

UNENDLICHKEIT IM ALTÄGYPTISCHEN DENKEN

JAN ASSMAN

In diesem Beitrag möchte ich versuchen, einen Bogen über vier bis fünf Jahrtausende zu schlagen. Dabei will ich in vier Schritten vorgehen. Ich fange, wie es sich gehört, bei dem ägyptischen Wort für „unendlich“, seiner Schreibung und Etymologie an. Von da führt der zweite Schritt zum ägyptischen Begriff der Präexistenz, der Welt vor der Schöpfung bzw. dem „Urknall“, als einer transzendenten Unendlichkeit. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends entsteht der Begriff einer Unendlichkeit Gottes als einer immanenten Unendlichkeit; dahin führt der dritte Schritt. Und dieser Begriff, das ist die These, die ich im vierten und letzten Schritt andeuten möchte, lebt über griechische Texte bis in die Zeit von Lessing und Goethe und mit ihnen bis heute fort.

1. Ḥḥ, ḥḥw, Ḥḥw: Zahl, Zeit, Luft

Wenn man danach fragt, was „Unendlichkeit“ auf altägyptisch heißen könnte, stößt man als Erstes auf ein Schriftzeichen mit dem Lautwert *ḥḥ* und der Bedeutung „Millionen“ bzw. „unendlich viel“, so wie im Altgriechischen „myriades“ sowohl „zehntausend“ als auch „unendlich viel“ heißen kann. Im Ägyptischen geht man bei der Frage nach der Bedeutung eines Worts zuerst von der Schreibung aus. Anders als unsere Alphabetschrift ist die Hieroglyphenschrift ein „motiviertes“ Zeichensystem. Die Zeichen haben einen Bildsinn, der in vielen Fällen entscheidende Hinweise auf die Bedeutung gibt.

Das Schriftzeichen für *ḥḥ* „Millionen“ ist ungewöhnlich komplex: ein auf dem Boden sitzender Mann, der beide Arme im Ellbogen angewinkelt erhoben hat und auf dem Kopf die Hieroglyphe für „Jahr“ trägt. Der Zusammenhang zwischen diesem Bild und der Bedeutung „Millionen“ ist nicht so leicht erkennbar. Wir begegnen diesem Bild aber auch noch in einer ganz anderen Bedeutung, nämlich als Darstellung von – und Zeichen für – einen Luftgott namens Ḥḥ. In religiösen Texten aus dem frühen 2. Jahrtausend, die vom Luftgott Schu handeln, erscheinen „acht Ḥḥ-Götter“ als Kinder des Schu und Verkörperungen des Luftraums zwischen Himmel und Erde. In einer Gruppe von Sprüchen über den Luftgott Schu, die aus der Wende vom 3. zum 2. Jahrtausend stammen, stellt sich der Gott Schu mit folgenden Worten vor:

Ich bin die *Neheh*-Ewigkeit, der Vater der *Heh*-Götter,
dies ist meine Schwester Tefnut, die Neunheit des Atum, die die Neun-
heit gebar.
... ich bin der, der die *Heh*-Götter gebar,
... Meine Schwester Tefnut ist die *Djet*-Ewigkeit.¹



Abb. 1: Die Hieroglyphe und der Gott Heh (nach Wikipedia)

Das Schriftzeichen stellt also einen *Heh*-Gott dar. Seine Lufthaftigkeit drückt sich in den erhobenen Armen aus: Mit diesen stützt er den Himmel und hebt ihn hoch über die Erde. Zu einem Text, der von der Trennung von Himmel und Erde handelt, gehört ein Bild, das den Himmel als eine riesige Kuh darstellt. An ihrem Leib fährt der Sonnengott in zwei Barken dahin, eine für die Tages- und eine für die Nachtfahrt. Der Luftgott Schu stemmt ihren Bauch hoch, acht kleinere Götter stützen die Beine der Kuh. Das sind, wie aus den Beischriften hervorgeht, die *Heh*-Götter.

Was bei der Etymographie des Wortes *heh* „Millionen“ und der Ikonographie der *Heh*-Götter auffällt, ist die enge Verbindung der drei Begriffe „Unendlichkeit“, „Luft“ und „Zeit“. Offenbar haben die Ägypter beim Begriff der Unendlichkeit vor allem an die Zeit gedacht, die Unendlichkeit der Jahre, deren Schriftzeichen die *heh*-Figur auf dem Kopf und als Gott sogar in der Hand hält. Diese Verbindung von Luft und Zeit geht auch aus dem zitierten Text hervor, in dem der Luftgott Schu sich „*Neheh*“ und „Vater der *Heh*-Götter“ nennt.

Neheh ist das ägyptische Wort für Ewigkeit im Sinne der unendlichen Zeitfülle immer wiederkehrender Jahre. Daneben gibt es ein anderes Wort für Ewigkeit im Sinne unwandelbarer und unabsehbarer Fortdauer. Das ist das Wort *djet*, mit dem dieser Text Tefnut gleichsetzt, die Zwillingschwester des Luftgottes Schu. *Neheh* und *Djet* sind Begriffe für die Unendlichkeit der Zeit. Dabei bezeichnet *Neheh* die unaufhörliche Bewegung der in sich kreisenden Zeit, *Djet* die unendliche und unwandelbare Dauer dessen, was sich in der

¹ CT II, 22a; 23 a,c [78]; S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg 1994, 134f.

Zeit ereignet und vollendet hat. Mit der Luft entsteht also in dieser Ausdeutung zugleich auch die Zeit in ihren beiden Aspekten der zyklischen Wiederholung und der bleibenden Dauer.

Schu und Tefnut sind die beiden ersten Geschöpfe, die aus Atum, dem Gott des allerersten Urbeginns, hervorgegangen sind. Das wird in einem noch wesentlich älteren Text aus der Mitte des 3. Jahrtausends so beschrieben:

Atum-Chepri,
du bist hoch geworden als Hügel,
du bist aufgegangen als Benbenstein im Phönixhaus in Heliopolis,
du hast Schu ausgespien
du hast Tefnut ausgespuckt,
du hast deinen Arm um sie gelegt als Ka-Arm,
damit dein Ka in ihnen sei.

Atum-Chepri ist ein Doppelgott, der einerseits als Atum die Präexistenz verkörpert (Atum heißt sowohl „Alles“ als auch „Nichtsein“, es ist das All im Stadium des Noch-nicht) und andererseits als Chepri die Morgensonne, in die er sich im kosmogonischen Moment, dem ägyptischen Urknall, verwandelt.

Chepri heißt der „Werdende, Entstehende“; das Wort wird mit dem Skarabäus geschrieben, der zugleich das zentrale Heilssymbol der Ägypter darstellt. Die Ägypter glaubten, dass der Skarabäus (der heilige Mistkäfer) sich selbst hervorbringt, ohne sexuelle Reproduktion, in einem Akt der Spontangeneese, und so erklärten sie sich auch die Entstehung der Sonne.

Zugleich mit dem Aufgehen als Sonne gehen aus dem neuen Gott, dem von der Präexistenz in die Existenz verwandelten Atum, zwei weitere Götter hervor, die er ausspuckt und aushustet: Schu und Tefnut. Schu ist der Gott der Luft und Tefnut ist die Göttin des Feuers, der Sonnenglut. Das lässt sich ja sehr gut nachvollziehen, dass man sich die Strahlung, die von der Sonne ausgeht, als eine Verbindung von Luft und Feuer vorstellen kann, so falsch diese Vorstellung nach heutigem Wissen auch ist.

Atum umarmt das aus ihm entstandene Götterpaar, und überträgt in dieser Umarmung seinen „Ka“ auf sie, seine kosmogonische Lebenskraft, durch die sie sich dann vermehren können. Das ägyptische Wort „Ka“ wird mit einem umarmend ausgestreckten Armpaar geschrieben. Mit dieser Umarmung kommt der kosmogonische Prozess in Gang. Ein anderer Spruch aus den „Sargtexten“ beschreibt diese Umarmung noch differenzierter:

Da sagte Atum: „Tefnut ist meine lebendige Tochter,
sie ist zusammen mit ihrem Bruder Schu.
,Leben‘ ist sein Name,
,Wahrheit‘ ist ihr Name.
Ich lebe zusammen mit meinem Kinderpaar,
zusammen mit meinem Zwillingspaar,
indem ich mitten unter ihnen bin,
der eine an meinem Rücken, die andere an meinem Bauch.
,Leben‘ schläft mit meiner Tochter ,Wahrheit‘,

eines in mir, eines um mich herum,
ich habe mich aufgerichtet zwischen ihnen, indem ihre Arme um mich waren“.²

Hier werden Schu und Tefnut, die in anderen Texten als Neheh und Djet, unendliche Wiederkehr und unendliche Dauer, gedeutet werden, überdies als „Leben“ und „Wahrheit / Gerechtigkeit“ bezeichnet.

2. Die transzendente Unendlichkeit: Huh und die acht Urgötter. Das kreative Chaos und seine Immanenz in der entstandenen Welt.

Nun werden aber in einem anderen Spruch des „Buchs von Schu“ die acht Heh-Götter noch mit ganz anderen Namen angerufen: Spruch 80 beginnt mit den Worten:

Oh ihr acht Heh-Götter hier ...,
die den Himmel mit ihren Armen umschlingen,
die Himmel und Erde zusammenhalten.
Schu hat euch geboren als Huh, als Nun, als Tenemu, als Kuk,
er hat euch Geb und Nut zugezählt.
Schu aber ist die *Neheh*-Ewigkeit und Tefnut ist die *Djet*-Ewigkeit.³

Die vier Namen beziehen sich auf vier Götterpaare, die jeweils vier Aspekte der präexistenten Unendlichkeit verkörpern:

Huh und Hauhet beziehen sich auf die luftförmige und millionenfache Unendlichkeit,

Nun und Naunet beziehen sich auf das Urwasser, das vor der Weltentstehung alles erfüllte und in dem der präexistente Atum bewusstlos dahintrief,

Tenemu, zu dem dann nach diesem Schema ein weibliches Komplement namens Tenemet gehören muss, bedeutet so viel wie Irrsal, Weglosigkeit.

Kuk und Kauket beziehen sich auf die Finsternis, die vor der Entstehung des Lichts herrschte,

Diese Achtheit bezeichnet den Urzustand vor der Weltentstehung, das ‚Noch-nicht‘ der Welt, das Mysterium der Präexistenz. Das ist die imaginäre Sphäre, in der in der Vorstellung der Ägypter Unendlichkeit herrschte. Ihre klassische Ausgestaltung erhält diese Vorstellung vom Chaos in der Schöpfungslehre von Hermupolis.⁴ Hier wurde es in Gestalt einer frosch- und schlangenköpfigen Achtheit personifiziert, die vier Eigenschaften des Chaos in jeweils männlicher und weiblicher Ausprägung repräsentierten:

² CT II, 32b–33a [80]; Bickel, 49–51.

³ CT II, 28d [80]; Bickel, 134.

⁴ Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. APAW 1929.

Kuk und Kauket: Finsternis
Huh und Hauhet: Endlosigkeit
Nun und Naunet: Wasser
Niau und Niaut: die Leere

Das Chaos ist aber nach ägyptischer Vorstellung kein Nichts, kein gähnender Abgrund (wie das griechische Wort „Chaos“ es ausdrückt), sondern ein Urschlamm voller Keime möglichen Werdens. Aus diesem Urschlamm erhob sich nach der Schöpfungslehre von Hermupolis der Sonnengott, wiederum in spontaner Selbstentstehung, als Kind auf einer Lotosblüte.⁵

Einerseits haben die Ägypter also eine klare Grenze gezogen zwischen Welt und Vorwelt. Andererseits haben sie aber ebenso klar betont, dass eine Kontinuität besteht zwischen Diesseits und Jenseits dieser Grenze, Immanenz und Transzendenz. Zwischen Immanenz und Transzendenz gibt es keinen „Chorismos“, keine kategorische Trennung. Auch auf kultischer Ebene wird sowohl die Grenze als auch die Kontinuität zwischen Präexistenz und Existenz realisiert. Die Urgötter erhalten einen Kult, aber dieser Kult ist nach dem Modell des Totenkults gestaltet.⁶ Sie sind *gestorbene* Götter und werden den verklärten Toten gleichgestellt. Als jenseitige Mächte wirken sie aus dem Verborgenen, aus der Unterwelt, die ein chthonisch-verborgener, aber kein außerweltlicher Bereich ist. Sie repräsentieren nicht außerweltliche „Ewigkeit“, sondern eine Art „vollendeter Vergangenheit“. Der Name des thebanischen Urgottes, Kematef „der seine Zeit vollendet hat“, eine Personifikation des Plusquamperfekts, macht das ganz deutlich.⁷

Die Welt setzt sich nach ägyptischem Verständnis nicht an die Stelle der Vorwelt und die Schöpfung stellt keine Überwindung des Chaos dar. Die Vorwelt ist im Denken der Ägypter kein „Chaos“, keine „gähnende Leere“, sondern ein keimhaftes Pleroma. Daher werden die acht Urgötter, die Verkörperungen dieses Pleroma, mit Frosch- und Schlangenköpfen dargestellt. Nach nicht nur altägyptischer, sondern allgemein antiker und bis in die frühe Neuzeit lebendiger Vorstellung entstanden die Frösche und Schlangen spontan aus dem Schlamm, der sich nach Rückgang der Nilüberschwemmung auf den Feldern ablagerte.

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, sich die Welt vor der Schöpfung vorzustellen, negative und positive: entweder als Chaos mit feindlichen, zerstörerischen Aspekten, als etwas, das überwunden werden muss, damit Welt werden kann, oder als keimhafte Potentialität, als Latenz, die entfaltet

⁵ H.A. Schlögl, *Der Sonnengott auf der Blüte*, Genf 1977.

⁶ Vgl. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, 148f. m. n. 42–44.

⁷ Zu Kematef-Kneph s. J. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970, 71, 304f., 308f., 427.

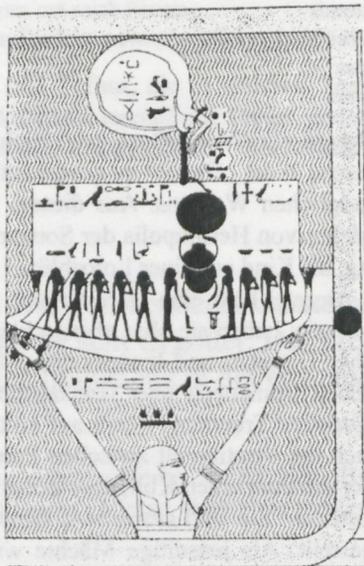


Abb. 2: Der Aufstieg der Sonne aus dem Urwasser.
 Schlussbild des Pfortenbuchs, Sarkophag Sethos' I.
 (nach H. Schäfer, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 71, Abb.2).

oder entbunden werden muss, um sich als Welt zu manifestieren. Dieses Letztere ist die ägyptische Option.

Die ägyptischen Texte unterscheiden einerseits scharf zwischen Welt und Vorwelt, Existenz und Präexistenz, Transzendenz und Immanenz. In der Präexistenz herrscht unendliche undifferenzierte Einheit, auch wenn sich diese Einheit in Gestalt der acht Urgötter in unterschiedlichen Aspekten artikulieren lässt, und die Existenz, die entstandene Welt, ist durch Vielheit, Differenziertheit und Endlichkeit bestimmt.

Entscheidend aber für das ägyptische Denken ist die Idee einer *Kontinuität* zwischen Vorwelt und Welt, Transzendenz und Immanenz. Erstens kennt der kosmogonische Prozess in der Vorstellung der Ägypter keinen Schlusstrich, so wie in der Bibel, wo der Schöpfer nach vollendeter Schöpfung einen Ruhetag einlegt, und die geschaffene Welt in ihre eigene Geschichte entlässt. In Ägypten wiederholt sich der kosmogonische Prozess mit jedem Sonnenaufgang und sowohl im täglichen Rhythmus von Auf- und Untergang als auch in der jährlichen Nilüberschwemmung und dem Auftauchen des bebaubaren Fruchtlands aus den Fluten setzt sich der kosmogonische Prozess fort. Noch viel eigentümlicher aber ist die Tatsache, dass nach ägyptischer Vorstellung nicht nur die Weltentstehung keinen Abschluss und keinen Schlusstrich kennt, sondern dass auch die Vorwelt weiterexistiert. Die Ägypter stoßen auf das Ungeschaffene, Vorweltliche bei jedem Bauvorhaben, wenn sie beim Ausheben der Fundamentgräben auf das Grundwasser stoßen, aber auch die jährliche Nilüberschwemmung kommt nach ihrer Über-

zeugung aus dem unter der Erde fortexistierenden Urwasser. Auch die Sonne geht jeden Morgen aus der Urflut und der Urfinsternis auf. In der fortwährenden Gegenwart des Vorweltlichen innerhalb der ägyptischen Welt liegt das Geheimnis der zyklischen Zeit, der Reversibilität und Regeneration.

Das Schlussbild des Pfortenbuchs stellt als Abschluss der Nacht den Aufgang der Sonne dar, wie sie in ihrer Barke von den Armen des Nun zum Himmel gehoben wird.

Der großen Figur, die die Barke von unten hochhebt, scheinen zwei Beischriften zu gelten. Die waagerechte Zeile im weißen Schriftfeld lautet: „Dass diese Arme aus dem Nun herauskommen, ist, um diesen Gott hochzuheben.“ Darunter, über dem Kopf des Gottes, steht „Nun“. Weitere Texte erwähnen Kuk, die Urfinsternis, aus der der Sonnengott hervorgeht. Hier sind also zwei Personifikationen der Vorwelt am Sonnenaufgang beteiligt: Nun, das unendliche Urwasser, aus dem die Sonne jeden Morgen so wie am Anbeginn aufsteigt, und Kuk, die unendliche Finsternis, die vor dem ersten Sonnenaufgang herrschte. Diese im Urwasser und in der Urfinsternis wirksamen kosmogonischen Energien sind bei der Geburt / Verwandlung der Sonne und bei ihrem Himmelsaufstieg tätig und werden von dem Gott mit den barckenstimmenden Armen symbolisiert. Aber auch Huh und Hauhet sind an jedem Sonnenaufgang beteiligt. Ein anderer Text von zentraler Bedeutung beschreibt den Sonnenaufgang folgendermaßen:

Re (der Sonnengott) fliegt auf zum Himmel als Skarabäus
– er tritt ein in den Mund,
er kommt heraus aus den Schenkeln
bei seiner Geburt des Osthimmels.
Sein Vater Osiris hebt ihn empor,
die Arme (der Luftgötter) Huh und Hauhet empfangen ihn.
Er lässt sich nieder in der Morgenbarke.⁸

In der Unendlichkeit des Luftraums sind Huh und Hauhet jeden Morgen tätig, um die Sonne zur Himmelshöhe emporzuheben. Durch die Kontinuität von Vorwelt und Welt hat die Welt an der vorweltlichen Unendlichkeit Anteil. Auf dieser fortwirkenden Präsenz des Vorweltlichen, Unentstandenen innerhalb der entstandenen Welt beruht das Geheimnis der Regeneration und der Reversibilität der Zeit. Symbol dieser innerweltlichen Unendlichkeit ist die Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Ihr ägyptischer Name ist „Schwanz im Mund“, auf Griechisch „Uroboros“, Schwanzfresser. In einem Papyrus aus dem 11. Jh. ist die neugeborene Sonne dargestellt als Kind in der Sonnenscheibe, die von der Uroboros-Schlange umschlossen ist. Unten ruht die Sonne auf einem gehörnten Kuh- oder Stierkopf zwischen zwei Rücken an Rücken sitzenden Löwen, von oben wird sie von einem Armpaar umfassen. Das Armpaar gehört der Himmelsgöttin, die beiden Löwen symbolisieren den Horizont, aus dem die Sonne am Morgen aufsteigt, dargestellt ist also der Sonnenaufgang, der sich in unendlicher Folge Morgen für Morgen wiederholt. In der ägyptischen Ikonographie taucht dieses Symbol zum ersten Mal

⁸ J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975 (= ÄHG), Nr. 20.

auf einem der Goldschreine im Grab des Tutanchamun auf, auch hier im Zusammenhang mit dem Sonnengott. Der Uroboros verweist auf das Mysterium der zyklischen Zeit, die in sich selbst zurückläuft. Er ist das Symbol der Kontinuität zwischen transzendenter und immanenter zeitlicher Unendlichkeit. Die schwanzfressende Schlange garantiert die Unendlichkeit des von ihr umschlossenen Sonnenlaufs und damit die Ewigkeit der Weltzeit. Dem Symbol des Uroboros ist eine große Karriere beschieden, die weit über Ägypten hinausführt. Letzte Ausläufer seiner ägyptischen Karriere begegnen in spätantiken griechischen und lateinischen Texten. In seinem Hieroglyphenbuch zählt der ägyptische, aber griechisch schreibende Autor Horapollon aus dem 5. Jh. das Symbol des Uroboros zu den Hieroglyphen und deutet ihn als Schriftzeichen für den Begriff für „Zeit“. Natürlich fungierte der Uroboros in der ägyptischen Tradition nie als Schriftzeichen, sondern als Bildmotiv oder ikonisches Symbol. Aber schon Plotin hatte in einer berühmten Passage seiner Enneaden dieser Verwechslung von Ikonographie und Grammatologie Vorschub geleistet. Dort schreibt er, die Ägypter hätten in ihrer Schrift ganze Diskurse in einem einzigen Bild zusammengefasst. Marsilio Ficino, der Florentiner Renaissance-Philosoph, deutete diese Stelle mit Bezug auf den Uroboros:

Ihr habt ein diskursives Wissen über die Zeit, das vielfältig und flexibel ist, indem ihr z.B. sagt, dass die Zeit vergeht und nach einem bestimmten Umlauf das Ende wieder an den Anfang knüpft ... Die Ägypter aber fassen einen ganzen Diskurs dieser Art in das einzige Bild einer geflügelten Schlange, die sich in den Schwanz beißt.⁹

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

Die Höhle der unermeßlichen Zeit, die in ihrem ungeheuren Inneren die Zeitalter hervorbringt und zurückruft. Eine Schlange umringt die Grotte die friedlichen Sinnes alles verschlingt und sich mit ihren Schuppen ewig verjüngt, ihren Schwanz aber rückwärts gewandten Hauptes verschlingt und lautlos gleitend zum Anfang zurückkehrt.¹⁰

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

⁹ Marsilio Ficino, In Plotinum V, viii, = P.O. Kristeller, Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici Opuscula inedita et dispersa, 2 Bde. (Florenz: Olschki, 1937–45 Nachdr. 1973) 1768.

¹⁰ Claudianus, *De Consulato Stilichonis*, Verse 424–430.

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

Die Vorstellung einer Kontinuität zwischen Vorwelt und Welt bedeutet, dass die Welt ebenso unendlich ist wie die Vorwelt. Das wird durch zahllose Texte bestätigt, die die Weltzeit auf Millionen von Millionen, also als unendlich beziffern. Nun gibt es aber einen außergewöhnlichen Text, der nicht nur von Urzeit, sondern auch von Endzeit redet. Es handelt sich um das selten bezeugte 175. Kapitel des Totenbuchs. Darin geht es um die Entstehung des Todes und damit der Unterwelt, die als Ort der Toten bestimmt wird. Der Tod ist mit der Ermordung des Osiris durch seinen Bruder Seth in die Welt gekommen. Für Osiris richtet Atum die Unterwelt ein, damit er über die ihm dorthin nachfolgenden Toten als König herrschen soll.

So wie die Hochhebung des Himmels Götter und Menschen, trennt die Einrichtung der Unterwelt Leben und Tod, Diesseits und Jenseits. Osiris äußert aber Bedenken über seine Rolle als Herrscher der Unterwelt: „Wie steht es mit meiner Lebenszeit, die dort verbracht wird?“ Darauf antwortet ihm Atum:

Du wirst Millionen von Millionen Jahre leben, dort währst das Leben Millionen Jahre. Ich aber werde alles, was ich geschaffen habe, zerstören. Dieses Land wird in das Urwasser zurückkehren, in die Urflut wie bei seinem Anfang. Ich bin es, der übrigbleiben wird, zusammen mit Osiris, nachdem ich mich wieder in eine Schlange¹¹ verwandelt habe, die die Menschen nicht kennen, und die die Götter nicht gesehen haben.¹²

Der Text formuliert ein Paradox. Zwischen Urzeit und Endzeit dehnt sich die Zeit nicht als abgemessene, wenn auch sehr lange Strecke, wie es die Logik erfordert, sondern als Unendlichkeit. „Millionen von Millionen (Jahren)“ heißt es: Das ist der ägyptische Begriff der unendlichen Fülle. Damit ist ein Vorrat gemeint, der nie ausgeschöpft ist, eine Summe, die kein Abzählen je erreicht. Dieser Vorrat heißt, wie wir gesehen haben, auf ägyptisch *Neheh*, und ist unendlich. Trotzdem denkt dieser Text, und darin liegt seine Paradoxie, über den *Neheh*, die unendliche Wiederkehr der zyklischen Abläufe, hinaus. Im späten Osirishymnus aus dem Opet-Tempel, der eine Variante desselben Mythos wiedergibt, wird das ganz klar gesagt:

Man sagt über ihn [Osiris] in den Schriften: „Der dauert nach der *Neheh-Zeit*“, denn er ist der Eine, der übrig bleiben wird zusammen mit der Ma-

¹¹ Wörtlich: „in eine andere Schlange“.

¹² Totenbuch Kap. 175, E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 365f.; TUAT II, 520.

jestät des Re, während die Erde im Urwasser sein und in der Flut versinken wird wie bei ihrem Urzustand, und es keinen Gott und keine Göttin geben wird, die sich auch in eine (wörtl. „in eine andere“) Schlange verwandeln werden.¹³

Der Eine, der in Schlangengestalt die Welt umgibt und gewissermaßen ihr Außen verkörpert, gegenüber dem sie sich begrenzt und den dieser Text als Vereinigung von Atum (bzw. Re) und Osiris denkt, ‚dauert‘. Er gehört daher zur Djet, die hier als Ewigkeit die Neheh-Zeit umgreift.

Die Welt ist aus der Einheit entstanden, und sie wird am Ende der Zeit in diese Einheit zurückkehren. Bis zu ihrer Rückkehr in die Einheit aber scheint, kreist und herrscht der Eine als Sonne und lässt Welt und Zeit an seiner Unendlichkeit teilhaben. Wir können in unserem griechisch geschulten Denken diese Paradoxie nicht nachvollziehen, sondern müssen sie als Ausdruck ägyptischen Denkens stehen lassen.

3. Die Unendlichkeit Gottes. Der sich zu Millionen macht.

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v.Chr., dem „Neuen Reich“, kommt es nun zu einer bedeutungsvollen Wandlung des ägyptischen Weltbilds. Der Gedanke einer Kontinuität zwischen Vorwelt und Welt erfährt eine ungeheure Aufwertung, vor allem dadurch, dass der zum Reichsgott aufgestiegene Gott von Theben, Amun, einerseits als einer der acht Urgötter an die Stelle der blassen Personifikation des Nichtvorhandenseins, Niau tritt und andererseits in der Verbindung mit dem Sonnengott Re der mächtigste und höchste, die Welt in ihrem Gegenwartszustand beherrschende Gott ist. Er verkörpert also in sich zugleich Vorzeit und Gegenwart, Transzendenz und Immanenz. Amun heißt „der Verborgene“, als Urgott steht er zusammen mit seinem weiblichen Komplement Amaunet für „Verborgenheit“ neben Endlosigkeit, Wasserflut und Finsternis. Nichts kennzeichnet den ägyptischen Begriff des vorweltlichen Urzustands besser als der Begriff der Verborgenheit oder Latenz. Der Erstaufgang der Sonne als kosmogonischer Moment erscheint als der Umschlag von Latenz in Manifestation. Amun steht für die Kontinuität zwischen Transzendenz und Immanenz, Ur-Einheit und differenzierter Vielheit. Die Idee der Einheit beginnt nun immer stärker auch die Vorstellung von der vielheitlichen Differenziertheit der Schöpfung, der gegenwärtigen Welt zu bestimmen, bis hin zu dem radikalen Umsturz des Echnaton, der in Gestalt einer Revolution von oben die Vielheit kurzerhand abschafft und die Sonne als einzigen Gott an die Stelle der aus dem Urgott entstandenen Götterwelt setzt. Echnatons Weltbild ist durch einen radikalen Präsentismus bestimmt. Die Idee der Ur- oder Vorzeit und damit auch die Idee der Transzendenz wird verworfen, es zählt nur noch das Hier und Jetzt. Die großen

¹³ C. De Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, Brüssel 1958, 112–113 Z. 12–13.

Themen der Kosmogonie, die die theologischen Texte der Ägypter bestimmen, kommen in Echnatons Sonnenhymnen nicht vor. Sein Gott Aton steht zugleich für Einheit und Unendlichkeit, mathematisch ausgedrückt für Eins und Millionen bzw. unendlich. Im Großen Hymnus Echnatons wird der Eine als Sonne in folgenden Worten gepriesen:

Du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,
um alles zu sehen, was du erschaffst, indem du allein bist.
Du bist aufgegangen in deiner Verkörperung als Lebende Sonne,
du bist erschienen und strahlend,
du bist fern und nah (zugleich).

Du erschaffst Millionen (= unendliche) Verkörperungen aus dir, dem Einen,
Städte und Dörfer,
Äcker, Weg und Fluß

Alle Augen sehen dich ihnen gegenüber,
indem du als Sonne des Tages über der Erde bist.

Hier wird die Idee des vorweltlichen Pleroma, der unendlichen kreativen aber latenten Potenz mit der sichtbaren, gegenwärtigen Sonne verbunden, die durch ihr Scheinen die millionenfältige sichtbare, bewohnbare und begehbare Welt im Sinne einer Verkörperung, ägyptisch Cheperu, hervorbringt. Im sog. Kleinen Hymnus heißt es:

Du bist die lebendige Sonne, die unendliche Zeit ist dein Abbild;
du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,
um alles zu sehen, was du erschaffst, indem du ein Einziger bist,
aber Millionen von Leben in dir sind, um sie zu beleben –
(denn) Lebenshauch an die Nase ist es, deine Strahlen zu sehen.

Auch hier werden der Eine, d.h. die eine Sonne, und die Millionen Geschöpfe gegenübergestellt, aber das verbindende Glied bildet hier nicht der Begriff der Verkörperung, sondern des Lebensodems. Der Gott belebt alles mit seinem Licht, das von der Sonne ausstrahlt und alle Wesen an der unendlichen Lebenskraft des Gottes teilhaben lässt. Millionen heißt im Ägyptischen nicht nur unendlich viel, sondern „Alles“. Hier liegt der Keim zu einem Pantheismus, der die gesamte Wirklichkeit als Verkörperung und Manifestation Gottes versteht. Dieser Schritt wird in der auf Echnatons Revolution folgenden Zeit vollzogen. Die Meisterdenker dieser neuen pantheistischen Theologie sind die Priester des Gottes Amun, gegen den vor allen anderen Göttern der Umsturz des Echnaton gerichtet war.

Im Gegenzug entwickeln die thebanischen Theologen der Ramessidenzeit eine Theologie, die auf einer neuen theologischen Kategorie basiert. Das ist die Kategorie „Ba“. Der Ba-Begriff stammt aus der Anthropologie und bezeichnet die Seele, die den Körper zu Lebzeiten beseelt und sich nach dem Tode von ihm trennt. Diesen Begriff nahmen die Theologen der Nach-Amarnazeit als Instrument, die Beziehung zwischen Gott und Welt neu zu bestimmen, und zwar einer Welt, die nun wieder als von Göttern beseelt und

bevölkert galt. So wird der höchste Gott jetzt als „Ba“ gedacht, der sich in der Welt verkörpert wie die Seele im Leib, und zugleich werden die vielen Götter, die die Welt in Gang halten, als die Bas des All-Einen erklärt, in denen er sich innerweltlich manifestiert. In einem magischen Papyrus der Spätzeit, dem 7. Jh. v.Chr., findet sich eine Illustration, die den Gott Bes, den zwerghaften Maskengott, mit sieben Köpfen auf seinem Kopf darstellt. Der Text dazu bezieht sich auf diese Köpfe als die verschiedenen Bas des Amun. In der obersten Figur, die der Maskengott Bes als oder auf dem Kopf trägt, erkennen wir Heh, den Gott der Unendlichkeit von Zeit und Luft. Die Formen, in denen der Gott sich innerweltlich manifestiert, werden als die immanenten Masken des transzendenten und verborgenen Einen verstanden.

Damit ist eine vollkommen neue Form gefunden, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bzw. Einheit und Vielheit zu denken. Im Rahmen des kosmogonischen Monotheismus war das Göttliche als Einheit nur außerhalb der geschaffenen Welt denkbar, und zwar als Präexistenz. Mit dem Ba-Begriff hatte man jetzt eine Kategorie gefunden, das Göttliche auch innerhalb bzw. gleichzeitig mit der geschaffenen Welt als Einheit zu denken. Transzendenz und Immanenz verhalten sich zueinander wie Seele und Körper. Jetzt findet sich in Hymnen der Gedanke, dass die „Millionen“, also die immanente Schöpfungswelt aus Göttern, Menschen, Tieren und Pflanzen den „Leib“ des transzendenten Einen konstituieren:

Einzig Einer, dessen Leib die Millionen sind,
<dessen> Bilder (immer) neu sind, aber dessen Gestalt fest besteht
pLeiden I 344 Strophe 5

Nach wie vor aber gilt es den wichtigen Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem abendländischen Transzendenzbegriff festzuhalten. Während der transzendente Gott des biblischen Monotheismus und der griechischen Metaphysik durch die *kategoriale Unterscheidung von Gott und Welt* von der Immanenz getrennt ist, besteht in der ramessidischen Theologie eine *Kontinuität* zwischen Gott und Welt.

Im Museum von Leiden gibt es einen Papyrus mit Hymnen an den Einen, den Ur- und Sonnengott Amun-Re. Eine dieser Hymnen preist Amun als den Verborgenen in Formeln einer negativen Theologie:

Einzig ist Amun, der sich vor ihnen verborgen hat,
der sich vor den Göttern verhüllt, so daß man sein Wesen nicht kennt;
er ist ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt.
Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,
sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen,
man lehrt nicht über ihn [...].

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
er ist zu groß, um ihn zu erforschen,
zu stark, um ihn zu erkennen.
Man fällt um auf der Stelle vor Schrecken,
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich ausspricht.

Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte.
Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt wie sein Geheimnis.¹⁴

Wichtig ist vor allem der letzte Vers, der die „Bahaftigkeit“ des Gottes mit seiner Verborgenheit gleichsetzt. Dem folgenden Hymnus aus derselben Sammlung liegt die Dialektik von Manifestation und Verborgenheit zugrunde:

Alle Götter sind drei,
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.
Der seinen Namen verbirgt als Amun,
er ist Re im Angesicht,
sein Leib ist Ptah.
Ihre Städte auf Erden
stehen fest auf immerdar:
Theben, Heliopolis, und Memphis allezeit, [...] einzig er allein, Amun, zusammen mit Re [und Ptah], zu dreien verbunden.¹⁵

Alle Götter sind drei, aber diese drei sind auch nur innerweltliche Manifestationen des Einen verborgenen Gottes, der hier nicht mit Namen, sondern nur „er“ genannt wird. Dieser verborgene Eine manifestiert sich innerweltlich als Name (Amun), Sonne (Re) und Kultbild (Ptah), und diese Dreiheit wiederum liegt allen anderen Göttern zugrunde. Alle Götter sind Eins.

Hier wird ein Gottes- und Weltbild entwickelt, das in Ägypten bis in die griechisch-römische Zeit fortlebt, von griechisch schreibenden Autoren aufgegriffen wird und über griechische und lateinische Texte dem Abendland überliefert wird, wo es ab der frühen Neuzeit eine große Wirkung entfaltet. Ich möchte das an zwei Motiven illustrieren, dem Weltgott, dessen Leib die sichtbare Welt ist, und dem Allgott, der als der Eine die Welt aus sich hervorgehen ließ und in sich einbegreift.

In Ägypten finden sich die ersten eindeutigen Belege für die Vorstellung des Weltgottes in Hymnen der 19. und 20. Dynastie, also des 13.–12. Jhs. v.Chr. Im Leidener Hymnenbuch aus dem 13. Jh. heißt es von Amun:

Er ist Harachte im Himmel,
sein rechtes Auge ist der Tag,
sein linkes Auge die Nacht [...]
sein Leib ist der Nun (das Urwasser), was darin ist der Nil,
der alles hervorbringt und alles, was ist, am Leben erhält;
sein Hauch ist die Luft für alle Nasen.¹⁶

Aber erst in einigen Texten der 20. Dynastie kommt es zur völligen Gleichsetzung von Gott und Kosmos:

¹⁴ IV, 12–21. J. Zandee, *De Hymen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Leiden 1947 75–86.

¹⁵ ÄHG 139, 1–9.

¹⁶ J. Zandee, *Hymnen aan Amon*, 98–101; ÄHG, Nr. 141.

Deine beiden Augen sind Sonne und Mond
dein Kopf ist der Himmel
deine Füße sind die Unterwelt.¹⁷

Sein Leib ist der Wind,
der Himmel ruht auf seinem Haupt,
das Urwasser trägt sein Geheimnis.¹⁸

Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist die Unterwelt,
du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen.¹⁹

Diese Gottesidee bleibt in Ägypten bruchlos bis in die griechisch-römische Zeit präsent. Hören wir einige Beispiele aus spätägyptischen Tempeltexten, so z.B. in Bezug auf den Gott Sobek-Re von Kom Ombo:

Der große Gott, aus dessen Augen die beiden „Scheiben“ hervorkommen
dessen rechtes Auge am Tag
und dessen linkes Auge in der Nacht scheint,
seine beiden „Großen“ Augen vertreiben die Finsternis.
Aus dessen Mund die Luft kommt,
aus dessen Nase der Nordwind,
aus dessen Schweiß der Nil strömt.²⁰

Entsprechend für Amun in Theben:

Sein Schweiß ist der Nil
seine Augen das Licht
seine Nase der Wind.²¹

Auch diese Texte scheinen den Kosmos mit dem Leib eines Weltgottes gleichzusetzen; dabei geht es aber immer um bestimmte Körperteile wie Augen, Nase, Mund, Schweiß, und um bestimmte kosmische Phänomene wie Licht, Luft, und Wasser bzw. Nil, also Elemente, die den Kosmos nicht nur konstituieren, sondern vor allem beleben. So erklärt sich auch das Fehlen der Erde.²² In der ägyptischen Theologie gilt eben nicht nur die Welt als der

¹⁷ Theben, Grab 65, ed. K. Piehl, *Inscriptions hieroglyphiques*, Stockholm / Leipzig 1909, I, 140.

¹⁸ ÄHG, Nr. 130, 26–28.

¹⁹ ÄHG, Nr. 130, 205f. Der Text ist aufgrund seiner Parallele im pBerlin 3056 in die 20. Dyn. zu datieren.

²⁰ Junker, Hermann: Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo, in: ZÄS 67 (1931) 51–55, 54f.

²¹ Otto Firchow, *Thebanische Tempelschriften aus griechisch-römischer Zeit = Urkunden des ägyptischen Altertums* Abt. VIII, Heft 1, § 65c vgl. § 1b; 7b; 17e; 57b = 70b; 59b; E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahari*, 7 Bände, London 1894–1898, Bd. V, 149; K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, APAW, Berlin 1929, § 202.

²² Im Gegensatz dazu ist die Erde in solchen Elementen-Modellen anwesend, bei denen weniger der Gedanke der Belebung als der konstituierenden kosmischen Bereiche im Vordergrund steht, vgl. etwa J. Assmann, *Das Grab des Basa*, AV 6, Berlin/Mainz 1, 72–73; Ders., *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I*, MÄS 19, Berlin 1969, 80; H. Wild, *Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er} aux musées de Palerme et du Caire*, in: *BIFAO* 60 (1960), 43–68, 53.

Körper Gottes, sondern auch Gott als Seele der Welt. Gott ist nicht nur die Welt, sondern die Kraft, die diese Welt belebend durchpulst und in Bewegung hält, er ist *natura* als *naturans* und als *naturata*, und diese Kraft ist nicht nur im Kosmos, sondern auch in mir wirksam.

4. Hen kai pan. Lessing und Spinoza. Das immanente En Sof.

In der griechisch-römischen Antike tritt uns die Gestalt des Weltgottes in vielen Formen und Überlieferungen entgegen. Zu den eher philosophischen, und zwar stoischen, kann man den Zeushymnus des Kleantes²³ rechnen sowie den *deus mundus* bei Plinius. Auch ein orphischer Hymnus gehört hierher, in dem es heißt: „Zeus ist Himmel und Erde, Wind, Feuer, Wasser, Sonne und Mond. Alles ist in Zeus' Körper eingeschlossen“.²⁴

Dieser Gott spielt aber auch in der Magie eine große Rolle, vor allem in den Zauberpapyri des 2.–4. Jh. n.Chr., die aus Ägypten stammen, aber in griechischer Sprache abgefasst sind. Dort liest man z.B. mehrfach folgende Anrufung:

Du, dessen unermüdliche Augen Sonne und Mond sind (...),
dessen Kopf der Himmel,
dessen Leib die Luft,
dessen Füße die Erde sind;
das Wasser um dich herum aber ist der Ozean:
Agathos Daimon,
der alles Gute erzeugt und ernährt und vermehrt,
die ganze bewohnte Erde und den ganzen Kosmos!²⁵

Der angerufene Gott, Agathos Daimon, entspricht dem ägyptischen Gott (P)Schai, „Schicksal“²⁶ und dieser Gott wiederum beerbt den traditionellen Sonnengott in seiner Rolle eines Höchsten Wesens. Er wird hier als Weltgott

²³ G. Zuntz, *Zum Kleantes-Hymnus*, in: *Harvard Studies* 63 (1958), 289–308, 289; vgl. zur weiteren Geschichte der stoischen Obergottheit-Idee auch C.S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1958, 56ff.

²⁴ G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin / New York 1969, 102

²⁵ *Papyri Graecae Magicae* ed. Karl Preisendanz, Stuttgart 1973 (=PGM) XII, 242ff.: XIII, 767ff.: XXI, 4ff.

²⁶ J. Quaegebeur, *Le dieu Egyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Leuven 1975, 170–176 mit weiterer Lit., darunter bes. J. Bergman, Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung, in: *Scripti Instituti Donneriani Aboensis* III (1969), 207–227 und Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970, 301–322. Q. geht auf die griechischen Texte nicht weiter ein; die hier aufgezeigten Parallelen bestätigen seine These eines ägyptischen Ursprungs der alexandrinischen Agathos-Daimon-Vorstellung.

dargestellt: Der ganze, anthropomorph gedachte Kosmos bildet den Leib dieses Gottes. Ähnlich lautet ein Offenbarungsrakel des Gottes Sarapis, das Macrobius überliefert:

Der himmlische Kosmos ist mein Kopf
mein Bauch ist das Meer
die Erde meine Füße.
Meine Ohren reichen in die Luft,
mein Auge ist das weithinleuchtende Licht der Sonne.²⁷

Ein besonders eigenartiger Beleg findet sich in den sibyllinischen Orakeln (I 137–140). Dort wird die Selbstbezeichnung Jahwehs „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3, 14) im kosmotheistischen Sinne des Weltgottes interpretiert:

Ich bin der Seiende (*eimi d'ého-ge ho ón*),
erkenne dies in deinem Geist:
ich lege den Himmel an als Gewand,
ich bekleidete mich mit dem Ozean,
die Erde ist der Grund meiner Füße,
die Luft umgibt mich als Körper
und die Sterne umkreisen mich²⁸.

Das Besondere dieses Beispiels liegt darin, dass es den Gegensatz zwischen Monotheismus und Kosmotheismus, dem außerweltlichen Gott Israels und dem Weltgott der hellenistischen Religiosität, systematisch negiert.

Der Begriff der Unendlichkeit tritt sehr prominent hervor im Motiv des Allgottes, auf das wir in Hymnen derselben Zeit stoßen. Eine besonders häufige Formel für diesen verborgenen Einen, der sich als Vielheit oder geradezu Allheit manifestiert, ist das Prädikat des „Einen, der sich zu Millionen macht“. Millionen, davon waren wir ausgegangen, bedeutet zugleich „Unendlich“ und steht hier für „Alles“. Hierfür als Beispiele zwei Auszüge aus ramessidischen Hymnen:

Sei begrüßt, du Einer, der sich zu Millionen macht,
der lang ist und breit ist ohne Grenzen;
das gerüstete Machtbild, das sich selbst erschafft,
die Uräusschlange mit gewaltiger Flamme,
der Zauberreiche mit geheimer Gestalt,
der geheime Ba, dem Ehrfurcht erwiesen wird!²⁹

Der erlauchte Ba, der am Anfang entstand,
der große Gott, der von der Wahrheit lebt.

²⁷ Macrobius, *Saturnalia* I, 20.17 nach Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonn 1922, 597f. Die Anführung dieses Orakels dient Macrobius im Zusammenhang bezeichnenderweise als „synkretistisches“ Argument, dass Sol und Sarapis identisch (d.h. jener in diesem enthalten) seien.

²⁸ R. Merkelbach, M. Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 2, Gebete (Abh. der rhein.-westf. Akad. d. Wiss., Sonderreihe Papyrologica Coloniensia), Opladen 1991, 131.

²⁹ pMagHarris III. 10–IV. 8 ed. H.O. Lange, *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, 32. ff. Abschnitt G, s. ÄHG Nr. 129.

Der erste Urgott, der die Urgötter hervorbrachte,
aus dem jeder Gott entstand.

Der Eine Gott, der sich zu Millionen machte.

Der Eine Einzige, der die Seienden schuf,
der die Erde begründete am Anbeginn.

Geheim an Geburten, reich an Verkörperungen, dessen Ursprung man nicht
kennt.³⁰

Auch diese Hymnen preisen Gott als „geheimen“ oder „erlauchten Ba“ in seiner Verborgenheit und in den Formen seiner Weltzuwendung. Gott ist der Eine, der sich zu Millionen macht, der Verborgene, Grenzenlose, der sich als Welt manifestiert. Der „Eine, der sich zu Millionen macht“ ist eine Formel, die in ramessidischen Hymnen immer wiederkehrt und bis in die römische Zeit hinein vorkommt. Ich erblicke darin das ägyptische Äquivalent der zahlreichen griechischen und lateinischen Formeln, die die höchste Gottheit als *Hen to Pan*, *unus et omnia*, *una quae es omnia* usw. bezeichnen. Für das Nomen „pan“ bzw. „omnia“ gibt es im Ägyptischen kein Äquivalent. Die Ausdrücke für „alle“, „jede“ sind adjektivisch. Ich nehme daher an, dass das Wort „Millionen“ hier für *ta panta* bzw. *omnia* steht. Dabei sind mit Millionen wohl eher „alle Lebewesen“ als „alle Dinge“ gemeint, vor allem aber „alle Götter“. Hinter dieser Formel steht die Idee, dass alle Götter eins sind, und dass diese Götter in ihrer Allheit auch die gesamte Welt ausmachen. Im Corpus Hermeticum ist die Formel in verschiedenen Varianten an die 25-mal belegt. Der Neuplatoniker Ralph Cudworth hat sie in seinem Buch *Intellectual System of the Universe* (1678) zusammengestellt und die Lehre der Alleinheit als die ägyptische Geheimtheologie gedeutet. Obwohl er durchaus Casaubons Spätdatierung der hermetischen Schriften akzeptiert, führt er sie auf die ägyptische und nicht auf die heraklitisch-platonische Tradition zurück, in der er vielmehr einen Spätableger der ägyptischen Geheimtheologie erblickt. Als Lessing sein *Hen kai pan* an die Tapete von Gleims Gartenhaus schrieb, war das als ein Bekenntnis zu Spinozas pantheistischer Devise *deus sive natura* gemeint, zugleich aber auch als ein Rückgriff auf die natürliche Theologie oder Urweisheit der Ägypter, die man im 18. Jh. als einen Spinozismus *avant la lettre* verstand.

Für die ägyptische Theologie ist Gott der All-Eine, der sich als Welt zugleich manifestiert und verhüllt. Wir können ihn nicht sehen, sondern nur aus seinen Manifestationen erraten. Diesen Gottes- und Weltbegriff haben Plutarch und Proklos dem Abendland mit der berühmten Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais überliefert: „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet“. Kant sah darin den 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“. Und er

³⁰ ÄHG 131.

verwies auf eine Darstellung dieser Idee der verschleierte Isis als Allegorie der Natur.

Im Zusammenhang von Lessings Credo, der hermetischen Formel *Hen kai pan*, stoßen wir nun noch einmal auf das Symbol des Uroboros. Die Titelvignette einer alchemistischen Handschrift aus dem Mittelalter³¹ stellt eine Schlange dar, die sich in den Schwanz beißt und so einen Kreis bildet, der die griechischen Worte umschließt: ἐν τὸ πᾶν „Eines ist das Ganze“. Die monistische Devise der Alchemisten, „die Einheit ist das All und durch sie das All und in ihr das All und wenn sie nicht das All enthält ist es Nichts“³² wird hier mit einem ihrer zentralen Symbole kombiniert, dem Uroboros. Der außerweltlich-transzendente Einheitsaspekt des Seienden wird hier in Form einer Schlange veranschaulicht und verräumlicht, die sich ringförmig um die Welt legt.³³ Damit schließt sich der Kreis, der in der ägyptischen Nach-Amarnazeit, im 14. Jh. v.Chr., anfängt und bis in die europäische Neuzeit reicht.

³¹ Lindsay (1970), 260 fig. 39 (nach MS St. Marcus [Codex Marcianus] 299f. 188 v).

³² S. Lindsay, a.a.O., 253, vgl. zahlreiche entsprechende Formulierungen aus den Hermetischen Schriften (C. H. XII 8: ἐν ἐστὶ τὰ πάντα C. H. XVI 3: καὶ πάντα τὸν ἕνα καὶ ἕνα ὄντα τὸν πάντα; Asclepius § 20: solus ut omnia; § 1: omnia unius esse aut unum esse omnia; § 2: omnia unum esse et unum omnia usw. usw.

³³ Allg. zum Uroboros vgl. Lindsay (1970), 261–277.