

Jan Assmann (Heidelberg)

»Hen kai pan«. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition¹

Am 15. August 1780 schrieb Gotthold Ephraim Lessing die Worte »Hen kai pan« in griechischer Schrift auf die Tapete in Gleims Gartenhaus bei Halberstadt.² Fünf Jahre später, nach Lessings Tod im Jahre 1781, enthüllte Friedrich Heinrich Jacobi das Geheimnis dieser Devise, als er seine Gespräche mit Lessing in einem Büchlein veröffentlichte mit dem Titel *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785).³ Die geheime Bedeutung dieser Formel war »deus sive natura«; es war ein Bekenntnis zu Spinoza.

Jacobi hatte Lessing zum ersten Mal im Juli 1780 besucht. Beide waren Freimaurer.⁴ Im Laufe einer Unterhaltung über Goethes damals noch unpubliziertes Gedicht *Prometheus* soll Lessing ausgerufen haben: »Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich. Ich kann sie nicht genießen. Hen kai Pan! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.«

¹ Dieser Beitrag ist eine für den vorliegenden Band vorgenommene überarbeitete Zusammenstellung aus zwei Kapiteln der folgenden Monographie des Autors: Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, © 1998 Carl Hanser Verlag, München/Wien, S. 119–130 u. 205–209. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages.

² Der Anakreontiker und Dichterefreund Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719–1803) benutzte die Tapete seines Gartenhauses und »Freundschaftstempels« in Halberstadt als Gästebuch. Herder hat die inzwischen verlorene Inschrift noch gesehen und schrieb darüber einen langen Brief an Jacobi: »und so ergreife ich endlich eine Stunde Ihnen nichts als en kai pan zu schreiben, das ich schon von Lessings Hand in Gleims Gartenhause selbst las, aber noch nicht zu erklären wußte« (Brief vom 6. Febr. 1784 an Jacobi, s. Michael Brüggem/Siegfried Sudhof [Hgg.]: *Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobi*, Bd. 3: *Briefwechsel 1782–1784*, hg. v. Peter Bachmeier, Stuttgart/Bad Cannstadt 1987, S. 279. Siehe ferner Erich Schmidt: *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 Bde, Berlin 1884–86, Bd. 2, S. 804; *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*, hg. v. Karl Lachmann, 3. Auflage, Berlin/Leipzig, Bd. 22.1, S. IX; Hermann Timm: *Gott und die Freiheit*, Bd. 1: *Die Spinoza-Renaissance*, Frankfurt 1974, S. 15 ff.; Karl Christ: *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988, S. 59 f.

³ Heinrich Scholz: *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916; vgl. Horst Folkers: *Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling*, in: Eveline Goodman-Thau/Gert Mattenklott/Christoph Schulze (Hgg.): *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, S. 71–96. Alexander Altmann: *Lessing und Jacobi. Das Gespräch über den Spinozismus*, in: *Lessing Yearbook 3* (1971), S. 25–70. Interessant ist auch ein Brief Hamanns an Jacobi, in welchem er die zentralen Punkte seines Buches berührt: *Johann Georg Hamann: Briefe*, ausgew., eingel. u. mit Anmerkungen versehen v. Arthur Henkel, Frankfurt 1988, S. 130–133.

⁴ Vgl. Christ: *Jacobi und Mendelssohn* (Anm. 2), S. 49–54.

Jacobi: »Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.« Lessing: »Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiss ich keinen andern.«⁵

»Hen kai pan« ist eine Formel, die man bei Spinoza vergeblich sucht. Zwei Fragen knüpfen sich an diese Tatsache. Erstens: Warum sagt Lessing, wenn er sein Bekenntnis zu Spinoza zum Ausdruck bringen will, »Hen kai Pan« (und nicht etwa »deus sive natura«), und wieso versteht Jacobi auf Anhieb diese griechische Formel als Bekenntnis zu Spinoza? Und zweitens: Wo hat Lessing die Formel her, und was will sie ursprünglich besagen?

Soviel ich sehe, hat sich die Forschung bisher vorwiegend um die Rezeptionsgeschichte von Jacobis Spinozabüchlein gekümmert, d.h. um den berühmten Pantheismusstreit. Die Neuigkeit von Lessings Spinozismus schlug ja bekanntlich wie eine Bombe ein. Nicht einmal Lessings engste Freunde, insbesondere Moses Mendelssohn, wußten etwas davon. »Hen kai pan«, »Eines und Alles« oder das All-Eine wurde umgehend zu einer allgemeinen Devise, die in den Schriften von Herder, Hamann, Hölderlin, Goethe, Schelling und anderen (darunter vielen Freimaurern) auftaucht.⁶

Wo hatte Lessing diese Formel her? Uvo Hölscher, der unlängst verstorbene Münchner Gräzist, hat in einer Studie über *Empedokles und Hölderlin* die Frage nach Hölderlins Quelle für sein *Eins und Alles* aufgeworfen und einen Hinweis gegeben, dem ich etwas näher nachgegangen bin. Hölscher äußerte die Vermutung, daß diese Formel aus Ralph Cudworths Buch *The True Intellectual System of the Universe* stammen könnte. Dieses Werk erschien 1678 und erlebte im 18. Jahrhundert mehrere Neuauflagen sowie eine lateinische Übersetzung und Neubearbeitung durch Johann Lorenz von Mosheim, die 1737 in Göttingen herauskam.⁷ Es besteht nicht der leiseste Zweifel daran, daß dieses Buch auch zu Lessings Zeiten noch wohlbekannt war.

Ralph Cudworth (1617–1688) war Professor Regius für Hebräisch an der Universität Cambridge und gilt als einer der bedeutendsten Vertreter der als Cambridge Platonists bekannten englischen Neuplatoniker. Das Problem, dem sich sein Hauptwerk *The True Intellectual System* widmet, war die Widerlegung des Atheismus. Ohne daß der Name Spinozas erwähnt wird, ist doch anzunehmen, daß auch der Verfasser des 1670 erschienenen *Tractatus Politico-Theologicus* neben Thomas Hobbes der Adressat dieser »Widerlegung« ist.

⁵ Fritz Mauthner: Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik, München 1912, S. 65 f.

⁶ Vgl. Paul Müller: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte, Bern 1965.

⁷ Uvo Hölscher: *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt 1965, S. 49, Anm. 116 verweist auf Ralph Cudworths »Intellectual System« (Anm. 9). Eine sehr ausführliche Behandlung der griechischen Tradition findet sich bei Eduard Norden: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1912; Nachdruck der 4. Auflage Darmstadt 1956, S. 240–250. Die wichtigsten griechischen Belege sind Heraklit, der behauptete, daß »hen panta einai« (daß alles eines ist: Fragment 50 Diels) und Xenophanes nach Simplicius, *Phys.* 22, S. 22 ff., der meinte, daß »alles Eines ist« und daß »dieses All-Eine, tò èn touto kai pan, Gott ist« (Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. Walther Kranz, 11. Auflage, Zürich/Berlin 1964, S. 121) sowie die stoische Lehre der göttlichen All-Einheit nach Posidonius, Cicero und Seneca.

Die Hypothese, die Cudworth mit einer riesigen Sammlung von Zitaten aus griechischen und lateinischen Autoren zu belegen trachtete, bestand in dem Gedanken, daß der Monotheismus allen Religionen einschließlich des Atheismus selbst gemeinsam ist. Was allen gemeinsam ist, muß wahr sein und umgekehrt: Das war eine der Grundannahmen der damaligen Epistemologie, die auch der Idee der ›Natur‹ und dem Begriff der ›natürlichen Religion‹ zugrundelag. Die Erkenntnis eines Höchsten Wesens bildet ›das wahre geistige System des Universums‹, weil – wie Lord Herbert of Cherbury schon 1624 gezeigt hat – die Annahme, »daß es einen Höchsten Gott gibt« die allgemeinste aller Annahmen bildet.⁸ Sogar der Atheismus stimmt mit dieser allgemeinen Vorstellung überein, weil es die Existenz genau dieses Einen Höchsten Gottes ist, die er negiert, und nicht etwa einen oder alle Götter des Polytheismus.⁹ Dieser Theisten und Atheisten gemeinsame Begriff läßt sich definieren als »Ein vollkommenes, bewußtes, verstehendes Wesen (oder Geist), das von Ewigkeit her aus sich selbst existiert und die Ursache aller Dinge ist«.¹⁰

Cudworth macht sich dann an den Nachweis, daß nicht nur der Atheismus, sondern sogar der Polytheismus diese Vorstellung des Einen höchsten Gottes teilt. Das »Große Vorurteil«, das er zunächst angreift, ist die Vorstellung, daß alle primitiven und antiken Religionen polytheistisch waren und nur »eine kleine und unbedeutende Handvoll Juden« die Idee des Einen Gottes geformt hätten. Nach dem Grundsatz »was wahr ist, muß natürlich sein« und »was natürlich ist, muß allen gemeinsam sein«, hatten Cudworths Gegner gefolgert, daß die Idee des Einen Gottes kein »Fundament in der Natur« haben könne, sondern als ein »rein künstliches Gebilde betrachtet werden müsse, das seinen Ursprung einzig privaten Phantasien und Vorstellungen oder positiven Gesetzen und Institutionen verdanke unter Juden, Christen

⁸ Edward Lord Herbert of Cherbury: *De veritate*, Paris 1624.

⁹ Ich möchte eine der einschlägigen Passagen ausführlicher zitieren, um einen Eindruck von Cudworths lebhafter und witziger Rhetorik zu vermitteln: »But whatever these Atheists deny in words, it is notwithstanding evident, that even themselves have an Idea or Conception in their Minds answering to the Word, God, when they deny his Existence, because otherwise they should deny the existence of Nothing. Nor can it be at all doubted, but they have also the same Idea of God with Theists, they denying the Existence of no other thing than what these assert. And as in all other Controversies, when men dispute together, the one Affirming the other Denying, both parties must needs have the same Idea in their Minds of what they dispute about, or otherwise their whole Disputation would be but a kind of Babel-language and Confusion; so must it be likewise in this present Controversie, betwixt Theists and Atheists. Neither indeed would there be any Controversie at all between them, did they not both by God, mean one and the same thing; nor would the Atheists be any longer Atheists, did they not deny the Existence of that very same Thing, which the Theists affirm, but of something else.« (Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678 [= *Collected Works of Ralph Cudworth* 1], Nachdruck Hildesheim/New York 1977, S. 194). Diese Argumentationsweise erinnert an eine Anekdote, die Yerushalmi erzählt, und die in dem unsterblichen Satz gipfelt: »Es gibt nur Einen Gott – und wir glauben nicht an ihn.« Yosef Hayim Yerushalmi: *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, New Haven 1991, S. 55 (dt. Ausg.: S. 84 f.).

¹⁰ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 195.

und Muslimen«. ¹¹ Das ist die Annahme, die er widerlegen wollte, als er sein Projekt in Angriff nahm, die »Natürlichkeit jener Gottesidee« zu beweisen, und zwar durch den Nachweis, daß sogar der Polytheismus die Idee des Einen Höchsten Gottes impliziert.

Als erstes führt er eine sehr nützliche Unterscheidung innerhalb der Gottesvorstellungen ein: die Unterscheidung zwischen »ungeschaffenen und selbst-existenten Göttern« und »geborenen und sterblichen Göttern«. ¹² Dann stellt er fest, daß keine Heiden jemals eine Vielheit ungeschaffener selbst-existenter Götter angenommen hätten. Sie glaubten immer nur an eine einzige solche Gottheit, aus welcher alle anderen Götter hervorgegangen seien. Das wird in aller Ausführlichkeit gezeigt, zuerst für den griechischen Polytheismus (von Hesiod bis Julian Apostata), dann für die Sibyllinischen Orakel, den Zoroastrismus, die Chaldaeische Religion und Orphik. Er läßt einige Formen von »Ditheism« (= Dualismus) gelten, die zwei selbst-existente Götter kennen, einer das Prinzip des Guten, der andere das Prinzip des Bösen; zu den »Ditheisten« rechnet er Plutarch, die Marcioniten und die Manichäer, aber weder Plato, noch überraschenderweise Zoroaster (weil »diese persischen Magi ihren Arimanius [Ahriman] entweder nur als Personifikation des Bösen verstanden, wie unseres Erachtens die Ägypter den Typhon, oder als eine »Satanische Macht«¹³). Cudworth beschließt diesen Abschnitt mit der »Orphick Kabala« und ihrem »Grand Arcanum, That God is All« – daß Gott alles bzw. das All ist. ¹⁴ Daraus, folgert Cudworth, »wird fraglos klar, daß Orpheus mit allen anderen griechischen Heiden Eine universale und allumfassende Gottheit kannte, der Eine, der Alles war.« ¹⁵ Mit diesem ersten Auftritt des »All-Einen« ist der Boden bereitet für Ägypten, fünfzig große Seiten Ägyptologie, die den Abschnitt XVIII des vierten Kapitels bilden. ¹⁶

Cudworth stellt Ägypten als die Heimat des Wissens dar. Ägyptische Wissenschaft war gegliedert in Geschichte, Philosophie und Theologie. Die ägyptischen Urkunden reichten bis zur Weltentstehung zurück und »schrieben der Welt ein höheres Alter zu als sie hätten tun sollen«. ¹⁷ Die Ägypter verstanden die Weltentstehung als Schöpfung und nicht als Entwicklung, »die zufällig und ohne Gott einsetzte, wie Anaximander, Demokrit und Epikur später dachten«, weil Simplicius ausdrücklich bestätigt, daß der Mosaische Schöpfungsbericht »nur aus ägyptischen Fabeln« bestünde. Die ägyptische Philosophie umfaßte »Pure and Mix'd Mathematicks (Arithmetick, Geometry and Astronomy)« und die Lehren über die Unsterblichkeit der Seele. Ihre Theologie war gegliedert in eine »Vulgar and Fabulous Theology« und eine andere »aporrhethos theologia, Arcane and Recondite Theology [geheime, arkane und ent-

¹¹ A.a.O., S. 208 f.

¹² A.a.O., S. 209.

¹³ A.a.O., S. 223.

¹⁴ A.a.O., section XVII, S. 294–308.

¹⁵ A.a.O., S. 308.

¹⁶ A.a.O., S. 308–355.

¹⁷ A.a.O., S. 312.

rückte Theologie], die vor dem Volk geheimgehalten und nur den Königen und solchen Priestern, die man für dazu fähig hielt, mitgeteilt wurde.«¹⁸ Drei Stellen bilden die Grundlage für diese äußerst folgenreiche Rekonstruktion der ägyptischen ›doppelten Theologie‹ oder ›doppelten Lehre‹, die die Diskussion der ägyptischen Religion im 18. Jahrhundert bestimmt und sogar noch in einigen neueren ägyptologischen Theorien nachklingt einschließlich von Thomas Manns Konzept eines »esoterischen Monotheismus«.¹⁹ Die erste ist von »Origenes, dessen Name schon ägyptisch ist, denn er bedeutet Horo-genitus [aus Horus entstanden]; er sagt bei Gelegenheit der Prahlerei des Celsus, daß dieser alles, was zum Christentum gehört, durch und durch verstünde: Celsus scheint sich mir hier zu verhalten wie jemand, der nach Ägypten reist, wo die weisen Ägypter entsprechend ihrer landesüblichen Gelehrsamkeit viel philosophieren über jene Dinge, die sie als göttlich betrachten, während die Einfältigen derweil nur bestimmte Fabeln hören, die ihnen viel Vergnügen bereiten. Celsus, sage ich, verhält sich wie ein Ägyptenreisender, der sich nur mit jenen Einfältigen unterhalten hat und von keinem der Priester das Geringste erfahren hat über ihre geheimen und höheren Mysterien, und der nun prahlt, daß er alles kennt, was zur ägyptischen Theologie gehört [...] Was wir jetzt festgestellt haben (sagt er) in bezug auf den Unterschied zwischen Weisen und Einfältigen unter den Ägyptern, das gilt auch für die Perser, unter denen die religiösen Riten von den Einsichtigen auf sinnvolle Weise ausgeübt werden, während die oberflächliche Menge nicht weiter blickt als auf das äußere Symbol oder Zeremonial. Und dasselbe gilt gleicherweise für die Syrer und Inder und alle anderen Völker, die neben ihren religiösen Fabeln eine Wissenschaft und Lehre besitzen.«²⁰

Das zweite Zeugnis ist von Clemens von Alexandria: »Die Ägypter offenbaren ihre religiösen Mysterien nicht unterschiedslos allen, noch teilen sie das Wissen um die göttlichen Dinge den Profanen mit, sondern nur denen, die zur Nachfolge im König-

¹⁸ A.a.O., S. 314 mit Bezug auf Clemens Alexandrinus: *Stromata*, Buch 5, Kap. 7, Vers 41.1.

¹⁹ »Die Einheit des Menschengesistes«, in: Thomas Mann: *Gesammelte Werke*, 16 Bde, Frankfurt 1974, Bd. 10, S. 751–756, bes. S. 752.

²⁰ »Origen, whose very name is Egyptian, it being interpreted Horo-genitus [...] upon occasion of Celsus his boasting, that he thoroughly understood all that belonged to Christianity; Celsus (saith he) seemeth here to me, to do just as if a man travelling into Egypt, where the Wise men of the Egyptians, according to their Country-Learning Philosophize much, about those things that are accounted by them Divine, whilst the Idiots, in the mean time, hearing only certain fables which they know not the meaning of, are very much pleased therewith: Celsus, I say, doth as if such a Sojourner in Egypt, who had conversed only with those Idiots, and not been at all instructed by any of the Priests, in their Arcane and Recondite Mysteries, should boast that he knew all that belonged to the Egyptian Theologie [...] What we have now affirmed (saith he) concerning the difference betwixt the Wise men and the Idiots amongst the Egyptians, the same may be said also of the Persians, amongst whom the Religious Rites are performed Rationally by those that are ingenious, whilst the superficial Vulgar look no further in the observation of them, than the external Symbol or Ceremony. And the same is true likewise concerning the Syrians and Indians, and all those other Nations, who have besides their Religious Fables, a Learning and Doctrine.« (Origenes: *Contra Celsum*, Buch 1, S. 11 [Kap. 12, *Patrologia Graeca* 11, S. 677f.]); Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 314 f.

tum ausersehen sind und solchen von den Priestern, die dazu aufgrund ihrer Geburt und Erziehung am besten qualifiziert sind.«²¹

Das dritte Zeugnis für die Arkantheologie der Ägypter bilden zwei berühmte Passagen aus Plutarchs Traktat *Über Isis und Osiris*; die eine über die Sphinx: »Wenn unter den Ägyptern ein König aus dem Militärstand gewählt wird, bringt man ihn von Stund an zu den Priestern und unterrichtet ihn in jener Arkantheologie, die geheimnisvolle Wahrheiten unter obskuren Fabeln und Allegorien verbirgt. Daher stellen sie Sphingen vor ihren Tempeln auf um zu bedeuten, daß ihre Theologie eine gewisse arkane und rätselhafte Weisheit enthält.«²² Die andere handelt von Harpokrates als dem Symbol mystischen Schweigens: »Den Harpokrates der Ägypter darf man nicht für einen unvollkommenen und kindlichen Gott halten, sondern für den, der über die Rede der Menschen bezüglich der Götter gesetzt ist, die nur unvollkommen, stammelnd und unartikuliert ist, und zugleich der, der sie reguliert und korrigiert; wobei der Finger an seinem Mund ein Symbol für Schweigen und Verschwiegenheit ist.«²³

Die Ägypter verwendeten zwei Verfahren, um ihre Weisheit den Wissenden mitzuteilen und sie zugleich vor den Unwissenden geheim zu halten: Allegorie und Hieroglyphen. Cudworth folgte der allgemeinen Deutung der Hieroglyphen als »Figuren, die nicht Lauten oder Wörtern entsprechen, sondern unmittelbar Gegenstände und Begriffe des Bewußtseins darstellen«,²⁴ die hauptsächlich verwendet wurden, »die Mysterien ihrer Theologie und Religion so auszudrücken, daß sie vor der profanen Menge verheimlicht blieben.« Das war die »Hieroglyphische Wissenschaft und Theorie«. Für Cudworth steht es außer jedem Zweifel, daß sie in der »Lehre von der Einen und universalen Gottheit, dem Schöpfer der ganzen Welt« bestand.²⁵ Cudworth verteidigt diese Deutung der altägyptischen Theologie gegen zwei mögliche Einwände.

Der erste wirft den Ägyptern Atheismus und Materialismus vor und wurde von Porphyrius in seinem *Brief an Anebo* vorgebracht. Porphyrius behauptet, daß die Ägypter keine anderen Götter kennen »als die Planeten und die Sternbilder des Tierkreises [...] und starke Fürsten, wie sie sie nennen«, eine Behauptung, die Eusebius unterstreicht, wo er sagt, »daß die ganz geheime Theologie der Ägypter nichts Göttli-

²¹ Clemens Alexandrinus: *Stromata*, Buch 1–6, hg. v. Otto Stählin, 4. Auflage, Berlin 1985, hier Buch 5, Kap. 7, Vers 41.1; Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 314.

²² Plutarch: *De Iside et Osiride*, 354 (Kap. 8). Cudworth gibt dazu eine Stelle aus Clemens Alexandrinus: *Stromata* (Anm. 21), Buch 5, Kap. 5, Vers 31.5: »Therefore do the Egyptians place Sphinges before their Temples, to declare thereby, that the Doctrine concerning God is Enigmatical and Obscure [...] But perhaps the meaning of those Egyptian Sphinges might be also to signifie, that the Deity ought both to be Loved and Feared; to be loved as benigne and propitious to the Holy, but to be Feared as inexorably just to the Impious, the Sphinx being made up of the Image both of a Man and a Lion.«

²³ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 316; vgl. Plutarch: *De Iside et Osiride* (Anm. 22), Kap. 68.

²⁴ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 316.

²⁵ A.a.O., S. 317.

ches verehrte außer Sternen und Planeten, und kein unkörperliches Prinzip oder eine schöpferische Vernunft als Urheber des Universums kannte, sondern nur die sichtbare Sonne [...] schau nun, was aus dieser Arkantheologie der Ägypter geworden ist, die nichts Göttliches verehrte als geistlose Materie und tote, unbeseele Körper.«²⁶ Diese Ansichten der ägyptischen Theologie, die in Cudworths Augen vollkommen verfehlt sind, entsprechen genau seinem Begriff von »absolutem Atheismus«. Da sie schon von Iamblich widerlegt wurden, kann Cudworth es hier bei einem langen Zitat aus *De Mysteriis* bewenden lassen.

Den zweiten Einwand gegen seine Deutung erhebt Cudworth gegen sich selbst, indem er sich fragt, »ob sie nicht vielleicht doch eher ›Polyarchists‹ [Polytheisten] waren, die eine Vielheit verständiger selbst-existenter und ungeschaffener Gottheiten kannten«. Mit dieser Frage wendet er sich an die »Trismegistick Writings«. Im Gegensatz aber zu Athanasius Kircher, der noch immer in Hermes Trismegistus die Verkörperung der ›prisca theologia‹ erblickte, als ob nichts geschehen sei seit den Zeiten von Marsilio Ficino oder Giordano Bruno, ist Cudworth ein zu kritischer und gewissenhafter Gelehrter, um nicht der Spätdatierung des Corpus Hermeticum durch Isaak Casaubon voll Rechnung zu tragen, bevor er diese Texte als unschätzbare Quelle altägyptischer Arkantheologie ausbeutet. Isaac Casaubon (1559–1614) hatte zweifelsfrei bewiesen, daß das Corpus Hermeticum aus der Spätantike stammt und dazu noch nahegelegt, daß es sich um eine christliche Fälschung handelt.²⁷ Frances Yates nannte daher das Jahr 1614, in dem Casaubons Werk erschienen war, geradezu »eine Wasserscheide, die die Welt der Renaissance von der modernen Welt trennt«. ²⁸ Casaubons Datierung der hermetischen Texte »erschütterte die Grundlage für alle Versuche, mit den Positionen des Hermetismus eine natürliche Theologie zu errichten«. Es war gewiß kein Leichtes, das Corpus Hermeticum gegen eine so vernichtende Kritik in Schutz zu nehmen. Cudworth unterzog sich dieser Aufgabe mit nicht immer stichhaltigen Argumenten, aber mit nichtsdestoweniger schlagendem Erfolg. Das ist der Grund, warum der Wasserscheiden-Effekt nicht eintrat und warum weiterhin natürliche Theologien auf dem Hermetismus errichtet wurden. Frances Yates hat das Kapitel des Hermetismus viel zu früh geschlossen. Das 18. Jahrhundert hatte nicht etwa Casaubon nicht zur Kenntnis genommen; es hatte vielmehr Cudworth ge-

²⁶ Ebd. Diese wichtige Passage hat sich Newton aus Cudworth exzerpiert, inklusive der Widerlegung des Materialismus-Vorwurfs durch Iamblich, s. »Newton's Out of Cudworth«, in: Richard H. Popkin/James E. Force: *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht 1990, Appendix, S. 207–213, 211 f.

²⁷ Isaac Casaubon: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, London 1614, S. 70 ff. Vgl. Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, S. 398–403; Anthony Grafton: *Protestant versus Prophet. Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1985), S. 78–93.

²⁸ Yates: *Giordano Bruno* (Anm. 27), S. 398.

lesen. Wenn die hermetischen Texte im 18. Jahrhundert einflußreich blieben, dann aufgrund von Cudworths Intervention und in seiner Interpretation.

Cudworth warf Casaubon vor, alle sechzehn Traktate, die das Corpus Hermeticum bilden, als einen einzigen zusammenhängenden Text behandelt zu haben. Dadurch habe er den Fehler gemacht, Beobachtungen von nur lokaler Reichweite auf das ganze Textcorpus zu beziehen: »Daher denn auch der gelehrte Casaubon nicht sauber gedacht oder geschlossen zu haben scheint, wenn er aufgrund der Entdeckung von Fälschungen in höchstens zwei oder drei der hermetischen Bücher sie alle insgesamt zu christlichen Täuschungen und Betrügereien erklärt. Wahrscheinlich wurde er zu diesem Fehler verleitet, weil er dem verbreiteten Irrtum folgte (den doch schon Francesco Patrizi widerlegt hatte), daß alles, was Marsilio Ficino unter dem Namen des Hermes Trismegistus veröffentlicht hatte, lediglich verschiedene Kapitel eines einzigen Buches *Poemander* darstellte, während es sich in Wirklichkeit um ebensoviele wohlunterschiedene und unabhängige Bücher handelt, von denen *Poemander* lediglich an erste Stelle gesetzt ist.«²⁹ Casaubons Kriterien, das Corpus Hermeticum als eine christliche Fälschung zu deuten, betreffen nach Cudworth nur drei der sechzehn Bücher: I (*Poimandres*), IV (*Crater*) and XIII (*Sermon of the Mount*). Nur diese seien christliche Fälschungen (was übrigens heute auch von diesen nicht mehr angenommen wird).³⁰ Die anderen einschließlich Cudworths Lieblingstext *Asclepius* sollten als Zeugnisse echter ägyptischer Theologie beibehalten werden. Sie mögen spät sein, aber sie wurden geschrieben, »before the Egyptian Paganism and their Succession of Priests were yet extinct.«³¹ Und selbst wenn einige christliche Fälschungen darunter waren, mußte doch einiges daran richtig sein, um ihnen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Wenigstens soviel, »that Hermes Trismegist or the Egyptian Priests, in their Arcane and True Theology, really acknowledged One Supreme and Universal Numen.«³²

Allerdings ist Cudworth sorgfältig bemüht, sein Gebäude nicht allein auf dem Fundament der hermetischen Texte zu errichten. Bevor er zu ihnen kommt, fährt er eine große Menge von in seinen Augen weniger verdächtigen Zeugnissen auf, um zu beweisen, »daß die Ägypter außer ihren vielen Göttern Eine Höchste und allumfassende Gottheit kannten.«³³ Plutarchs Traktat *De Iside and Osiride*, der in der Tat als die beste damals verfügbare Quelle über ägyptische Religion gelten kann, stellt mehrfach fest, daß die Ägypter ihren Höchsten Gott den »Ersten Gott« nannten, der von ihnen als »ein dunkler und verborgener Gott« angesehen wurde, und der (aus verschiedenen Gründen) durch ein Krokodil symbolisiert wurde.³⁴ Horapollon »sagt uns,

²⁹ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 320f.

³⁰ Siehe Carsten Colpe/Jens Holzhausen (Hgg.): *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Teil 1 (= *Clavis Pansophiae* 7,1), Stuttgart/Bad Cannstatt 1997, bes. S. 3 ff., 43 ff. u. 159 ff.

³¹ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 320.

³² Ebd.

³³ A.a.O., S. 334.

³⁴ A.a.O., S. 334f.

daß die Ägypter einen Pantokrator (Allherrscher) und Kosmokrator (Weltherrscher) kannten, ein allmächtiges Wesen, das die ganze Welt regiert, und ihn symbolisch im Bild der Schlange darstellten«. Dieses »Erste und göttlichste Wesen« sei nach Eusebios »symbolisch dargestellt worden durch eine Schlange mit Falkenkopf«.

Cudworth kommt später auf eine Stelle bei Eusebius zurück, wo dieser von »Kneph« spricht als dem Namen jenes »Einen geistigen Schöpfers« und sagt, daß »die Vernunft und Weisheit, die die Welt geschaffen hat, nicht leicht herausgefunden wird, sondern dunkel und verborgen ist [...] und von diesem Kneph soll ein anderer Gott hervorgebracht worden sein, den die Ägypter Phtha und die Griechen Vulcanus [= Hephaistos] nennen.«³⁵ »Kneph« ist eine genaue Wiedergabe des ägyptischen Gottesnamens ꜥḫm-ꜥtꜥ (Der seine Zeit vollendet hat), der Name der Urform des Amun als Verkörperung der Präexistenz.

Cudworth wendet sich dann dem »Divine Iamblichus« zu, dessen Schrift *De mysteriis Aegyptiorum* ihm, wie nicht anders zu erwarten, reichlichstes Material zur Unterstützung seiner Theorie des verborgenen Einen liefert, und schließt mit einem hochinteressanten Zitat aus Damascius: »Die ägyptischen Philosophen, die es in unserer Zeit gegeben hat, erklärten die verborgene Wahrheit ihrer Philosophie, die sie in bestimmten ägyptischen Schriften gefunden hatten; daß es nämlich, ihnen zufolge, Ein Prinzip aller Dinge gäbe, das unter dem Namen »Unsichtbare Finsternis« gepriesen werde, und dies dreimal wiederholt: diese »Unsichtbare Finsternis« nun ist eine Beschreibung jener Höchsten Gottheit, nämlich daß sie unfassbar ist.«³⁶ In der »populären Religion und Theologie« sei dieser Höchste und Verborgene Gott »Hammon« oder »Ammon« genannt worden; Manetho von Sebennytyos erklärt die Bedeutung des Namens »Amoun« als »das, was verborgen ist« (was übrigens vollkommen richtig ist). Jamblich erklärt den Namen als »den demiurgischen Geist und Vorsteher der Wahrheit, die zusammen mit Weisheit die unsichtbaren Mächte der verborgenen Ursachen erschaffen und ans Licht bringen«; aus welcher Definition Cudworth folgert, daß »Hammon unter den Ägyptern nicht nur der Name jener Höchsten Gottheit war, sondern auch einer Gottheit, die verborgen, unsichtbar und körperlos war.«³⁷

Mit der Idee des Verborgenen Gottes ist die Bühne bereitet für das verschleierte Bildnis zu Sais. Cudworth scheint der erste zu sein, der Plutarchs und Proklus' berühmter Beschreibung eine zentrale Stellung in der ägyptischen Theologie einräumt.

³⁵ Eusebios von Caesarea: *Praeparatio evangelica*, hg. v. K. Mras, Berlin 2. Auflage 1982, Buch 3, Kap. 11, S. 115.

³⁶ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 337. Cudworth bezieht sich zweifellos auf Damascius: *De principiis*, vgl. die Ausgabe: *Traité des premiers principes*, hg. v. Leendert Gerrit Westerink, 3 Bde, Paris 1986–1991, hier Bd. 3: *De la procession*, S. 167, siehe dazu Anm. 2 auf S. 239 mit Verweis auf die Ausgabe des *Corpus Hermeticum* durch André-Jean Festugière, Bd. 1, Paris 1954, 44.6–13.

³⁷ Cudworth: *True Intellectual System* (Anm. 9), S. 339. Damascius (Anm. 36) zitiert in Bd. 2, S. 25–30 laufend Jamblich; auf diese Zitate bezieht sich Cudworth.

Er gibt Plutarchs Version der Inschrift »auf dem Tempel zu Sais« als »I am all that Hath been, Is, and Shall be, and my Peplum or Veil, no mortal hath ever yet uncovered« wieder (»Ich bin alles, was war, ist und sein wird und meinen *Peplos* oder Schleier hat kein Sterblicher je aufgedeckt«) und stellt klar, daß diese Idee unmöglich als »geistlose Materie« aufgefaßt werden kann, da es ja doch ein personales »Ich« ist, das hier spricht als »das Eine, das Alles ist« (»One thing which was All.«).³⁸ Cudworth deutet den Schleier als Symbol einer Unterscheidung zwischen Außen und Innen, »etwas Äußerem und Sichtbarem« und »Etwas Verborgenen und Erhabenem, Unsichtbarem und für Sterbliche Unfaßlichem«. Er vergleicht diese Unterscheidung mit »der Beschreibung, die Gott von sich selbst dem Moses gibt: »Du sollst meinen Rücken sehen, aber mein Gesicht sollst du nicht sehen.«³⁹ Philo »deutet diese Worte folgendermaßen, »es ist genug für den Weisen, Gott a posteriori oder aus seinen Werken zu kennen; wer immer aber glaubt das unverhüllte Wesen der Gottheit zu schauen, wird geblendet werden von der transzendenten Ausstrahlung der Gottheit und dem Glanz ihrer Strahlen«.⁴⁰ Genau in dieser Form wird im 17. und 18. Jahrhundert die verschleierte Isis als Allegorie der Natur dargestellt; mit Philosophen oder auch Puttos, die ihre Fußspuren a posteriori messen. Was die Bibel den Rücken Gottes nennt, und was Philo als seine Werke deutet, nennt die Inschrift »den *Peplos*, oder Schleier, oder äußeres Gewand der Gottheit, oder anders »die verschleierte Gottheit selbst««. »Daher ist es klar«, fährt Cudworth fort, »daß die hier beschriebene Gottheit nicht bloß die sichtbare und körperhafte Welt als unbeseelte und unbelebte Materie sein kann, da diese ganz Außenseite und dem Anblick der Sinne ausgesetzt ist und nichts Verborgenes oder Verschleiertes an sich hat«.

Horapollon erklärt den ägyptischen Begriff »Gott« als »einen Geist, der sich durch die Welt hin verbreitet und alle Dinge aufs Innigste durchdringt«.⁴¹ Das verbindet Cudworth mit Jamblichs Erwähnung einer Inschrift in Sais, die er für dieselbe wie Plutarchs Inschrift hält. Ein Prophet namens Bithys soll »dort in Sais den Namen des Gottes erklärt haben, der sich durch die ganze Welt hin ausdehnt oder verbreitet«.⁴² Cudworths Ergänzung des Begriffs der Diffusion durch den der Extension macht dem zeitgenössischen Leser klar, daß von »res extensa« die Rede ist, die den Schleier der Gottheit als »res cogitans« bildet. Er weist auch auf die Tatsache hin, daß »auch die Athena der Griechen, die von der ägyptischen Göttin Neith abgeleitet ist, für ihren *Peplos* berühmt war«. Ein *Peplos* wurde der Göttin jährlich geweiht »an den gro-

³⁸ Cudworth: True Intellectual System (Anm. 9), S. 341.

³⁹ Ebd., vgl. Exodus 33, 23.

⁴⁰ Cudworth paraphrasiert hier eindeutig Philo: De fuga et inventione, in der Werkausgabe, hg. v. L. Cohn u. P. Wendland, 7 Bde, Berlin 1896–1930, hier Bd. 3, Berlin 1898, S. 146. Philo behandelt Exodus 33, 23 in ähnlicher Weise auch in »De mutatione nominum«, Werkausgabe, Bd. 3, S. 157 f. und in »De posteritate caini«, Werkausgabe, Bd. 2, Berlin 1897, S. 168 f.

⁴¹ Vgl. Horapollon, 1. Buch, Kap. 64.

⁴² Vgl. Jamblich: De mysteriis, 8. Buch, 5. Kap., in der Ausgabe von Edouard Des Places, 2., verb. Auflage Paris 1989, S. 199. Zu Bitys s. a.a.O., S. 221 f.

Ben Panathenäen, mit viel Feierlichkeit, wenn die Statue der Göttin von den vornehmen Jungfrauen der Stadt, die den Peplos bestickt hatten, damit bekleidet wurde.« Cudworth hält es für sehr wahrscheinlich, daß »auch die Statue der ägyptischen Neith im Tempel zu Sais entsprechend ihrer Inschrift mit einem solchen Peplos bedeckt wurde.« Er erwähnt dann Proklus' Version, der den Satz anfügt »und die Sonne war die Frucht oder der Sproß, den ich hervorbrachte«. Dieser Satz beweist, daß für die Ägypter »the Sun was not the Supreme Deity«.

Der »Erste Gott«, faßt Cudworth zusammen, ist der Höchste Gott der Ägypter. »Sie faßten ihn als unsichtbar und verborgen auf, vor, außerhalb und unabhängig von der Welt, zugleich aber auch als die Welt.« »Der »Erste Gott« oder »to Hen« und »to pan« oder das Universum waren synonyme Ausdrücke, weil die Erste Höchste Gottheit alle Dinge enthält und sich durch alle Dinge hin ausbreitet.« Damit sind wir zum All-Einen zurückgekehrt, und es ist jetzt klar geworden, woher Orpheus diese Lehre hat »hen ti ta panta, that all things were one«: von den Ägyptern.⁴³ Für die Ägypter manifestiert oder »verhüllt« das Eine (to Hen), der unsichtbare Ursprung von Allem, sich in Allem (to Pan). »Pan« ist die äußere Manifestation oder Extension von »to Hen«. Das wirft ein ganz neues Licht auf den arkadischen Gott Pan; (to) Pan, »alle Dinge«, ist dasselbe wie Natur, und der arkadische Pan ist der Gott der Natur. Cudworth erörtert einige Stellen, die von Pan handeln, im Hinblick auf Pantheismus, darunter auch Plutarchs berühmte Geschichte vom »Tod des Großen Pan«. ⁴⁴ Später wird George Berkeley mit Bezug auf Plutarch und Spinoza »to Pan« mit Isis als Göttin der Natur, d.h. »natura naturata« gleichsetzen, im Unterschied zu Osiris als »natura naturans«. ⁴⁵

Jetzt erst, nachdem er die Theologie des »Hen kai pan« über allen denkbaren Zweifel hinaus als die »Arcane Theology« der Ägypter nachgewiesen hat, rückt Cudworth mit nicht weniger als 23 in jeder Hinsicht großen Zitaten aus den sechzehn Traktaten des Corpus Hermeticum heraus, in denen die Idee des All-Einen in aller wünschbaren Klarheit und Explizität ausgeführt wird. Er zitiert diese Passagen im griechischen oder lateinischen Original und in seiner hymnisch-schwungvollen Übersetzung. Die Wirkung dieser geballten Ladung pantheistischer Devisen und Manifeste auf einen Leser der ihm bis dahin gefolgt ist, ist schlichtweg überwältigend. »All ihr Mächte, die in mir sind, Preiset das Eine und das All.« ⁴⁶ Es ist kein Wunder, daß die Leuchtkraft dieser Seiten auf mehr als ein Jahrhundert ausgestrahlt hat. Sie haben Hermes

⁴³ Cudworth: True Intellectual System (Anm. 9), S. 343.

⁴⁴ A.a.O., S. 344–346; vgl. Plutarch: De oraculorum defectu, 419; siehe Frank C. Babbitt: Plutarch's Moralia, Bd. 5, Cambridge/Mass. 1936, S. 400–403.

⁴⁵ George Berkeley: Siris. A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, 2. Auflage, London 1744, S. 144. Mein Dank gilt Dana M. Reemes, der mich auf dieses Buch aufmerksam gemacht hat.

⁴⁶ Corpus Hermeticum, Traktat XIII, 18.1; siehe Reinhold Merkelbach: Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Bd. 2: Gebete (Fortsetzung), Opladen 1991, S. 136. vgl. auch Corpus Hermeticum XIII, 17.5 und Merkelbach, S. 134.

Trismegistus ein triumphales Come-back bereitet. Die hermetischen Texte bringen von innen zum Ausdruck, was Plutarch von außen beschreibt. Die Inschrift am verschleierte[n] Bildnis zu Sais und die hermetischen Texte bekräftigen sämtlich und ohne jeden Zweifel den Einen, der Alles ist, »One God that was All things«. ⁴⁷ Eine andere Inschrift bestätigt diese Gleichsetzung der Saitischen Inschrift und des »Hen kai pan« der hermetischen Texte. Das ist die Inschrift auf einem in Capua gefundenen Altar, die Athanasius Kircher publiziert hat: TIBI. UNA. QUÆ. ES. OMNIA. DEA. ISIS: »Dir, du Eine, die du Alles bist, o Göttin Isis.« ⁴⁸

Man wird Cudworth nicht gerecht, wenn man sagt, daß er irrte, als er das Corpus Hermeticum und andere griechische und lateinische Texte als Zeugnisse authentischer ägyptischer Theologie heranzog. Sein Ziel war nicht, die hermetische Tradition ins höchste Altertum zurückzudatieren, sondern diese Texte gegenüber Casaubons Fälschungs-Verdict zu rehabilitieren. Darin hatte er recht, und er würde auch bei den drei Traktaten recht behalten haben, die er Casaubon zugestanden hatte. Für Cudworth ging es nicht um eine Frage der Datierung, sondern der Authentizität. Er beschreibt sein Ziel als das Projekt, zu der authentischen »arcane theology« der Ägypter vorzudringen, indem er sich weniger »auf die sibyllinischen Orakel und jene berühmten Schriften des Hermes Trismegistos stützt, deren Autorität neuerdings durch gelehrte Philologen bestritten wurde, noch auch auf solche Orakel heidnischer Götter, die als christliche Fälschungen verdächtigt werden könnten, sondern auf solche Monumente des heidnischen Altertums, die als gänzlich unverdächtig und zweifelstfrei gelten dürfen«. Daß diese Monumente griechisch und nicht ägyptisch verfaßt waren, war für ihn kein Problem. Er dachte an ägyptische Priester, die griechisch konnten und sich bei ihrer Übersetzung nicht nur der griechischen Sprache, sondern auch der griechischen Philosophie bedienten, um ihre »Arkantheologie« auszudrücken. Dabei konnte er sich auf Jamblich berufen, der die platonischen Anklänge der hermetischen Schriften damit erklärt hatte, daß »sie von ägyptischen Priestern verfaßt waren, die nicht ohne Kenntnis der griechischen Philosophie waren«. ⁴⁹ Durch diese Rehabilitierung der hermetischen Schriften gelang es ihm, die hermetische Tradition für die Suche nach einer natürlichen Religion zu retten; und das ist es, worauf es ankommt für die Geschichte dieser Tradition. Daß diese Texte spät sind, gesteht Cudworth Casaubon gerne zu. Für ihn beweist das aber nur, wie lange die ägyptische Geheimtheologie überdauerte, und nicht, wie spät sie erfunden wurde. Cudworth läßt auch gar

⁴⁷ Cudworth: True Intellectual System (Anm. 9), S. 349, in der Erstausgabe verdruckt zu »409«.

⁴⁸ Die Inschrift aus dem 1. oder 2. Jahrhundert n.Chr. lautet vollständig: »Te tibi, una quae es omnia, dea Isis, Arrius Balbinus v[oti] c[ompos]« (»Arrius Balbinus widmet dich [d.h. dein Standbild] dir, Göttin Isis, die du als die Eine [auch zugleich] Alles bist, denn mein Wunsch ist erfüllt«, nach Reinhold Merkelbach: Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart 1995, S. 98. Corpus Inscriptionum Latinarum X 3800 [= H. Dessau: Inscriptiones Latinae Selectae, Berlin 1892–1916, S. 4362])

⁴⁹ Jamblichus: De mysteriis (Anm. 42), S. 265.

keinen Zweifel an der Überzeugung, daß diese Theologie immer lebendig blieb und unter anderem auch in ihm selbst weiterlebte.

In Cudworths Buch kommt Spinozas Name, wie gesagt, nicht vor, aber die Auseinandersetzung mit ihm ist spürbar. Spinozas Theologie oszilliert in ihrer Rezeptionsgeschichte bekanntlich zwischen Atheismus und Pantheismus, und genau dieselbe Oszillation hatte Cudworth für die ägyptische Geheimtheologie nachgewiesen, wobei er sich in der Kontroverse zwischen Porphyrius, der die ägyptische Religion für materialistisch hielt, und Jamblich, der auf ihrem spirituellen Gottesbegriff bestand, für Jamblich entschied. Cudworths Rehabilitation von Hermes Trismegistus und seiner Lehre der All-Einheit konnte im 18. Jahrhundert auch als eine Rehabilitation des Spinoza gelesen werden. Trotzdem – die Verbindung der Namen von Lessing und Hermes Trismegistos mutet seltsam an. War Lessing sich der »trismegistischen« Konnotationen seines »Hen kai Pan« bewußt, wie Cudworth sie in seinem *Intellectual System* ausbuchstabiert hatte?

Wie schon gesagt, hatte Cudworth alle Varianten dieser Formel aus dem Corpus Hermeticum und anderen Quellen zusammengetragen. Seine These war, daß die Griechen wie Orpheus und Heraklit sie aus der Geheimtheologie der Ägypter übernommen hatten. Die Formel kommt jedoch kein einziges Mal in der genauen Form »Hen kai Pan« vor, sondern immer nur in mehr oder weniger engen Annäherungen wie »Hen to Pan«, »To hen kai to Pan«, etc. Die bei weitem wichtigste Rolle spielt die Formel in griechischen Texten, die in Ägypten geschrieben wurden: insbesondere dem Corpus Hermeticum, den Zaubersprüchen, Gebeten, Hymnen und Weihezereemonien der papyri Graecae Magicae⁵⁰ und der alchemistischen Tradition.⁵¹ Plotin, der prominenteste Vertreter des Neoplatonismus, dessen Lehre mehr als alle anderen um den Begriff der All-Einheit kreist, war wahrscheinlich ein Ägypter und stammte aus Assiut (Lykopolis).⁵² Vieles spricht dafür, daß man im 18. Jahrhundert Cudworth folgte, der die All-Einheitslehre des Hen-kai-Pan als die Quintessenz der ägyptischen Geheimtheologie – und zugleich der allen Religionen gemeinsam zugrundeliegenden natürlichen Theologie dargestellt hatte.

Cudworth war überzeugt, daß diese Lehre das wichtigste Element von Moses' ägyptischer Erziehung war. Allerdings war Cudworths Thema die Übermittlung der ägyptischen Weisheit nicht an die Hebräer, sondern an die Griechen. In diesem Prozeß spielte Orpheus (und nach ihm Pythagoras und Platon) genau dieselbe Rolle als Vermittler, wie Moses für die biblische Tradition. Von Orpheus glaubte man allge-

⁵⁰ Zu einem magischen Buch mit dem Titel »Das Eine und das All« siehe Merkelbach: *Abrasax*, Bd. 1 (Anm. 46), S. 202 f. Vgl. auch Norden: *Agnostos Theos* (Anm. 7), S. 248f.

⁵¹ Siehe Norden: *Agnostos Theos* (Anm. 6), S. 248f. Norden verwendete eine Vignette in dem als Codex Marcianus bekannten alchemistischen Manuskript als Titelvignette seines Buchs. Sie zeigt eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt (Uroboros) und den Schriftzug »Hen to Pan« umschließt.

⁵² Vgl. Dana M. Reemes: *On the Name »Plotinus«* (erscheint in: *Lingua Aegyptia* 5, voraussichtlich 1999).

mein, daß er in die Großen ägyptischen Mysterien eingeweiht war.⁵³ Ägypten war daher auf doppelte Weise mit dem Abendland verbunden: über Moses mit Jerusalem und über Orpheus mit Athen. Die Moses-Verbindung prägte die abendländische Religion und Theologie, die Orpheus-Verbindung die abendländische Philosophie.⁵⁴ Orpheus brachte die Idee des ›Hen kai pan‹ nach Griechenland, wo sie die Lehren von Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Plato, den Stoikern und anderen prägte. ›Hen kai pan‹ – die Überzeugung, daß Eines Alles ist und Alles Eines – wurde als Kern einer Großen Tradition betrachtet, deren Ursprung in Ägypten lag und die bis in die Moderne überliefert wurde.

Jacobi denunzierte diese Richtung als ›Kosmotheismus‹, Welt-Vergötzung, weil sie den Unterschied zwischen Gott und Welt verwischte. 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, d.h. einen, der glaubt, daß das Universum Gott sei (c'est à dire quelqu'un qui croit que l'univers est Dieu).⁵⁵ Malesherbes hätte keinen besseren Terminus finden können für den gemeinsamen Nenner, der die ägyptische Religion, den Hermetismus, Neoplatonismus, Stoizismus und Spinozismus verbindet, einschließlich der mittelalterlichen Traditionen wie Qabballa und Alchemie, die als Zwischenglieder dienen mochten.⁵⁶

⁵³ In seinem Roman ›Séthos‹, Paris 1731, gab Abbé Jean Terrasson eine sehr phantasievolle Darstellung von Orpheus' Einweihung in die ägyptischen Mysterien. Nachdem er die Feuer- und Wasserprobe erfolgreich bestanden hatte, versagte er bei der Luftprobe (einer Übung an den Ringen), wurde aber trotzdem aufgrund seiner außerordentlichen Tugenden in den Kreis der Eingeweihten aufgenommen.

⁵⁴ Diese Genealogie der Philosophie geht auf Marsilio Ficino zurück, vgl. Yates: Giordano Bruno (Anm. 27), S. 14 f.

⁵⁵ Emmanuel J. Bauer: Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi, Frankfurt/M. u.a. 1989, S. 234 ff.

⁵⁶ Jacobi verweist auf Malesherbes als den Urheber dieses Begriffs. Mit Bezug auf Spinoza weist er ihn jedoch zurück als einen »unaufrichtigen Euphemismus« für Atheismus. Siehe Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, hg. v. Friedrich Roth und Friedrich Köppen (= Werke IV/1), Darmstadt 1968 (Nachdruck), S. 1–253, 217–219. Hermann Timm: Gott und die Freiheit, Bd. 1: Die Spinoza-Renaissance, Frankfurt 1974, S. 226 ff. Aber schon 1699 hatte Johann Georg Wachter mit Bezug auf Spinoza den entsprechenden Begriff »vergötterte Welt« geprägt. Vgl. Gershom Scholem: Die Wachtorsche Kontroverse, in: Karlfried Gründer/Wilhelm Schmidt-Biggemann: Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, Heidelberg 1984, S. 15–25, bes. S. 15. Eine Neuausgabe von Johann Georg Wachter: Der Spinozismus im Jüdentumb, besorgte Winfried Schröder in der Reihe ›Freidenker der europäischen Aufklärung‹, Stuttgart/Bad Cannstatt 1994.

Den kosmotheistischen Gedanken in die Formel ›Hen kai pan‹ zu kleiden, hieß, ihn auf Ägypten zurückzuführen. Spinoza verwendete sie nicht. Es war Cudworth, der ihren ägyptischen Ursprung herausgestellt hatte. Berkeley hatte ihn sogar übersetzt als Osiris (to Hen) und Isis (to Pan).⁵⁷ Das ›kai‹ der griechischen Formel hatte dieselbe Bedeutung wie Spinozas ›sive‹. Es läuft nicht auf eine Addition, sondern auf eine Gleichsetzung hinaus. Die in der Antike weitaus häufigste Version ist ›Hen to Pan‹ (Alles ist Eines), die Welt ist Gott. Nichts anderes bedeutet ›Kosmotheismus‹. Cudworth hatte gezeigt, daß Ägypten die Heimat des Kosmotheismus war, »von wo er durch Orpheus nach Griechenland gebracht wurde«.⁵⁸

Mit der kosmotheistischen Verehrung des ›Hen kai pan‹ oder All-Einen kehrte der Kosmotheismus der Spätantike in der deutschen Frühromantik der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts zurück. Der Kosmotheismus der deutschen Frühromantik ist eine Wiederkehr des verdrängten ›Heidentums‹, der Verehrung des göttlich beseelten Kosmos. In gewisser Weise ist er eine Rückkehr nach Ägypten. Wenn der namenlosen kosmischen Gottheit ein Name oder eine Gestalt gegeben wurde in den Schriften und Kupferstichen der Zeit, dann war es ein ägyptischer: Isis.⁵⁹ ›Deus sive natura sive Isis‹: Dies ist die Art, in der Ägypten im religiösen Klima des frühromantischen Spinozismus zurückkehrte.

⁵⁷ Berkeley: *Siris* (Anm. 45), S. 144.

⁵⁸ Kathleen Raine/George M. Harper (Hgg.): *Thomas Taylor the Platonist*, Princeton 1969, S. 178 f., in Zusammenfassung Cudworthscher Gedankengänge.

⁵⁹ Vgl. Pierre Hadot: *Zur Idee des Naturgeheimnisses. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ›Ideen zu einer Geographie der Pflanzen‹ (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 8)*, Wiesbaden 1982.