Originalveröffentlichung in: Aleida und Jan Assmann (Hg.), Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugier (Archäologie der literarischen Kommunikation 5,3), München 1999, S. 45-66

Jan Assmann

Das verschleierte Bild zu Sais – griechische Neugier und ägyptische Andacht

Αἰγύπτιον γὰρ ἄκουσμα καὶ διήγημα πᾶν Ἑλληνικῆς ἀκοῆς ἐπαγωγότατον
Denn jede Neuigkeit aus Ägypten erregt die Neugierde der Griechen aufs höchste.[1]

Hüte dich vor Neugier,
Blicke nicht auf den Ort, den du nicht kennen solltest.
Frage nicht den Gott:
Gott liebt nicht, wenn man ihn bedrängt,
weil es ihm schmerzlich ist, wenn man sein Bild begafft.[2]

1. Praktische und theoretische Neugierde

Platon hat bekanntlich das Staunen als den Anfang der Philosophie bezeichnet[3]: mit diesem thaumazein ist nicht sprachloses Überwältigtsein vom Wunderbaren der Welt gemeint, sondern ein Innewerden der Unselbstverständlichkeit des Gegebenen, das sich erst dem forschenden Nachdenken erschließt. Erst mit dem Verfall seiner Selbstverständlichkeit kann das Gegebene zum Verständnisproblem und dieses Verständnisproblem dann zum Ausgangspunkt des „Staunens" werden. Ohne Fragen keine Antworten. Die Rätsel, die das Staunen des Philosophen provozieren, liegen nicht auf der Hand. Sie erschließen sich erst dem Nachdenken. Erst im Verlauf des Gesprächs, nach zehn langen Seiten der Stephanus-Ausgabe, fängt Theaitet an, sich zu wundern. Man muß einen großen Schritt aus der alltäglichen Gewöhnung herausgehen, um sich die Welt zum Rätsel werden zu lassen. Sie ist es nicht schon von sich aus. Es handelt sich hier um den typischen Fall eines *konstruktiven* Geheimnisses, das erst durch den Blick entsteht, der auf eine Sache geworfen wird, im Unterschied zum *substantiellen* Geheimnis, das der Sache an sich eigen ist. Das konstruktive Geheimnis muß als grundsätzlich lösbar gelten, es hat die Struktur des Rätsels. Der Blick, der die Welt zum Rätsel werden läßt und sie als ein grundsätzlich aufdeckbares Geheimnis konstruiert, ist nichts anderes als jene besondere Einstellung

[1] Heliodor, Aithiopika II 27,3.
[2] Pap. Chester Beatty IV verso 4.12–5.2.
[3] Theaitetos 155C.

zur Welt, für die Hans Blumenberg den Begriff der „theoretischen Neugierde" geprägt hat.[4] Erst dem Neugierigen wird die Welt zum Geheimnis. Das ist insbesondere der Fall der Griechen, die sich selbst als neugierig bzw. „wißbegierig" bezeichnet haben.

Dieses Stutzen gegenüber dem Natürlich-Selbstverständlichen, die Verfremdung des Gegebenen und Vertrauten zum Rätsel ist nun seinerseits alles andere als selbstverständlich. Es kennzeichnet vielmehr den Philosophen und sein Projekt eines unablässigen Strebens nach Erkenntnis, Wissen und Wahrheit. Das Staunen gegenüber dem Gegebenen bildet für Platon nicht einen Teil der menschlichen Grundausstattung, sondern ist ein Ausnahmephänomen, die Sache Besonderer, ja geradezu von Sonderlingen. Aristoteles dagegen geht von einem Trieb nach Wissen aus, der allen Menschen angeboren ist.[5] In dieser Kontroverse verbirgt sich das Problem der theoretischen Neugierde. Ist sie eine anthropologische Universalie oder vielmehr eine griechische Erfindung? Kennzeichnet sie den griechischen Sonderweg, auf dem die Griechen aus dem Umkreis der älteren und benachbarten Hochkulturen ausgebrochen und zu völlig neuen Wissens- und Erkenntnisformen vorgedrungen sind, oder handelt es sich dabei nur um die griechische Variante einer allen Völkern eigenen Wahrheitssuche und Wissenspflege? Diese Frage ist bis heute nicht entschieden. Die einen behaupten, daß die Philosophen sich mit Fragen beschäftigen, die alle Menschen gleicherweise bewegen, nur daß sie dieser Beschäftigung auf eine besondere, professionelle Weise nachgehen, die anderen meinen, daß es hier um Fragen geht, die unsere eigentlichen Lebensprobleme unberührt lassen.

Ein wichtiges, von Blumenberg nicht geschriebenes Kapitel in der Geschichte der theoretischen Neugierde und der Frage nach ihrem anthropologischen Status ist die Begegnung zwischen Griechenland und Ägypten. In dieser Begegnung mit einer Welt- und Geisteshaltung, die sie als der ihren diametral entgegengesetzt empfanden, wurden sich die Griechen ihrer Besonderheit besonders nachdrücklich inne. Ägypten konfrontierte sie mit einer Einstellung gegenüber der Welt, die das Staunen nicht kannte, auch die merkwürdigsten Phänomene auf sich beruhen, auch die nächstliegenden Fragen ungestellt ließ und sich mit einem Wissen begnügte, das auf den praktischen Nutzen, nicht aber auf die Erkenntnis der wahren Zusammenhänge gerichtet war.[6]

Mit der Erfindung der theoretischen Neugierde, das heißt einem auf Wahrheit und nicht nur auf Selbsterhaltung gerichteten Erkenntnisstre-

---

[4] H.Blumenberg (1973).

[5] Aristoteles, Metaphysik A 3; 984 a 18–19, b 9–11; Physik A 5; 188 b 29–30. Vgl. den Beitrag von H. Görgemanns.

[6] Die praktische Neugierde begnügt sich mit der Erschließung einer die Lebensbedürfnisse befriedigenden Umwelt, die theoretische dagegen richtet sich auf Welt insgesamt.

ben, haben sich die Griechen von ihren Nachbarn, insbesondere den Ägyptern abgesetzt und damit von einer Erkenntnisform, die den Menschen nicht grundsätzlich von den Tieren unterscheidet. Die theoretische Neugierde erweist sich in dieser Hinsicht als unnatürlich, als ein revolutionierender Schritt in der Geschichte der menschlichen Selbsterfindung. Denn die praktische Neugierde, wie sie der Grieche auch den Ägyptern zugesteht, hat der Mensch mit den Tieren gemein. Sie ist eine natürliche Funktion des Selbsterhaltungstriebs. Denken wir uns eine Maus, die in eine neue Umwelt, z. B. in ein anderes Haus versetzt wird.[7] Sie wird sich zuallererst ein Versteck suchen und sich dann von ihrem Versteck aus in kleineren und immer größer werdenden Erkundungsgängen ihre Umwelt erschließen, bis sie die wichtigsten Orientierungspunkte beieinander hat: Nahrungsquellen, Gefahrenpunkte, Fluchtwege usw. Wenn ihre Umwelt aufgebaut ist, wird ihre Unruhe nachlassen, und sie wird sich innerhalb dieses Horizonts nur insoweit bewegen, wie das für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse unerläßlich ist. Sie verspürt keinen über diesen Horizont hinausgehenden Wissensdrang.

Die Menschen befinden sich grundsätzlich in einer jener Maus vergleichbaren Situation. Auch sie müssen sich in einem Horizont einrichten, innerhalb dessen sie ihre Lebensbedürfnisse befriedigen können. Nur ist dieser Horizont wesentlich ausgreifender, weil auch die Bedürfnisse vielfältiger sind.[8] Diese Bedürfnisse sind auch von Kultur zu Kultur sehr verschieden. Das Bedürfnis nach Zinn und Kupfer etwa, das die bronzezeitlichen Hochkulturen dazu bringt, in ihren umwelt-erschließenden Suchbewegungen bis ans Ende der damaligen Welt vorzudringen, war nicht allen Menschen gemeinsam. Sicher ist die umwelt-

[7] Dies Beispiel referiere ich nach W. Wickler (o. J.).

[8] Man könnte sich die Kulturentwicklung etwa so vorstellen, daß mit dem Horizont der welterschließenden Erkundungsfahrten, militärischen und kommerziellen Kontakte sich auch das geistige Niveau allmählich immer mehr ausweitet und daß diejenigen Gesellschaften kulturell am avanciertesten sind, die über die am weitesten ausgedehnten Kontakte verfügen. Allerdings lebten aber schon die Menschen der späten Vorgeschichte in einem geradezu weltumspannenden Horizont, innerhalb dessen Luxusgüter für die Oberschichten verhandelt wurden. Die Netze dieser Handelsbeziehungen reichten von der Ostsee bis nach Ägypten, vom Industal bis nach Algerien. Dann brachten die neuen Technologien der Metallverarbeitung neue Bedürfnisse mit sich. Kupfer und Zinn sind nicht überall auf der Welt zu haben. Die Bronzeherstellung, ohne die damals eine konkurrenzfähige Kultur nicht existieren konnte, zwang zu weitausgreifender internationaler Vernetzung und zu gefahren- und abenteuerreichen Erkundungs- und Handelsreisen. Erst mit der Umstellung auf das überall vorkommende Eisen konnte man sich in kleinräumigeren Umwelten einrichten, und tatsächlich scheint zunächst eine auffallende kulturelle Degeneration die Folge. Dann aber – um diese Geschichte in aller Kürze noch ein Stück weiter zu erzählen – beginnen die Koloniegründungen der Phöniker und der Griechen, die bis ans Ende der damals bekannten Welt vorstoßen.

und bedürfnisbedingte Herausforderung und Ausbildung schon der praktischen Neugierde von höchster Bedeutung für die allgemeine kulturelle Entwicklung. Ob aber die theoretische Neugierde der Griechen als die höchste Steigerungsform der praktischen Neugierde lediglich als Gipfel dieser Entwicklung bruchlos aus ihr herauswächst oder sich vielmehr einem revolutionierenden Sprung verdankt, mit dem sich die Griechen nachdrücklich von den Barbaren, insbesondere den Ägyptern, absetzen und ein neues Kapitel der Menschheitsgeschichte eröffnen, ist eine andere Frage.

2. Das Geheimnis des Nils

Das klassische Beispiel für das notorische Defizit der Ägypter an theoretischer Neugierde ist das Phänomen der Nilüberschwemmung.[9] Schon Herodot beklagt sich, daß er „über die Natur des Nils weder von den Priestern noch sonst irgend etwas erfahren" konnte.[10] „Ich hätte gern gewußt, welche Gründe die Anschwellung des Nils hat, die von der Sommersonnenwende ab für fast hundert Tage andauert, nach deren Ablauf er sich wieder in sein Bett zurückzieht und den ganzen Winter hindurch seinen niedrigen Wasserstand bewahrt, bis wieder die Zeit der Sommersonnenwende kommt. Kein Ägypter konnte mir irgendwelche Auskunft darüber geben, keiner konnte meine Frage beantworten, woher es kommt, daß es beim Nil umgekehrt ist wie bei allen anderen Flüssen." Die Antwort, die ihm ein Priester in Sais auf seine Frage gibt, hält Herodot für einen Scherz. Der Nil, so wird ihm gesagt, entspränge zwischen zwei spitzen Bergen zwischen Assuan und Elephantine namens Krophi und Mophi. Von ihnen aus fließe ein Teil des Wassers nach Norden, ein anderer nach Süden.[11] Anstatt sich mit solchen abstrusen Erklärungen weiter auseinanderzusetzen geht Herodot im Folgenden der Reihe nach drei Theorien durch, die von Griechen für das Phänomen der Nilschwelle vorgelegt worden waren, und trägt anschließend seine eigene Erklärung vor. Auch Strabon konstatiert erstaunt, daß im Gegensatz zu den Ptolemäern „die alten Könige sich gar nicht um solche Dinge [scil. die Ursachen der Nilüberschwemmung] küm-

[9] Der holländische Ägyptologe B. H. Stricker (1956) hat der antiken Überlieferung über die Nilüberschwemmung eine äußerst gelehrte Untersuchung gewidmet, in der sämtliche irgend erreichbaren Belege zusammengetragen sind. In dieser Studie bemüht er sich allerdings (meines Erachtens vergeblich) um die Widerlegung des Topos von der ägyptischen Neugierdefizienz und versucht den griechischen Theorien entsprechende ägyptische an die Seite zu stellen. Vgl. auch Bonneau (1964), J. Ball (1942).

[10] Herodot II 19.

[11] II 28; vgl. dazu H. Beinlich (1979), 11–14, und H. J. Thissen (1993), bes. 243 f.

merten, wenngleich sie doch sowohl selbst der Weisheit zugetan waren, als auch die Priester, mit welchen sie den meisten Umgang hatten. Schon deshalb muß man sich darüber wundern; aber auch, weil Sesostris das ganze Aithiopia bis zum Zimtlande durchzog und als Denkmale seines Heerzugs noch jetzt Stelen und Inschriften gezeigt werden. ... Wundersam also ist es, daß bei solchen Anlässen die Kunde von den Regenfällen den damaligen Menschen nicht völlig klar wurde, da überdies die Priester alles, was ausgezeichnete Kenntnis verrät, sehr sorgfältig in die heiligen Bücher eintrugen und aufbewahrten."[12] Was in den „heiligen Büchern" der Ägypter über den Nil zu ermitteln war, darauf werden wir gleich eingehen. Vorher soll aber noch Heliodors Darstellung erwähnt werden, der seinen Priester Kalasiris auf die Frage nach den Geheimnissen des Nils Auskunft geben läßt. Hier, drei-, vierhundert Jahre nach Strabon ist es um die heiligen Bücher schon wesentlich besser bestellt. Jetzt ist bereits alles griechische Wissen auch in sie eingegangen. „Ich berichtete, was ich wußte und was in unseren heiligen Schriften steht, die nur wir Priester kennen und lesen dürfen. Ich erzählte, er entspringe in den Gebirgen Äthiopiens an der äußersten Küste Libyens, dort, wo der Orient aufhört und die südliche Erdhälfte beginnt. Im Sommer schwelle der Fluß an, nicht, wie manche angenommen haben, weil Nordwestwinde sein Wasser zurückstauen, sondern weil gerade diese Winde zur Sommersonnenwende alle Wolken von Norden nach Süden treiben und in der glühenden Zone zusammendrängen. Dort wird ihr Zug durch die außergewöhnliche Hitze dieser Landstriche aufgehalten, aus der allmählich angesammelten und verdichteten Feuchtigkeit wird Regen. Die dadurch bewirkten heftigen Regenfälle lassen den Nil anschwellen, bis er die Lust verliert, ein bloßer Fluß zu sein und über die Ufer tritt, Ägypten in ein Meer verwandelt und so auf seinem Weg die Felder nährt. ..."[13]

Es ist jedoch völlig richtig, daß zu Herodots und Strabons Zeiten die Ägypter keine Erklärungen dieses Phänomens vorzubringen gewußt haben, jedenfalls keine, die die Griechen auch nur einen Augenblick als solche hätte gelten lassen. Ebenso richtig ist, daß die Ägypter auf der Suche nach einer Lösung der Nilrätsel nicht die Natur erforschen, sondern die heiligen Bücher konsultieren. Die Antworten, die sie diesen Büchern entnahmen, waren aber so anderer Art als die Aufschlüsse griechischer Naturbeobachtung, daß man zweifeln muß, ob es hier wirklich um dieselben Fragen ging. Wir haben es hier nicht einfach mit einem verschiedenen Wissensstand zu tun, sondern mit zwei vollkom-

---

[12] Strabon, Geogr. XVII, 1,5. Ich benutze die Übersetzung von Chr. Gottlieb Großkurd, Berlin und Stettin 1833, 3. Bd., 338–341.

[13] Heliodorus von Emesa, Aithiopika II, 28, Übers. R. Reymer, Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Reinbek 1962, 48 f.

men verschiedenen Wissensformen. Die Ägypter näherten sich der Natur mit anderen Fragen als die Griechen. Auf diese Fragen versprachen sie sich in den Büchern eher eine Antwort als durch Autopsie. So erklären z. B. verschiedene Könige des Neuen Reichs in textgleichen Inschriften: „Ich bin kundig dessen, was in der Halle der Schriften ist, was bleibend befestigt ist in der Bibliothek: die Nilüberschwemmung kommt heraus aus den beiden Quellöchern, um die Opferkuchen der Götter auszustatten. ..."[14]

Worum es den Ägyptern ging, war nicht Erklärung, sondern Deutung. Die ägyptische Deutung der Nilüberschwemmung geht in eine völlig andere Richtung als die griechischen Erklärungen. Sehr klar kommt die Eigenart der ägyptischen Nil-Überlieferung in dem Gespräch zum Ausdruck, das Sueton in seiner Cäsar-Biographie den Römer mit Acoreus, dem Hohepriester des Ptah von Memphis über die Natur des Nils führen läßt. Der Greis referiert zuerst verschiedene moderne Theorien und trägt dann seine eigene Ansicht vor, die etwas ganz anderes, nämlich eine theologische Deutung ist. Es gibt Gewässer, die infolge von Erdbeben und anderen Ursachen erst nach der Schöpfung entstanden sind und mit deren Entstehung und Verhalten die Götter nichts zu tun haben. Andere Gewässer aber haben in der Schöpfung selbst ihren Anfang. Zu ihnen gehört vor allem der Nil, und ihm ist die Eigenschaft, periodisch an- und abzuschwellen mit der Schöpfung selbst einprogrammiert worden. In der Nilüberschwemmung manifestiert sich der göttliche Schöpfungswille. Das wirkt auf den Römer reichlich spekulativ; aber man liest in den ägyptischen Schriften nach und findet alles genau so bestätigt, wie es der Priester vorgetragen hat.[15]

Vergleichen wir mit dem Bericht des Herodot eine Felsinschrift auf der Insel Sehel am ersten Katarakt, die zwar erst aus der Ptolemäerzeit stammt, aber vorgibt, von König Djoser (um 2750 v. Chr.) errichtet worden zu sein. In diesem Text geht es um dieselbe Frage, die auch Herodot bewegt. Sie wird hier aber nicht aus theoretischer Wißbegier gestellt, sondern aus einem höchst drängenden Anlaß. Der König berichtet, daß für sieben Jahre die Nilüberschwemmung ausgeblieben und infolgedessen eine katastrophale Hungersnot ausgebrochen sei. „Da beschloß ich, mich zur Vergangenheit zurückzuwenden, und ich fragte einen Angehörigen der Priesterschaft des Ibis, den obersten Vorlesepriester Imhotep, den Sohn des Ptah südlich seiner Mauer: Wo entspringt der Nil? Wer ist der Gott dort?" Imhotep rüstet keine Forschungsexpedition ins Innere Afrikas aus, sondern konsultiert die heiligen Schriften

[14] Nilstelen Sethos' I., Ramses' II., Merenptahs und Ramses' III. in Gebel el Silsila, ed. P. Barguet (1952) sowie K. A. Kitchen, (1973), 81 ff., bes. 88 f.

[15] Sueton, *De vita Caes.* I 52.1, vgl. Appian, Hist. Roman. Emphyl. II, 379; Nach Strikker, a. a. O., 7.

(die „Machterweise des Re") im „Lebenshaus" von Hermopolis (?). Aus ihnen geht in aller Klarheit hervor, daß der Nil (entgegen allem Augenschein) in Elephantine entspringt und daß Chnum, der Herr dieser Stadt, der für die Nilquellen zuständige Gott sei.

„Es ist eine Stadt inmitten des Wassers, aus der der Nil entspringt, mit Namen Elephantine. Sie ist der Anfang des Anfangs, der uranfängliche Gau gegenüber Wawat (Unternubien). Sie ist die Vereinigung des Landes, der Urhügel, der Thron des Re ..." „Angenehm zu leben" ist der Name seiner Wohnung, „die beiden Höhlen" ist der Name des Wassers; sie sind die beiden Brüste, die alle guten Dinge ausströmen. Hier ist das Bett des Nils, darin er sich verjüngt ... Chnum ist dort als Gott." Als der König dies erfährt, ist er zwar nach griechischen Begriffen in beklagenswertester Weise desinformiert in bezug auf die Herkunft des Nils und seiner Überschwemmung, aber nach ägyptischen Begriffen ist er im Besitz aller notwendigen Daten und weiß genau, was zu tun ist. Er weiß nun, an welchen Gott er sich zu wenden hat, um die Katastrophe in den Griff zu bekommen. Befriedigt schläft er ein, und Chnum, der zuständige Gott, erscheint ihm im Traum:

> „Ich bin Chnum, der dich geformt hat ...
> Ich kenne den Nil. Wenn er eingeführt wird auf die Felder, dann gibt seine Einführung Leben an jede Nase, so wie die Zuführung von Leben auf die Felder ... Der Nil wird Wasser für dich ausströmen, ohne ein Jahr des Aussetzens oder der Abschwächung für irgendein Land. Pflanzen werden wachsen und sich unter der Last der Früchte niederbeugen. Die Erntegöttin wird an der Spitze von allem sein ... Die Abhängigen werden ihren Herzenswunsch erfüllen ebenso wie die Herren. Das Jahr der Hungersnot wird vergehen ... und Zufriedenheit wird einkehren in die Herzen mehr als zuvor."

In einem unlängst publizierten, leider sehr fragmentarisch erhaltenen Berliner Papyrus aus der Römerzeit ist ebenfalls von sieben Jahren ausbleibender Nilüberschwemmung die Rede. Auch dort hat Pharao einen Traum, worin er die Weisung empfängt: „[fahre du in jede Stadt von] Oberägypten und fahre du in jede Stadt von Unterägypten und begründe fest den Tempel [...] ihrer Götter. Du sollst das Verfallene erneuern, und du sollst das verloren Gefunde ausfüllen und du sollst das Ritual vollziehen ..." Auch dort geht es im weiteren Verlauf um eine Konsultation der Schriften: „[...] um zu veranlassen, daß er sieht im Bücherhaus des Tempels (?) des Königs von Ober- und Unterägypten, Cheops ..."[16] Die Motive der sieben Jahre lang ausbleibenden Nilflut und eines darauf bezüglichen Traums des Königs finden sich bekanntlich auch in der biblischen Josephgeschichte. Pharao träumt von sieben fetten und sieben mageren Kühen, sieben starken und sieben dürren

[16] S. P. Berlin 23071 vso, x+3–4, und dazu G. Burkard (1991), S. 110, 113 f., 117.

Ähren, und Joseph ist der einzige, der diesen Traum auf die Nilschwelle deuten kann, die sieben hohe und sieben niedrige Überschwemmungen bringen wird. Mit der Frage nach irgendwelchen Querverbindungen zum ägyptischen Topos der sieben mageren Jahre brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen, da es uns ja nur um die Eigentümlichkeit der ägyptischen Wissensform geht. Davon ist im biblischen Text nicht die Rede. Nach der Herkunft des Nils und dem Namen des zuständigen Gottes wird nicht gefragt. Dafür geht aber Thomas Mann bei seiner Bearbeitung des biblischen Stoffes auf genau diese Problematik ein und versäumt es nicht, sich in der Rolle des ironischen Erzählers über die „höchst kindischen Vorstellungen" zu amüsieren, die die Kinder Ägyptens über den Nilstrom hegten. „Sie glaubten und lehrten es ihre Kleinen von Geschlecht zu Geschlecht, daß er, Gott wußte wo und wie, aus der Unterwelt hervortrete, um seinen Weg zum ‚Großen Grünen', will sagen: zu dem unermeßlichen Ozean zu nehmen, als den sie das Mittelmeer ansahen, und daß auch sein Einschrumpfen, nach dem befruchtenden Überwallen, einer Rückkehr in die Unterwelt gleichkomme ... Kurzum, es herrschte in diesem Betracht die abergläubischste Ignoranz unter ihnen, und nur der Tatsache, daß es in der ganzen umringenden Welt mit der Aufklärung damals nicht besser und teilweise noch schlechter stand, hatten sie es zu danken, daß sie bei solcher Unwissenheit überhaupt durchs Leben kamen. Es ist wahr, daß sie trotz ihrer ein prächtiges und mächtiges, allseits bewundertes und mehreren Jahrtausenden trotzendes Reich errichteten, viele schöne Dinge hervorbrachten und besonders den Gegenstand ihrer Unbelehrtheit, nämlich den Nährstrom, recht ingeniös zu bewirtschaften wußten. Dennoch bleibt es uns, die wir so viel besser, ja vollkommen Bescheid wissen, ein Bedauern, daß niemand von uns damals zur Stelle war, um das Dunkel ihres Geistes zu lichten und ihnen über die wahre Bewandtnis, die es mit dem Wasser Ägyptens hat, erleuchtete Auskunft zu geben. Welch Aufsehen hätte in den Priesterschulen und gelehrten Körperschaften des Landes die Nachricht gemacht, daß Chapi, weit entfernt, aus einer Unterwelt zu stammen, die selbst als Vorurteil abgelehnt werden muß, nichts als der Abfluß der großen Seen im tropischen Afrika, und daß der Speisegott, um zu werden, der er ist, erst einmal sich selbst speisen muß, indem er alle Gewässer aufnimmt, die von den äthiopischen Alpen sich gegen Abend ergießen ..."

Es fällt schwer, im Zitieren innezuhalten. Ich kann dem Leser nur empfehlen, den Band „Joseph, der Ernährer" zur Hand zu nehmen und das Kapitel „Von den wässerigen Dingen" zu Ende zu lesen. Der Unterschied zwischen der theologischen Ausdeutung und der naturwissenschaftlichen Erklärung läßt sich nicht treffender und anschaulicher darstellen. Hier sei nur auf zwei Einzelheiten aufmerksam gemacht, die mir wichtig erscheinen. Die eine besteht in der Beobachtung, daß die Un-

kenntnis in bezug auf die Nilquellen und die Ursache der Nilschwelle die Ägypter nicht daran hinderte, den Nil „recht ingeniös zu bewirtschaften", die auf die Müßigkeit der wissenschaftlichen Neugierde hinweist. Denn offensichtlich hätte ja umgekehrt auch die korrekte Einschätzung der natürlichen Gegebenheiten den Ägyptern die Bewirtschaftung des Nilwassers in keiner Weise erleichtert. Darauf werden wir noch eingehen. Das andere Detail besteht in der Wendung „nichts als ...", die zur naturwissenschaftlichen Erklärung überleitet und auf das negative bzw. reduktionistische Element der naturwissenschaftlichen Wissensform aufmerksam macht. Der aufgeklärte Blick sieht nicht mehr, sondern weniger als der unaufgeklärte. Die Götter, die Unterwelt und das Wunder entfallen, und was übrig bleibt ist „nichts als" eine höchst natürliche Verbindung verschiedener meteorologischer und geographischer Daten.

Der Grund besteht nicht in mangelnder Wißbegier, sondern in einer ganz anderen Konstruktion des Geheimnisses.[17] Für sie war der Kosmos ein Mysterium. Es gab hier nichts zu enträtseln, dafür aber um so mehr zu verstehen und auszudeuten. Dieser Ausdeutung dienen ihre uns so abstrus anmutenden Theorien z. B. über die Herkunft der Nilüberschwemmung oder über den Sonnenlauf. Es sind Theorien, die nichts erklären, aber dafür um so mehr Sinn in die Phänomene hineinlesen, und es ist ganz offenkundig dieser Sinn, der den neugierigen, entdekkenden, enträtselnden Blick auf die Phänomene blockiert. Ihrem Erkenntnisdrang stand nicht Mangel an Interesse, sondern vielmehr ein ganz anderes, unter Umständen weitergehendes Interesse im Wege. Ich möchte vorschlagen, diese beiden Formen von Geheimnis, die ägyptische und die griechische, durch eine dreifache begriffliche Zuordnung zu unterscheiden. Erstens hermeneutisch: in bezug auf die Unterscheidung zwischen Verstehen und Erklären gehört die ägyptische Haltung gegenüber der Welt auf die Seite des Verstehens, die griechische auf die des Erklärens. Für die Ägypter galt es, die kosmischen Vorgänge im Sinne einer Botschaft zu *verstehen*; deshalb kamen sie nicht darauf, sie zu *erklären*. Sie bemühten sich um eine theologische Ausdeutung der Nilüberschwemmung, nicht um eine naturwissenschaftliche Erklärung. Zweitens in bezug auf die Unterscheidung zwischen secretum – dem vorenthaltenen Wissen – und mysterium, dem schlechthin Unerforschli-

[17] H. Kelsen (1940), S. 8 ff., konstatiert ganz allgemein einen dem primitiven Denken eigentümlichen Mangel an Neugier. Er erklärt das damit, daß dem Primitiven die Welt nicht als Objekt gegenübersteht, sondern als Partner, als „Du". Der Mensch erlebt sich noch nicht als isoliertes Individuum, sondern als Glied eines Kollektivums. Der Kosmos wird nach Analogie der Ich-Du-Beziehungen begriffen. In diesem Rahmen kann es ihm nicht darum gehen, die Welt zu erklären, sondern richtig auf sie zu reagieren. Seine Fragen finden zu schnell zu viele Antworten. Das ist auch die These des von H. und A. Frankfort (1946) herausgegebenen Sammelbandes.

chen. Hier gehört die ägyptische Einstellung auf die Seite des Mysterium, die griechische dagegen auf die Seite des secretum. *physis kryptesthai philei*, dieser Satz des Heraklit unterstellt der Natur die Absicht, Wissen vorzuenthalten, und Seneca entwirft fünfhundert Jahre später von derselben Vorstellung ausgehend das Evolutions-Modell eines Erkenntnisfortschritts, der gerade dadurch möglich wird, daß nicht alles Wissen am Anfang geoffenbart wurde, sondern das Meiste den Menschen vorenthalten blieb. So ist der Kosmos für die Griechen ein *secretum*. *Secreta naturae* wird ja auch dann im siebzehnten Jahrhundert das Stichwort für eine neue Naturwissenschaft, die die Neugierde nach Jahrtausenden augustinischer Verdammnis wieder zur Tugend erhebt. Wenn man drittens zwischen Neugierde und Aufmerksamkeit unterscheidet, dann gehört Ägypten auf die Seite der Aufmerksamkeit, Griechenland dagegen auf die der Neugierde. Der hermeneutische Blick, den die Ägypter auf den Kosmos richten, entspringt der Aufmerksamkeit, nicht der Neugierde. Sie forschen zwar nicht nach den Nilquellen, aber die Nilhöhe wird unablässig gemessen. Sie berechnen nicht die Planetenbahnen, aber sie lassen den Himmel keinen Augenblick aus dem Auge und begleiten den Lauf der Sonne rund um die Uhr mit rituellen Rezitationen, die das Gelingen des kosmischen Prozesses befördern sollen.[18]

3. Der Sündenfall der Seele und die Erschaffung des Menschen im hermetischen Traktat „Kore Kosmou"

Leider erzählt uns Herodot nicht, wie die ägyptischen Priester auf seine neugierigen Fragen bezüglich der Nilschwemme und der Nilquellen reagiert haben. Wir erfahren auch sonst nichts über die ägyptische Reaktion auf die griechische Wissenschaft. Genau in diese Lücke fügt sich aber die Anthropologie des hermetischen Traktats *Kore Kosmou* mit ihrer erstaunlichen Verteufelung der Neugier.[19]

Im 23. Fragment aus Stobaeus[20] erzählt Isis ihrem Sohn Horus die Schöpfung. Am Anfang herrschte die ἡσυχία τῶν ὄντων, die vollkommene Trägheit (9). Ihr machte der Schöpfer ein Ende, indem er sprach: es soll Physis geben (*φύσιν εἶναι – fiat natura*). Ein wunderschönes

[18] Zwischen diesen Begriffen gibt es natürlich gleitende Übergänge. Im Einzelfall kann es schwierig bis unmöglich sein, zwischen secretum und mysterium, erklären und verstehen sowie Neugierde und Aufmerksamkeit zu unterscheiden. Diese Begriffe sollen lediglich im Sinne von Orientierungsmarken ein Feld abstecken, das es erlaubt, innerhalb der Gruppe konstruktiver Geheimnisse zu differenzieren.

[19] Vgl. zu diesem Text Festugière 1939; Betz 1966.

[20] Corpus Hermeticum ed. A. J. Festugière/A. D. Nock IV, Paris (Coll. Budé) 1954, 1–50.

weibliches Wesen entsteht, erhält den Namen „Physis" und den Auftrag, fruchtbar zu sein. Physis bringt ihrerseits Heuresis „Erfindung" hervor. Himmel, Luft und Aether beginnen sich mit „allen Dingen" zu füllen (10–13). Der Schöpfer, seinerseits, mischt „Pneuma" und Feuer, bildet daraus „Psychosis" und läßt diese Zehntausende von Seelen hervorbringen (14–17).[21] Die Seelen bekommen feste Standorte und Aufgaben im Kosmos angewiesen, die sie auf keinen Fall verlassen dürfen. Aus der Mischung der anderen beiden Elemente, Wasser und Erde, werden die Tierkreiszeichen und anderes geschaffen; der Rest dieser Substanz wird den Seelen überlassen, die daraus ihrerseits etwas erschaffen dürfen (18–21). Sie erschaffen daraus in der Reihenfolge des allmählich erkaltenden und schwerer werdenden Stoffes die Vögel, die Vierfüßler, die Fische und die Reptilien. Aber ihr Schöpfertum macht sie übermütig. Sie „bewaffnen sich mit frecher Neugier" (*ὑπερίεργον ὡπλίζοντο τόλμαν*), übertreten das Verbot, verlassen ihre festen Standorte und gehen in unaufhörliche Bewegung über (22–24). Zur Strafe werden sie in menschliche Körper gesteckt (*ἐνσωματιθῆναι*). Vorher muß allerdings die Welt geschaffen werden, in der die verkörperten Seelen wohnen sollen. Alle Götter tragen zu dieser Schöpfung bei (25–29). Die Sonne strahlt noch heller, der Mond erzeugt Schrecken, Schweigen, Schlaf und Gedächtnis, Kronos ist bereits Vater von Dike und Ananke (Recht und Notwendigkeit) geworden, Zeus hat Tyche, Hoffnung und Frieden hervorgebracht, Ares ist Vater von Wettkampf, Zorn und Streit geworden, Aphrodite trägt Verlangen, Lust und Lachen bei, Hermes erklärt sich für Weisheit, Besonnenheit, Überzeugung (Peitho) und Wahrheit zuständig und will sich mit „Erfindung" zusammentun. Jetzt können die Seelen verkörpert werden, was nicht ohne Seufzen und Wehklagen abgeht, heißt es doch Abschied nehmen von der göttlichen Gegenwart. Eine Seele stimmt eine sehr elaborierte Klage an, die vier Kapitel füllt (34–37). Daraufhin bestimmt der „Monarch" den Seelen Eros und Ananke zu Herrschern. Sie haben so die Chance, durch einen untadeligen Lebenswandel nach dem Tode ihren himmlischen Aufenthalt zurückzugewinnen. Wenn sie jedoch freveln, müssen sie sich für immer in Tieren verkörpern. Der ganze Raum der Verkörperung wird vielfältig abgestuft, um das Schicksal der Seelen nach Verdienst zu diversifizieren (38–42).

Die Menschwerdung beginnt. Da erhebt Momos, die Verkörperung des Tadels, Einspruch (43–46). „Wie heißen diese?" fragt er Hermes. „Menschen". „Du sagst es, mein lieber Hermes. Das ist ein gewagtes

[21] Auch in der ältesten ägyptischen Kosmogonie (Sargtexte 75–82) entstehen die „Millionen Kas" noch vor Himmel und Erde. Vgl. „Schöpfung", in: *LÄ* V, 677–690. Vgl. H. D. Betz, „Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment ‚Kore Kosmu'", in: ZThK 63, 160 ff.

Unternehmen, den Menschen zu schaffen, dieses Wesen mit den neugierigen Augen und der schwatzhaften Zunge, der hören wird, was ihn nichts angeht, mit dem schnüfflerischem Geruchssinn, der seinen Tastsinn bis zum Exzeß mißbrauchen wird. Soll etwa dieser ohne Sorgen bleiben um in seiner Skrupellosigkeit (τολμηρῶς) die schönen Geheimnisse der Natur betrachten zu können? Willst du ihn frei von Leid leben lassen, damit er seine Absichten bis ans Ende der Welt verfolgen kann? Die Menschen werden die Pflanzen ausreißen und die Qualität der Säfte prüfen. Sie werden die Natur der Steine untersuchen und die vernunftlosen Lebewesen, ja sogar ihresgleichen aufschneiden um herauszufinden, wie sie gebildet sind. Sie werden ihre skrupellosen Hände bis zum Meer ausstrecken und die Wälder abholzen, um sich von Ufer zu Ufer tragen zu lassen bis zu den Ländern jenseits des Meeres. Sie werden sogar untersuchen, welches Wesen sich im Grund der unzugänglichen Heiligtümer verbirgt. Sie verfolgen das auch bis ins Obere, weil sie begierig sind, durch Beobachtung die Gesetzmäßigkeit der himmlischen Bewegungen herauszufinden. Das ist noch wenig. Es bleibt nichts unerforscht als das äußerste Ende der Erde, aber selbst von dort werden sie in die totale Nacht vorstoßen wollen. So soll es denn kein Hindernis für diese Leute geben, sondern sie sollen ohne den Zwang der Sorgen und den Stachel der Furcht in aller Arroganz ein unbeschwertes Leben genießen können! Werden sie aber dann, mit waghalsiger Neugier bewaffnet, vor dem Himmel haltmachen? Werden sich ihre bedenkenlosen Seelen nicht bis zu den Sternen ausstrecken? So lehre sie doch in Leidenschaft für ihre Pläne zu entbrennen, damit sie das Unglück des Scheiterns fürchten lernen und durch den Schmerz gezähmt werden, wenn ihre Absichten zuschanden werden. Die Neugier ihrer Seelen muß frustriert werden durch Begierden, Ängste, Schmerzen und trügerische Hoffnungen![22] Ihre Seelen müssen sich verzehren in einer ununterbrochenen Abfolge von Liebesverlangen, verschiedenartigen Hoffnungen, bald erfüllten, bald unerfüllten Begierden, damit nach den Annehmlichkeiten des Erfolgs das Unglück sie nur um so schmerzlicher treffe. Das Fieber soll sie niederwerfen, damit sie mutlos werden und ihre Begierden züchtigen!" Wogegen Momos plädiert, ist die Folgenlosigkeit des Handelns. Hier fühlt sich Hermes, der Gott der Intelligenz, angesprochen. Er schafft Abhilfe, indem er die alles sehende Adrasteia zur Überwachung des Universums einsetzt und darüber hinaus einen „geheimen Mechanismus" (*ὑκρύπτον ὄργανον*) konstruiert, „dessen zwingender Notwendigkeit alles auf Erden in Sklaverei unterworfen wird" (48). Gemeint ist die Kausalität. Die Göttin der Vergeltung (Adrasteia) und der „geheime Mechanismus" der Kausalität sollen da-

[22] Zu dieser Bestrafung der Seele durch die Leidenschaften vgl. R. Reitzenstein 1917, 52–64 (*liber de castigatione animae*) und 79.

für sorgen, daß nichts auf Erden folgenlos bleibt und auf diese Weise die schrankenlose Neugier der Menschen in Schach halten. Alsbald begann die Maschine sich zu bewegen.

Die Menschen allerdings begannen sich gegenseitig totzuschlagen (53). „Die Stärke übte große Gewalt gegen die Schwäche, so daß die Starken die Schwachen verbrannten und erwürgten." Zuletzt empören sich die Elemente gegen diesen Zustand. Feuer, Wasser, Luft und Erde fühlen sich in Mitleidenschaft gezogen (54–63). Jetzt treten Isis und Osiris auf und bringen den Menschen die Kultur (64–68). Sie setzen dem gegenseitigen Morden ein Ende, richten Kulte und Opfer ein, geben den Menschen Gesetze, Kleider und Wohnungen, erfüllen die Erde mit Recht und Gerechtigkeit, führen Eid und Vertrag ein, lehren die Menschen die Toten zu bestatten, lehren sie Künste und Wissenschaften, richten auf Erden Riten ein, die mit den himmlischen Mysterien in Verbindung stehen, und sorgen dafür, daß Philosophie und Magie die Seelen nähren, während die Medizin ihre Körper heilt. Damit ist die Schöpfung abgeschlossen.

Die Menschen werden in diesem Mythos durch περιεργία = „Umtriebigkeit", Neugier, Wissensdrang, Indiskretion charakterisiert.[23] Sie schrecken vor nichts zurück, kein noch so heiliges Geheimnis ist vor ihnen sicher. Waren schon ihre Seelen „mit skrupelloser Neugier bewaffnet", so gewinnen sie durch die Sinnenausstattung ihrer Körper noch gefährlichere Möglichkeiten. Nur Vergeltung und Kausalität können sie zügeln, das heißt die bittere Erfahrung, daß jeder Fehler sich rächt und alles Tun Folgen hat.

Die Verteufelung der Neugier in der Anthropologie dieses Schöpfungsmythos ist auffallend. Wo kommen diese Gedanken her? Ich könnte mir vorstellen, daß hier eine ägyptische Reaktion auf die griechische Einstellung zur Natur greifbar wird. Die Ägypter mußten sich und ihre der für heilig erachteten Natur gewidmete Aufmerksamkeit durch die „umtriebige", schonungslos rationalistische Neugierde der Griechen bedroht gefühlt haben. In einer anderen Schrift des Corpus Hermeticum, im Traktat Asclepius, wird die Heraufkunft eines neuen Menschenschlags geweissagt, der sich, „verführt durch die Klügelei der Sophisten", von der „wahren, reinen und heiligen Philosophie" der Ägypter abkehren, die frei ist von „frecher Neugier des Geistes" *(animi importuna curiositas)*.[24] So wie der Traktat XVI die schlichte, vergegenwärtigungsmächtige Sprache der Ägypter der leerlaufenden Geschwätzigkeit des Griechischen gegenüberstellt, so werden hier ägyptische Andacht und griechischer Forschungsdrang konfrontiert. In diesem Zu-

[23] Ich bin Reinhold Merkelbach zu ganz besonderem Dank verpflichtet, der mich auf die Bedeutung des Begriffs *periergia* im Corpus Hermeticum hingewiesen hat.

[24] Kap. 14, Nock-Festugière II, 312 f.

sammenhang ist eine Stelle bei Jamblichos interessant, der die Neuerungssucht der Griechen dem Konservatismus der Barbaren gegenüberstellt. Er schreibt:

> denn die Griechen sind von Natur neuerungssüchtig und beständig in stürmischer Bewegung (*νεωτεροποιοι και ἀττοντες φεροντες πανταχη*), haben nichts Festes in sich und bewahren nichts so, wie sie es von irgendwem erhalten haben, sondern lassen es sogleich wieder fahren und bilden es ihrer unsteten Geschicklichkeit im Neuern entsprechend um. Die Barbaren dagegen bleiben stets standhaft bei denselben Formeln, da sie von beharrlichem (konservativem) Charakter (*μονιμοι τοις ἠθεσιν οντες*) sind; eben deshalb aber sind sowohl sie selbst den Göttern lieb als auch bringen sie den Göttern Formeln dar, die ihnen angenehm sind. Diese Formeln aber zu verändern ist keinem Menschen unter gar keinen Umständen erlaubt.[25]

4. Das verschleierte Bild zu Sais

Die Gegenüberstellung von Ägypten und Griechenland, von andächtiger Aufmerksamkeit und wissensdurstiger Neugierde bildet, so scheint mir, das Thema von Schillers Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais*. Der Jüngling, offenbar ein Grieche, reist nach Sais, um „der Priester Geheime Weisheit zu erlernen". Ihm genügen die erreichten Grade der Einweihung, also die asymptotische Annäherung an die ewig entzogene Wahrheit nicht, er will das Ganze. Es ist ihm unfaßlich, daß die Priester nicht längst den leichten Schleier aufgedeckt haben, der die Wahrheit verhüllt. Du selbst – sagt er zum Priester – du hättest also niemals ihn gehoben?

> „Ich? Wahrlich nicht! Und war auch nie dazu
> versucht." – Das faß ich nicht. Wenn von der Wahrheit
> Nur diese dünne Scheidewand mich trennte –
> "Und ein Gesetz, fällt ihm sein Führer ein,
> Gewichtiger, mein Sohn, als du es meinst,
> Ist dieser dünne Flor – für deine Hand
> zwar leicht, doch zentnerschwer für dein Gewissen."

Der Priester ist dem Gesetz, das heißt der Inschrift gehorsam. Das innere Ohr hält seine Augen in Schach. Der Jüngling dagegen will die Wahrheit

> ... schauen.
> Schauen! Gellt ihm ein langes Echo spottend nach.

Er ist seiner *concupiscentia oculorum*, wie Augustinus die Neugierde definiert, rückhaltlos ausgeliefert.[26] Schillers Ballade gibt dem ägyptischen

---

[25] Jambl de mysteriis VII 5 (259, 9–19) ed. des Places.

[26] Die augustinische Ablehnung der Neugier hat möglicherweise einen Vorläufer in

Mangel an Neugier eine tiefsinnige Deutung. Der Ägypter ist nicht nur mit dem sehenden Auge, sondern auch mit dem hörenden Ohr und dem gehorsamen Gewissen (mit „hörendem Herzen") der Welt in Zwiesprache verbunden (natura loquitur), während der Jüngling in seinem optischen Erkenntnisdrang taub ist.

Die Ägypter stehen mit den Göttern in Verbindung. Diese Bindung bindet und bändigt ihre Neugier. Der Ägypter verkörpert bei Schiller Aufmerksamkeit, Andacht und Anbetung, der Jüngling die Neugier. Die Neugier will das Geheimnis aufdecken und steht am Ende mit leeren Händen da, weil sie etwas aufdeckt, was sie selbst konstruiert hat und mit dessen Destruktion sie selbst auch zugrunde geht. Die Aufmerksamkeit wahrt den Abstand. Indem sie das Geheimnis nicht aus den Augen läßt, bewahrt sie es doch als solches.

Schillers Quelle ist Plutarchs Schrift *De Iside et Osiride*.[27] Im 9. Kapitel behandelt Plutarch das Prinzip der verhüllten Wahrheit und nennt drei Beispiele, wie die Ägypter dieses Prinzip zum Ausdruck bringen: 1. durch die Sphingen vor den Tempeln, womit angezeigt wird, daß „ihre Theologie eine rätselvolle Weisheit enthält", 2. durch das verschleierte Bild zu Sais und 3. durch den Gottesnamen Amun, der nach Manetho „das Verborgene" bedeuten soll, was übrigens fast korrekt ist.[28] Das verschleierte Bild zu Sais ist nach Plutarch ein Sitzbild der Athena-Isis mit der Aufschrift: „Ich bin alles was da war, ist und sein wird; kein Sterblicher hat jemals meinen Mantel (peplos) gelüftet."[29] Dieselbe In-

---

Apuleius von Madaurus. Neugier und Wollust sind die Sünden des Lucius in Apuleius' Metamorphosen. Die doctrina des Lucius nützt ihm nichts bei der Einweihung in die Isis-Mysterien, weil sein Wissen auf der falschen Grundlage der Neugier *(curiositas)* beruht. Vgl. J. Gw. Griffiths (1978). Die Verwandlung in einen Esel ist die Strafe für Neugier. Wenn es um Streben nach höherem Wissen *(studium veri)* geht, darf curiositas nicht im Spiel sein, vgl. Griffiths (1975), 248–250, 354.

27 G. Steindorff vermutet (in einer Miszelle in *ZÄS* 69), daß Schiller Plutarch nicht direkt benutzt, sondern über eine Schrift von Br. Decius [Karl Leonhard Reinhold, 1758–1825], *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei*, Leipzig 1788, kennengelernt habe, auf die Schiller selbst am Ende seines Aufsatzes „Die Sendung Moses" als seine Quelle verweist. Reinhold, seit 1787 Professor der Philosophie in Jena und als solcher Fakultätskollege und auch Logenbruder Schillers, deutet in dieser eminent lesbaren, vorzüglich formulierten Schrift die mosaische Religion als Übernahme ägyptischer Mysterien. Was in Ägypten Erkenntnis einiger weniger eingeweihter Weisen war, wurde im hebräischen Kontext zum Glauben der Masse, die esoterische „Religion der Vernunft" zur exoterischen „Offenbarungsreligion". Ich danke Helwig Schmidt-Glintzer und meinem Studenten Florian Ebeling sehr herzlich für ihre Hilfe bei der Beschaffung dieses seltenen Werks. Reinhold nennt als seine Quellen insbesondere Warburton, *The Divine Legation of Moses*, und Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus*.

28 Ganz richtig wäre „*Der* Verborgene".

29 *egw eimi pan to gegonos kai on kai esomenon* – Plutarch, *De Iside et Osiride*, Kap. 9 (354C) ed. J. Gw. Griffiths, University of Wales Press 1970, 130 f., 283 f. J. Hani (1976), 244 f. Schiller zitiert (nach Reinhold 1788, 54) diesen Satz als Inschrift auf

schrift überliefert auch Proklos in seinem Timaios-Kommentar, und da er noch einen Satz anfügt, sieht es so aus, als vertrete er eine unabhängige und vollständigere Tradition. Dieser zusätzliche Satz lautet: „die Frucht meines Leibes aber ist die Sonne".[30]

Wenn man das ins Ägyptische übersetzt, dann gelangt man zu einer Formulierung, die man auf zwei ganz verschiedene Weisen übersetzen kann: **nn kjj wp ḥr.j* „es gibt keinen, der mein Gesicht aufdeckt" kann auch bedeuten: „es gibt keinen außer mir". Sollte es sich bei der Inschrift des verschleierten Bildes von Sais um den Übersetzungsfehler eines ägyptischen Dragoman handeln, der des klassischen Ägyptisch nicht mehr so ganz mächtig war? *nn kjj wp ḥr.k* „es gibt keinen außer dir" sagt z. B. der monotheistische König Echnaton zu seinem Gott Aton (z. B. Sandman 1938, 7; die Formel ist in Amarnatexten öfter belegt), es ist also die klassische monotheistische Formel im alten Ägypten. Aber für den Griechen ergibt das Motiv der Verhüllung natürlich einen wesentlich tieferen und reicheren Sinn.[31]

Aleida Assmann hat dies die Schleier-Offenbarung genannt und sie dem jüdischen Konzept der Schrift-Offenbarung gegenübergestellt. Die Schrift offenbart den extramundanen, der Schleier den intramundanen Gott (A. Assmann 1998). Die Offenbarung des Schleiers zeigt die Wahrheit nur in der Verhüllung. Es gibt kein „Dahinter" in bezug auf den Schleier: der Schleier *ist* die Offenbarung. Die Wahrheit ist anders nicht zu haben als in der Form der Entzogenheit und der asymptotischen Annäherung. Der Schleier ist die Wirklichkeit, in der sich uns das Geheimnis der All-Einheit Gottes zugleich zeigt und verbirgt. Das verschleierte Bild zu Sais bezieht sich auf ein innerweltliches Geheimnis, ja auf das Weltgeheimnis schlechthin. Die Inschrift auf diesem Sitzbild der Athena-Neith-Isis besagt: „Ich bin alles", die Göttin identifiziert sich also mit der Welt, genauer mit der Welt-Zeit. Ihre Aussage läuft auf einen Satz wie „Ich bin das von keinem Sterblichen zu lüftende Geheimnis der Welt" hinaus. Neith-Athena-Isis ist der verborgene Welt-Innen-Sinn. Er ist nicht sprachlich und schriftlich kodiert wie die Torah, sondern in den Erscheinungsformen der Welt selbst sowie in den

einer „Pyramide" und gibt die Inschrift „unter einer alten Bildsäule der Isis" nur als Kurzfassung „Ich bin, was da ist" (482).

[30] Proklos, *In Tim.* 30, s. Griffiths, a. a. O. 283. Proklus zitiert das Bild zu Sais und seine Inschrift in seinem Timaios-Kommentar, stellt es also in den Zusammenhang von Solons Besuch bei den Priestern von Sais.

[31] Auch für den ersten Satz „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird" lassen sich leicht ägyptische Entsprechungen finden. Man könnte etwa an einen Satz denken wie „Ich bin das Gestern, ich bin das Heute, ich bin das Morgen, bevor es gekommen ist" (Pap. Turin 1993 [10] vso. 2 = J. F. Borghouts (1978), Nr. 102, S. 74), aber auch die gewöhnliche Formel *nbt ntt jwtt* „Herrin alles Seienden und Nichtseienden" würde ägyptisch genau das wiedergeben, was mit der griechischen Wendung gemeint ist.

Hieroglyphen, die diese Erscheinungsformen abbilden. Die Welt und die Hieroglyphen verstand man im Neoplatonismus als eine nicht-diskursive, ikonisch verschlüsselte Botschaft.[32] Die Wahrheit, die sich in den Rätselzeichen der Hieroglyphen, der Bilder, Mythen und Riten der Ägypter verhüllt, gibt es nicht im Klartext, sie ist auf keine andere Weise zu haben. Hier gibt es kein *Von Angesicht zu Angesicht*. So heißt es auch in dem Philippus-Evangelium, einem in koptischer Sprache überlieferten gnostischen Text aus Ägypten:

> Die Wahrheit kam nicht nackt in die Welt,
> sondern sie kam in den Sinnbildern und Abbildern.
> Die Welt wird sie auf keine andere Weise erhalten.[33]

In Goethes Worten:

> Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten.[34]

In der Zeit, als Schiller seine Ballade schrieb, war das verschleierte Bild zu Sais längst zu einem ikonographischen Topos auf Titelkupfern naturkundlicher Werke geworden. Am bekanntesten ist das Widmungsblatt für Goethe in Alexander von Humboldts *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen* (1817) mit der Unterschrift: „Der Genius der Poesie entschleiert das Bild der Natur".[35] Kant zitiert die Titelvignette von Segners Naturlehre für den Topos des verschleierten Bildes zu Sais und deutet ihn als Inbegriff des Erhabenen: „Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): ‚Ich bin alles, was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.' Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüt zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen

---

[32] Die klassische Stelle für diesen Gedanken ist Plotin, *Über die geistige Schönheit*, V 8,6, nach F. Teichmann (1990), S. 184: *Die ägyptischen Weisen bedienen sich, sei es aufgrund strenger Forschung, sei es instinktiv, bei der Mitteilung ihrer Weisheit nicht der Schriftzeichen zum Ausdruck ihrer Lehren und Sätze als der Nachahmungen von Stimme und Rede, sondern sie zeichnen Bilder und legen in ihren Tempeln in den Umrissen der Bilder den Gedankengehalt jeder Sache nieder, so daß jedes Bild ein Wissens- und Weisheitsinhalt, ein Objekt und eine Totalität, obschon keine Auseinandersetzung und Diskussion ist. Man löst dann den Gehalt aus dem Bilde heraus und gibt ihm Worte und findet den Grund, warum es so und nicht anders ist.*

[33] Philippus-Evangelium § 67, M. Krause (1971), 108.

[34] Goethe, „Aus Makariens Archiv", Werke (Hamburger Ausgabe) 8, München 1981, 460 Nr. 3 (ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle H. D. Betz).

[35] Vgl. hierzu und zum Folgenden Aleida Assmann (1993), 38–42, mit Verweis auf P. Hadot (1982).

soll".[36] „Feierliche Aufmerksamkeit" – besser kann man die Haltung gegenüber der Natur, die wir hier als die ägyptische rekonstruieren, nicht charakterisieren. Sie ist aber nicht eigentlich die Haltung aufgeklärter Naturwissenschaft.

Isis galt im späten achtzehnten Jahrhundert als Personifikation der „Natur" und der Akt ihrer Entschleierung als Allegorie der Naturwissenschaft, die sich auf den genannten Buchtiteln natürlich nicht als das Geschäft frevlerischer Neugier, sondern lobenswerten Erkenntnisfortschritts anpries. Einer Naturwissenschaft, die ihre eigene Sache als Entschleierung des verschleierten Bildes betrieb, hält Schiller in warnender und kritischer Absicht die Konzeption eines ganz anderen Weltverhältnisses entgegen und inszeniert diese Kritik als Begegnung zwischen einem (griechischen) Jüngling und einem ägyptischen Weisen. Noch entschiedener vertritt Goethe diese Position:

Geheimnisvoll am lichten Tag,
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben.
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.[37]

Goethe fordert, in den Worten Aleida Assmanns, „eine neue Andacht des Blicks, die warten kann, die bei den Dingen verweilt und diese nicht künstlich zurichtet und im Experiment unbarmherzig foltert ... Sein Schlüsselwort für solche Andacht, in der sich Subjekt und Objekt verschränken, ist das ‚offenbare Geheimnis'".[38]

Nun lebten aber auch die Griechen wie die Ägypter in einer Welt, die sie von Göttern beseelt und belebt glaubten. Sie waren genau wie die Ägypter „Kosmotheisten".[39] „Alles ist voll von Göttern", soll Thales

---

[36] Immanuel Kant, Kritik der ästhetischen Urteilskraft, in: *Werke in 10 Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 8, Darmstadt 1968, 417.

[37] Faust. Der Tragödie erster Teil, Hamburger Ausgabe, III, 28. Den entgegengesetzten Standpunkt vertritt Emil du Bois-Reymond in seiner Rede „Goethe und kein Ende" aus dem Jahre 1882, vgl. den Beitrag von B. Gladigow. Noch einmal wiederholt sich der Gegensatz zwischen „feierlicher Aufmerksamkeit" und „theoretischer Neugierde" oder Ägypten und Griechenland. Ich verdanke den Hinweis Bernhard Siegert und seinem auf der Tagung „Beyond Dualism. Epistemological Convergences between the Sciences and the Humanities", Stanford März 1994 gehaltenen Vortrag „Life does not count. Technological conditions of the bifurcation between Sciences and Humanities around 1900 (especially in Dilthey)".

[38] A. Assmann (1993), 41 mit Verweis auf Goethes Gedicht
Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

[39] Zu den Spielarten des antiken „Kosmotheismus" und seiner Beziehung zum hebräischen Monotheismus vgl. J. Assmann (1993).

gesagt haben, und er gilt als der Vater der ionischen Naturphilosophie.[40] Wenn die Ägypter, wie es das Beispiel der Nilschwelle nahelegt, die Naturerscheinungen als Manifestation göttlicher Mächte auffaßten und daher in frommer Scheu vor ihrer Erforschung zurückschreckten, so müßte eigentlich für die Griechen gleiches gelten. Der griechische Kosmotheismus entwickelt sich besonders in seiner intellektuellen, philosophischen und naturkundlichen Ausprägung zu einem ausgeprägten Urheber-Monotheismus. Man verehrt im Kosmos das Werk und Wirken eines Gottes, dessen Wesen Aristoteles auf die einprägsame Formel vom „unbewegten Beweger" bringt. Es ist dieser Urheber-Monotheismus, der sich dann in der Form der Schöpfungstheologie dem christlichen Abendland vererbt. *Diese* Form des Kosmotheismus ist der Erforschung der Natur in keiner Weise entgegengesetzt; im Gegenteil wirkt sie als Inzentiv, sie lädt dazu ein, den Schöpfer in seinen Werken zu erkennen, und versteht die Natur als eine Art Offenbarung. Im Topos vom „Buch der Natur" wird diese Haltung religiös legitimiert.[41] Die Schöpfungstheologie tut einen entscheidenden Schritt in Richtung auf die Objektivierung der Welt.

Augustinus verteufelt die Neugier von einer ganz anderen Grundlage aus. Er steht nicht auf dem Boden des antiken Urheber-Monotheismus, sondern eher auf dem des jüdischen Erlöser-Monotheismus, der von Haus aus nicht dem „Schöpfer Himmels und der Erden", sondern dem Erretter aus der Knechtschaft gilt. In der Sicht dieses Monotheismus gilt die Hinwendung zur Natur als Idolatrie. Die Welt wird hier nicht nur objektiviert, sie wird auch zum Anderen des „Reichs Gottes", der *civitas Dei*, abgestempelt, zu einem symbolischen Ägypten also, aus dem ausziehen muß, wer dem Reich Gottes angehören will. Das sind vollkommen andere Motive als diejenigen, die hinter der ägyptischen Ablehnung der Neugier stehen. Das Idolatrie-Verbot (das zweite Gebot) richtet sich keineswegs nur gegen die Herstellung von Kultbildern, sondern gegen die Herstellung von Bildern überhaupt, weil im Abbilden immer schon ein Akt der Verehrung gesehen wird, die fehlgeht und verworfen wird, weil sie im Geschöpflichen stehenbleibt und nicht zum Schöpfer vordringt. Denn alles Bilden kann immer nur Geschaffenes abbilden, aber nicht den Schöpfer selbst. Mit dieser scharfen Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung wird der Blick von der Natur abgezogen und einer *custodia oculorum* unterworfen.[42] Die verbreitete

[40] Bei Aristoteles, *De Anima* A 5, 411 a 7, s. H. Diels/W. Kranz (1964), Bd. I, S. 79 test. 22. Cf. Platon, Legg. X 899 b; Epinomis, 991 d 4; Iamblichos, De myst. Aeg. I. 9, 30, 2–3.

[41] A. Assmann (1980), bes. 39 ff.; H. Blumenberg (1981).

[42] Vgl. hierzu Aleida Assmann (1994).

Ansicht ist also nicht ganz zutreffend, die im biblischen Monotheismus mit seiner radikalen Entgöttlichung der Welt den Wegbereiter der Naturwissenschaft sieht, und für die ich hier stellvertretend A. Gehlen zitieren möchte: „Man sieht dabei, wie der Monotheismus selbst zu den intimen Voraussetzungen der Naturwissenschaften gehört; erst mußte die Außenwelt magisch neutralisiert, von daseienden Göttern entleert sein, ehe sich auf dieses jetzt freigewordene Feld das rationale Erkennenwollen ohne innere Hemmungen werfen konnte."[43] Der biblische Monotheismus hat vielmehr die Neutralisierung und Entgöttlichung der Welt bis zu deren völliger Vergleichgültigung vorangetrieben und aus diesem Grunde rationales Erkennenwollen gerade von der Welt abgelenkt.

Die Ägypter stehen hier wiederum auf einem anderen Boden. Sie kennen keine Schöpfungstheologie, und die Konzeption eines Urheber-Gottes, eines Demiurgen ist ihnen fremd. Für sie ist der Kosmos kein Gebilde, sondern ein Prozeß. Es gibt kein Ende der Schöpfung, keinen siebten Tag, der einen Schlußstrich unter den kosmogonischen Prozeß gezogen und die Welt in die Geschichte entlassen hätte. Die Mächte, denen seine Andacht gilt, haben die Welt nicht geschaffen, sondern halten sie in Gang und bringen sie täglich aufs neue hervor. Diese Mächte sind die eigentlichen, ihn allein interessierenden „Quellen" des Nils und der anderen ihn ernährenden und bedrohenden Erscheinungen. Ihm kommt es darauf an, diese Mächte, ihre Namen, Kultstätten und Riten zu kennen, um sie in seinem Sinne beeinflussen und im Geschäft der Weltinganghaltung hilfreich mitwirken zu können. Dieselbe *custodia oculorum*, der der biblische Monotheismus den menschlichen Blick auf die Schöpfung unterwirft, fordert auch der ägyptische Kosmotheismus, aber aus einem genau entgegengesetzten Grunde.

Literatur

Assmann, A. (1980), *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 55, München.

Assmann, A. (1993), „Zeichen – Allegorie – Symbol", in: J. Assmann, *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh, 28–50.

Assmann, A. (1994), „Auge und Ohr." in, A. Agus, J. Assmann (Hrsg.), *Ocular Desire – Sehnsucht des Auges*, Torat ha Adam, Jahrbuch für Religiöse Anthropologie 1.

[43] A. Gehlen (1956), 98.

Assmann, A. (1998), „Geheimnis und Offenbarung", in: Schleier und Schwelle II. Geheimnis und Offenbarung, München, 7–14.

Assmann, J. (1993), *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen des „Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, SHAW.

Bacon, F. (1974), *Neues Organ der Wissenschaften*, übers. und hrsg. von A. Th. Brück, Leipzig 1830, Nachdr. Darmstadt.

Ball, J. (1942), *Egypt in the Classical Lexicographers*, Cairo.

Barguet, P. (1952), „Les stèles du Nil au Gebel Silsileh", in: *BIFAO* 50, 1952, 50–57.

Beinlich, H. (1979), „Die Nilquellen nach Herodot", in: *ZÄS* 106, 1979, 11–14.

Betz, H. D., „Schöpfung und Erlösung im hermetischen Traktat ‚Kore Kosmu'", in: ZThK 63, 160 ff.

Blumenberg, H. (1973), *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt.

Blumenberg, H. (1981), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt.

Bonneau, D. (1964), *La crue du Nil. Etudes et commentaires*, Paris.

Borghouts, J. F. (1978), *Ancient Egyptian Magical Texts*, Nisaba 9, Leiden.

Burkard, G. (1991), „Frühgeschichte und Römerzeit: P. Berlin 23071 vso", in: SAK 17, 107–133.

Diels, H./W.Kranz (1964), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, Berlin.

Festugière, A.-J. (1939), „La creation des âmes dans la Koré Kosmou", in: Th. Klauser (Hrsg.), *Pisciculi*. Studien zur Religion und Kultur des Altertums (Fs. für F. J. Doelger), Münster, 102–116.

Frankfort, H. und A. (1946), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago.

Gehlen, A. (1956), *Urmensch und Spätkultur*, Bonn.

Griffiths, J. Gw. (1975), *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO 39, Leiden.

Griffiths, J. Gw. (1978), „Isis in the Metamorphoses of Apuleius" in: *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, B. L. Hijmans, Jr./R. Th. v. d. Paardt (eds), Groningen, 141–166.

Hadot, P. (1982), *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 Abh. 8, Wiesbaden.

Hani, J. (1976), *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris.

Kant, Immanuel (1968), *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, in: *Werke in 10 Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 8, Darmstadt.

Kelsen, H. (1940) *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, Den Haag.

Kitchen, K. A. (1973), *Ramesside Inscriptions* I, Oxford.

Krause, M. (1971), *Die Gnosis* II, Zürich.

Reinhold, K. L. (1788), *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei*, Leipzig.

Reitzenstein, R. (1917), *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, AHAW, phil.-hist. Heidelberg.

Sandmann, M. (1938), *Texts from the time of Akhenaten*, Bibliotheca Aegyptica VIII, Brüssel.

Stricker, B. H. (1956), *De overstroming van de Nijl*, Mededelingen en verhandelingen van het voor-aziatisch-egyptisch genootschap „Ex Oriente Lux" No. 11, Leiden.

Teichmann, F. (1990), *Die Kultur der Empfindungsseele. Ägypten – Texte und Bilder*, Stuttgart.

Thissen, H. J. (1993), „... αιγυπτιαζων τη φωνη ... Zum Umgang mit der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Antike", in: *ZEP* 97, 239–252.

Voigts, M. (im Druck), *Das Geheimnisvolle Verschwinden des Geheimnisses. Ein Versuch*, Salzburg

Wickler, W. (o. J.), „Das Fremde – interdisziplinär betrachtet: Ethologie", in: H. und R. Breuninger (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Fremden* (Symposium vom 12. bis 14. Juni 1992 Titisee), Stuttgart o. J., 106–129.