traditionellen Formen von Schöpfung und Herrschaft gefaßt. Die Lösung, die schließlich gefunden wird, besteht in einem völlig neuen Modell der Beziehung von Einheit und Vielheit. Der Eine wird jetzt als der Verborgene gedacht. Dabei macht man sich die Etymologie des Gottesnamens Amun zunutze, der eine Nominalform des Stammes *jmn* „sich verbergen“ darstellt und tatsächlich „Der Verborgene“ bedeutet. Überhaupt kann man natürlich an die ganze, reiche Begrifflichkeit der Verborgenheit, Unzugänglichkeit, Abgesondertheit und Geheimheit anknüpfen, in der die traditionelle Theologie den Begriff des Heiligen entfaltet hatte. Man darf sich hier aber nicht täuschen lassen. Der neuen Vorstellung des Verborgenen Gottes liegt ein ganz anderer Begriff des Geheimnisses zugrunde als der traditionellen Vorstellung des Heiligen, die sich vom Leichnam und seiner Schutzbedürftigkeit herleitet.

⁴⁵ Den Aspekt der „theologischen Arbeit“, den man im Zusammenhang einer wachsenden Professionalisierung des Priestertums im Ägypten des Neuen Reichs sehen muß, habe ich behandelt in Verf. (1986). Man muß die Entstehung von „Theologie“ im Zusammenhang mit zwei anderen Prozessen sehen, die beide für das Neue Reich kennzeichnend sind: die Professionalisierung des Priestertums und die Verbreitung von Schriftlichkeit, das heißt die Alphabetisierung breiterer Schichten. Zu letzterem vgl. J. Goody (1986), 37 f., und Ph. Derchain (1988), 77–85, bes. 84 f.

Das neue Modell besagt, daß der Eine nicht oder nicht nur als König über die Vielheit herrscht, sondern daß er sich vor und in der Vielheit verbirgt. Er hat sich nicht oder nicht nur am Anbeginn die Welt verwandelt, sondern er bleibt auch weiterhin als der Eine präsent, aber in der Verborgenheit. Um diese Beziehung zwischen Verborgenheit und Offenbarkeit, Latenz und Manifestation, denken und ausdrücken zu können, bedient man sich eines anthropologischen Begriffs. Er heißt ägyptisch „Ba“, was wir mit „Seele“ übersetzen. Diese Lehre steht in deutlicher Opposition zur verfemten Amarna-Religion. In den Amarna-Texten kommt der Begriff „Ba“ nicht vor; die entsprechende Kategorie lautet hier *hprw* „Verwandlung, Verkörperung, Entwicklung“. Die sichtbare Welt ist *hprw* des

Gottes, das heißt, sie geht aus ihm hervor, ist aber nicht selbst göttlich.⁴⁶ Die ramessidischen Theologen entdecken nun den Ba-Begriff, um die Spannung zwischen Einheit und Vielheit in völlig neuer Weise auszudrücken. Jetzt ist entweder der alleinige Gott der Ba der vielen Götter, oder die vielen Götter sind die Ba's des Einen. Der ägyptische Begriff funktioniert nämlich in beiden Richtungen. Ba bezeichnet einmal die unsichtbare Macht in einem sichtbaren Phänomen, daher unsere Übersetzung mit „Seele“. Ba bezeichnet aber auch die sichtbare Manifestation einer unsichtbaren Macht, also z. B. den Wind als Ba des Luftgottes Schu. So wird der höchste Gott jetzt als „Ba“ gedacht, der sich in der Welt verkörpert wie die Seele im Leib, und zugleich werden die vielen Götter, die die Welt in Gang halten, als die Ba's des All-Einen erklärt, in denen er sich innerweltlich manifestiert. Die Götter werden zu Formen der erhaltenden Weltzuwendung des Einen, zu Weisen seiner Innerweltlichkeit. Die Hymnen, die diese Theologie entfalten, tragen nun in der Tat das Gepräge einer esoterischen Literatur. Sie stehen nicht auf den Grabwänden, sondern in den Ritualbüchern des Tempels sowie in Zauberpapyri. Es handelt sich um Texte, die mit dem Nimbus des Geheimnisses umgeben sind. Eine Gruppe theologisch besonders bedeutender Hymnen sind auf den Wänden eines Tempels aufgezeichnet, der unter dem Perserkönig Darius I. in der Oase el-Khargeh gebaut wurde. Sie alle preisen den All-Einen. Einer trägt den Titel: „Der große geheime Hymnus auf Amun-Re, gesprochen von den acht Urgöttern“ und beginnt mit den Versen:

Sei begrüßt, du Einer, der sich zu Millionen machte,
 der sich in Raum und Zeit ausdehnt ohne Grenzen,
 gerüstete Macht, die von selbst entstand,
 Uräusschlange mit gewaltiger Flamme,
 der Zauberreiche mit geheimer Gestalt,

⁴⁶ Vgl. Verf. (1972); (1992).

⁴⁷ Papyrus Mag. Harris IV,1-2 = Hibis 32,1, ÄHG Nr. 129, 1-6.

Der „Eine, der sich zu Millionen macht“, das ist die ägyptische Wendung für den Begriff des All-Einen.⁴⁸ Er wird gar nicht mit Namen angerufen, denn er geht über die namentlich bekannten Götter des traditionellen Polytheismus hinaus. Seine verbreitetste Umschreibung ist „der Geheime Ba“: die verborgene Macht, die sich in und als Welt manifestiert. Dieser Text begegnet schon in der Ramessidenzeit, also siebenhundert Jahre früher, in einem Zauberpapyrus, und er wird noch in der römischen Kaiserzeit im Tempel von Philae zitiert. Ein anderer Hymnus in diesem Tempel trägt den Titel: „Das Buch der Geheimnisse des Amun, das auf Schreibtafeln aus *Nbs*-Holz niedergeschrieben ist“. Dieser Hymnus entfaltet die Lehre von den zehn Ba's des Amun, die den Gipfel der ramessidischen Ba-Theologie bilden. Leider sind von den zehn Liedern, die je einem der Ba's gewidmet sind, nur die ersten drei erhalten. Aber ein einleitender Hymnus in der Form eines Morgenliedes nennt sie alle zehn, so daß das System als solches erkennbar wird.⁴⁹

In den ersten fünf Ba's finden wir die kosmischen Elemente, die die Welt lebenspendend durchwalten. Das erste Ba-Paar sind Sonne und Mond, die zugleich als das rechte und das linke Auge des Weltgottes erklärt werden. Dann kommen der Ba des Schu und der Ba des Osiris für Luft und Wasser, und als fünftes nicht, wie man erwarten würde, der Ba des Geb für die Erde, sondern der Ba der Tefnut. Der Hymnus gibt die theologische Deutung. Sonne und Mond stehen nicht für das Licht, sondern die Zeit, die hier ebenfalls als eine kosmische, lebenspendende Energie erscheint. Das Licht wird dem Ba der Tefnut, der Göttin der flammenden Uräus-Schlange zugewiesen. Wir haben hier also Zeit, Luft, Wasser und Licht als lebenspendende Elemente. Alle fünf Ba's tragen in der zugehörigen Darstellung das Abzeichen ihrer kosmischen Manifestation auf dem Kopf: Sonne, Mond, Luftsegel, drei Wassernäpfe (*mw*) und Fackel. Bis dahin finden wir uns auf vertrautem Boden, wenn auch diese Fünftheit sonst nicht belegt ist.⁵⁰

Die zweiten fünf Ba's – und damit betreten wir theologisches Neuland – stehen für fünf Klassen von Lebewesen. Diese Theologie unterscheidet also zwischen kosmischem und animalischem Leben. Den fünf lebenspendenden kosmischen Energien stehen fünf Klassen lebenempfangender, beseelter Wesen gegenüber. Es sind Menschen, Vierfüßler, Vögel, Wassertiere und Erdwesen wie Schlangen, Skarabäen und Tote. Der Ba für die Menschen ist menschengestaltig und heißt „Königskä“, der Ba für die Vierfüßler ist löwenköpfig und heißt „Widder der Widder“, der Ba für die Vögel ist menschengestaltig und heißt Harachte, der Ba für die Wassertiere ist krokodilköpfig und heißt „Ba derer im

⁴⁸ Für eine Zusammenstellung und Diskussion der Belege siehe Verf. (1983), 211–218; J. Zandee (1992), I, 168–176; M. Bilolo (1992).

⁴⁹ J. C. Goyon (1979), 69–79; 40–41; Tf. 27. Vgl. ÄHG Nr. 128; Baruč-Daumas, Nr. 88; *TUAT* Nr. 13, S. 865–868. Einen demotischen Paralleltext veröffentlichte M. Smith (1977).

⁵⁰ Eine Abbildung der anderweitig unveröffentlichten Darstellung der zehn Ba's des Amun in der Krypta des ptolemäischen Opet-Tempels von Karnak findet sich in: C. Traunecker (1992), S. 97 fig. 8.

Wasser“, der Ba für die Erdbewohner ist schlangenköpfig und heißt Nehebka. Das Verblüffendste an dieser Theologie ist wohl der Platz, den sie dem König anweist. Der König gehört zu den zehn Ba's, er ist einer der zehn innerweltlichen Manifestationen, in denen Gott die Welt belebt, beseelt und organisiert, und zwar ist er diejenige Gottesenergie, die für die Menschen zuständig ist. Nicht der König selbst, wohlgermerkt, sondern der Königs-Ka, also das als solches göttliche institutionelle Prinzip des Königtums, das sich in jedem seiner Träger verkörpert und das nach traditioneller Auffassung mit dem Gott Horus identisch ist. Das Königtum ist eine kosmische Energie wie Licht und Luft. In ihm kommt diejenige Gottesmacht zur Erscheinung, die die Menschenwelt beseelt, versorgt und ordnet.

Dieser Hymnus ist uns in fünf verschiedenen Fassungen erhalten. Außer im Tempel von Hibis kommt er noch vor im Gebäude des Königs Taharqa aus der 25. Dynastie, der Äthiopenzeit, am Heiligen See von Karnak, sowie im ptolemäischen Tempel der Opet in Karnak, auf einem demotischen Ostrakon aus der Zeitenwende, und im Tempel von Philae aus der späten Ptolemäerzeit. In diesen Texten stoßen wir nun ganz offensichtlich auf eine Tradition, die in der späteren Antike als die geheime Seite der ägyptischen Religion im Sinne eines esoterischen Monotheismus verstanden wurde. Bei dieser Geheimlehre handelt sich, wie wir nun wissen, um die Theologie des all-einen Weltgottes, die in der Ramessidenzeit als Antwort auf den monotheistischen Umsturz von Amarna von den führenden Theologen entwickelt wurde und in deren Zentrum der Begriff des „Ba“ steht.

Dieser Weltgott der Ramessidenzeit ist ein verborgener Gott. Er ist, wie es in einem ramessidischen Hymnus heißt,

ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt.
Kein Gott kennt seine wahre Gestalt.
Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen,
man lehrt nicht über ihn ...
Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
zu stark um ihn zu erkennen.⁵¹

Der Gedanke der Verborgenheit vermittelt zwischen Vielheit und Einheit, dem manifesten Polytheismus und dem untergründigen Monotheismus. In seiner Immanenz und Evidenz ist das Göttliche nur polytheistisch vorstellbar, anrufbar und kultisch zugänglich. In seiner untergründigen Einheit dagegen ist es verborgen. Der Ba-Begriff ist eins der Instrumente, um diese Dialektik zu formulieren. Aus der Verborgenheit des Allgottes wird das Geheimnis seiner Theologie. „Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen“ – so steht es in dem Text, den wir gerade zitiert haben. Aber dieser Text ist ein literarisches Werk, das in den gebildeten Kreisen zirkulierte, vermutlich in der Schule gelesen wurde. Er gehört zur exoterischen Seite der Theologie. Daneben gibt es

⁵¹ pLeiden I 350 IV, 17–19 ed. Zandee (1947), 75–86; *ÄHG* Nr. 138.

esoterische Schriften, in denen das Bild des verborgenen Gottes schon eher entfaltet wird. Das sind die magischen Texte.

Hier finden wir das Bild des Gottes mit sieben Köpfen. In einem spätägyptischen Zauberpapyrus wird es folgendermaßen erläutert:

Der Bes mit 7 Köpfen,
er verkörpert die Ba's des Amun-Re, ...,
des Herrn von Himmel, Erde, Unterwelt, des Wassers und der Berge.
Der seinen Namen geheim hält vor den Göttern,
des Riesen von Millionen Ellen,
des Starken, der den Himmel festmachte auf seinem Haupt,
... aus dessen Nase die Luft hervorgeht, um alle Nasen zu beleben,
der als Sonne aufgeht, die Erde zu erhellen,
aus den Ausflüssen dessen Leibes der Nil fließt, um jeden Mund zu
beleben ...⁵²

Bes ist kein großer Gott, sondern eher ein Monstrum. Typisch für ihn ist die übelabwehrende Fratze, er ist der Gott der maskenhaften Verhüllung. Auch hier erscheint er nur als Maske, und zwar des verborgenen Allgottes der Ramessidenzeit. In den geheimen Schriftrollen der Magier wird er abgebildet. Die Monströsität seiner Erscheinung verweist auf seine Verborgenheit und prinzipielle Unabbildbarkeit. Im gleichen Papyrus erscheint er noch einmal abgebildet mit neun Köpfen. Der Text beschreibt das Bild als „Mensch mit neun Köpfen auf einem einzigen Hals, und zwar ein Bes-Gesicht, ein Widderkopf, ein Falkenkopf, ein Krokodilskopf, ein Nilpferdkopf, ein Löwenkopf, ein Stierkopf, ein Affenkopf und ein Katzenkopf“.⁵³ Die griechischen Zauberpapyri nennen ihn Enneamorphos, den „Neungestaltigen“.⁵⁴

Das ist der All-Eine Gott des esoterischen Monotheismus im alten Ägypten, wie ihn die antiken Autoren überlieferten. Es handelt sich also nicht um ein Mißverständnis, sondern um eine authentische Tradition.⁵⁵ In der Endphase der ägyptischen Religion wird diese Theologie des all-einen Weltgottes auf Isis übertragen.⁵⁶ Jetzt ist sie die „Eine, die sich zu Millionen macht“⁵⁷, *una qui es*

⁵² Sauneron (1970), 23, Tf. IV, fig. 3 (neben S. 13).

⁵³ Sauneron (1970), 18, Tf. II, fig. 2 (neben S. 12)

⁵⁴ R. Merkelbach/M. Totti (1990), 78; R. Merkelbach (1992), 10 f. und öfter.

⁵⁵ Ein Mißverständnis allerdings ist die moderne Einstufung sämtlicher dieser ägyptischen und griechischen Texte als „magisch“ im Sinne okkultur und asozialer Praktiken im Dienst privater Wünsche nach Schutz, Heilung, Liebesglück usw. Die Kirchenväter haben aus begreiflichen Gründen die ganze heidnische Religion als Zauberei hingestellt. In Wirklichkeit handelt es sich, wie vor allem R. Merkelbach gezeigt hat, auch bei vielen der sogenannten griechischen Zauberpapyri um liturgische Texte, die aus dem Tempelkult stammen und die wir als Zeugnisse spätägyptischer Theologie sehr ernst nehmen müssen.

⁵⁶ Für eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur siehe H. S. Versnel (1990), 39 n. 1, der mit Recht hinzusetzt: „The literature now definitely overflows the banks, not always equally fertilizing the fields.“

⁵⁷ Verf. (1983), 211–218.

*omnia*⁵⁸, *moune ei sy hapasai*⁵⁹, wie sie in den Texten angerufen wird. Sie heißt geradezu „die Eine“ (*t3 w'et* – *THIOUIS*).⁶⁰ Auf diese Theologie bezieht sich Plutarch mit seiner Legende vom verschleierte Bild zu Sais. Was wir hier vor uns haben, ist aber keine Geheimreligion. Geheimnisvoll ist vielmehr die Gottheit, um die es geht. Ihr Geheimnis besteht in ihrer Verborgenheit. Denn die sichtbare Wirklichkeit ist differenziert, und das heißt polytheistisch. Einer Religion, die monotheistisch und polytheistisch zugleich denkt, muß sich die Wirklichkeit in Vordergrund und Hintergrund, Offenbarkeit und Geheimnis aufteilen.

Magie und Mystik gehen in der Antike zusammen. Die magischen Texte vermitteln Gottesnähe, und wenn es hier auch nicht um eine *unio mystica* im strengen Sinne der Einswerdung mit Gott geht, so doch um eine „*unio liturgica*“, ein Eintreten in die götterweltliche Eigensphäre des Gottes, die „Sphäre des Seinigen“, die ihn in Gestalt von Adoranten umgibt. Das ist nichts anderes als die uralte traditionelle Konzeption des kultischen Kontakts in der ägyptischen Religion. Der Priester tritt dem Gott nicht als Mensch, sondern als Gott gegenüber, er begegnet ihm auf seiner eigenen Ebene, in seiner eigenen Sphäre. Die Kommunikation zwischen Mensch und Gott vollzieht sich im Kult als Kommunikation zwischen Gott und Gott im Rahmen einer götterweltlichen Konstellation. In der spätzeitlichen Magie/Mystik wird dieses Prinzip privatisiert, verhäuslicht, ohne damit jedoch seinen religiösen Charakter aufzugeben und von den Höhen der Theologie in die Niederungen des Aberglaubens abzusinken. Das ist Greuelpropaganda der Kirchenväter.

Der mystische und hochreligiöse Charakter dieser magischen Rezitationen und Praktiken gilt nun ganz besonders dort, wo es um die Gottesnähe des Verborgenen Einen und Höchsten geht. Hier lebt die Theologie der ramesidischen Amunpriester in griechischer Sprache weiter bzw. auf und geht bruchlos in die philosophischen Texte des *Corpus Hermeticum* über. Spätestens jetzt darf man von jenem „esoterischen Monotheismus“ sprechen, den das achtzehnte Jahrhundert und in seinem Gefolge die wissenschaftliche Ägyptologie in die altägyptische Religion hineinprojiziert hatte.

⁵⁸ Votiv-Inschrift aus Capua, 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr., CIL X 3800 = Dessau *ILS* 4362; L. Vidman (1969), Nr. 502.: *Te tibi una quae es omnia dea Isis*. F. Dunand (1973), 82 n. 1.; V. Tran Tam Tinh (1972), 41 ff.; 77; 199–234.

⁵⁹ Hymnus des Isidorus aus Medinet Madi vgl. Vera F. Vanderlip, (1972), 18 f.; E. Bernand (1969), Nr. 175, 632 ff.; M. Totti (1985), 76–82; F. Dunand (1973), 79–93. Zu Isidorus vgl. Drijvers, *Vox Theologica* 32, 1962, 139–150.

⁶⁰ Vanderlip, a. a. O., 31; vgl. hierzu C. H. Gordon (1970).

4. Der Monotheismus als ägyptische Geheimlehre in der Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts

Die Theorie des esoterischen Monotheismus entwickelt für die Beziehung zwischen dem Einen und den Vielen ein wissenssoziologisches Modell. Sie unterscheidet zwischen einer monotheistischen Geheimreligion für Eingeweihte und einer polytheistischen Volksreligion für die Menge. Am bekanntesten ist diese Idee durch Schillers Aufsatz über „die Sendung Moses“ geworden, den dieser in Heft 10 der *Thalia* veröffentlicht hatte. In diesem Essay vertrat er die Auffassung, daß die Idee der Einheit Gottes aus Ägypten stammt und von Moses an die Hebräer weitergegeben wurde.⁶¹ Die ägyptische Religion war zweigeteilt: in eine öffentliche für die Menge und eine geheime für die Eingeweihten und Weisen. Die öffentliche beschreibt Schiller als Vielgötterei bzw. „Paganismus“ voller Aberglauben, Zauberei, Tierkult und sonstiger Absonderlichkeiten. Die geheime dagegen sei ein reiner Monotheismus gewesen. „Da Ägypten der erste kultivierte Staat war, den die Geschichte kennt, und die ältesten Mysterien sich ursprünglich aus Ägypten herschreiben, so war es aller Wahrscheinlichkeit nach hier, wo die erste Idee von der Einheit des höchsten Wesens zuerst in einem menschlichen Gehirne vorgestellt wurde.“⁶² Diese Einsicht sei aber Sache weniger Eingeweihter geblieben. Zu tief habe sich bereits die Vielgötterei festgesetzt, so daß mit der Abschaffung des alten Aberglaubens das ganze Staatsgebäude in sich zusammengebrochen wäre. „Man fand also für besser, die neue gefährliche Wahrheit zum ausschließenden Eigenthum einer kleinen geschlossenen Gesellschaft zu machen, diejenigen, welche das gehörige Maß von Fassungskraft dafür zeigten, aus der Menge hervorzuziehen und in den Bund aufzunehmen, und die Wahrheit selbst, die man den unreinen Augen entziehen wollte, mit einem geheimnisvollen Gewand zu umkleiden, das nur derjenige wegziehen könnte, den man selbst dazu fähig gemacht hätte.“ Dieses Gewand ist die Hieroglyphenschrift, die als eine Geheimschrift verstanden wird. Sie schützt die gefährliche monotheistische Wahrheit, die eine Art politischen Sprengstoff darstellt. Moses aber habe den Ägyptern das Geheimnis, die monotheistische Idee, entrissen und sie dem Volke, aber nicht dem ägyptischen, sondern dem hebräischen, seinem Volke, offenbart.⁶³ Denn Moses sei ägyptisch er-

⁶¹ F. von Schiller, *Sämtliche Werke* X, Stuttgart 1836, 468–500. *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Koopmann, München 1968, 737–757. S. dazu W. D. Hartwich (1997) und Verf. (1998), 171–210.

⁶² Vgl. Lukian, *De Dea Syria*, cap. 2: „Die Ägypter sollen die ersten von allen uns bekannten Völkern gewesen sein, die sich Begriffe von den Göttern gemacht haben. Nicht viel später hörten die Syrer von den Ägyptern die Rede über die Götter und errichteten Tempel und Heiligtümer.“

⁶³ Eine ähnliche Ansicht über den esoterischen Charakter des außerbiblischen Monotheismus äußert auch Josephus, *Contra Apionem* II, 168, wo er schreibt: „Daß diese Lehren schön und der Natur und Größe Gottes geziemend sind, bezeugen mit allem Nachdruck die Weisesten unter den Hellenen. Pythagoras, Anaxagoras, Platon und die späteren Philosophen von der Stoa scheinen fast alle ebenso wie er über die Natur Gottes gedacht zu haben.“

zogen und in alle Geheimnisse eingeweiht worden. Bei den Priestern von Heliopolis lernt er die Hieroglyphen und mit ihnen die geheime Weisheit. „Und wenn man erst einmal einen Blick auf das, was man ägyptische Mysterien nennt, geworfen hat, so wird sich zwischen diesen Mysterien und dem, was Moses nachher getan und verordnet hat, eine merkwürdige Ähnlichkeit ergeben.“⁶⁴ Diese Ähnlichkeit, so unterstellt Schiller, beruht in der Idee von der Einheit Gottes. „Es scheint außer Zweifel gesetzt“, schreibt er, „daß der Inhalt der aller-ältesten Mysterien in Heliopolis und Memphis während ihres unverdorbenen Zustands, Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus war.“⁶⁵

Schiller hat diese Gedanken, wie er selbst in einer Fußnote am Ende seines Essays angibt, von Karl Leonhard Reinhold (1758–1825) übernommen, der im Jahre 1788 unter dem Pseudonym Br. Decius in Leipzig eine Schrift mit dem Titel *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerey. In 2 Vorlesungen* veröffentlicht hatte.⁶⁶ Reinhold, Freimaurer⁶⁷ und seit 1787 Professor der Philosophie in Jena und engster Fakultätskollege von Schiller, wendet sich in dieser Schrift an seine Logenbrüder. Die älteste Freimaurerei sind die ägyptischen Mysterien. Sie bestehen in einem in einer Fülle symbolischer Handlungen und Zeichen (die beide bei Reinhold „Hieroglyphen“ genannt werden) kodierten Monotheismus, der von Eingeweihten und Weisen getragen und vor dem zu so tiefen Einsichten unfähigen Volk geheimgehalten wird. Im Laufe der Jahrtausende degenerierte in Ägypten diese monotheistische Geheimnisreligion, Reinhold zufolge, zu einer in Äußerlichkeiten erstarrten Geheimniskrämerei, und Reinhold warnt vor einer ähnlichen Entwicklung des Freimaurertums. „Nachdem mit dem vernünftigen Zwecke dieses Instituts auch der Geist desselben verschwunden war, hatten die Hierophanten, die den Körper zu ihren Absichten fort erhalten wollten, kein anderes Mittel übrig, als den Mangel der Geheimnisse, die man bey ihnen aufsuchte, selbst zum Geheimnisse zu machen.“⁶⁸ Moses, nach dem Zeugnis des heiligen Stephanus „in aller Weisheit der Ägypter erzogen“, war in diese Mysterien eingeweiht und

Aber diese, die nur für wenige philosophierten, hatten nicht den Mut (*ouk etolmesan*), die Wahrheit ihrer Lehre in die für falsche Meinungen voreingenommene Masse hinauszutragen. Unser Gesetzgeber dagegen brachte seine Taten mit seinen Worten in Einklang, und so gelang es ihm nicht nur, seine Zeitgenossen zu überzeugen, sondern auch allen nachfolgenden Geschlechtern für alle Zeiten den Glauben an Gott (*ten peri theou pistin*) unerschütterlich einzupflanzen.“

⁶⁴ F. von Schiller, *Sämtliche Werke* X, Stuttgart 1836, 477.

⁶⁵ A. a. O., S. 481.

⁶⁶ Ich danke H. Schmidt-Glintzer, dem Direktor der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, und meinem Studenten Florian Ebeling, die mir bei der Beschaffung dieses seltenen Werkes geholfen haben.

⁶⁷ Reinhold gehörte in Wien der Loge „zur wahren Eintracht“ an, die Mozart regelmäßig besuchte, der Haydn ab 1785 als Mitglied angehörte und deren bedeutender Meister vom Stuhl Ignaz von Born war (nach J. Holtorf, *Die Logen der Freimaurer. Geschichte – Bedeutung – Einfluß*, Heyne Sachbuch Nr. 143).

⁶⁸ Reinhold (1788), 68.

machte sie seinem Volke bekannt. Dabei konnte er natürlich nicht auf Einsicht, Vernunft und Verständnis bauen. Er mußte die heiligen Wahrheiten als Offenbarung darstellen und den blinden Glauben des Volkes fordern.

Alle die Jahrhunderte hindurch, die vorübergehen mußten, bevor die Einheit Gottes in den Köpfen ihrer Priester zu einem Verstandesbegriffe reiffen konnte, war der Beyfall, den sie dieser so einfachen Lehre gaben, nichts weiter als der blinde, durch Feuer und Schwert erzwungene Glauben. Moses hätte entweder täglich neue Mirakel wirken, oder die Mission seiner Leviten, die bey Gelegenheit des goldenen Kalbes 3000 Juden in Stücke zerhauen mußten, viel öfter wiederholen müssen, als es ihm auch nur in politischen Rücksichten lieb seyn konnte, wenn er bey seiner neuen Religion auch nur das geringste auf den Verstand, und nicht alles auf die Sinnen dieses Volkes angeleget, und seinen Gottesdienst nicht vielmehr zur Sache des Körpers, als der Seele gemacht hätte. Hier konnte ihm abermal seine ägyptische Weisheit sehr gute Dienste leisten. Die Aussenseite der Mysterien war mit Hieroglyphen, Ceremonien und Ritualgesetzen überladen, und vermuthlich lag schon damals in diesem Umstande der Keim ihres künftigen Untergangs. Indessen war dieses gerade die Seite der Mysterien, für welche die Israeliten mehr als genug empfänglich waren.⁶⁹

Wobei Reinhold durchaus zugesteht, daß hinter bzw. durch Mose hindurch „Jehovah“ selbst am Werke war, „der es seiner nicht unwürdig fand, aus dem Fond der in den ägyptischen Mysterien aufbehaltenen Wahrheiten gerade diejenigen auszuwählen, die sein Volk fassen konnte, und sogar die Hieroglyphen und Ceremonien dieses Instituts für die schicklichsten Mittel hielt, jene Wahrheiten unter einem äußerst rohen und unwissenden Volke fortzupflanzen“.⁷⁰ Das hebräische Ritualgesetz ist nichts anderes als die „hieroglyphische“ (das heißt symbolische) Außenseite des Mysteriums, die so lange notwendig ist, als dieses entweder, wie in Ägypten, vor den Vielen geheimgehalten werden muß, oder, wie in Israel, nur durch den Glauben, die Sinne und den Körper, aber nicht durch den Verstand ergriffen werden kann. In Wirklichkeit aber, das ist Reinholds These, besteht kein Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung.⁷¹ Das, was man im achtzehnten Jahrhundert als die „natürliche“ und die „geoffenbarte“ Religion unterschied, hat einen gemeinsamen Ursprung in den ägyptischen Mysterien und findet im Freimaurertum seine zeitgenössische Fortsetzung bzw. Wiedergeburt.

Reinhold gibt als seine Gewährsmänner William Warburton (1698–1779)⁷²

⁶⁹ Reinhold (1788), 57 f.

⁷⁰ Reinhold (1788), 84 f. Die Zitate mögen einen Eindruck von der erstaunlichen Eleganz und Brillanz der Reinholdschen Prosa vermitteln, die der Schillers kaum nachsteht.

⁷¹ „daß die bisherige Entgegensetzung der Vernunft und der Offenbarung auf einem bloßen Wortstreite beruhte“ – (1788), 84.

⁷² W. Warburton, *The Divine Legation of Moses demonstrated on the principle of a religious deism, from the omission of a doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*, London 1742; die deutsche Übersetzung von J. Chr. Schmidt erschien in drei Bänden in Frankfurt und Leipzig 1751–1753.

und John Spencer (1630–1693)⁷³ an. Beide haben vor ihm die Parallele gezogen zwischen den ägyptischen „Mysterien“ und dem hebräischen „Gesetz“.⁷⁴ Die Texte Reinholds und Schillers dürfen als die explizitesten vor-ägyptologischen Darstellungen jenes Prinzips eines esoterischen Monotheismus gelten, der dann in der Ägyptologie eine so große Rolle gespielt hat und erst von Horning mit soviel Nachdruck widerlegt wurde. Man darf aber vermuten, daß weder sie noch Warburton und Spencer die ersten sind, die den Ursprung des Monotheismus in Ägypten gesehen haben, sondern daß hier vielmehr bestimmte Topoi eines Ägyptenbildes reproduziert werden, das seit der Renaissance geläufig ist und vor allem von Marsilio Ficino und Giordano Bruno verbreitet wurde. Es ist dringend zu wünschen, daß diesen von Frances Yates⁷⁵ nur angedeuteten Traditionslinien einmal gründlicher nachgegangen wird. Vermutlich ist der Topos einer mono- bzw. pantheistischen Geheimreligion der ägyptischen Weisen bereits antik. Mit seiner Andeutung „Das, was man ägyptische Mysterien nennt“, bezieht sich Schiller wohl vor allem auf die Schrift des Jamblichus, die um 300 n. Chr. entstand und in der frühen Neuzeit von Marsilio Ficino und Nicolaus Scutellus unter dem Titel *De mysteriis Aegyptiorum* in lateinischer Übersetzung publiziert worden war. In dieser Schrift liest man z. B. vom „einigen Gott“, der „unbewegt im Alleinsein seiner Einheit verharrt“ (*akinētos en monotēti tēs eautou enotētos menōn*): „er existiert als die Grund- und Urform (paradeigma) des Gottesbegriffs, der sich selbst Vater und Erzeuger ist ... aus diesem Einem, der Einheit ließ sich selbst der eine sich selbst genügende Gott erstrahlen (*apo de tou henos toutou ho autarkes theos heauton eselampse*) ... er ist das Prinzip und der Gott der Götter (*arche gar outos kai theos thewn*), der Einfache aus dem Einem (*monas ek tou henos*), früher als das Sein und Ursprung des Seins“.⁷⁶ Aus diesem Einem sei die Welt und mit ihr alle anderen Götter hervorgegangen. Die anderen Götter werden hier nicht gelehnet, aber sie werden so tief zu innerweltlichen Mächten in der Art von Dämonen oder Engeln herabgestuft, daß man auch dies einen Monotheismus nennen kann.⁷⁷ Wir haben es hier nicht mit einem Monotheismus im biblischen Sinne, sondern mit einer klassischen Alleinheits-Theologie zu tun, die wir auch bei anderen ägyptischen Neuplatonikern finden, besonders bei Plotin, sowie im Corpus Hermeticum. Der Gedanke der All-Einheit, wie er hier entwickelt wird, läßt sich mühelos mit dem verborgenen Allgott der ramessidischen Theologie verbinden.⁷⁸

⁷³ John Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus, et earum rationibus libri 3*, Leers 1686.

⁷⁴ Warburton seinerseits verweist auf keinen Geringeren als Maimonides (Rabbi Moses ben Maimon), der in seinem *Führer der Verirrten* (*More Nevuchim*) die Herkunft des hebräischen Gesetzes aus der heidnischen Religion behauptet habe.

⁷⁵ Vgl. F. A. Yates (1964).

⁷⁶ Jamblique, *Les mystères d'Égypte* ed. E. des Places S. J. (Collection Budé), Paris 1989, VIII.2, S. 195 f.

⁷⁷ G. Soury (1942); J. Hani (1976), 225 ff.

⁷⁸ Vgl. hierzu ausführlich Verf. (1993).

Allerdings fehlt ein eindeutiger Hinweis darauf, daß schon in den antiken Quellen die Religion des verborgenen Allgotts und die Theologie der All-Einheit als eine Geheimreligion der ägyptischen Eingeweihten gegolten hätten. Es gibt aber Texte, in denen den ägyptischen Hohenpriestern eine eigene, von den Religionen der Völker unterschiedene Religion zugeschrieben wird. So erscheinen in einer magischen Anrufung, die von dem Topos Gebrauch macht, den Gott mit den Namen der Völker anzurufen, auch die ägyptischen Hohepriester mit einer eigenen Anrufung, und diese bezieht sich auf Amun, den verborgenen Allgott der ramesseidischen Theologie:

Ich rufe dich nochmals an
 wie die Ägypter: Phno eai Iabok,
 wie die Juden: Adonaie Sabaoth,
 wie die Griechen: König, der über alle herrscht,
 wie die ägyptischen hohen Priester: Verborgener, Unsichtbarer, der alle erblickt,
 wie die Parther: OYERTO (Großer auf der Erde), Herr über alles.⁷⁹

Literatur

- ÄHG: Assmann, J. (1975), *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich
- Aldred, C. (1988), *Akhenaten, King of Egypt*, London.
- Allen, J. P. (1989), „The Natural Philosophy of Akhenaten“, in: W. K. Simpson, ed., *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, YES 3. New Haven, 89–101.
- Assmann, A. „Gesetz und Schleier“, Vorlage zur II. Tagung „Geheimnis und Offenbarung“, Bad Homburg 8.–11. 12. 1992.
- Assmann, J. (1969), *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur alt-ägyptischen Hymnik I (Münchener Ägyptol. Studien 19)*, Berlin.
- Assmann, J. (1972), „Die Häresie des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion“, in: *Saeculum* 23, 109–126.
- Assmann, J. (1975), *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, AHAW Heidelberg.
- Assmann, J. (1983 a), „Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken“, in: A. Peisl, A. Mohler, *Die Zeit*, Schriften der C. F. v. Siemens-Stiftung Nr. 6, München, 189–223.
- Assmann, J. (1983), *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, Orbis Biblicus et Orientalis 51, Fribourg.
- Assmann, J. (1983 b), *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*, Mainz 1983.
- Assmann, J. (1986), „Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten“, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), *Theologen und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf, 46–69.

⁷⁹ Vgl. R. Merkelbach/M. Totti (1990), 166 f. Siehe auch E. Peterson (1926), 254 für weitere Parallelen.

- Assmann, J. (1992), „Akhanyati's Theology of Light and Time“. *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, VII 4, Jerusalem, 143–176.
- Assmann, J. (1993), *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1993, Bericht 2, Heidelberg.
- Assmann, J. (1998), *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München
- Barguet, P. (1986), *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris.
- Bernand, E. (1969), *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris.
- Bilolo, M. (1992), *L'Un, devient-il multiple? Approche pragmatique des formules relatives à „l'Un, comme multiple“ ou à l'„auto-différenciation“ de l'Un dans les hymnes thébains du Nouvel Empire*. Unveröff. Habil.-Schr. Zürich.
- Blackman, A. M./H. W. Fairman (1943), „The Myth of Horus at Edfu“ II, in: *JEA* 29, 2–36.
- Brunner, H. (1980), „Monotheismus“, in: *Lex. der Ägyptologie* IV, 198–200.
- Brunner-Traut, E. (1989), *Altägyptische Märchen*, 8. Auflage, Köln.
- Černý, J./Gardiner A. H. (1957), *Hieratic Ostraca I*, Oxford.
- Derchain, Ph. (1965), *Le Papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Brüssel.
- Derchain, Ph. (1988), „Encore le monothéisme“, in: *Chronique de l'Égypte* 53, 77–85.
- Droge, A. J. (1989), *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen.
- Dunand, F. (1973), „Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique“, in: F. Dunand, P. Levêque (ed.), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, Paris, 79–93.
- Faulkner, R. O. (1935–38), „The Lamentations of Isis and Nephthys“, *Mélanges Maspero*, I. Orient Ancien. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie Orientale du Caire 66. Fascicule 1, Cairo.
- Faulkner, R. O. (1973), *The Ancient Egyptian Coffin Texts I*, Warminster.
- Fowden, G. (1986), *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge.
- Gardiner, A. H. (1909), *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig.
- Gardiner, A. H. (1938), „The House of Life“, in: *JEA* 24, 157–179.
- Givéon, R. (1971), *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden.
- Goody, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge.
- Gordon, C. H. (1970), „His name is ‚One‘“, in: *JNES* 29, 198 ff.
- Goyon, J. C. (1979), in: R. A. Parker, J. Leclant, J. C. Goyon, *The Edifice of Tabaqa*, Providence.
- Hani, J. (1976), *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris.
- Hartwich, W. D. (1997), *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München.
- Hornung, E. (1971), *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt.
- Hornung, E. (1980), „Monotheismus im pharaonischen Ägypten“, in: O. Keel (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beiträge 14, Fribourg, 83–97.

- Hornung, E. (1983), „Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten“, in: K. Rahner (Hrsg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Katholische Akademie Freiburg, 48–66.
- Junker, H. (1913), *Das Götterdekret über das Abaton*, Denkschr. d. kais. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Klasse LVI, Wien.
- Luhmann, N. (1973), *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart.
- Merkelbach, R./M. Totti (1990), *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Bd. 1: Gebete*, Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Colonensia, vol. XVII.1, Opladen.
- Merkelbach, R./M. Totti (1992), *Abrasax 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezereemonien*, Opladen 1992.
- Morenz, Ludwig (1996), *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reichs und der Zweiten Zwischenzeit*, ÄAT, Wiesbaden.
- Morenz, S. (1964), *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, SSAW 109.2.
- Otto, E. (1955), „Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion“, in: *Die Welt des Orients* 2, 99–110.
- Peterson, E. (1926), *Heið Theós. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF 24), Göttingen.
- Redford, D. B. (1984), *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton.
- Redford, D. B. (1986), *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga.
- Reinhold, K. L. (1788), *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei*, Leipzig.
- Sauneron, S. (1970), *Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, New York.
- Schiller, F. von (1968), „Die Sendung Moses“, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Koopmann, München 1968, 737–757. Zuerst erschienen 1790 in Heft 10 der *Thalia*.
- Schlögl, H. A. (1985), *Echnaton – Tutenchamun. Fakten und Texte*, Wiesbaden.
- Schott, S. (1939), *Urkunden mythologischen Inhalts (= Urkunden des Ägyptischen Altertums, VI. Abteilung)*, Heft 2, Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth, Leipzig.
- Sethe, K. (1929), *Amun und die acht Urgötter von Hermupolis*, Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss., phil.-hist., Berlin.
- Shirun-Grumach, I. (1985), „Remarks on the Goddess Ma'at“, in: S. I. Groll (Hrsg.), *Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem, 173–201.
- Smith, M. (1977), „A New Version of a Well-known Egyptian Hymn“, in: *Enchoria* 7, 1977, 115–149.
- Soury, G. (1942), *La démonologie de Plutarque*, Paris.
- Stricker, B. H. (1956), *De brief van Aristeas. De hellenistische codificaties der prae-belleense godsdiensten*, Amsterdam.
- Totti, M. (1985), *Ausgewählte Texte der Isis-Serapis-Religion*, Subsidia Epigraphica XII.

- Tran Tam Tinh, V. (1972), *Le culte des divinités orientaux en Campanie*, Leiden.
- Traunecker, C. (1992), *Les dieux de l'Égypte*, Que sais-je? 1191, Paris.
- Vanderlip, Vera F. (1972), *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology XII, Toronto 1972.
- Versnel, H. S. (1990), *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes – Three Studies in Henotheism*, Leiden.
- Vidman, L. (1969), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapidae*, Berlin.
- Yates, Frances A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London.
- Zandee, J. (1947), *Hymnen aan Amon van Pap. Leiden I 350, OMRO 28*, Leiden.
- Zandee, J. (1992), *Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso*, Leiden.