

Ägypten zwischen Pantheismus und Panentheismus Gedächtnisgeschichtliche Spurensuche

Florian Ebeling

Als Argument wurde Ägypten in der abendländischen Kulturgeschichte häufig und vielfältig angeführt. Es diente zur Demonstration der Macht Roms, als Ur- oder Gegenbild monotheistischer Religionen, als Hort von Alchemie und Magie. Bisweilen sind es beiläufige Referenzen, Dekor oder Marginale, die einfache Ideen evozieren oder insinuieren, die mit Ägypten verbunden sind. Von der Antike bis in unsere Tage findet sich eine Vielzahl von Belegen hierfür. Eine kleinere Zahl von Ideen sind als Denkfiguren komplexer aufgebaut, erzählen eine Geschichte und den Zusammenhang zahlreicher Einzelthemen; sie haben theologische, philosophische, ästhetische oder literarische Implikationen, die im Laufe der Zeit unterschiedliche Relevanz hatten, denen in den gewandelten sozio-historischen Formationen verschiedene Bedeutung zugeschrieben wurden und die in ihrer Zeit je verschieden als Katalysatoren, Transformatoren, Idole oder Skandalon gegolten haben. Jan Assmann hat mit der Geschichte von "Moses dem Ägypter" gezeigt, wie eine solche Denkfigur aus Vorläufern im alten Ägypten in der Antike ausgebildet wird und in unterschiedlicher Form bis in die Aufklärung verläuft, wo sie eine Gestalt annimmt, die uns noch immer betrifft und heute helfen kann, zeitgenössische Konflikte zu differenzieren und nach Lösungsansätzen zu suchen. Dabei ist die Darstellungsform chronologisch, es geht aber nicht um die historisierende Identifikation vergangener und als überholt erkannter Gedanken, sondern um das Verstehen der kulturellen Dynamik und die Frage, inwiefern wir von diesen Bildern der Vergangenheit mit ihrem reichhaltigen semantischen Potential geprägt sind. Diesem Vorbild folgend möchte ich einem Nebenweg der von Jan Assmann untersuchten Traditionen nachgehen.¹

¹ 1989 habe ich mein Studium der Ägyptologie bei Jan Assmann in Heidelberg mit dem Vorhaben begonnen, nach dem Grundstudium in eine Großstadt zu wechseln. Dass dieses "Weltdorf" bis heute meine akademische Heimat geblieben ist, hat maßgeblich mit Jan zu tun, der mir wissenschaftlich und persönlich bis heute ein Vorbild geblieben ist. Zu meinem wissenschaftlichen Leitthema, der Geschichte der Ägyptenrezeption, bin ich 1991 im Anschluss an ein Seminar zur Religionsgeschichte der Armanazeit und ihrer Folgen gekommen. Jan Assmann spannt den Bogen vom Ramessidischen Weltgott über den Hermetismus bis hin zu Lessings Pantheismus und den Folgen für den deutschen Idealismus. Diesen Spuren ist er mit unterschiedlichen Schwerpunkten auf Hauptwegen wie auf Nebenwegen u.a. in seinen Studien *Moses der Ägypter* (1998), *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (2005) oder *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung* (2010) gefolgt. Während dieser Zeit hatte ich das Glück, immer wieder mit Jan zusam-

Es geht um ein Denken, das auf Platon zurückgeht, im Mittelplatonismus auf Ägypten angewandt wurde, im Neuplatonismus und in den hermetischen Texten vielgestaltig ausgeformt wurde und sich in der Aufklärung als Rationalitätsmodus bewähren konnte: Die Vorstellung, dass Gott oder die absolute Wahrheit im Wesen transzendent und für den Menschen nicht erkennbar sind, sich jedoch in der Welt, die von dieser Transzendenz geschaffen oder geformt ist, omnipräsent zeigt und der Mensch sich immer nur in indirekten Modi der Transzendenz vergewissern kann: indem er die Welt als symbolischen Verweis auf die Transzendenz versteht, die er nie objektsprachlich darstellen und verstehen kann, sich jedoch um das Verstehen allzeit bemühen muss.

Der Kern dieses Denkens wurde seit dem 19. Jahrhundert auch als "Panentheismus" beschrieben und damit versucht, Spinozas Philosophie entgegen ihrer Interpretation von John Toland nicht als einen Pantheismus der Immanenz zu verstehen, sondern Gottes Transzendenz zu verteidigen und zugleich die Welt im Ganzen als göttlich zu verstehen.²

Für das Ägyptenbild in der Aufklärung ist die Frage nach der Interpretation Ägyptens als Religion des Pantheismus oder Kosmotheismus tatsächlich eine entscheidende Frage. Aber was verstehen wir unter Aufklärung? Zwischen einem aufgeklärten Absolutismus, der die Religion aus politischer Raison mit ihrem Offenbarungsanspruch beibehielt, dem Kantischen "sapere aude" und der Religion als Postulat der praktischen Vernunft und dem Materialismus und Atheismus eines Holbach spannte sich ein weiter Bogen. Jonathan Israel unterscheidet daher eine Radikalaufklärung und Religionskritik in der Nachfolge Spinozas von einer moderaten Aufklärung im Sinne des aufgeklärten Absolutismus und einer Gegen-aufklärung.³ Welche Rolle spielt dabei Ägypten?

Den Zusammenhang von Ägyptenbild, Pantheismus und Spinozismus für das 16. und 17. Jahrhundert hat Jan Assmann bereits in seinen Grundzügen herausgearbeitet. Als zusätzliche Perspektive soll hier die Gedankenfigur des Panentheismus eingebracht werden. Systematisch eingeführt wurde dieser Begriff von Karl Christian Friedrich Krause 1828 in seinen *Vorlesungen über das System der Philosophie*.⁴ Der Gedanke selbst ist viel älter und wurde auch in der Auseinanderset-

menzuarbeiten. In diesem Beitrag möchte ich einen Aspekt zu dieser Diskussion hinzufügen: die Unterscheidung von Pantheismus und Panentheismus.

² Siegfried Wollgast, "Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie und Religionsgeschichte", *Sitzungsbericht der Leibniz-Sozietät* 27/8 (1998), 5–40.

³ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁴ Karl Christian Friedrich Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie* (Göttingen: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1828).

zung mit dem alten Ägypten ausgearbeitet. Wie ich zu zeigen versuche, scheint das diesem Begriff unterliegende Denken für das Verständnis des Ägyptenbildes in der Aufklärung eine wichtige Rolle zu spielen. Dabei werde ich mich besonders der Freimaurerei widmen und ihrem Anspruch, zum einen keine Religion zu sein und zum anderen eine tragende Rolle in der Aufklärung zu spielen.

Den Ausgangspunkt soll die Untersuchung bei einer kleinen Schrift nehmen, die den unscheinbaren Titel trägt *Etwas das Buch Horus betreffend, als Denkwort von einem Verehrer des Schöpfers* mit dem offensichtlich fingierten Verlagsort: "Aus der Loge der Isis und des Osiris, Hermopolis."

Der anonyme Autor behauptet dort, die "Irrlehre des Ordens der Isis in Ägypten" sei in Spinoza wiederaufgelebt und diejenigen Freimaurer, die sich auf das alte Ägypten beriefen, stünden in dieser ägyptisch-spinozistischen Tradition: "Stutzen sie vielleicht über den Namen Spinoza? o! Dessen System ist das große Geheimniß ihres Ordens, dessen Sätze sie stückweise bearbeiten." Und wenig später wird noch einmal Spinozas "Deus sive Natura" als altägyptische Lehre postuliert: "Gott, Natur, zwei gleichbedeutende Worte, dies lehrten die ägyptischen Priester."⁵

Wie konnte es zu dieser Gleichsetzung von altägyptischer Religion, Freimaurerei und Spinozismus kommen? War diese Denkfigur bezeichnend für die Freimaurerei und das Ägyptenbild der Spätaufklärung oder eher eine Ausnahme?

Der transzendente Gott und die symbolische Weisheit der Ägypter

Die Vorstellung, dass das oberste Sein als Bedingung der Möglichkeit von Sein und Erkenntnis selbst nicht ein Gegenstand der Erkenntnis sein könne, wurden von Platon als philosophisches Problem erkannt, idealtypisch in den drei Gleichnissen in der *Politeia* dargestellt und zudem in der Sprache der Mysterien formuliert. Platon hat aus den Kultmysterien so eine philosophische Denkfigur gemacht. Für das abendländische Ägyptenbild hat dieses Konzept der Mittelplatonismus des zweiten Jahrhunderts prägnant formuliert, der Neuplatonismus transformiert und es hat in der frühen Neuzeit eine lebendige Wirkung entfaltet. Für das Ägyptenbild gewann dieses Modell erst in einer Zeit Relevanz, in der das Land eine römische Provinz war, im ersten Jahrhundert, reich an Gütern und Geschichte, arm an politischer Bedeutung. Alexandria war eine Hochburg des geistigen Lebens im Hellenismus, doch haben sich die in Ägypten seit vielen hundert Jahren lebenden Griechen und die Ägypter nicht zu einer Gemeinschaft verschmolzen. Beide Volks- und Sprachgruppen lebten weitgehend nebeneinan-

⁵ Anonymus, *Etwas das Buch Horus betreffend, als ein Denkwort von einem Verehrer des Schöpfers der Isis* (Prag: Widtmann, 1786), 6–10.

der. Die Griechen und Römer trafen in Ägypten auf eine Kultur, die durch eine strenge Unterscheidung von Innen und Außen gekennzeichnet war. Ägyptische Götter waren in ihren Tempeln verborgen und erschienen nur bei Festen in der Öffentlichkeit, und die Tempel waren durch zahlreiche und mächtige Tempeltore vor der Allgemeinheit geschützt.⁶ Im Hinblick auf den politischen Bedeutungsverlust kultivierten die Ägypter zusehends ihr Wissen als ein besonderes und überlegenes Distinktionsmerkmal, das den griechisch und lateinisch sprechenden Herrschern weitgehend unzugänglich war. Kryptographie und Geheimnis-Topik wurden in dieser Zeit immer bedeutender in der kulturellen Selbstdarstellung der Ägypter.

Systematisiert und zum Modell für das Verständnis der altägyptischen Kultur wurde das Verhältnis von kultureller Oberfläche und verborgener Substanz erst im Mittel- und Neuplatonismus. Um diese Entwicklung verstehen zu können, ist es hilfreich, einen Blick auf Platons Schriften und sein Ägyptenbild zu werfen. Platon hat nicht nur das philosophische Fundament erarbeitet, auf dem sich dieses Bild entfaltet, er galt auch als einer der wichtigsten Kulturheroen Griechenlands, die nach Ägypten gereist sind, um sich von den ägyptischen Priestern in die Mysterien einweihen zu lassen und das Mysterien-Wissen in transformierter Form als Philosophie mit nach Griechenland gebracht haben. So wurde bisweilen die gesamte platonische Philosophie als Erbe ägyptischer Weisheit verstanden.⁷

Platonismus und Ägyptenrezeption

Der Platonismus als philosophisches System war prägend für die Geschichte der Ägyptenrezeption und wichtiger als Platons Äußerungen zu Ägypten selbst.⁸ Dennoch sollen die beiden wichtigsten Textpassagen im Corpus Platonicum kurz besprochen werden.

Im *Phaidros* lässt Platon Sokrates berichten, was er "von den Alten" über den Ägypter Theuth gehört habe.⁹ Er sei der Erfinder der Mathematik, der Astronomie und der Buchstabenschrift. Mit dem König Thamus habe dieser über den Nutzen der Schrift gestritten: Theuth preist seine Erfindung an als "ein Lehrgegenstand, der die Ägypter klüger machen und ihr Gedächtnis verbessern wird". König Thamus aber widerspricht: Die Buchstabenschrift würde nur scheinbares, nicht jedoch wahres Wissen fördern, denn dieses sei ohne mündliche Unterwei-

⁶ Jan Assmann, *Ägyptische Geheimnisse* (München: Fink, 2004), 59–75 sowie Jan Assmann, *Weisheit und Mysterium: das Bild der Griechen von Ägypten* (München: C.H. Beck, 2000).

⁷ Reichhaltiges Material bietet Udo Reinhold Jeck, *Platonica Orientalia: Aufdeckung einer philosophischen Tradition* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004).

⁸ Luc Brisson, "L'Égypte de Platon", *Les études philosophiques* 2/3 (1987): 153–168.

⁹ Platon *Phaidros* 274c–275b, alle Platon-Zitate in der Übersetzung nach Otto Apelt.

sung nicht zu erlangen – die Menschen würden sich zu sehr auf die äußerliche Leistung der Schrift verlassen. Wahres Wissen sei eine Aktivität der Seele und könne nicht in äußerlichen Buchstaben objektiviert werden.

Die zweite rezeptionsgeschichtlich bedeutsame Stelle ist Platons *Timaios*. Im Vorwort, das Platon Kritias in den Mund legt und in dem es um die “Atlantissage” geht, wird Ägypten als die beste reale Näherung an den längst untergegangenen Ideal-Staat Alt-Athen erklärt: In Ägypten wie in Alt-Athen habe man das Leben nach der Ordnung des Kosmos eingerichtet. Ägypten bildet für Platon die Brücke zwischen der vollkommenen Idee eines Idealstaats in Alt-Athen und der griechischen Gegenwart. Es zeuge dafür, dass Platons Staatsidee möglich sei, und wirklich werden könne, dass ein Staat dann gut organisiert sei, wenn er nach dem Vorbild des Makrokosmos geregelt sei. Da sich die Gesetze des Kosmos nicht änderten, sei auch das gesellschaftliche Leben per Gesetz auf Dauer nach Vernunftgründen geregelt. Eine Vorstellung, die sich auch in den *Nomoi* findet.¹⁰

Ägypten steht bei Platon für Dauer und Unveränderlichkeit. Im Zusammenhang mit der Schriftkritik im mittleren Dialog *Phaidros* sieht Platon darin eine Schwäche in der Erfindung des Theuth und eine berechtigte Kritik des Königs Thamus. In den Spätwerken *Timaios* und *Nomoi* ist dieses Ägypten der Dauer und Unveränderlichkeit für Platon die beste Näherung an das Ideal.

In der Rezeptionsgeschichte Ägyptens aber wurden diese Äußerungen Platons konterkariert von der Philosophie des Platonismus selbst, die zum Weiterleben eines ganz anderen Ägyptenbildes geführt hat: Ägypten stand hier weniger für ein Land der ewigen Dauer und des objektivierbaren Wissens in Buchstabenschrift, sondern für die Verlebendigung der Platonischen Philosophie in Mysterien, Symbolen und Mythen.

Platon und Pythagoras suchen nach ägyptischen Weisheiten

Zusammen mit Pythagoras galt Platon als bedeutendster Ägyptenreisender der Antike.¹¹ Seit der Zeitenwende kommt die Vorstellung hinzu, dass Platon in die Mysterien der Ägypter eingeweiht worden sei und sie in seine Philosophie übersetzt hätte, wodurch die Mysterien der Ägypter als tragendes Fundament der abendländischen Kultur verstanden wurden. Dieser Gedanke ist bis zu Herodot

¹⁰ 657a. Der Athener Kleinias, dem diese Worte in den Mund gelegt sind, sieht aber in Ägypten nicht generell einen Idealstaat: “In anderer Beziehung allerdings mag man dort [in Ägypten] manches Mangelhafte finden.”

¹¹ Grundlegend hierzu ist Heinrich Dörrie, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36–72. Text, Übersetzung und Kommentar*. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Matthias Baltes unter Mitarbeit von Annemarie Dörrie und Friedhelm Mann (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1990).

zurückzuführen, erlebte im 18. Jahrhundert im Umfeld von Aufklärung und Geheimgesellschaften eine Blüte und hat heute noch eine argumentative Funktion in den Randbereichen der akademischen Wissenschaften: in der Afrozentrismus-Debatte dient dieser Topos als Indiz dafür, dass ein vermeintlich schwarzafrikanisches Ägypten der Ursprung der griechischen und mithin der gesamten abendländischen Kultur sei.¹²

Stichhaltige Belege für eine Reise Platons nach Ägypten gibt es nicht, auch die älteste Lebensbeschreibung Platons erwähnt keine Ägyptenreise.¹³ Möglicherweise ist die Erzählung von der Reise Platons nach Ägypten entstanden, um in hagiographischer Absicht Platons Ansehen nicht hinter dem des Pythagoras zurückstehen zu lassen.¹⁴ Zudem spricht einiges dafür, dass der Bericht der Reise Platons demjenigen der Reise des Eudoxos von Knidos nachgebildet ist.¹⁵

Von Pythagoras' Reise nach Ägypten lesen wir erstmals im vierten Jahrhundert v. Chr. in Isokrates' Rede *Busiris*. Pythagoras sei, so erfahren wir von Isokrates, nach Ägypten gereist, um sich im Opferkult und den religiösen Ritualen wie in der Philosophie unterrichten zu lassen. Das, was er in Ägypten erlernt habe, habe er in Form der Philosophie zu den Griechen gebracht und sei dadurch berühmt geworden.¹⁶ Bis ins frühe 19. Jahrhundert galt Pythagoras als der bekannteste Schüler der Ägypter.

Neben Pythagoras ist es Platon, dem ein besonderer Zugang zur ägyptischen Weisheit nachgesagt wurde. Laut Strabo war er gemeinsam mit Eudoxos in Heliopolis und blieb nach dem Tode des Sokrates 13 Jahre in Ägypten.¹⁷

Diodor berichtete im ersten Buch seiner Weltgeschichte,¹⁸ dass nach Auskunft der ägyptischen Priester zahlreiche Weise der griechischen Welt, unter ihnen Homer, Pythagoras und Platon, nach Ägypten gereist seien, um "Einblick in Bräuche und Weisheitslehren zu gewinnen." Und wir erfahren von Diodor,¹⁹ dass

¹² Thomas Reinhardt, *Geschichte des Afrozentrismus: Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007).

¹³ Dörrie, *Der hellenistische Rahmen*, 166–177 (Texte und Übersetzung), 425–453 (Kommentar).

¹⁴ Dörrie, *Der hellenistische Rahmen*, 429f.

¹⁵ Dörrie, *Der hellenistische Rahmen*, 432.

¹⁶ Christoph Riedweg versteht diese Stelle als Kritik des Isokrates an Pythagoras, der nur seines Ansehens wegen so gehandelt habe, vgl. Christoph Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung* (München: C.H. Beck, 2007), 82–84.

¹⁷ Strabo *Geographia* 17.1.29 unter Berufung auf die Auskunft der Ägypter.

¹⁸ 96–98, Diodoros, *Griechische Weltgeschichte. Buch I-X. Erster Teil*, hsg. von Gerhard Wirth und Otto Veh (Stuttgart: Hiersemann, 1992), 129–133.

¹⁹ 20: Um Osiris zu ehren, hätten Isis und Hermes "einen Geheimkult und andere mystische Bräuche" eingeführt; 23: Orpheus sei in die Mysterien des Dionysos (Osiris) eingeweiht worden; 29: Erechtheus habe die Demeter-Mysterien in Eleusis nach ägyptischem Vorbild eingerichtet.

Orpheus in die ägyptischen Mysterien eingeweiht worden sei und sie nach Griechenland gebracht hätte. Von den Geheimnissen der Ägypter als Lehrgegenstand und Quelle der platonischen und pythagoreischen Philosophie erfahren wir hingegen noch nichts. Auch Cicero berichtet zwar davon, dass Platon in Ägypten gewesen sei, nicht jedoch, um sich in die Philosophie einweihen zu lassen, sondern um "Arithmetik und Astronomie zu erlernen".²⁰

Erst im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung betont Quintilian, dass Platon weder mit der Weisheit zufrieden war, die er in Athen finden konnte, noch mit derjenigen der Pythagoreer und er daher nach Ägypten gereist sei, um sich dort mit den "arcana" vertraut zu machen. Sein Zeitgenosse Marcus Annaeus Lucan berichtet, wie die Ägypter Platon über ihren Gottesdienst belehrt hätten.²¹

Plutarch, der das philosophische Mysterienmodell für die Interpretation Ägyptens pointiert geprägt hat, erwähnt in *Über Isis und Osiris* die Ägyptenreisen von Platon, Pythagoras, Solon, Thales, Eudoxos und Lykurg.²² In der Schrift *De genio Socratis* berichtet er zudem, dass Platon sich mit Simmias von Theben in Ägypten aufgehalten habe.²³

Das Motiv der Ägyptenreise und des anschließenden Imports bedeutender Kulturleistungen ins Abendland wurde auch von Christen aufgenommen, wie das gesamte Modell der platonischen Mysterien. Augustinus etwa behauptet, Platon

hielt [...] sich selbst und die sokratische Unterweisung nicht für ausreichend, die Philosophie zur Vollendung zu führen, sondern unternahm weiteste Reisen überallhin, wo der Ruf lockte, daß außergewöhnliches Wissen zu erlangen sei. So lernte er in Ägypten alles, was dort als bedeutend geschätzt und gelehrt wurde [...].²⁴

Clemens Alexandrinus gibt als Bericht vom Hörensagen wieder, dass "Pythagoras Schüler des ägyptischen Erzpropheten Sonchis gewesen ist, Platon Schüler des Sechnuphis aus Heliopolis, Eudoxos von Knidos Schüler des ebenfalls ägyptischen Konuphis".²⁵ Er berichtet auch, dass sich Pythagoras habe beschneiden lassen, "damit er auch in die geheimen Kammern hinabsteige und die mystische Philosophie der Ägypter erlerne". Und von Platon heißt es generell, dass er "das Beste für die Philosophie von den Barbaren erworben [...habe], und er bekannte, dass er nach Aegypten gereist ist".

²⁰ Cicero *De finibus bonorum et malorum* 5.87.

²¹ Dörrie, *Der hellenistische Rahmen*, 173.

²² Plutarch *Über Isis und Osiris* 10.

²³ Plutarch *De genio Socratis* 7.

²⁴ Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Buch 1 bis 10, übersetzt von Wilhelm Thimme, eingeleitet und von Carl Andresen (München: DTV, 1991), 376.

²⁵ Dörrie, *Der hellenistische Rahmen*, 172f.

Nach Diogenes Laertius gehörten die ägyptischen Priester neben Sokrates und den Pythagoreern zu Platons wichtigsten Lehrern. Von den Mysterien ist aber erst im Bericht über Pythagoras die Rede, der "sich in alle griechischen und nichtgriechischen Mysterien einweihen" ließ. Er sei mit einem Empfehlungsbrief des Polykrates für Amasis nach Ägypten gekommen und habe dort die ägyptische Sprache erlernt, daraufhin "durfte [er] in Ägypten die Heiligtümer betreten und hat die Geheimlehren über die Götter kennen gelernt".²⁶

Als Übersetzer der ägyptischen Mysterien in Philosophie scheint auch im Platonismus Pythagoras eine noch wichtigere Rolle gespielt zu haben als Platon. Iamblichos schildert in seiner Biographie des Pythagoras, dass Thales Pythagoras aufgefordert habe, nach Ägypten zu reisen und sich dort von den Priestern in Diospolis (Theben) und Memphis unterrichten zu lassen. Dieser Unterricht in Ägypten werde zur Vollendung des Pythagoras als Philosophen beitragen: "Wenn Pythagoras mit den bezeichneten Priestern verkehre, so werde er der Göttlichste und der Weiseste sein und über allen Menschen stehen."²⁷ Auch ließ sich Pythagoras, so Iamblichos, in die Mysterien in Byblos, Thyros und in Syrien einweihen, da diese "Tochtergründungen und Abkömmlinge der ägyptischen waren". Die Initiationen habe Pythagoras nicht aus Aberglauben absolviert, sondern aus Streben nach geistiger Schau und der Sorge, Lernenswertes zu verpassen, das in Geheimkulten und Mysterien bewahrt werde. Das waren aber nur Vorbereitungen der Vollendung der Einweihungen in Ägypten selbst. Er besuchte

[...] alle Heiligtümer, lernte sehr eifrig, prüfte alles genau, gewann die bewundernde Sympathie der Priester und Propheten, die mit ihm verkehrten, und ließ sich mit allem Fleiß über jede Einzelheit unterrichten. Er übergang keine Lehre, die zu seiner Zeit Ansehen genoss, keinen Mann, der um seiner Einsicht willen bekannt war, keine Einweihung, die nur irgendwo in Ehren stand; auch keine Stätte ließ er unbesucht, an der er gründliche Belehrung zu finden hoffte. Somit hielt er sich bei allen Priestern auf und wurde bei jedem in all dessen besonderen Kenntnissen gefördert. Zweiundzwanzig Jahre weilte er so in Ägypten in den allerheiligsten Gemächern bei Sternkunde und Geometrie und empfing – nicht nur oberflächlich und aufs Geratewohl – die Einweihung in alle Göttermysterien [...].²⁸

Daraufhin sei Pythagoras nach Babylon verschleppt worden, wo er sich weitere zwölf Jahre von den Magiern unterrichten ließ. Zurückgekehrt nach Samos bat

²⁶ Diogenes Laertius VIII 3; Clemens Alexandrinus *Stomata* I, 66, und Iamblichos *De vita Pythagorica* 18-20.

²⁷ Iamblich, *Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, übers. und komm. von Michael von Albrecht et al. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), 39.

²⁸ Iamblich, *Pythagoras*, 43.

man ihn, seine Einsichten der Öffentlichkeit mitzuteilen. Dies tat er, jedoch nicht in direkter und eindeutiger Form: "Er sträubte sich nicht, gedachte aber, seine Unterweisung auf symbolischem Wege zu vollziehen, ganz wie er selbst in Ägypten erzogen worden war."²⁹

Die Weisheit der Ägypter hat demnach grundsätzlich eine symbolische Form und wurde von Pythagoras übernommen. Die Pythagoreischen Lehren seien als eine Transformation ägyptischer Mysterien zu verstehen.

Ob Platon und Pythagoras nun in Ägypten waren oder nicht, ist für die Gedächtnisgeschichte unerheblich. Bei dem Topos der Ägyptenfahrt geht es vielmehr um die enge Verbindung von platonischer und pythagoreischer Philosophie mit dem alten Ägypten. Diese Philosophie konnte als Darstellung ägyptischer Weisheit, ja als Offenbarung ägyptischer Mysterien verstanden werden. Platon und Pythagoras, so konnte man daraus folgern, überlieferten in ihren Schriften die Geheimnisse des alten Ägypten. Dies taten sie aber in symbolischer Form, nicht objektsprachlich.

Sokrates und die Mysterien als Philosophie

Wichtiger noch als Platons direkter Beitrag zur Interpretation Ägyptens sollte seine Transformation der Mysteriensprache für die Geschichte der Ägyptenrezeption werden.³⁰

Früh schon wurden die Kultmysterien in der Literatur adaptiert. In den *Wolken* kritisierte und persiflierte Aristophanes im fünften vorchristlichen Jahrhundert Sokrates als sophistischen Rhetor und verspottete seine Philosophie als wichtig-tuerischen Hokuspokus. Für Aristophanes entspricht die sokratische Dialektik einer sophistischen Betrügerei. Logik und Dialektik werden nicht als Wissenschaften, sondern als Blendwerk verstanden, als Methoden, um beliebige Thesen zu verteidigen, aber nicht als sicherer Weg zur Wahrheit. Aristophanes karikiert den religiösen Habitus, mit dem Sokrates seine Philosophie lehrte; sie sei nichts als trickreiche Betrügerei und dunkelhaftes Klugschwätzertum.³¹

In der Ablehnung der Sophistik waren sich Platon und Aristophanes einig, in der Bewertung des Sokrates jedoch nicht. Auch Platon verachtete den präntiösen Kulthokuspokus der Mysterien. Mit unüberhörbarem Spott spricht er von den

²⁹ Jamblich, *Pythagoras*, 43.

³⁰ Als konzise Differenzierung und Bedeutung der Mysterienterminologie bei Platon ist nach wie vor hervorragend: Edgar Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), 11–27.

³¹ Ausführlicher: Florian Ebeling, "Rationale Mysterien? Eine Interpretationsoption für die Zauberflöte", in: *Egypt – Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*, hsg. von Sibylle Meyer (Leiden: Brill, 2003), 59–80.

Mysterien und kritisiert im zweiten Buch der *Politeia* die Vorstellung der Sündenvergebung durch Theurgie und Mysterien. Gleichwohl verwirft Platon die Mysterien nicht vollständig, sondern schätzt ihre Ziele: Im *Phaidon* vergleicht Platon die Bemühungen des Philosophen von den Trieben des Leibes frei zu sein, um reine Erkenntnis zu erlangen mit den Mysterien, in denen nur der gereinigte Myste den Göttern begegnen kann.³² Eine wahrhaftige Initiation ist, in Platons Verständnis, Dialektik und ein lebenslanger Prozess der Suche nach Wahrheit. Diese philosophische Initiation ist die Übertragung der rituell-kultischen Struktur und psychodynamischen Funktion der Kultmysterien auf die erkennende Seelentätigkeit des Philosophierenden. So wie der Myste in den großen Mysterien von Eleusis Demeter, Persephone und Hades begegnen will, so werde die Seele des Philosophen der Gemeinschaft der Götter respektive der Erkenntnis der Wahrheit teilhaftig: "Aber in die Gemeinschaft der Götter zu gelangen, ist keinem vergönnt, der sich nicht der Philosophie geweiht hat und völlig rein von hier abscheidet, sondern nur dem Weisheitsliebenden."³³ Die Vollendung dieser platonischen Mysterien ist die Schau der Ideen vermittelt Dialektik.³⁴ Diese Form der Initiation wird in der Sprache des Einweihungsrituals ausgedrückt, ist aber Seelentätigkeit. Der Mensch, der im platonischen Sinne Seele ist und einen Körper besitzt, ohne wesenhaft Körper zu sein, muss auch die Initiation als Tätigkeit der Seele und nicht primär des Körpers vollziehen.

Diese Internalisierung der Kultmysterien ist ein Entwicklungsprozess der Seele, die aus dem Irrtum und Unwissen des alltäglichen Daseins zur klaren Erkenntnis der göttlichen Ideen geführt wird. Den Prozess des sukzessiven Erkenntnisanstiegs erläutert Platon im Symposion mit Hilfe der Mysterienterminologie, indem er Diotima zu Sokrates sagen lässt: "Soweit kannst auch Du, mein Sokrates, in die Geheimnisse der Liebe eingeweiht werden; ob du aber auch für die letzte und höchste Weihe [...]"³⁵ schon empfänglich genug bist, weiß ich nicht."³⁶ Das

³² Die Mysterien werden in *Phaidon* 67–69 behandelt.

³³ *Phaidon* 82b.

³⁴ "Die Schönheit war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, andere einem andern Gott folgend, des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis eingeweiht waren, welches man wohl, das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, [...] und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserem Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert wie ein Schaltier mit uns herumtragen." 250b/c.

³⁵ "Die vollkommene und beschauende Stufe" als Abschluss, vgl. zur terminologischen Unterscheidung der großen und kleinen bzw. vorbereitenden und abschließenden Mysterien: Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin et al.: de Gruyter, 1987).

³⁶ Platon *Phaidon* 209e/210a.

Initiationsgeschehen besteht dann darin, dass Diotima Sokrates über den Weg der stufenhaften Erkenntnis des Schönen unterrichtet, der mit dem einzelnen schönen Körper beginnt, um über die schönen Körper im allgemeinen sich schließlich in der Schau des Urschönen selbst zu vollenden. Nur in diesem Zustand der Ideenschau sei der Mensch der Unsterblichkeit teilhaftig.

Platon bestreitet nicht, dass Sokrates sich der Sprache der Mysterien bedient habe; anders als Aristophanes behauptet er jedoch, nicht Betrug und Sophistik sei das Ziel dieser philosophischen Mysterien, sondern eine rationale Transformation äußerlicher Kultmysterien in einen inneren, seelischen Erkenntnisvorgang.

Der Mittelplatonismus und die philosophischen Mysterien Ägyptens

Die Unterscheidung von Oberfläche und Tiefe, wie sie bereits Herodot in Ansätzen auf das alte Ägypten angewandt hatte und wie sie von Platon philosophisch-systematisch entwickelt wurde, hat Plutarch zu einer Hermeneutik für das Verständnis des alten Ägypten ausgearbeitet, die sich in der Rezeptionsgeschichte als das maßgebliche Paradigma erweisen sollte. Seine Schrift *Über Isis und Osiris*, in der er den Osiris-Mythos erzählt und mehrere Interpretationsmöglichkeiten anbietet, diene weniger der Mythographie als der Begründung einer rationalen Theologie im Geiste platonischer Philosophie.³⁷ In der Philosophie wie in der Religion gehe es jeweils um die Erkenntnis der Wahrheit. In diesem Sinne legt Plutarch rationalisierende Interpretationen des Osiris-Mythos vor. Plutarch geht, seiner Prämisse folgend, dass Religion rationales Erkenntnisstreben sei, von einer grundsätzlichen Vernünftigkeit der ägyptischen Religion aus: "Nichts Sinnloses, nichts Fabulöses und nichts auf abergläubischer Furcht Beruhendes nehmen die Ägypter in ihren religiösen Riten auf."³⁸ Alles ließe sich logisch für den Menschen nachvollziehen.

Der Mythos sei die wichtigste Form, in der die Ägypter ihre Philosophie darlegten: "Diese [Philosophie der Ägypter] war zum großen Teil in Mythenerzählungen verborgen, welche die Wahrheit undeutlich spiegelten und durchscheinen ließen."³⁹ Ägyptische Weisheit sei also nicht direkt und objektsprachlich vermittelt. Sie ist einerseits verborgen und verhüllt, andererseits andeutend und als

³⁷ "Vielmehr ist ein Isis-Anhänger in Wahrheit derjenige, welcher das, was im Kult der Götter gezeigt und getan wird, [...] mit dem Verstand durchdringt und über die darin liegende Wahrheit philosophische Betrachtungen anstellt." Herwig Görgemanns et al., Hsg., *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften* (Düsseldorf et al.: Artemis & Winkler, 2003), 141. Vgl. die ausführliche Darstellung und Interpretation von Reinhold Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart et al.: Teubner, 1995), 252–265.

³⁸ Görgemanns, *Plutarch*, 147.

³⁹ Görgemanns, *Plutarch*, 149.

gebrochenes Bild aufscheinend. Diese symbolische Form der Weisheit hätten die Ägypter an die Griechen weitergegeben und insbesondere Pythagoras habe dies bei seinem Aufenthalt in Ägypten aufgenommen. Die symbolische Form der ägyptischen Religion und Philosophie dürfe also nicht wörtlichen verstanden werden:

Immer, wenn man die mythischen Göttergeschichten der Ägypter hört, [...] muss man sich das oben Gesagte [die symbolische Form und ihre grundsätzliche Rationalität] in Erinnerung rufen und darf nicht meinen, daß davon etwas wirklich geschehen und vollbracht worden sei, wie es erzählt wird.⁴⁰

Plutarch führt viele Beispiele dafür an, dass man bestimmte Vorstellungen der ägyptischen Religion keinesfalls wörtlich verstehen darf, sondern in ihnen eine möglichst überzeugende Rationalität suchen müsse. Es sei "ein einziger Logos", der in der Welt walte und sie gestalte und dieser eine Logos leite auch, wie ein Mysterienführer, die Interpretation der ägyptischen Religion:

So gilt es denn hierbei vor allem den Logos aus der Philosophie als Mysterienführer heranzuziehen, um alles, was in den Rieten gesprochen und getan wird, in frommer Weise aufzufassen.⁴¹

Der philosophische Logos sei der Führer durch die Mysterien der Religion, die an sich verborgen sind, wie die Aufschrift auf dem verschleierte Bildnis zu Sais dies verkündete, die Sphingen vor den Tempeln es symbolisierten und der Name des Allgottes Amun es sagte.⁴²

Tradition, Opfer und Festkulte wie auch Mysterium, Mythos und Symbol sind für den verstehenden Logos rationalisierbar, sie sind aber nie endgültig und vollständig in den Logos übersetzbar. Die Allegorese ist selbst eine Form des philosophischen Mysteriums. Religion und Philosophie entsprechen sich in Plutarchs Interpretation so weit, dass der oberste Gegenstand der Erkenntnis, in der Religion wie in der Philosophie, nicht mit den Mitteln menschlicher Sprache und menschlicher Vernunft hinreichend zu begreifen ist. Das Sinnliche sei vielfach interpretierbar und verstehbar, nicht jedoch die oberste transzendente Wahrheit, die nur geschaut, aber nicht interpretiert werden könne:

⁴⁰ Görgemanns, *Plutarch*, 153.

⁴¹ Görgemanns, *Plutarch*, 249.

⁴² So die drei Beispiele, die Plutarch als bezeichnend für die Bedeutung des Geheimnisses in der ägyptischen Religion anführt.

[...] dagegen ist das Denken des Intelligiblen, Reinen und Heiligen wie ein Blitz, der die Seele durchstrahlt und in einem einzigen Zeitpunkt Berührung und Anblick erlaubt. Darum nennen Platon und Aristoteles diesen Teil der Philosophie den der "Schau", weil man, wenn man an dem Bereich des Meinens, der Mischung, der Vielfalt vorbei ist, einen Sprung tut zu jenem Ersten, Einfachen und Materielosen; man berührt in einer ganz anderen Weise die reine Wahrheit dieses Bereichs und ist überzeugt, wie bei einer Mysterienweihe die letzte Erfüllung der Philosophie erreicht zu haben.⁴³

Die oberste Wahrheit und oberste Gottheit ist nicht übersetzbar in Sprache. Alle anderen sinnlichen Erscheinungen der Religion oder des Mythos lassen sich aber im Hinblick auf diese erste und oberste Wahrheit auslegen, da sie vermittels des Logos die Welt gestalten. Für Plutarch ist die ägyptische Philosophie eine stete Herausforderung für die Interpretation und Rationalisierung mit einem Fluchtpunkt, der selbst nicht objektivierbar ist. Diese Weisheit der Ägypter ist im Sinne der Interpretation des Plutarch eine ständige Suche nach dem Logos im Sinnlichen, die nie endet, denn das oberste Prinzip des Seins und die letzte Wahrheit über Gott ist und bleibt verborgen.⁴⁴ Und genau diesen Prozess versteht er als philosophisches Mysterium und macht aus Platons Mysterien-Terminologie ein religionsphilosophisches und mythologisches Forschungsprogramm.

In der Folge Plutarchs konnten Symbol, Mythos und Mysterium als ureigene Formen ägyptischer Philosophie und Theologie verstanden werden. Das oberste Prinzip der Wahrheit war, ganz im Sinne platonischer Philosophie, selbst nicht ein Gegenstand der Erkenntnis, aber gleichwohl dessen Ursprung und Leitlinie. So müsse das Sinnliche immer im Hinblick auf das Geistige mittels des philosophischen Logos befragt werden. Wahre Religion und echte Philosophie entfalte sich in diesem Spannungsverhältnis von sinnlicher Erscheinung und transzendtem Ursprung der menschlichen Vernunft.

Damit hat Plutarch ein methodisches Postulat für den Umgang mit der ägyptischen Kultur formuliert, das bis ins 19. Jahrhundert weitgehend akzeptiert wurde: Nicht das Evidente, nicht der erste Anschein oder die äußere Form ist das Wesen der ägyptischen Kultur. Es bedarf einer Interpretation, einer Allegorese, um Ägypten wirklich zu verstehen. Zudem formulierte Plutarch ein Rationalitätspostulat: die ägyptische Religion müsse grundsätzlich als Vernunftreligion verstanden werden, wobei er nicht zwischen einer religiösen und einer philosophischen Rationalität unterscheidet.

⁴³ Görgemanns, *Plutarch*, 267.

⁴⁴ Bereits im ersten Satz schränkt Plutarch ein, dass die Wahrheit über die Götter vom Menschen nur "soweit als möglich" erforscht werden könne.

Ein anderer Mittelplatoniker, Apuleius, ist weniger seiner philosophischen Schriften wegen in der Geschichte der Ägyptenrezeption von Bedeutung gewesen, sondern wegen einer "fabula", die sowohl als Poesie als auch als Sachbuch gelesen wurde.⁴⁵

Apuleius wollte mit den *Metamorphosen*, anders als Plutarch, keine religionsphilosophische Studie über die Mysterien vorlegen, sondern vielmehr den Leser unterhalten. Trotz ihres weitgehend fiktionalen Charakters hat dieses Buch das Verständnis der Mysterien nachhaltig geprägt und diese Vorstellung eng an das alte Ägypten und die Göttin Isis gebunden.

Den Höhepunkt der Schilderung der Isis-Mysterien im elften Buch bildet der rituelle Tod, durch den der alte, leiblich getriebene Mensch stirbt und der neue geistig geführte Mensch erstet. Was der Initiand in der Einweihung erlebt, darf Apuleius gemäß des traditionellen Schweigegebots der Mysterien nicht öffentlich machen. In enigmatischer Sprache schildert er gleichwohl den letzten, entscheidenden Schritt der Initiation:

Ich habe das Gebiet des Todes betreten, meinen Fuß auf die Schwelle der Proserpina gesetzt und bin, nachdem ich durch alle Elemente gefahren bin, wieder zurückgekehrt. Mitten in der Nacht habe ich die Sonne in weißem Licht strahlen sehen. Den unteren und den oberen Göttern bin ich von Angesicht zu Angesicht gegenübergetreten und habe sie aus der Nähe angebetet.⁴⁶

Das sind Sprachbilder, die durch ihre Widersprüchlichkeit auf ihren symbolischen Charakter verweisen: Lebend in der Unterwelt, die Sonne in der Nacht, im Angesicht des Himmels und der Unterwelt. Aber diese uneigentliche Sprache ist eine Möglichkeit, über die Mysterien zu reden und zugleich dem Schweigegebot zu folgen. Wie Apuleius es zuvor schon bei der Schilderung der Erscheinung der Göttin Isis getan hat, so betont er hier die Unangemessenheit menschlicher Sprache für das Göttliche, um dann genau in dieser Sprache den eigentlich tabuisierten Gegenstand poetisch zu umkreisen.

Diese poetische Theologie des Apuleius ist nicht nur eine literarische Fingerübung; sie hat ein philosophisch-theologisches Fundament. Apuleius ist, wie Plutarch, ein Anhänger der platonischen Philosophie und wird dem Mittelplatonismus zugerechnet. In seiner Schrift *Über Platon und seine Lehre* geht

⁴⁵ J. Gwyn Griffiths, Hsg., *Apuleius of Madaura. The Isis-Book (Metamorphoses XI)* (Leiden: Brill, 1975); Merkelbach, *Isis Regina*, 266–304, 335–484; Jan Assmann und Florian Ebeling, *Ägyptische Mysterien: Reisen in die Unterwelt in Aufklärung und Romantik* (München: C.H. Beck, 2011), 29–47.

⁴⁶ Jan Assmann, *Religio duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung* (Berlin: Suhrkamp, 2010) 261f.

Apuleius von drei Prinzipien aus: Gott, Ideen und Materie. Gott wird von ihm als das “unkörperliche Eine” verstanden, als unwissbar und unausmessbar.⁴⁷ All dies sind philosophische Gemeinplätze der Zeit, die aber auch zeigen, dass die “poetische Theologie” im Isisbuch des Apuleius als Philosophie im Sinne der ägyptischen Mysterien verstanden werden konnte.

Die absolute Transzendenz Gottes im Neuplatonismus

Neben diesen beiden Mittelplatonikern hat der Neuplatonismus das Bild Ägyptens im Abendland nachhaltig geprägt, insbesondere die Schrift des Iamblichos, die seit Marsilio Ficinos Übersetzung unter dem Titel *De Mysteriis Aegyptiorum* bekannt ist.⁴⁸ Aus der Fülle von Motiven, die für das Ägyptenbild bedeutsam sind, soll hier nur dasjenige des transzendenten Gottes und seines Verhältnisses zur Welt herausgegriffen werden.

Die Lehre vom “Urprinzip” wird von Iamblichos explizit als ägyptische Lehre des Hermes Trismegistos eingeführt und dabei in zwei Aspekten unterschieden:⁴⁹ Für den ersten bedient sich Iamblichos neuplatonischer Ideen: Das erste Wesen und Urprinzip des Seins sei in so starkem Maße transzendent, dass kein Seiendes an ihm Anteil habe. Aus diesem transzendenten Gott sei der Gott emaniert, der wiederum das All geschaffen und an dem die erschaffene Welt Anteil habe. Nach dem zweiten Bericht, der, wie auch der erste, auf Hermes Trismegistos zurückgeführt wird, wird der Gott Kneph als erster Gott und als sich selbst denkende Vernunft verstanden. Ihm stehe aber das ungeteilte Eine voran, das nur schweigend zu verehren sei. Iamblichos führt die Schöpfungslehre der Ägypter noch weiter aus und stellt sie generell als eine Hierarchienontologie neuplatonischer Prägung dar. Mit der Autorität des ägyptischen Priesters Abammon belehrt er seinen ehemaligen Lehrer Porphyrios über Streitfragen innerhalb der neuplatonischen Schule. In der Rezeptionsgeschichte konnte die Position des Iamblichos innerhalb der neuplatonischen Schule als ägyptische Theologie und insbesondere als Lehre des ägyptischen Hermes verstanden werden.

⁴⁷ Wolfgang L. Gombocz, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters* (München: C.H. Beck, 1997), 100–123.

⁴⁸ Bei Ficino heißt die Schrift vollständig: *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* und wurde bei Aldus Manutius 1497 veröffentlicht. Vgl.: Martin Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis* (Berlin: Akademie-Verlag, 1957).

⁴⁹ Vgl.: Jens Halfwassen, “Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Iamblichos”, *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1996): 52–83; vgl.: Assmann, *Religio duplex*, 74–78.

Iamblichos fügt sich in die Tradition der philosophischen Mysterien der Ägypter ein. Wie bei Apuleius' Schilderung der Isis-Mysterien, wie in Platons "Idee des Guten" und wie in Plutarchs Verständnis des Urgottes Amun und der Selbststoffbarung des verschleierte Bildes zu Sais: Die Vollendung der ägyptischen Weisheit ist die Erkenntnis, dass das, was die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteigt und begründet, nicht selbst ein einfacher Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Wenn sich Platon und seine Nachfolger auch in diesem Punkt gleichen, so sind die Konsequenzen unterschiedlich ausgearbeitet: Bei Platon ist die "Idee des Guten" Fluchtpunkt und Grundlage der Erkenntnis und des Seins, ohne dass diese Idee mit Ägypten in Zusammenhang gebracht wurde. Bei Plutarch geht es um eine Annäherung an die Wahrheit durch die rationalisierende Arbeit an der Religion und ihren symbolischen Ausdrucksformen, bei Apuleius um eine poetische Theologie als Annäherung an das Unausprechbare. Bei Iamblichos muss der Mensch hingegen seine Nachrangigkeit und Abhängigkeit vom Göttlichen anerkennen und auf die religiöse Überlieferung in Form der hermetischen Schriften und der theurgischen Praxis vertrauen. Plutarch hatte die rationale Durchdringung der überlieferten Mythen und Rituale mit Hilfe des philosophischen Logos gefordert. Der Logos dient als Mysterienführer zur Erkenntnis. Iamblichos hingegen hält aber genau dies für eine Selbstüberschätzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Der Mensch muss der Selbststoffbarung des Göttlichen folgen, sei es in den Schriften des Hermes oder in den überlieferten Ritualen. Plutarch und Iamblichos repräsentieren in dieser Hinsicht zwei ganz unterschiedliche Formen, sich auf Ägypten zu beziehen.

Der transzendente Eine als omnipräsenter Schöpfer: Panentheismus

Iamblichos verstand diese Lehren nicht nur als ägyptische Theologie, sondern explizit auch als Lehren des Hermes Trismegistos. Von der Spätantike bis ins 17. Jahrhundert galt der Hermetismus als esoterischer Kern ältester ägyptischer Theologie und Philosophie.⁵⁰ Die Vorstellung einer altägyptischen Weisheit, die die Grundlage der abendländischen Kultur und ein Christentum in nuce sei, hat sich in der Figur des legendären Weisen Hermes Trismegistos verkörpert. Ihm werden Schriften naturphilosophischen, theologischen, alchemischen, magischen oder auch astrologischen Gehalts zugeschrieben. Die Geschichte des Hermetismus entfaltet sich idealtypisch auf zwei Überlieferungswegen: Der eine orientiert

⁵⁰ Florian Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus* (München: Beck, 2005).

sich an den Schriften des *Corpus Hermeticum*,⁵¹ seiner Übersetzungs- und Kommentartradition, insbesondere in der italienischen Renaissance sowie geist-philosophischen Spekulationen im Anschluss an den Mittel- und Neuplatonismus. Der andere folgt alchemisch-magischen Spekulationen im Zusammenhang mit der *Tabula Smaragdina* und anderen alchemischen Schriften, die seit dem Hochmittelalter aus dem Arabischen ins Lateinische und später in die Volkssprachen übersetzt wurden.⁵² Aus der Vielfalt dieser Schriften und Traditionen sei ein kurzer Blick auf einige Texte des *Corpus Hermeticum* geworfen.

Im fünften Traktat dieser Textsammlung, einem Gespräch, in dem Hermes seinen Schüler Tat in die göttlichen Geheimnisse einweiht, wird Gott als der Schöpfer alles Sinnlichen gepriesen. Gleichwohl sei er nur im Denken zu erkennen, denn Gott sei selbst weder sichtbar noch vermittels anderer Sinne zu erkennen. Wenn Gott auch der Schöpfer des Kosmos und des Menschen sei, so sei er zugleich in seinem Wesen über den Kosmos erhaben, könne nicht zum Objekt der Erkenntnis des Menschen werden: "Der, der als einziger ungeschaffen ist, ist weder vorstellbar noch sichtbar [...], aber indem er alles vorstellbar macht, tritt er durch alles in Erscheinung und in allem."⁵³ Die Schriften des *Corpus Hermeticum* verbinden Pantheismus mit der Transzendenz Gottes und den Ansätzen einer negativen Theologie. Dass Gott in seinem Wesen nicht zu erkennen sei, heiße aber nicht, dass er in keiner Hinsicht zu erkennen ist. Wenn der Mensch sich in seinem Geist darauf vorbereitet habe,

tritt der Herr überall im gesamten Kosmos in Erscheinung. [...] Wenn Du ihn aber sehen willst, betrachte die Sonne, betrachte den Lauf des Mondes, betrachte die Ordnung der Sterne. (V, 2f.)

Gott ist aber nicht selbst Sonne, Mond und Gestirne oder geht in ihnen auf, sondern er ist "der Schöpfer und Herr von all dem." (V,4). Dieser Text bringt das Verhältnis von Gott und Welt, wie es der Platonismus ausgearbeitet und der ägyptischen Mysterienweisheit zugeschrieben hat, auf den Punkt:

Er ist Gott, erhabener, als ein Name es ausdrücken könnte, er ist der Unsichtbare, und er ist der vollkommen Sichtbare. Er ist der, der durch den Geist zu erfassen ist, er ist der, der mit den Augen zu sehen ist. Er ist der Unkörperliche, er hat viele Körper oder vielmehr alle Körper. Er ist nichts, was es nicht gibt. Denn alles, (was)

⁵¹ Deutsche Übersetzungen nach: Carsten Colpe und Jens Holzhausen, Hsg., *Das Corpus Hermeticum Deutsch* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1997).

⁵² Ebeling, *Geheimnis des Hermes Trismegistos*, 124f.

⁵³ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 58. Alle Zitate stammen aus dieser Ausgabe.

ist, ist auch er, und deswegen hat er alle Namen, weil alles von dem einen Vater stammt, und deswegen hat er allein keinen Namen, weil er der Vater von allem ist. (V, 10)⁵⁴

Die Unerkennbarkeit des transzendenten Gottes ist wie seine Omnipräsenz in der Schöpfung ein Leitthema hermetischer Schriften, das sich auch im zehnten Traktat findet. Tat möchte das Gute oder Gott, was als gleichbedeutend gilt, schauen und wird von Hermes belehrt, dass diese Schau bedeute, dass der Mensch vollkommen auf seine Sinne verzichte:

Denn du wirst sie dann schauen, wenn du darüber nichts sagen kannst. Denn ihre Erkenntnis ist göttliches Schweigen und Untätigkeit aller Sinnesorgane. Denn wer diese Schönheit erkennt, kann nichts anderes erkennen, und wer dies schaut, kann nichts anderes sehen und nichts anderes hören und überhaupt kann er den Körper nicht bewegen. Er vergisst alle körperlichen Wahrnehmungen und Bewegungen und ist ohne jede Regung. Sie (die Schönheit des Guten) umstrahlt den Geist gänzlich, läßt die ganze Seele wieder aufleuchten, zieht sie durch den Körper hinauf und verwandelt ihn (den inneren Menschen) ganz in wahres Sein. Denn es ist unmöglich, mein Sohn, daß eine Seele, solange sie im Körper des Menschen weilt, (die) Schönheit des Guten schaut und vergottet wird. (X, 6)⁵⁵

Und wenig später heißt es: "Denn Gott-Vater und das Gute sind weder Gegenstand des Redens noch des Hörens. [...] Wissen ist ein Geschenk Gottes." (X, 9)

Die Erkenntnis Gottes könne also nur in der Schau bestehen, die nicht sprachlich darstellbar ist und keinerlei sinnliche Komponente habe. Über den Inhalt der Schau des Göttlichen zu reden ist eigentlich unmöglich, oder nur in negativen Aussagen, wie hier geschehen. Gleichwohl ist diese Schau Gottes das Ziel der menschlichen Seele und insofern muss über sie gesprochen werden, da es sich um die Vollendung des Menschseins und um das ethische Ziel und die anthropologische Grundlage dieser Texte handelt.

Auch der elfte Traktat thematisiert das Verhältnis von Gott und Schöpfung, das hier ausgesprochen harmonisch interpretiert wird und erneut pantheistische Züge trägt. Alles entstehe durch den einen und einzigen Gott und sei in seinem nie endenden Schöpfungswerk von ihm abhängig. Innerhalb der Schöpfung sei der Mensch ein besonderes Wesen. Dank seiner Phantasie sei er in der Lage, in ferne Länder zu reisen und selbst zum Himmel aufzusteigen.⁵⁶ So könne der

⁵⁴ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 61f.

⁵⁵ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 103f.

⁵⁶ Dieses Motiv findet sich an zahlreichen weiteren Stellen, so etwa X, 16, siehe Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 108f.

Mensch durch einen geistigen Aufschwung Gott erkennen und, da Gleiches durch Gleiches erkannt werde, mithilfe seines Geistes sich Gott angleichen:

Wenn du dich Gott nicht gleichmachst, kannst du Gott nicht erkennen. Denn Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden. Vergrößere dich um eine unermeßliche Größe, lasse jede Körperlichkeit zurück, erhebe dich über alle Zeit, werde zum Aion, und du wirst Gott erkennen können. Nimm an, nichts sei dir unmöglich, und glaube, daß du unsterblich bist und alles begreifen kannst, jede Fertigkeit, jede Kenntnis, jeden Lebewesens Wesensart. Werde höher als jede Höhe, niedriger als jede Tiefe, erfasse in dir alle Sinneseindrücke zugleich, die es von dem Geschaffenen gibt: vom Feuer, vom Wasser, vom Trocknen, vom Feuchten, und denke, überall zugleich zu sein: auf der Erde, im Meer, im Himmel, vor der Geburt, im Mutterleib, ein junger Mann, ein alter Mensch, tot und nach dem Tode; und wenn du dies alles zugleich denken kannst: Zeiten, Räume, Dinge, Qualitäten, Quantitäten, kannst du Gott erkennen.⁵⁷

Gott erkennen bedeute, durch alle Elemente und Zeiten zu gehen und sich dem Geiste Gott anzugleichen. Diese Passage erinnert an Apuleius' Schilderung der Initiation des Lucius. Nur die All-Vision befreie den Menschen aus den Fesseln seines Körpers. Wer dazu nicht in der Lage sei, bleibe unwissend, werde Gott nie erkennen und der Leiblichkeit verhaftet bleiben. Gott in der Schöpfung zu erkennen, bedeutet also, ihn überall zu sehen, insofern man mit dem Geiste erkennt und ihn nirgends zu sehen, insofern man nur mit den Sinnen erkennt:

Überall wird es dir begegnen, und überall wirst du es sehen, an einem Ort und zu einer Zeit, wo du es nicht erwartest, im Wachen, im Schlaf, zu Wasser, zu Lande, nachts, am Tage, wenn du sprichst und wenn du schweigst. Denn nichts gibt es, was es nicht ist. Und dann sagst du: "Gott ist unsichtbar"? Schweig und versündige dich nicht. Wer ist denn sichtbarer als er? Aus eben diesem Grund hat er alles erschaffen damit du ihn durch alles siehst. Dies ist das Gute Gottes, darin liegt seine Vollkommenheit (ἀρετή), daß er durch alles sichtbar wird. Nichts ist nämlich unsichtbar, nicht einmal etwas Unkörperliches. Geist wird sichtbar im Denken und Gott wird sichtbar im Schaffen. (XI, 21f.)⁵⁸

All dies sei jedoch nicht als klassischer Unterricht zu verstehen, es müsse erlebt werden und es übersteige die Möglichkeiten eines traditionellen Unterrichts. Es ist Einweihung und Mysterium, im praktischen, wie im übertragenden Sinne.

⁵⁷ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 134f.

⁵⁸ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 135f.

Besonders deutlich wird dies im dreizehnten Traktat.⁵⁹ Im Gespräch mit Hermes meint Tat nun angemessen auf die Einweihung vorbereitet zu sein, indem er sich von der sichtbaren Welt abgewandt habe. Nun möchte er über die geistige Wiedergeburt belehrt werden. Hermes aber wendet ein, dass dieses Mysterium sich nicht lehren lasse. Gott lasse es geschehen, wann er es wolle. Gleichwohl teilt Hermes Tat mit, wodurch er sich darauf vorbereiten könne: Er solle sich der Sinneswahrnehmungen des Körpers enthalten und sich von den Leidenschaften befreien. Tat solle schweigen, damit Gott sein Werk tun könne: “Freue dich nun, mein Sohn, durch die Kräfte Gottes gereinigt zu werden, damit sie sich zum Logos in dir verbinden.” So vertreiben dann die Tugenden die Laster im Menschen. Tat erfährt eine Vision ganz nach dem Vorbild der oben geschilderten All-Schau: “Im Himmel bin ich, in der Erde, im Wasser, in der Luft; in den Tieren bin ich, in den Pflanzen; im Mutterleib, vor der Empfängnis, nach der Geburt, überall.” (XIII, 11)⁶⁰

Diese Einweihung des Tat in die Mysterien des göttlichen Geistes dürfe aber nicht allgemein und öffentlich verbreitet werden, denn “das (alles) ist keine Sache lehrhafter Unterweisung, sondern wird im Schweigen verborgen.” (XIII, 16)⁶¹

Pantheismus oder Panentheismus von Cudworth bis Edelmann

Die Denkfigur des Panentheismus als philosophisches Mysterium der Ägypter findet sich im Alchemo-Paracelsismus der frühen Neuzeit und bei den Geheimgesellschaften, die sich auf Ägypten berufen,⁶² insbesondere bei den Freimaurern des 18. Jahrhunderts.⁶³ Was aber hat das mit dem Vorwurf zu tun, die altägyptischen Isis-Priester seien Spinozisten ante Spinozam und die sich auf Ägyptisch berufenden Freimaurer seien ihre Erben?

⁵⁹ Karl-Wolfgang Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII* (Berlin: Akademie-Verlag, 1971).

⁶⁰ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 181.

⁶¹ Colpe und Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, 183.

⁶² Florian Ebeling, “Alchemical Hermeticism”, in *The Occult World*, hsg. von Christopher Partridge (London: Routledge, 2016), 74–91.

⁶³ Der Begriff des Panentheismus ist zwar erst im 19. Jahrhundert eingeführt worden, die Diskussion um des Verhältnisses von Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz hat selbstverständlich eine lange Tradition, die sich z.B. auch in der Diskussion um Jakob Böhme und in der christlichen Kabbala zeigt, vgl.: Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der Christlichen Kabbala III 1660-1850* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2013), insbesondere zu Wachters *Spinozismus im Judenthumb* (1699), 214-242.

Jan Assmann hat verdeutlicht, welche Bedeutung Ralf Cudworth in dieser Diskussion zukam.⁶⁴ Er wollte zeigen, dass die Ägypter keine Atheisten waren und bezog sich dazu auch auf Zitate aus dem *Corpus Hermeticum*, die nicht nur als Bekenntnisse zum einen Gott, sondern auch als Manifeste eines Pantheismus gelesen werden können. Damit wendete sich Cudworth gegen die Thesen eines Porphyrios oder Eusebios, die die Ägypter zu Materialisten erklärten, welche die Sterne anbeten. Dass sich Cudworth dabei so intensiv mit dem Alleinheitsdenken des *Hen kai Pan* auseinandersetzt, deutet nach Jan Assmann auf eine implizite Auseinandersetzung mit dem Spinozismus hin, wenngleich Spinoza bei Cudworth nicht erwähnt wird.

Expliziter ist William Warburton in seiner Schrift *The Divine Legation of Moses* (1738–42), in der er sich auch mit Cudworth auseinandersetzt. Er versteht das *Corpus Hermeticum* als Ausdruck eines Pantheismus, der mit dem übereinstimme, was man zu seiner Zeit unter Spinozismus verstand und mit zentralen christlichen Doktrinen unvereinbar sei. Da Warburton jedoch das *Corpus Hermeticum*, anders als Cudworth, nicht in seinem Kern für ägyptisch hielt, verstand er auch die Alleinheitslehre nicht als altägyptisch, sondern als “purgriechisch”: “Es erhellet also aus der Natur der Barbarischen Philosophie, daß ein Begriff wie der von dem τὸ ἕν war, nicht Egyptisch seyn konnte.”⁶⁵ Wenig später werden aber die Ägypter doch zumindest als Inspiratoren des Pantheismus verantwortlich gemacht: “Ob nun gleich die Griechen die Erfinder dieser gottlosen Lehre waren; so dürfen wir doch versichert seyn, daß, da sie ihre erste Gelehrsamkeit aus Egypten gehohlet, gewisse Egyptische Lehrsätze sie dazu verleitet haben müssen.”⁶⁶ Es gebe einen entscheidenden Unterschied zwischen Ägyptern und Griechen: Die Ägypter würden “verblümt” sprechen und nicht objektsprachlich, und selbst hiermit würden sie höchstens einen Pantheismus andeuten, d.h. behaupten, dass Gott zwar auch in allen Dingen sei, jedoch ein Wesen besitze, das über diese Dinge hinausgehe und nicht in der Natur vollständig aufgehe. Die Griechen hätten die Ägypter jedoch wortwörtlich verstanden und aus dem Pantheismus einen Pantheismus gemacht, d.h. Gott mit der Welt identifiziert und ihm kein Wesen jenseits der Welt zugebilligt:

⁶⁴ Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (London: Richard Royston, 1678); vgl.: Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München: Fischer, 1998), 118–130; idem, *Religio duplex*, 72–87.

⁶⁵ William Warburton, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation* (London: Fletcher Gyles, 1738–1741), alle Zitate nach der deutschen Übersetzung von Johann Christian Schmidt: William Warburton, *Göttliche Sendung Mosis* (Frankfurt und Leipzig: Vierling, 1751), I, 620.

⁶⁶ Warburton, *Mosis* I, 624.

Wir haben angemerkt, daß die Geheimnisse eine Egyptische Erfindung waren, und daß das Verborgene in denselben die Einigkeit Gottes war. Dieses waren die großen ἀπόρρητα in welchen, wie uns berichtet wird, ihre Könige und obrigkeitliche Personen und eine auserlesene Zahl der besten und weisesten Männer unterwiesen wurden. Es ist also ausgemacht, daß diese Lehre auf eine solche Weise vorgetragen worden, wie es der Gesellschaft am zuträglichsten war; allein die Lehre von dem τὸ ἔν ist der Gesellschaft so schädlich als der Atheismus seyn kann. Bey dem allen hatten sie keine grobe Begriffe von der Gottheit, als sie dieselbe gefunden hatten. Sie bildeten Gott als einen Geist ab, der sich durch die Welt ausbreitete und alle Dinge innerlich durchdringe. Da nun die Egypter in einem verblühten moralischen Verstand sagten, daß Gott alle Dinge wäre; so zogen die Griechen daraus eine Folge im buchstäblichen und metaphysicalischen Verstande, daß alle Dinge Gott wären und stürzten sich also Hals über Kopf in den Spinozismus; und gaben nach der Zeit die Egypter vor die Urheber beyder Redensarten an, und zwar, wenn wir uns auf eine durchgängige Meynung verlassen dürfen, geschah dieses mit Recht.⁶⁷

Dieses Missverständnis, die Ägypter und nicht die Griechen für die Vertreter des atheistischen Pantheismus zu halten und sie somit zu direkten Vorläufern des Spinoza zu machen, erkläre sich durch die irrige Interpretation des *Corpus Hermeticum*, der aus dem Geiste der neuplatonischen und neupythagoreischen Schulen entstanden sei und auch nicht in Rudimenten ägyptische Lehren enthalte. Die ursprüngliche ägyptische Naturphilosophie unterscheide sich in ihrer Schlichtheit deutlich von den metaphysischen Spekulationen des *Corpus Hermeticum*, die “nichts anderes als die eigentliche griechische Philosophie mit fanatischen morgenländischen Gesängen geziret” seien.⁶⁸

Warburton und Cudworth sind tatsächlich wichtige Stichwortgeber für die weitere Diskussion eines ägyptischen Pantheismus oder Spinozismus. Spinozismus gilt dabei zumeist als Synonym für Atheismus. Eine bedeutende Ausnahme bildet Johann Christian Edelmann.⁶⁹ In seiner Schrift *Moses mit aufgedecktem Angesicht* aus dem Jahre 1740 findet sich ein positiv interpretierter Zusammenhang von alt-ägyptischer Weisheitslehre mit der Philosophie Spinozas. Als einer der ersten deutschen Schriftsteller bekannte sich Edelmann zu Spinozas Philosophie und

⁶⁷ Warburton, *Mosis* I, 626f., vgl.: Assmann, *Religio duplex*, 98–114.

⁶⁸ Warburton, *Mosis* I, 631.

⁶⁹ Johann Christian Edelmann, *Moses mit aufgedecktem Angesicht* (sine loco, 1740); vgl.: Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987), 25–27 sieht Edelmann eher als unbedeutenden Eklektiker, Israel, *Radical Enlightenment*, 659–663; Henning Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (München: C.H. Beck, 2001), 146–156.

schrieb unter dem Eindruck von dessen *Tractatus theologico politicus* seinen *Moses*. Als einer der ersten nach John Toland hat sich Edelmann offen zum Pantheismus bekannt.⁷⁰

Spinozas *Tractatus theologico politicus* hatte Edelmann die Methodologie zur Kritik am "Bibelgötzen" geliefert. Die biblischen Originalschriften seien nicht mehr vorhanden, und insofern müssten zunächst der historische Kontext und die Geschichte der Schriften verstanden werden. Als unverfälschtes Wort Gottes könnten die biblischen Schriften in ihrer vorliegenden Form unmöglich gelten.

Gottes Geist, so Edelmann, sei der Menschheit auf vielen Wegen mitgeteilt worden: Nicht nur Paulus oder Christus seien von göttlichem Geist getragen worden, sondern auch Aesop oder Konfuzius.⁷¹ Edelmann relativiert den Wahrheitsanspruch der Bibel zum einen durch ihre Historisierung, zum anderen dadurch, dass er sie als eine von vielen Artikulationen göttlicher Weisheit versteht. Mit dieser Vorgabe wendet sich Edelmann auch den hermetischen Schriften zu und steht damit in einer Tradition, in der Sebastian Frank oder Philipp de Mornay in ähnlicher Weise göttlichen Geist in den hermetischen Schriften erkennen wollten.⁷² Im dritten Teil des *Moses* versucht Edelmann, mit Hilfe des Hermetismus den "lebendigen Gott" als Schöpfer zu verstehen und zwar ganz im Sinne seines Verständnisses von Spinoza. Zudem wertet er den Hermetismus auf und billigt ihm eine nicht geringere Bedeutung als den mosaischen Schriften zu, indem er vermutet, dass Hermes Trismegistos und Moses ein und dieselbe Person seien.⁷³ Zudem seien die hermetischen Schriften und – so können wir bei der Identifikation von Moses und Hermes folgern – auch die mosaischen Schriften im Geiste eines Spinozismus ante Spinozam geschrieben: Hermes "war [...] ein guter Spinozist, wovon folgende Ausdrücke vor vielen andern zeugen". Um diesen Spinozismus zu verdeutlichen, zitiert Edelmann aus dem sechsten Traktat des *Corpus Hermeticum*:

Nichts ist in der ganzen Natur/ das Er selbst nicht sey. Denn Er ist nicht allein dasjenige/ was da würcklich ist/ sondern auch das/ was noch gar nicht ist. Dieser Gott ist Gott/ ausser Ihm ist kein besserer. Er ist verborgen und kann gegentheils doch von jedermann offenbar genug gesehen werden. Er ist den Augen gegenwärtig.

⁷⁰ Wollgast, "Deus sive natura", 7.

⁷¹ Johann Christian Edelmann, *Moses mit aufgedecktem Angesicht*, eingeleitet von Walter Grossmann (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1972), 51.

⁷² Ebeling, *Geheimnis des Hermes Trismegistos*, 114–120.

⁷³ Eine These, die Ficino auf Artapanus zurückführt und für die sich Edelmann auf Fludds *Philosophia Mosaica* beruft, Edelmann, *Moses III*, 84.

tig; Er ist (das ich so reden mag) vieleibig. Denn er ist nichts in den Leibern/
welches Er selbst nicht seyn sollte. Denn er ist selbst alles Allein.⁷⁴

Diese Sätze stimmten, so Edelmann, auch mit dem Geiste des Johannesevangeliums überein, und er versucht mit zwei weiteren Zitaten aus dem *Corpus Hermeticum* zu zeigen, inwiefern die Ägypter einen lebendigen Gott gedacht hätten, der an sich verborgen und in seiner Schöpfung omnipräsent ist. Es seien schlichte "Grund-Wahrheiten", die sich in den hermetischen Schriften zeigten, wenn auch diese, wie die Bibel selbst, nicht "unverhundert auf unsere Zeiten kommen".

Was Edelmann hier unter Spinozismus versteht, ist jedoch kein Pantheismus, der Gott in seinem Wesen vollkommen in der Schöpfung aufgehen lässt. Edelmanns Gott ist, wie derjenige der meisten hermetischen Schriften, sichtbar und immanent in seiner Schöpfung, in seinem Wesen und als Ursprung der Schöpferkraft jedoch transzendent.⁷⁵ Ob er Spinoza damit angemessen interpretiert, ist zumindest fraglich. Edelmann scheint aber eher ein Panentheist als ein Pantheist zu sein.

Die Freimaurerei und der ägyptische Pan(en)theismus als Spinozismus?

Wie fügen sich nun die Freimaurer in diese Rezeptionslinie eines für ägyptisch gehaltenen Panentheismus? Die Freimaurer selbst verstehen sich gern als treibende Kraft der Aufklärung und tatsächlich können die Logen als Übungsraum von Freiheit und Brüderlichkeit verstanden werden, die im Zeitalter des Absolutismus einen Schutzraum boten, in dem, um mit Reinhart Koselleck zu sprechen, die "Freiheit im Geheimen [...] zum Geheimnis der Freiheit" werden konnte. Jan Assmann hat gezeigt, welche Bedeutung hierbei die Mysterientheorie eines Warburton insbesondere im Umfeld der "Loge zur wahren Eintracht" hatte und reiche literarische Früchte trug, ohne die Mozarts und Schikaneders *Zauberflöte* kaum zu verstehen ist.⁷⁶

Betrachten wir aber, unserer Spurensuche folgend, nicht die politische Dimension der Freimaurerei, sondern den Zusammenhang von Ägypten und Pantheismus oder Panentheismus. Waren die Freimaurer tatsächlich Spinozisten in der Nachfolge der ägyptischen Isispriester, wie es der eingangs zitierte Anonymus 1786

⁷⁴ Edelmann, *Moses* III, 84f.

⁷⁵ "Wir unterscheiden Gott allemahl von der Welt: Aber wir trennen ihn nicht von derselben [...], sondern lassen Ihn in seinen Werken gegenwärtig bleiben.", Wollgast, "Deus sive natura", 7.

⁷⁶ Jan Assmann, *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (München: Hanser, 2005).

behauptete? Spielte bei den Freimaurern der Spinozismus, sei es in Form der Bibelkritik im *Tractatus theologico politico* oder mit der Pantheismus-Devise des “Deus sive Natura” der *Ethica*, eine Rolle?

Die Frage lässt sich in dieser Allgemeinheit kaum beantworten. Zum einen sind die Freimaurer im 18. Jahrhundert ein ausgesprochen heterogenes Phänomen. Zum anderen ist sich die Forschung in dieser Frage uneinig: Jonathan Israel rechnet die Freimaurerei nicht zur radikalen Aufklärung und Mary Jacobs wiederum insistiert genau darauf. Jacobs hat recht, insofern sich auch zahlreiche Aufklärer unter den Freimaurern fanden und Israel insofern, als wenig darauf hindeutet, dass die Freimaurerschriften selbst Spinozas Philosophie oder die von ihm angelegte Bibelkritik oder den immanenten Pantheismus aufgenommen haben.

Selbst wenn man nur diejenigen Freimaurer untersucht, die sich explizit auf das alte Ägypten berufen, ergibt sich im Hinblick auf das Verhältnis von Freimaurerei und Aufklärung kein einheitlicher Befund: Es finden sich Betrüger wie Cagliostro, naive Goldmacher und spirituelle Alchemisten unter den Gold- und Rosenkreuzern oder auch Aufklärer, wie Jan Assmann hat zeigen können. Spinoza spielt jedoch hierbei kaum eine Rolle. Blickt man etwas genauer in die Schriften der Logen,⁷⁷ so zeigt sich ein recht komplexes Bild, so in der Loge der “Afrikanischen Bauherren”, die 1764 von Karl Friedrich Köppen in Berlin gegründet wurde und ein Hochgradsystem praktizierte,⁷⁸ das auf die drei sogenannten Johannisgrade aufbaut und in weiteren Einweihungsgraden eine Vertiefung des Wissens und der Erfahrungen als Freimaurer verspricht. Zahlreiche Schriften sind im Umfeld dieser Loge entstanden, aus denen wir u.a. erfahren, dass sie sich als Nachfolger der “Gesellschaft der Alethophilen” verstand.

Der Verweis auf die “Aletophilen” findet sich erstmals in einem kurzen Text mit dem Titel *Nachricht von den Noachiten oder Preussischen Rittern*,⁷⁹ der an eine der frühesten Logenschriften angefügt ist; hierin erfährt der Leser, dass einer der Einweihungsgrade der Loge “Societas Alethophilorum” geheißen habe. Dieser Grad soll an den Streit von Joachim Lange (1698–1765) mit Christian Wolff

⁷⁷ Florian Ebeling, “Ägyptische Freimaurerei zwischen Aufklärung und Romantik”, in Florian Ebeling und Christian E. Loeben, Hsg., *O Isis und Osiris* (Rahden/ Westf.: Verlag Marie Leidorf, 2017), 29–124.

⁷⁸ Zur institutionellen Geschichte der Loge sind als einzig solide Publikationen grundlegend: Karlheinz Gerlach, “Die Afrikanischen Bauherren. Die Bauherrenloge der Verschwiegenheit der Freunde der freien Künste und schönen Wissenschaften 1765–1775 in Berlin”, *Quatuor Coronati Jahrbuch* 33 (1996): 61–90 und neuerdings idem, *Die Freimaurerei im Alten Preußen 1738–1806. Die Logen in Berlin* (Innsbruck: Studien-Verlag, 2014), 576–589.

⁷⁹ Bei dieser Textsammlung handelt es sich um: Anonymus [i.e. Karl Friedrich Köppen], *Allerneueste Entdeckung der verborgensten Geheimnisse der hohen Stufen der Freimaurerei* (Jerusalem [i.e. Berlin], 1768).

(1679–1754) erinnern und dabei für Wolff Partei ergreifen. Bei der Kontroverse mit Lange ging es um Wolffs Anspruch, dass sich eine rationalistische Philosophie mit der offenbarten christlichen Religion verbinden lassen müsse. Dabei war es Wolffs Anliegen, die christliche Offenbarung mit der philosophischen Vernunft in gleichberechtigten Einklang zu bringen. Wolff war keinesfalls ein radikaler Aufklärer, selbst wenn ihm von Lange vorgeworfen wurde, seine mechanisch-kausale Naturphilosophie sei Determinismus, mit dem christlichen Glauben und einem theistischen Gottesbegriff unvereinbar und führe letztlich zum Spinozismus und Atheismus. Um die Position Wolffs zu verteidigen, wurde 1736 in Berlin die „Societas Alethophilorum“ von Ernst Christoph Manteuffel gegründet.⁸⁰

Köppen, der Spiritus Rector der Loge und Autor dieser Schrift, stellt sich bewusst in diese Tradition und übernimmt zur Erläuterung des Logenrituals und seiner Form der ägyptischen Freimaurerei längere Passagen aus der Schrift *Nachricht von der zu Berlin auf die Gesellschaft der Alethophilorum oder Liebhaber der Wahrheit geschlagene Müntze*. Er macht sogar den *Hexalogus Alethophilorum* zum innersten Gesetzeswerk seiner Loge. Auch deren Motto „Sapere Aude“ („Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“) wurde von Köppen für seine Loge übernommen.⁸¹

Ganz im Sinne von Plutarchs oben beschriebener Religionsphilosophie möchte Köppen das Ritual seiner Loge als Verlebendigung philosophischer Rationalität verstehen. In einem diesem Schreiben angefügten Brief stellt der Autor, den Alethophilen folgend, fest, dass die Leibniz-Wolffsche Philosophie eng mit dem Christentum verbunden sei; d.h. es wird implizit der Spinozismus- und Atheismus-Vorwurf zurückgewiesen. Und Köppen wird dafür gelobt, dass er die auf den ersten Anschein albern wirkenden Rituale der Freimaurer im Sinne der Philosophie von Leibniz und Wolff interpretiert:

In der [überlieferten Freimaurerei] ist der eine Grad so vorgestellt, als wenn die Herren Freymäurer wie die Puten, wenn es wetterleuchtet, nach dem Strohm sähen. Vernünftige Leute können solches nicht glauben. Mein Freund [Köppen] vermuthet vielmehr, daß sie sich mit astronomischen Sachen abgeben müssen, und

⁸⁰ Johannes Bronisch, *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolffianismus* (Berlin: De Gruyter, 2010).

⁸¹ Und das ist genau die Maxime, die 1784 durch Immanuel Kants Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* zu einer der Aufklärungsmaximen schlechthin erklärt wurde, vgl.: Martin Mulsow, „Erkühne dich, vernünftig zu sein. Auf den Spuren der Leipziger ‘Alethophilen’: Zur Herkunft des Wahlspruchs der Aufklärung“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (11.4.2001), N6.

daß dieser Grad gänzlich der Leibnizschen und Wolffschen Philosophie gewidmet wäre.⁸²

Es bleibt aber nicht beim Wolffianismus: So wie Plutarch mehrere Interpretationen des Osirismythos dem Leser vorlegt, so rekurriert Köppen in seinen Schriften auf zahlreiche philosophische und theologische Lehren. Jede habe einen relativen, keine einen absoluten Wahrheitsanspruch: So werden die Rosenkreuzer, Jakob Böhme, der Renaissanceplatonismus oder der Alchemo-Parcelsimus erwähnt. Die zahlreichen Fragmente und Exkurse in den Schriften der Freimaurer, die Interpretationen, die immer wieder ergänzt oder verändert werden, können somit als dem freimaurerischen Selbstverständnis inhärent verstanden werden: Es geht hier nicht darum, ein fertiges und vollendetes System vorzulegen als vielmehr darum, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass immer weiter an einer Entwicklung des Menschen gearbeitet werden muss, die nie vollendet sein kann. Das Fragment, der Eklektizismus und der Vorbehalt sind in dieser Form der ägyptischen Freimaurerei zum Prinzip geworden:

Wir durchlaufen die vergangene Zeit. – Was Egypten, was Griechenland Kunstmäßiges vorgebracht, das entdecken wir noch unter dem Schutte des Althertums. – In uns selbst aber bauen wir den großen Tempel der Freundschaft, den keine Zeit zerstören kann. Wir arbeiten in der Stille an unserer Vollkommenheit und glauben nie damit fertig zu werden, denn wir wissen, dass nichts in der Welt vollendet wird.⁸³

Die verborgene Wahrheit beugt dem Dogmatismus vor und ermutigt zur Suche nach der Wahrheit in zahlreichen Lehren und Traditionen. Dass hierzu jedoch keinesfalls radikalauflärerischer Deismus oder gar Spinozismus gehörte, macht die Schilderung einer Initiation der "Afrikanischen Bauherren" in einem Freimaurergarten deutlich. Der Initiand durchläuft den Garten als "Sinnbild des menschlichen Lebens". Hat er die symbolische Lebensreise beendet, erblickt er schließlich einen Qualen leidenden "Ungläubigen und Religionsspötter", den die Schriften von "Hobbes, Tindall und Toland" ins Verderben geführt haben. Ganz offensichtlich distanziert sich Köppen hier vom Deismus und Pantheismus. Ihm gegenüber sieht er einen Gläubigen mit den Worten "Ich weiß, daß mein Erlöser lebt",⁸⁴

⁸² Es handelt sich um einen Anhang an Anonymus, *Allerneueste Entdeckung* mit dem Titel "Urtheil über das Schreiben des Profanen".

⁸³ Anonymus [i.e. Karl Friedrich Köppen], *Viertes bis achttes Schreiben eines Profanen über die glückliche Entdeckung der Freymaurerey als der dritte und letzte Theil der allerneuesten Entdeckung der verborgensten Geheimnisse der hohen Stufen der Freymaurerey* (Frankfurt und Leipzig: [Haude & Spener], 1770), VIII.

⁸⁴ Anonymus, *Viertes bis achttes Schreiben*, 21.

neben ihm die Bibel und die „geistreichen Werke eines William Clarke und John Tillotson“. Gegen den Deismus wird der Latitudinarismus in Stellung gebracht, einer liberalen und die verbindenden Elemente der verschiedenen Konfessionen betonenden Theologie, bei der jedoch die Offenbarung ihre Autorität behielt, wenn diese auch in Einklang mit der Vernunft stehe.

Dass jedoch die ägyptische Freimaurerei und ihr Ägyptenbild mit pantheistischen Ideen verbunden wurden, macht eine Rezension in der *Freymäurer-Bibliothek* von 1782 deutlich. Terrassons Sethosroman wird hier als „Beytrag zur Geschichte der Freymäurerey in den ältesten Zeiten“ verstanden.⁸⁵ Dieser Roman schildere aber nur das Äußere der ägyptischen Mysterien, der Kern dieser „ächtegyptische[n] Philosophie“ sei Pantheismus gewesen:

Man lehrte den Kandidaten, um mit Jacob Böhmen zu reden [...] Gott sey nichts und sey alles! welche Doktrin man mit dem Emanationssystem der GNOSIS verband. Und diese Wahrheit war es, deren Entdeckung von allen Initiaten so sehr angestaunt, und mit so vielen Lobsprüchen beehrt ward! Dies waren die Geheimnisse der Göttin Isis, deren Bekanntmachung man denen versprach, die durch Feuer, Wasser und Tod durchgehen, und so wieder ans Licht der Sonne kommen würden!⁸⁶

Im zweiten Teil der *Freymäurer-Bibliothek* wird dann die wichtigste Schrift der soeben besprochenen „Loge der afrikanischen Bauherren“ *Crata Repoa* abgedruckt,⁸⁷ als Versuch, „die verdunkelte Weisheit des Altherthums zu entziffern, und dadurch auch in den höhern Wissenschaften Licht dem jetzigen und künftigen Weltalter zu verbreiten“.

Christliche Apologie und Spinozistische Relektüre der Bibel

Zum besseren Verständnis der „Loge der afrikanischen Bauherren“ hilft ein Blick in eine der wichtigsten Quellenschriften: Noel Antoine Pluche hat in seiner *Histoire du Ciel* behauptet,⁸⁸ die ägyptischen Priester seien ursprünglich Spezia-

⁸⁵ Zum Sethosroman vgl. Assmann und Ebeling, *Ägyptische Mysterien*, 48–65.

⁸⁶ Johann Alexander Hemmann und Johann Wilhelm Bernhard von Hymmen, Hsg., *Freymäurer-Bibliothek* 1 (Berlin: Christian Gottfried Schöne, 1778), 135.

⁸⁷ Zu *Crata Repoa*, vgl. Assmann und Ebeling, *Ägyptische Mysterien*, 91–113.

⁸⁸ Noel Antoine Pluche, *Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse* (Paris: Estienne, 1739). Eine erste deutsche Übersetzung erschien 1740–1742 in drei Bänden in Dresden und Leipzig unter dem Titel *Historie des Himmels nach den Vorstellungen der Poeten, der Philosophen und des Moyses betrachtet: worinne der Ursprung des poetischen Himmels, der Irrthum der Philosophen [...] gezeigt wird*. 1764 erschien eine weitere Übersetzung in Leipzig und Breslau unter dem Titel *Historie des Himmels, darinnen vom Ursprunge der Abgötterey und von den philosophischen Irrthümern über die*

listen zur Beobachtung, Aufzeichnung und Bekanntgabe von Naturprozessen gewesen, eher Astronomen als Priester. Er schreibt eine umfassende Religionsgeschichte Ägyptens in der Absicht, die "Wahrheit der mosaischen Erzählung" zu zeigen und Material für den "Beweis der Wahrheit der Evangelien" zu liefern. Die apologetische Absicht des ersten religionsgeschichtlichen Teils setzt Pluche im zweiten Teil fort, indem er die mosaische Schöpfungsgeschichte mit verschiedenen Formen der Naturphilosophie vergleicht. Schon vor seiner Untersuchung nimmt er das Ergebnis voraus: In der *Genesis* finde sich "nichts als Wahrheit und Richtigkeit" und bei den Heiden "nichts als Irthum, falsche und oft gefährliche Schlüsse".⁸⁹ Die alchemischen Schriften, die dem Ägypter Hermes zugeschrieben worden seien, würden keine befriedigende Naturphilosophie bieten. Er verwirft den Chaos- und Urmateriebegriff der Alchemie, denn dieser stehe nicht mit der Vorstellung Gottes als intentionalem Schöpfer in Einklang und widerspreche der Erfahrung. Auch die griechischen Naturphilosophen, die Aristoteliker sowie Gassendi, Descartes und Newton hätten keine überzeugende Naturphilosophie anzubieten. Die einzig vollkommen plausible und konzise Naturlehre erkenne Pluche im Schöpfungsbericht der *Genesis*. Für *Crata Repoa* ist Pluches *Histoire du Ciel* zweifelsohne eine besonders wichtige Quelle.⁹⁰ Weite Teile ihres Ägyptenbildes und viele ihrer religionsphilosophischen Maximen haben die "Afrikanischen Bauherren" bei Pluche gefunden. Pluche hat sich seinerseits vermutlich an Warburton orientiert; Warburton hat ihm jedenfalls vorgeworfen, ihn plagiiert zu haben.⁹¹ Mit dem *Corpus Hermeticum* als ägyptischem oder griechischem Pantheismus hat sich Pluche, anders als Warburton, jedoch nicht auseinandergesetzt und Spinoza wird nur en passant erwähnt.

Dass es zu der eingangs erwähnten These über den Spinozismus der Ägypter und der Freimaurer kommen konnte, liegt an Christian Ernst Wunsch (1744–1828), der 1783 anonym das Buch *Horus* veröffentlichte. Wunsch führt eine radikale Kritik an der Bibel als göttlicher Offenbarung im Sinne der von Lessing wenige Jahre zuvor herausgegebenen *Fragmente eines Ungenannten* von Reimarus. Die Bibel sei so voll von Unwahrscheinlichkeiten und Grausamkeiten, dass sie

Entstehung des Weltgebäudes und der ganzen Natur gehandelt wird. Diese Übersetzung zitiere ich im Folgenden.

⁸⁹ Pluche, *Historie*, 5.

⁹⁰ Assmann und Ebeling, *Ägyptische Mysterien*, 95–7.

⁹¹ Jacob Siegmund Baumgarten erwähnt in seiner Vorrede zu Romeyne de Hooghs *Hieroglyphica*, dass Warburton Pluche des Plagiats bezichtigt habe, dieses Buch ist 1735 erstmals und postum auf Niederländisch erschienen und 1744 in deutscher Übersetzung mit Baumgartens umfangreichem Vorwort: Romeyn de Hooghe, *Hieroglyphica, oder, Denkbilder der alten Völker mit einer Vorrede des Herrn D. Sigmund Jacob Baumgarten* (Amsterdam: Arkstee und Merkus, 1744), Buch II, 380f.

unmöglich eine göttliche Offenbarung sein könne. Um Ihre Entstehung zu verstehen, schaut Wünsch nach Ägypten: Wie alle Religion und Kultur, so verdanke sich auch die ägyptische der Beobachtung der Natur und besonders des Sternenhimmels. Die ersten Aufzeichnungen darüber seien bildhaft gewesen und ließen sich in den ägyptischen Hieroglyphen erkennen. Mit der zunehmenden Verstärkung der Kultur sei das natürliche Ursprungswissen verloren gegangen. Man habe angefangen, die Gestirne selbst für Götter zu nehmen und habe sich später Bilder von Gottheiten geformt. In den Mysterien hätten die Priester die alten Aufzeichnungen verborgen gehalten, um das Volk mit Zauberei und Hokuspokus zu betrügen. Soweit folgt Wünsch noch Pluche recht genau, auf den er sich auch explizit beruft. Dann aber kommt eine Wendung, die Pluches Intentionen vollkommen zuwiderläuft: Moses sei zwar nicht auf die Zaubertricks der ägyptischen Priester reingefallen, habe aber den wahren Sinn der Hieroglyphen nicht verstehen können. Dieses Missverständnis lasse sich im Alten und im Neuen Testament erkennen. Die mosaische und die christliche Religion enthielten ausschließlich missverständene allegorische Begriffe für Naturerscheinungen und den Sternenhimmel.

Wünsch behauptet, dass die Bibel ihren rationalen Kern im Deismus habe und zwar indem er zeigt, dass die bildlich-allegorischen Darstellungen der Bibel auf ägyptischen Vorstellungen beruhten. Aus Osiris sei in der mosaischen Schöpfungsgeschichte der Geist Gottes geworden, aus dem Mond wiederum das Wasser, über dem der Geist schwebt, und aus Horus die belebte Natur bzw. Licht/Logos geworden, die aus der Verbindung beider entstanden sei. Schließlich sei daraus, vermittels weiterer Transformationsstufen, die neutestamentliche Trinität geworden.

Über den offen eingestandenen Deismus hinaus ist Wünsch in zweierlei Hinsicht Spinozist: Er historisiert die biblischen Schriften als ein naives Missverständnis der ägyptischen Naturkunde und eines ägyptischen Deismus und er vertritt einen immanenten Pantheismus: "Gott wirkt Alles in Allem. Gott ist Alles in Allem. [...] Gott ist die allgemeine Naturkraft." (450)

Auf Spinoza beruft sich Wünsch nirgends explizit, zahlreiche Rezensenten und Respondenten haben ihn jedoch genau so verstanden:

Wünschs Buch hatte eine enorme Resonanz erfahren. Allein in den Jahren bis 1786 lassen sich neben zahlreichen Beiträgen in Zeitschriften und Journalen mindestens vierzehn selbstständige Monographien nachweisen, die sich auf Wunschs *Horus* beziehen; zu ihnen gehört auch die eingangs erwähnte Schrift. Dabei wird *Horus* in erster Line als eine Fortsetzung der *Fragmente eines Ungenannten*

betrachtet, die wiederum beide als Erben von Spinozas Pantheismus verstanden werden:

Die neuesten gegen die Religion gerichteten Werke sind die Wolfenbüttelschen Fragmente, und Horus. Benedikt Spinoza's Pantheismus stiftete eine eigene Klasse von Gegnern der Religion.⁹²

Jan Assmann hat darauf hingewiesen, dass die Idee des verborgenen Gottes ein Toleranzmodell des Hellenismus und der Aufklärung gewesen ist, das insbesondere bei Lessing eine Aktualität gewinnt, die auch heute noch anschlussfähig ist.⁹³ Dass sich Lessing im Gespräch mit Jacobi zugleich so emphatisch zum Spinozismus bekannte, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das nicht für das Gros der Freimaurerei gegolten hat. Hier hat sich die Idee des verborgenen Gottes und der verborgenen Wahrheit, auf dem Boden liberaler Theologie und der Philosophie Christian Wolffs entwickelt. Das Modell eines Panentheismus, wie es sich im Rahmen des Platonismus im Zusammenhang mit dem Ägyptenbild entwickelt hat, war besonders attraktiv für den Versuch, das Christentum mit der philosophischen Rationalität zu versöhnen. Das Modell der verborgenen Wahrheit im Panentheismus stellt jeden Dogmatismus in Frage und lässt zugleich doch einen transzendenten Schöpfergott zu. Die Gewissheit um diesen Schöpfergott kann jedoch soweit in Frage gestellt werden, dass der Übergang zwischen immanentem und transzendtem Pantheismus fließend sein kann: der Weg vom verborgenen Gott zum Postulat der praktischen Vernunft und zur lebensdienlichen Fiktion ist nicht weit.

Schlusswort

Die Schriften der hier besprochenen Freimaurerei lassen sich kaum dem Spinozismus und der Radikalaufklärung im Sinne Jonathan Israels zuschreiben. Sie orientieren sich an Christian Wolff oder dem Latitudinarismus, suchen einen Ausgleich zwischen Offenbarung und Vernunft und verwerfen den Deismus. Vom Spinozismus, der im 18. Jahrhundert noch als Synonym für Atheismus gegolten hat, haben sie sich entschieden distanzieren wollen und außer Christian Ernst Wünsch findet sich kaum jemand, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Freimaurerei aus dem Geiste des Spinozismus interpretiert.

⁹² Julius August Remer, *Handbuch der allgemeinen Geschichte, Dritter Theil welcher die neuere Geschichte von der Reformation bis auf unsere Zeiten enthält* (Braunschweig: Waisenhaus-Buchhandlung, 1784), 186f.

⁹³ Assmann, *Religio duplex*, 156–202.

Die Unterscheidung zwischen Pantheismus und Panentheismus oder zwischen immanentem Pantheismus und idealistischem Pantheismus hilft, die Diskussion um den Pantheismus der Ägypter und die religionsphilosophischen Grundlagen der Freimaurerei besser zu verstehen. Ägypten wurde mit der Vorstellung assoziiert, dass die Welt zwar im Ganzen von Gott geschaffen und von göttlichem Geist durchwirkt ist, aber auch mit der Vorstellung, dass dieser Gott eine Transzendenz besitzt und in diesem transzendenten Wesen unerkennbar bleibt. Dieses Denken war auch in der Freimaurerei weit verbreitet, die sich nicht auf Ägypten als ihren Ursprung berufen hat und es ist bezeichnend, dass derjenige, der als erster den Begriff des Panentheismus eingeführt und analysiert hat, Karl Christian Friedrich Krause, in seinen *Vorlesungen über das System der Philosophie* 1828, Freimaurer gewesen ist. Mit der christlichen Theologie lässt sich der Panentheismus besser vereinbaren als mit dem Pantheismus. Dass der Panentheismus dennoch auch als Rationalitätsmodus der Aufklärung verstanden werden kann, liegt daran, dass die Idee des verborgenen Gottes, wie Jan Assmann gezeigt hat, einen Antidogmatismus nach sich ziehen kann: die verborgene Wahrheit kann immer nur gesucht, nie aber besessen werden. Es lohnt sich, der Spur Ägyptens durch die Kulturgeschichte des Abendlandes zu folgen und sich dabei von Jan Assmanns Schriften leiten zu lassen.