

Jan Assmann

## Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken

### 1.

Wir leben bekanntlich in einer „schnellebigen“ Zeit, in einer Ära der Halbwertzeiten, Verfallsdaten, Lebenserwartungen und mittelfristigen Planungen, einer Zeit der „Nostalgiewellen“, die in immer rascherer Folge die 20er, 30er, 40er und 50er Jahre hochgespült haben und bald die Gegenwart einzuholen drohen. Je schneller die Zeit zu vergehen scheint, desto länger dehnt sie sich in unserem Bewußtsein aus. Wir reden nicht vom Tode und richten uns im Diesseits ein als hätten wir ewig zu leben<sup>1</sup>. „Wir vertrauen“, wie der Ägypter sagen würde, „auf die Länge der Jahre“<sup>2</sup>. Die Klagen über die Kürze des menschlichen Lebens stammen aus Zeiten, als man die Zeit noch nach Stunden maß und nicht nach Sekunden. *ars longa, vita brevis* – der Satz<sup>2a</sup> läßt sich heute umkehren. Ehe man die Kunst gelernt hat, ist sie schon wieder veraltet. Kein Leben ist kurz genug, um in einem künstlerischen Stil oder in einer wissenschaftlichen Theorie heimisch zu bleiben. Unser Begriff von Kunst und Wissenschaft ist auf Einmaligkeit ausgerichtet. Jedes Kunstwerk, jede Theorie ist ein Individuum, das den Stempel seiner Epoche, ja seines Entstehungsjahres trägt. Wir lesen ein Buch, wir betrachten ein Bild mit anderen Augen, wir hören ein Musikstück mit anderen Ohren, wenn wir erfahren, daß es nicht 1952, sondern 1928 entstanden ist. Das Entstehungsjahr ist konstituierendes Element seines Sinngehalts<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Für eine grundsätzliche Behandlung dieser Problematik unter einer Vielzahl verschiedener Aspekte s. z. B. FULTON 1976.

<sup>2</sup> Lehre für Merikare ed. HELCK 1977, 31.

<sup>2a</sup> Dieser Satz ist sinngemäß in der äg. Literatur mehrfach belegt, s. dazu BRUNNER 1980.

<sup>3</sup> Einzelne Aspekte dieser Problematik behandeln etwa GOMBRICH 1978, KUBLER 1973 und BELTING 1978. Diese Parallelisierung von Kunst und Wissenschaft hinsichtlich der Datierbarkeit ihrer Produkte, also ihrer Zeitgebundenheit, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich Kunst und

In beiderlei Hinsicht ist die altägyptische Kultur unser genaues Gegenbild. Der Rhythmus der kulturellen Veränderungen grenzt dort an Stillstand. Die in den ersten Jahrhunderten des 3. Jt. v. Chr., am Ausgang der Steinzeit also, gefundenen Formen und Institutionen der Kultur werden bis zum Ausgang der Antike nicht wesentlich verändert. Die Kunst ist ganz auf Wiederholbarkeit ausgerichtet: eine „Serienfabrikation“ von Modellen, die über 3000 Jahre in Gebrauch bleiben, immer denselben Mustern, demselben Kanon verpflichtet<sup>4</sup>. Platon, von dem überliefert wird, er habe sich im ägyptischen Heliopolis in die Weisheit der Ägypter einweihen lassen, hat das in den *Gesetzen* als Vorbild gepriesen:

„Weder den Malern, noch anderen, die Kunstwerke schaffen, war es gestattet, Neuerungen zu treffen oder anderes als von den Vätern übernommenes auszusinnen, weder damals noch heute in allem, was zur Kunst gehört. Und wenn du nachforschst, wirst du dort vor zehntausend Jahren (und das nicht, wie man so sagt, sondern wirklich vor zehntausend Jahren) Gemaltes und Geformtes finden, das die Kunstwerke des heutigen Tages weder übertrifft noch ihnen nachsteht, sondern zu derselben Kunst vollendet ist“<sup>5</sup>.

Die Ägyptologie gibt sich zwar die größte Mühe, dieses Image der ägyptischen Kultur zu widerlegen und ihren Hinterlassenschaften doch so etwas wie eine Geschichte abzurufen, aber sie wird doch oft genug von der mangelnden Datierbarkeit ihrer Forschungsgegenstände zur Verzweiflung gebracht. In der Ny Carlsberg Glyptothek zu Kopenhagen gibt es einen königlichen Porträtkopf, der zu den höchsten Meisterwerken der ägyptischen Kunst gerechnet werden muß. Seine Datierung schwankt noch immer um 2000 Jahre: zwischen der 12. Dyn., d. h. dem 18. Jh. v. Chr., und der griechisch-römischen Zeit<sup>6</sup>.

Wissenschaft in der spezifischen Form ihrer Zeitgebundenheit in charakteristischer Weise entgegengesetzt verhalten. Gegenüber dem strikten Fortschrittsprinzip, das die Wissenschaft kennzeichnet, wo alles Frühere vom und im Späteren (im Hegelschen Doppelsinn) „aufgehoben“ wird, gilt im Bereich der Kunst die prinzipielle Einmaligkeit, Unwiederbringlichkeit und Unersetzbarkeit des Kunstwerks und in bestimmten Epochen sogar die Vorbildhaftigkeit des Früheren. Vgl. zu dieser Unterscheidung Steiner 1971, 102f. (Hinweis Aleida Assmann).

<sup>4</sup> Für eine freilich stark vereinseitigende und der ägyptischen Kunst in keiner Weise gerecht werdende Darstellung dieses Aspekts s. Worringer 1927. Zur Kategorie der „Wiederholbarkeit“, die mir für die äg. Kunst grundlegend erscheint, s. ASSMANN, in: Vandersleyen 1975, 304ff.

<sup>5</sup> Plato, *Leges* II 656e.

<sup>6</sup> Für die Spätdatierung vgl. z. B. KOEFOED-PETERSEN 1960, 70: „basse époque (époque ptolémaïque)“, für die Datierung ins MR z. B. BOTHMER 1960, 177.

Eine Inschrift im Britischen Museum (um ein anderes prominentes Beispiel zu nennen), das sog. Denkmal memphitischer Theologie, enthält einen Traktat, der als differenzierteste Darstellung der Lehre von der Schöpfung durch das Wort berühmt ist. Die Inschrift stammt aus der 25. Dyn., also um 700 v. Chr., gibt aber vor, einen weit älteren Text zu kopieren. Manche Ägyptologen setzen ihn an den Anfang der ägyptischen Kultur, also um 2800 v. Chr., andere in die Zeit seiner Niederschrift<sup>7</sup>. Auch hier schwankt die Datierung um 2000 Jahre. Stellen wir uns einmal vor, wir wären im Zweifel, ob das *Gastmahl* von Platon oder von Marsilio Ficino stammt, oder ob eine Plastik einen frühgriechischen Kuros oder einen spätmittelalterlichen Adam darstellt, und wir gewinnen einen Eindruck von den Problemen meines Faches, aber auch von der Permanenz der Kultur, mit der es zu tun hat<sup>8</sup>.

Gemessen an dieser Permanenz kam dem Einzelnen sein diesseitiges Dasein als ein flüchtiger Augenblick vor. Hekataios v. Abdera (~ 350/290 v. Chr.) schreibt, daß die Ägypter das irdische Leben zu kurz fanden als daß es sich lohnte, steinerne Wohnhäuser zu errichten<sup>9</sup>. Ihre Wohnhäuser waren ihnen bloße „Herbergen“, „Absteigequartiere“, die sie in Holz und Lehm aufführten; alle Mühe und Aufwendungen aber verwandten sie auf den Bau „ewiger Häuser“ – *aidioi oikoi* –, in denen sie die Ewigkeit<sup>10</sup> zu verbringen gedachten. Was Hekataios hier bemerkt, kann die Ägyptologie ebenfalls nur bestätigen. Die Spur der Wohnungen ist verweht und gelingt nur in seltensten Glücksfällen und

<sup>7</sup> Für die Spätdatierung vgl. JUNGE 1973 (25. Dyn.) und SCHLÖGL 1980, 110ff. (19. Dyn.); für die Datierung in die 2. Dyn. s. z. B. SETHE 1928, 3ff.

<sup>8</sup> Natürlich sind das extreme Beispiele. Im Allgemeinen ist es mit der Datierbarkeit ägyptischer Kunstwerke nicht so schlecht bestellt. Es gibt Epochen, die einen ausgeprägten Zeitstil haben wie z. B. die 12. Dyn. oder die Amarnazeit. Thebanische Wandmalereien lassen sich in der 18. Dyn. aufs Jahrzehnt, teilweise sogar aufs Jahrfünft genau datieren. Aber der Grad der Datierbarkeit schwankt von Epoche zu Epoche und von Gattung zu Gattung. Vor allem aber läßt die Ausprägung des zeitlichen Ablaufs in der materiellen Kultur – „the shape of time“, vgl. KUBLER 1973 – jene evolutionistische Logik vermissen, die eine kunstgeschichtliche Beschreibung immer mehr oder weniger implizit voraussetzt. Neuerungen machen keine Schule, bilden keine Stadien in einem evolutionären Prozeß, Vergangenes ist niemals überholt, Rückgriffe und Rückfälle verschiedenster Art sind grundsätzlich immer möglich.

<sup>9</sup> Bei Diodor I, 51.

<sup>10</sup> Hier fügt Hekataios eine Begründung ein, die in der Tat einen Aspekt des ägyptischen Grabgedankens genau trifft: „indem sie ihrer ‚arete‘ (äg.: *nfrw*) wegen im Gedächtnis bewahrt werden“; vgl. dazu u.,

hochspezialisierten Grabungstechniken aus den Überresten nur allzu vergänglicher Materialien zu rekonstruieren. Die Spur der Gräber aber, diese grandiose, auf Ewigkeit abgezielte Selbstdarstellung einer Kultur, die es nicht dem Zufall überließ, was von ihr übrig bleiben sollte, hat die Jahrtausende überdauert und die Zeit das Fürchten gelehrt. „Bauten, vor denen die Zeit sich fürchtet“, nannte der arabische Rechtsgelehrte Umāra al-Yāmani (gest. 1175) die Pyramiden<sup>11</sup>.

Die Zeitlosigkeit der Kunst, auf die es Platon ankam, hängt mit dem Sinn der von Diodor hervorgehobenen „ewigen Häuser“ zusammen. Sie schmückte nicht Häuser und Plätze und Gärten, sondern Tempel und Gräber. Sie hatte die Aufgabe, Ewigkeit zu realisieren, als Abbildung ewiger, zeitenthobener Ordnungen. Sie ist nicht nur zeitlos in dem Sinne, daß sie, auf Wiederholbarkeit gestellt, keinen Fortschritt und keine Geschichte zu kennen scheint; sie ist auch „zeit-abstrakt“: sie stellt keine zeithaltigen Vorgänge oder Zustände, sondern nur zeitenthobene Formen dar. Nie hat man Vergangenes dargestellt, und sei es eine Szene des Mythos. Nie (von einer kurzen Episode vielleicht abgesehen) hat man Einmaliges dargestellt, es sei denn als Manifestation ewiger Ordnung<sup>12</sup>. Der Mensch wird nie in konkreten Haltungen dargestellt, die sich auch nur für einen Augenblick einnehmen ließen, sondern in den abstrakten Formen eines „Stehens an sich“, „Sitzens an sich“, das aller Zeitlichkeit enthoben ist.

Damit sind wir mitten in unserem Thema. Die Zeitabstraktheit einer auf Wiederholbarkeit gestellten Kunst und die Verewigungstechnik der Mumien und Gräber, diese beiden von Platon und Diodor (bzw. seinem Gewährsmann) als für die ägyptische Kultur typisch hervorgehobenen Phänomene berühren auch uns Heutige noch am eigentümlichsten; die Annahme liegt auf der Hand, daß sie einem spezifischen Zeitbegriff entspringen, von dem die ägyptische Kultur geprägt ist. Nach diesem Zeitbegriff wollen wir fragen und diese Untersuchung auf zwei Ebenen durchführen: auf der Ebene der sprachlichen Befunde und auf der Ebene der religiösen Erscheinungsformen.

<sup>11</sup> „Bauten, vor denen sogar die Zeit sich fürchtet, und es fürchtet sonst doch alles in der sichtbaren Welt die Zeit“, nach: GRAEFE 1911, 86.

<sup>12</sup> Zum ramessidischen Historienbild, der charakteristischsten Ausnahme dieser allgemeinen Regel, s. GROENEWEGEN-FRANKFORT 1951, 120ff.; GABALLA

## 2.

Den ersten Einstieg in den Zeitbegriff einer Kultur bietet die Analyse des sprachlichen Befundes, also der Wörter für Zeit<sup>13</sup>. Damit möchte ich auch hier beginnen, wähle allerdings aus der Fülle nur das Wichtigste aus und verbinde dies zugleich mit einigen Fakten, die über das rein Lexikalische hinausgehen, aber in unserem Zusammenhang von Interesse sind. Das Ägyptische kennt kein Wort, das so abstrakt und umfassend ist wie unser Wort „Zeit“, aber eine große Menge von Wörtern, die alle etwas mit Zeit zu tun haben.

## 2.1.

Da sind zunächst die Einheiten, in denen die Zeit gemessen wurde: Stunde, Tag, Dekade, Monat, Jahreszeit und Jahr. Wichtig scheint mir, daß es keine Begriffe für größere Zeiteinheiten als das Jahr gibt. Die sog. Phönix-Periode von 500 Jahren und die Sothis-Periode von 1460 Jahren, von der die griechischen und römischen Autoren berichten, lassen sich in ägyptischen Quellen bislang nicht nachweisen und gehören jedenfalls einer späteren Epoche an, die bereits mit babylonischen u. a. Vorstellungen in Berührung gekommen war<sup>14</sup>. Die Jahre summieren sich also nicht zu höheren Einheiten, sondern bilden den größten Zyklus und lassen nach ihrem Ablauf die Zeit von neuem beginnen. Daher heißt das Jahr ägyptisch „die sich Verjüngende“ und bezieht sich auf den Begriff einer in sich kreisenden Zeit, die immer wieder von vorn anfängt. Immer von vorn fing man auch mit der Jahreszählung an, bei jeder Thronbesteigung eines neuen Königs wurde wieder beim Jahr 1 begonnen.

Das Jahr was das Sonnenjahr zu 365 Tagen, eingeteilt in 12 Monate zu je 30 Tagen und 5 Zusatztage „zwischen den Jahren“, die „Epagomenen“ (äg. „Tage, die ‚auf‘ dem Jahr sind“)<sup>15</sup>. Es gab 3 Jahreszeiten zu

1976, 94 ff.; ASSMANN in: Vandersleyen 1975, 315 f.; WOLF 1957, 510 ff.

<sup>13</sup> Zum folgenden vgl. für die Einzelheiten SETHE 1919/20; OTTO 1954; OTTO 1966.

<sup>14</sup> Die Apis-Periode von 25 Jahren und die Sedfest-Periode von 30 Jahren beruhen klarlich auf einem Generations-Begriff; sie haben spezifischere Bedeutung und spielen im allgemeinen Kalenderwesen und der darin fixierten Zeitvorstellung keine Rolle.

<sup>15</sup> Zum äg. Kalender s. PARKER 1950; SCHOTT 1950 und demnächst KRAUSS (im Druck).

je 4 Monaten: Überschwemmung, Aussaat und Ernte. Die Jahreszeiten hießen also nach den landwirtschaftlichen Tätigkeiten, die in ihnen stattzufinden hatten, und auf diese Beziehung zwischen Zeit und Tätigkeit werden wir noch in anderem Zusammenhang stoßen.

Die Monate waren eingeteilt in 3 Dekaden zu je 10 Tagen, die wie die jüdische Woche durch einen regelmäßigen Ruhetag skandiert waren (Helck 1964). Dazu gab es Feiertage; diese verteilten sich in ungleichem Rhythmus über das Jahr und folgten einem eigenen Kultkalender, der auf dem Mondjahr beruhte. Wie das Jahr wurden auch Tag und Nacht in 12 Teile geteilt. Da die Tage immer von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang gerechnet wurden und immer 12 Stunden hatten, mußte man der verschiedenen Länge der Tage durch variable Stundenlängen Rechnung tragen<sup>16</sup>. Im Winter waren die Tagesstunden kürzer, im Sommer länger, und die Nachtstunden umgekehrt. Wie das Jahr, das „sich Verjüngende“, hat auch die Stunde einen sprechenden Namen: die „Vergehende“. Denn die Stunde verjüngt sich nicht in der nächsten, sondern muß ihr Platz machen und kommt erst nach 23 anderen Stunden wieder zum Zuge, die alle einen Eigennamen tragen und sozusagen eine eigene Physiognomie haben. Auch die Tage haben ihre Physiognomie, ihre guten oder schlechten Eigenschaften, je nach dem Ereignis, das in der Mythologie auf sie fällt. Nur das Jahr fängt immer wieder von vorne an. So kommen in den beiden Wörtern für die kleinste und größte Einheit, in der die Ägypter die Zeit gemessen haben, zwei entgegengesetzte Aspekte der Zeit zum Ausdruck: die *vergehende* Stunde und das sich *verjüngende* Jahr.

Die verschiedene Physiognomie der Zeiteinheiten ist ein so eigenartiges und zugleich so kennzeichnendes Element des ägyptischen Zeitdenkens, daß mir wenigstens ein kurzer Seitenblick auf dieses Phänomen unerläßlich erscheint. Zu verweisen wäre hier in erster Linie auf die bis in das europäische Mittelalter fortwirkende Tradition der Lokalkalender, der „dies aegyptiaci“, die die Qualität des jeweiligen Tages nach den mythologischen Präzedenzen bestimmten (s. auch E. Brunner-Traut 1971), sowie auf die erst in der Spätzeit hervortretende Vorstellung der göttlichen „Chronokratoren“, d. h. Gottheiten der einzelnen Tage, Dekaden, Monate und Jahreszeiten, die in langen „défilés“ auf Tempelfriesen erscheinen. Ihr Wesen ist ambig: sie verkörpern sowohl das Unheil wie den Segen, den die Zeit bringt und der sich in der Zeit ereignet. Aber das Gefährliche, Unheilvolle scheint doch zu über-

<sup>16</sup> Für eine Wasseruhr mit monatlich verschiedenen Stundenskalen s. BORCHARDT 1920; NEUGEBAUER-PARKER 1969.

wiegen, und ihre Verehrung in den Tempeln hat die Funktion, dieses potentielle Unheil zu bannen, so daß es sich an keinem einzigen Tag des Jahres ereignen kann. Eine besonders eindrucksvolle und bis in die 18. Dyn. zurückführende Ausformung dieser Idee hat kürzlich Jean Yoyotte (1980) erschlossen. Ausgehend von dem Problem der über ganz Ägypten und zahlreiche Museen verstreuten Sachmet-Statuen Amenophis' III. hat er anhand von ptolemäischen Tempelfriesen und Litaneien zeigen können, daß sich diese Statuen zu einem Zyklus von  $2 \times 365$  Statuen ergänzen, 2 (eine stehende und eine sitzende) für jeden Tag des Jahres. Gemeinsam realisieren sie zugleich eine Litanei und einen Kalender. Sachmet verkörpert die Einheit von „Zeit“ und „Unheil“: mit ihrer Beschwörung verbindet sich der Gedanke, das Jahr in jedem einzelnen seiner Tage so zu bannen, daß kein Unheil sich darin ereignen kann. Auf die sich darin äußernde zugleich pessimistische und dramatische, d. h. zu unablässigem Handeln aufrufende Vorstellung der Zeit werden wir abschließend noch zurückkommen.

## 2.2. Die Zeit des Menschen und der Dinge

Eine zweite Gruppe von Wörtern bezieht sich auf Zeit von etwas und Zeit für etwas. Das Wort *3t* ('at) bedeutet soviel wie „Augenblick“, „Moment“ und bezeichnet den Zeitpunkt, an dem sich ein Phänomen am charakteristischsten und vollsten entfaltet; das Wort *tr* (ter), das auch „Jahreszeit“ bedeutet (im selben Doppelsinn wie das frz. „saison“) bezeichnet die rechte Zeit für etwas<sup>17</sup>. Beide Ausdrücke, 'at und *ter*, berühren sich mit dem griechischen Kairòs-Begriff<sup>18</sup>. In diesen Wörtern erschließt sich am klarsten die Bedeutung, die der Ägypter dem flüchtigen Augenblick seines Erdendaseins beigemessen hat, für den sich ihm, nach Diodor, die Anlage eines steinernen Wohnhauses nicht lohnte. Auch das Erdendasein erschien ihm als eine solche „saison“, eine Gelegenheit, die es zu ergreifen und mit der Tätigkeit zu er-

<sup>17</sup> Zum Zusammenhang von Jahreszeit und (landwirtschaftlicher) Tätigkeit vgl. den in Ägypten über zweieinhalb Jahrtausende tradierten Satz aus der ältesten erhaltenen Lebenslehre (des Djedefhor): „Lehre deinen Sohn Schreiben, Pflügen, Fischen und Fallenstellen nach dem Umlauf des Jahres“ (BRUNNER 1979, 119 und 122).

<sup>18</sup> Hierzu s. MORENZ 1960, 78–84. Seine These, daß die Ägypter mit diesen Begriffen einen Kairos in der menschlich-geschichtlichen Sphäre (*3t*) und einen in der natürlichen Sphäre (*tr*) unterschieden hätten, läßt sich allerdings nicht halten.

füllen gilt, die sie erfordert. So liest man z. B. in der Lehre des Ptahhotep:

Folge deinem Herzen in der ‚saison‘ deines Erdendaseins und tue nicht mehr als die Sache erfordert.

Vermindere nicht die Zeit (*tr*) in der du dem Herzen folgst, denn ein Abscheu für den ‚Ka‘ ist es, seine rechte Zeit (*3t*) zu schmälern.

Beeinträchtige nicht die Bedürfnisse des Tages über das Bestellen deines Hausstands hinaus.

(Auch der) Besitz dessen wächst, der seinem Herzen folgt, doch nichts taugen Reichtümer, wenn es (das Herz) vernachlässigt ist<sup>19</sup>.

Das ist eine Aufforderung zum rechten Gebrauch der Zeit, die dem Menschen gegeben ist, eine Mahnung zum Ergreifen der Gegenwart<sup>20</sup>, anstatt in der Sorge um die Zukunft, die Vermehrung des Besitzes über das Notwendige hinaus, die Gelegenheit zum Leben zu schmälern. Auf einer Statue der 22. Dyn. liest man:

Schlafe nicht, wenn die Sonne im Osten steht,  
und dürste nicht zur Seite des Bierkrugs.

Sitze nicht in der Kammer der Herzenssorge,  
das Morgen vorherzusagen, bevor es gekommen ist<sup>21</sup>.

Einmal liest man sogar die erstaunlichen Worte, die die Klage des Achill vorwegzunehmen scheinen:

Wertvoller ist der Augenblick, da man das Licht der Sonne sieht als die Ewigkeit als Herrscher der Unterwelt<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> 11. Maxime, ed. ŽABA 1956, 30f. Nr. 186–1923, s. dazu auch HORNING 1978, 307; FECHT 1978, 30f.

<sup>20</sup> Dieser Lehre folgt auch ein gewisser Megegi aus Theben, der sich um die Wende zum 2. Jt. v. Chr. in seiner Grabinschrift folgendermaßen charakterisiert (nach SCHENKEL 1965a, 108f.):

„Ich bin einer, der das Gute liebt und das Böse haßt,  
der den Tag voll ausnutzt.

Ich zog keine Zeit vom Tag ab, ich ließ keine nützliche Stunden verstreichen.

Ich verbrachte die Jahre auf Erden

und erreichte die Wege der Nekropole,

nachdem ich mir jede Grabausrüstung bereitet hatte,  
die den Seligen bereitet werden kann.

Ich bin einer, der seinem Tag folgt,

der seiner Stunde nachgeht im Verlauf eines jeden Tages.“

In einer ungefähr 1700 Jahre späteren Inschrift heißt es entsprechend: „Folget eurem Herzen in dem Augenblick des diesseitigen Daseins (Petosiris, Inschrift Nr. 127, s. OTTO 1954b, 184). Vgl. auch ASSMANN 1977a.

<sup>21</sup> Statue Kairo CG 42 225, s. KEES 1962, 24–26; ASSMANN 1977a, 80.

<sup>22</sup> Statue Kairo CG 42 206 ed. LEGRAIN 1914, 16(b) vgl. ASSMANN 1975, 18.

Dieser Begriff von der Kostbarkeit des Erdendaseins als einer vorübergehenden Gelegenheit, die genutzt werden muß und (als einer Gegenwart, die nicht in der Sorge um die Zukunft vertan werden darf), erschließt sich dem Ägypter aus dem Bewußtsein seiner Sterblichkeit. „Es gibt kein Verweilen auf Erden“ lautet ein ägyptisches Sprichwort<sup>23</sup>. Das vergißt man nur allzuleicht über dem überwältigenden Zeugnis der Gräber und Mumien. Der Ägypter hat sich nicht eingebildet, mit seiner aufwendigen Verewigungstechnik den Tod überwinden zu können. Auch wenn der Tod für ihn kein absolutes Ende, sondern Übergang in eine andere Existenzform war, hat er ihm die gebührende Furcht oder besser Ehrfurcht nicht verweigert. Das Zeugnis der Gräber lehrt vielmehr, daß ihm der Tod und die Ewigkeit ständig vor Augen standen<sup>24</sup>. Aus der Intensität dieser Beherzigung des Sterbenmüssens erschloß sich ihm ein Begriff der Lebenszeit als einer kostbar unwiederbringlichen Gegenwart und Chance.

Damit hat uns die Analyse der sprachlichen Ausdrücke an den problematischen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit herangeführt. Dieser Gegensatz stellt sich im Ägyptischen dar als Opposition von abgemessenen Zeitspannen auf der einen Seite und unendlicher Zeitfülle auf der anderen<sup>25</sup>. Das Wort für die abgemessene Zeitspanne lautet *ḥꜣw* (*aḥau*), das auch spezifisch „Lebenszeit“ bedeuten kann, als die allem Lebenden für den Aufenthalt im Diesseits zur Verfügung gestellte Zeitspanne, ohne die Konnotationen der Gelegenheit und Vergänglichkeit, aber mit dem Merkmal der Begrenztheit, dem die kosmische Zeitfülle als das Unbegrenzte und in diesem Sinne als eine Art von Ewigkeit gegenübersteht. Dieser „Ewigkeit“ wollen wir uns nun als dem dritten lexikalischen Bereich der ägyptischen Zeitausdrücke zuwenden.

### 2.3. Die kosmische Zeit

Wenn die Texte die individuell begrenzte Zeitspanne, *aḥau*, der allgemeinen, ungemessenen Zeitfülle gegenüberstellen, dann verwenden sie

<sup>23</sup> GUNN 1926, 183 Nr. 10 n. 16–17; ASSMANN 1975, 16; 1977, 68.

<sup>24</sup> „Ich habe gemacht, daß ihre Herzen den Westen (= das Totenreich) nicht vergessen können“, sagt der Schöpfergott in einem vielzitierten Text aus dem MR (CT VII 464d).

<sup>25</sup> Zu dieser Opposition s. ASSMANN 1975, Kap. I, mit den ergänzenden Bemerkungen Hornung 1978, 281ff., die deutlich machen, daß der Begriff *ḥꜣw* sich nicht auf diesseitige im Gegensatz zu jenseitiger Zeit bezieht, sondern auf abgemessene Zeit im Gegensatz zur unerschöpflichen Zeitfülle (*nḥḥ*). Abgemessene Zeit gibt es nach ägyptischer Vorstellung auch im Jenseits.

für diese das Wort *nḥḥ* (neḥeh). Dieses Wort bezeichnet den unerschöpflichen Vorrat der Stunden, Tage, Monate und Jahre, aus dem allem Seienden sein Teil zugemessen ist. Nun also, werden Sie einwenden, da haben wir ja, was wir suchen: das ägyptische Wort für „Zeit“. Aber so einfach ist es nicht, und zwar aus zwei Gründen: erstens hat der ägyptische Begriff *neheh* kaum etwas mit dem gemeinsam, was wir unter „Zeit“ verstehen: er vergeht nicht, schafft keine Distanz, ist kein Wort in für geschichtliche Abläufe. Er stellt nur die Zeiteinheiten und Zeitspannen bereit, in denen sich Dasein und Geschichte ereignen können; zweitens, und hier liegt das eigentliche Problem des ägyptischen Zeitbegriffs, gibt es noch ein anderes Wort für „Zeit“: *dt* (djet). Meist kommen die beiden Wörter gemeinsam vor und drücken in der Form eines Hendiadyoin den Begriff der unendlichen Zeitfülle aus. Die Tatsache, daß wir es hier nicht nur mit einem, sondern mit zwei Wörtern zu tun haben, hat der Ägyptologie besonderes Kopfzerbrechen gemacht<sup>26</sup>. Die einen halten sie schlechtweg für Synonyme. Aber diesen Luxus erlaubt sich bekanntlich die Sprache nicht. Zwei Ausdrücke, zwei Inhalte, lautet die Regel. Diese Inhalte können sich überschneiden, aber niemals völlig decken. Daher suchen die anderen die Lösung in Oppositionen wie Vergangenheit (djet) und Zukunft (neheh), diesseitige (neheh) und jenseitige Zeit (djet), zyklische (neheh) und lineare Zeit (djet), räumliche (djet) und zeitliche Unendlichkeit (neheh) und vieles andere mehr. Jeder dieser Vorschläge ist an der Fülle beigebrachter Gegenbeispiele gescheitert. Ich möchte Ihnen meinen eigenen Vorschlag nicht vorenthalten. Dafür muß ich Ihnen aber einen Exkurs in das Tempus-System der ägyptischen Sprache zumuten.

Daß der Zeitbegriff einer Kultur etwas mit dem Tempusystem der Sprache zu tun hat, in der sie denkt, läßt sich am klarsten anhand jener Stellen veranschaulichen, wo im Bereich unserer eigenen Kultur erstmals und für alle Späteren maßgeblich eine Bestimmung der Begriffe „Zeit“ und „Ewigkeit“ unternommen wird. Ewigkeit, heißt es in Platons „*Timaios*“, ist die Sphäre des Seins, von dem in Wahrheit nur ausgesagt werden kann: es ist; Zeit dagegen ist die Sphäre des Werdens, alles dessen, von dem gesagt werden kann: es war, ist, wird sein. Zeit ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft<sup>27</sup>. Damit folgte Platon und folgen wir den Kategorien unseres indogermanischen Tempusystems, das auf die Zeit in den drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verweist.

<sup>26</sup> Entsprechende Literaturhinweise gab ich in ASSMANN 1975, 41 f.n. 138–143. Vgl. zuletzt NIWINSKI 1981, 41–53.

<sup>27</sup> *Timaios* 37e–38a.

Die semitohamitische Sprachfamilie, zu der auch das Ägyptische gehört, gründet ihr Tempus-System nicht auf die Dreiteilung der Zeitstufen, sondern auf die Zweiteilung der Aspekte Perfektiv und Imperfektiv<sup>28</sup>. Der perfektive Aspekt gibt an, daß sich ein Agens außerhalb des in seiner Gesamtgestalt abgeschlossen überschauten Vorgangs befindet, der Imperfektiv stellt das Agens innerhalb des unabgeschlossenen Vorgangs dar<sup>29</sup>. Schon diese binäre Opposition der Aspekte macht die Existenz eines Zeitbegriffs, der Zeit als Hendiadyoin oder „duale Einheit“ ausdrückt, plausibel. Die Beziehung dieses dualen Zeitbegriffs zu den spezifischen Tempus-Kategorien des Ägyptischen<sup>30</sup> ist aber noch viel enger. Bevor ich aber darauf eingehe, muß ich daran erinnern, daß das Ägyptische wie viele andere und besonders semitohamitische Sprachen die Möglichkeit hat, sich vollkommen zeitabstrakt auszudrücken. Die Form dafür ist der Nominalsatz, der kein *verbum finitum* und keine Zeitreferenz hat<sup>31</sup>. Zeitreferenz findet also überhaupt nur in einem Teil der ägyptischen Satzformen statt, in den Sätzen mit *Verbum finitum*. Hier ist nun aus der ursprünglichen semitohamitischen Aspekt-Opposition eine Opposition geworden, die ich als Virtualität vs. Resultativität verstehe<sup>32</sup>. Die Verbformen des *Virtualis* bezeichnen einen Vorgang als solchen, unabhängig von der Zeitstellung seines aktuellen Verlaufs; die Formen des *Resultativs* bezeichnen ihn in der Art eines *perfectum praesens* als aktuell abgelaufen und in seinem Resultat fortdauernd. Im Deutschen läßt sich diese Opposition veranschaulichen an Verben, die sich auf Fähigkeiten oder Gewohnheiten beziehen. Dort bringt das *Praesens* ähnlich wie der äg. *Virtualis* die bloße Disposition zum Ausdruck, z. B. „er raucht“, „er trinkt“, während das Perfekt sich auf die soeben aktuell vollzogene Handlung bezieht: „er hat geraucht“, „er hat getrunken“.

Von dieser Grundopposition des ägyptischen Tempussystems her verstehe ich die semasiologische Differenzierung der beiden Wörter für Zeit. *Djet* ist der *resultative* Aspekt der Zeit, die gegenwärtige und unendliche Fortdauer dessen, was sich in der Zeit vollendet hat. *Neheh* ist die *virtuelle* Zeit, der Oberbegriff der Zeitfiguren, d. h. der Stunden, Tage, Monate, Jahreszeiten und Jahre, die in unendlicher Folge

<sup>28</sup> Aus der schwer übersehbaren Fülle einschlägiger Lit. und zugleich als Wegweiser zu dieser seien nur DIAKONOFF 1965, 78–101; KURYLOWICZ 1972, 79–93 und SCHENKEL 1975, 3 ff. zitiert.

<sup>29</sup> Nach KOSCHMIEDER 1929.

<sup>30</sup> S. hierzu etwa JUNGE 1970; ASSMANN 1974, 59–76 und HANNIG (im Druck).

<sup>31</sup> Vgl. SCHENKEL 1965 b, zusammengefaßt bei ASSMANN 1974, 65–67.

<sup>32</sup> Eine vorläufige Skizze dieser Konzeption gab ich in ASSMANN 1974, 64 ff.

dem Neheh als einem unerschöpflichen Vorrat entströmen. Ähnlich haben sich auch die Ägypter selbst über die semantische Differenz zwischen neheh und djet geäußert. Aber da sie sich natürlich nicht in abstrakten Kategorien äußerten wie „Resultativität“ und „Virtualität“<sup>33</sup>, haben sie ihre Zuflucht zu veranschaulichenden Metaphern genommen. So haben sie neheh als „Tag“, djet als „Nacht“, neheh als „das Morgen“, djet als „das Gestern“, neheh als „Anfang“, djet als „Ende“ erklärt und vieles andere mehr.

„Gestern“ und „Morgen“: das klingt nun doch wieder wie „Vergangenheit“ und „Zukunft“. Aber dieses ägyptische „Morgen“ ist kein zukünftiges Morgen, das einmal Vergangenheit wird, sondern ein virtuelles oder „ewiges“ Morgen, das immer im Kommen bleibt und aus dem jedes aktuelle „Heute“ hervorgeht<sup>34</sup>. Die Zukunft wird zur Vergangenheit, die neheh-Zeit wird aber nie zur djet-Zeit, sondern nur das, was sich in den aus der neheh-Zeit hervorgehenden Zeiteinheiten vollendet, geht in die Resultativität der djet-Zeit ein. Ebenso ist das „Gestern“ keine Vergangenheit, sondern die aktuelle Gegenwart, in der das, was jemals seine Endgestalt gewonnen hat, lebendig bleibt und andauert; ein „ewiges Gestern“, von dem man sich nie weiter entfernen kann, das nie zum „Vorgestern“ wird<sup>35</sup>. Vergangenheit und Zukunft:

<sup>33</sup> Gegen derartige Versuche, am sprachlichen Befund (anhand verschiedener Verwendungskontexte) beobachtbaren semasiologischen Differenzierungen mit Kategorien wie „Perfektivität“ und „Imperfektivität“, „Resultativität“ und „Virtualität“ beizukommen, ist von der Kritik (zuletzt NIWINSKI 1981, 41 m.n. 2) immer wieder der Vorwurf erhoben worden, sich in ihrer Abstraktheit von der „prälogischen Denkweise“ der alten Ägypter zu entfernen. Aber es dürfte wohl einleuchten, daß wir uns auch über eine „prälogische“ Denkweise im wissenschaftlichen Diskurs nur verständigen können, wenn wir sie, um den Preis der „Entfernung“, in eine „logische“ Sprache übersetzen.

<sup>34</sup> Zur Verbindung der *Nhh*-Zeit mit der Vorstellung des „Kommens“ s. ASSMANN 1975, 13f., dazu BAUER B1, 145 vom „Nahen“ (*tkn*) des *nhh*, vgl. auch ASSMANN, a.a.O., 39 oben: „der *nhh* kommt verjüngt“. Ebenso hängt die *dt*-Zeit mit der Vorstellung des „Bleibens“ (äg. *mn*, auch *dd* „dauern“) zusammen.

<sup>35</sup> Aus dieser Struktur des äg. Zeitbegriffs lassen sich unmittelbar gewisse Eigentümlichkeiten des äg. Geschichtsverständnisses herleiten, wie sie besonders Wildung 1969 herausgearbeitet hat. „Vergangenheit“ ist für diese Geschichtsauffassung keine Kategorie; nicht ihr hohes Alter macht z. B. die Pyramiden bedeutsam, sondern der Umstand, daß einzelne ihrer Erbauer im Bewußtsein ihrer Nachwelt lebendig geblieben, d. h. also gerade nicht vergangen, sondern gegenwärtig sind. *Dt* ist die fortwährende Gegenwärtigkeit dessen, was von der Kultur in die fortfließende Gegenwart mitgenommen wird.

das ist die Zeit, wie sie der Mensch in Erinnerung und Erwartung an sich selbst erfährt. Es lassen sich zwar Sprachen denken, deren Tempussystem sich nicht auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezieht; aber es läßt sich kein menschliches Bewußtsein denken, das ohne Erinnerung und Erwartung funktioniert. Neheh und Djet sind offensichtlich *nicht* auf der Grundlage des menschlichen Zeitbewußtseins konzipiert. Dasein und Geschichte lassen sich in diesen Kategorien nicht denken. Hier haben wir es nicht mit der Zeit des Menschen, sondern mit der Zeit des Kosmos zu tun. Das Wesen der neheh-Zeit tritt für den Ägypter am klarsten an den Bewegungen der Gestirne in Erscheinung, das Wesen der djet-Zeit an der starren Unwandelbarkeit des Gesteins. In der Dichotomie von neheh und djet, Virtualität und Resultativität, erschließt sich das Wesen der Zeit, nicht als Fluß, sondern als Gegenwart, in der das Vollendete lebt und in die das Virtuelle einströmt, als ein ewiges „Heute“, das sich aus der Komplexion von „Gestern“ und „Morgen“ ergibt.

Nach allem Gesagten ist klar, daß und in welcher Weise Neheh und Djet keine Synonyme sind. Trotzdem bleibt das Faktum bestehen, daß sie in gegebenen Kontexten oft füreinander eintreten können. Auch dies läßt sich erklären. Neheh und Djet bezeichnen gemeinsam einen Oberbegriff, für den das Ägyptische kein eigenes Wort hat und den auch wir in ein Wort unserer Sprache zu übersetzen in Verlegenheit sind, denn er umfaßt Zeit und Ewigkeit in einem, wäre also mit Wendungen wie „ewige Zeit“ zu umschreiben. Ganz anders steht es mit „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“: das sind, wie Platon im Timaios zeigt, die „Teile“ der Zeit. Hier gibt es einen klaren Oberbegriff (Chronos) und ebenso klare Unterteilungen. Im Ägyptischen aber ist der Oberbegriff verborgen (lexikalisch nicht realisiert). Er kommt nicht nur durch das Hendiadyoin, die „duale Einheit“ Neheh- und-Djet zum Ausdruck, sondern klingt auch in jedem einzelnen der beiden Wörter mit an. Daher kann jeder der beiden Ausdrücke fallweise so etwas wie „ewige Zeit“ bedeuten und nur in Kontexten, wo es darauf ankommt, wird ihre Differenzierung in resultative und virtuelle Zeit herausgestellt.

Man kann sich die Übersetzungsprobleme des Ägyptologen vorstellen, der dieselben Ausdrücke bald mit „Zeit“, bald mit „Ewigkeit“ wiedergeben zu müssen glaubt. Zeit ist ein zwar geheimnisvolles, aber doch natürliches und sogar alltägliches Phänomen, Ewigkeit aber ist ein „Donnerwort“, ein schwindelerregendes Hinausdenken in ein Jenseits alles Vorstellbaren. Wie kann man jemals im Zweifel sein, welches dieser abgrundtief verschiedenen Wörter die richtige Übersetzung ist,

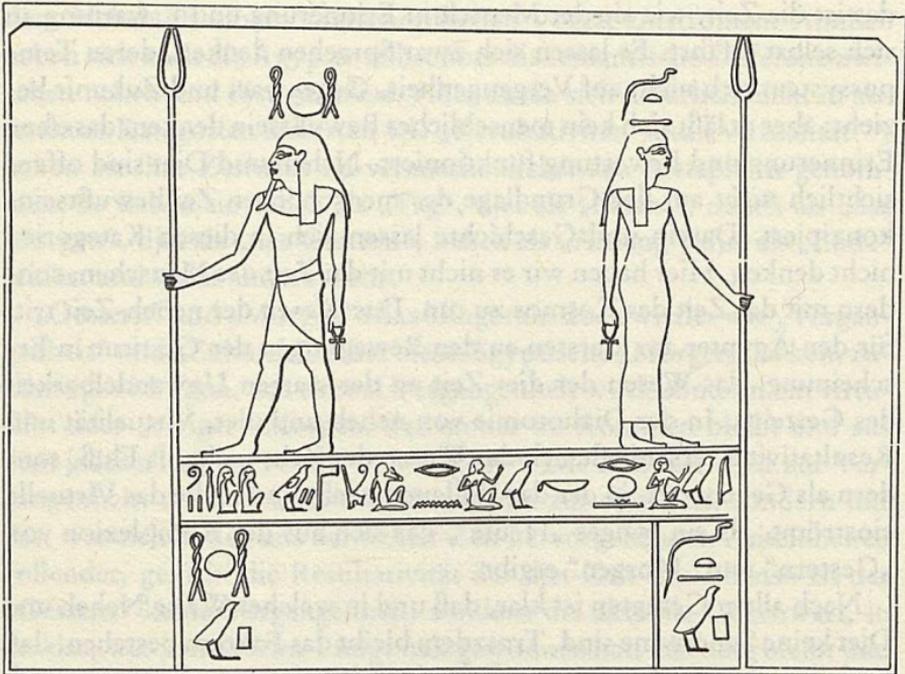


Abbildung 1: Neheh (links) und Djet (rechts) als Himmelsträger. Darstellung auf einem der vergoldeten Schreine Tutanchamuns, nach: A. Piankoff, N. Rambova, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (Bollingen Series XL. 2, New York 1955, Abb. 47). Die Wiedergabe als männliche (Neheh) und weibliche (Djet) Gottheit richtet sich nach dem gramm. Geschlecht der ägyptischen Lexeme. Beachtenswert ist die hieroglyphische Schreibung der beiden Wörter, die bereits in der Wahl und Anordnung der Zeichen das Element des Zyklischen und die Beziehung zur Sonne bei Neheh, sowie bei Djet die Beziehung zur Erde (zum Gestein als Inbegriff der Dauer) zum Ausdruck bringt.

wie kann man sie gar zu Formeln wie „ewige Zeit“ vermengen? Gegen solche Vermengung hat deshalb Erik Hornung den Vorschlag gemacht, das Wort Ewigkeit überhaupt aus den Übersetzungen zu streichen und *nhh* und *dt* nur mit „Zeit“ wiederzugeben, da sie mit unserem Ewigkeitsbegriff nichts zu tun hätten<sup>36</sup>. Das Problem liegt aber noch tiefer, denn sie haben ebensowenig mit unserem Zeitbegriff zu tun. Sie sind nicht, wie dieser, gegen eine Ewigkeit begrifflich abgegrenzt. Sie ufern, sozusagen, in Richtung auf das aus, was man unter Ewigkeit verstehen, was man jedenfalls nicht mehr Zeit nennen kann. Wichtig ist vor allem, das dem Ägypter diese Unterscheidung überhaupt fremd

<sup>36</sup> HORNUNG 1965, 28–32; ähnlich BRUNNER 1954/55, 141–145; HORNUNG 1971, 166–179. HORNUNG 1978, 294 und 304 folgt jedoch unserem Vorschlag (ASSMANN 1975, 48), *nhh* und/oder *dt* fallweise mit „Ewigkeit“ oder „Zeit“ zu übersetzen.

war. Für ihn gibt es kein „Jenseits der Zeit“. Der Übergang vom Diesseits zum Jenseits liegt innerhalb der Zeit, von der Knappheit hier zur Fülle dort<sup>37</sup>. Auch die Götter stehen *in* der Zeit. Ihre Theologie bietet keinen archimedischen Punkt, von dem aus, *viā negationis*, über die Welt und die Zeit hinauszudenken wäre<sup>38</sup>. Die Zeit der Götter ist zwar unendlich lang, aber sie verläuft wie die Zeit der Menschen in Tagen und Jahren und nicht wie die Zeit Jahwes, vor dessen Augen

„Tausend Jahre sind wie der gestrige Tag,  
wenn er vergangen ist“<sup>39</sup>.

Hier wird wirklich über die Zeit hinausgedacht. Von dem archimedischen Punkt eines transzendenten Gottesbegriffs aus wird sie aus den Angeln gehoben, negiert, zum Stillstand gebracht. Mit dem Problem der Zeit ist der Mensch in allen Lebensbereichen konfrontiert, für das Problem der Ewigkeit aber ist, so scheint es, allein die Religion zuständig. Solange eine Religion sich nicht zu einem Jenseits des Kosmos, der Zeit und des Vorstellbaren aufschwingt, solange kann auch von Ewigkeit nicht die Rede sein.

Gestatten Sie mir hierzu eine Anmerkung. Tatsächlich gibt es in der ägyptischen Religionsgeschichte eine Phase, in der einer bestimmten theologischen Tradition dieser Aufschwung zu einem transzendenten Gottesbegriff gelang. Es handelt sich um die Ramessidenzeit – das 13. und 12. Jh. v. Chr. – die es unternahm, den Monotheismus der vorausgegangenen Amarnazeit durch die pantheistische Theologie eines Höchsten Wesens zu überwinden, das die Götterwelt – und damit den Kosmos – transzendiert. Dieser Gottesbegriff bietet erstmals den Ansatz für eine *Negation* der Zeit, d. h. eine *Position* der Ewigkeit. Von ihm heißt es in fast wörtlicher Vorwegnahme des zitierten Verses aus Ps 90:

Der die Zukunft vorhersieht in Millionen von Jahren,  
die *dt* steht ihm vor Augen  
wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu bes. HORNING 1978, 269–307, spez. 304.

<sup>38</sup> Für die eine, berühmte Ausnahme – das 175. Kapitel des Totenbuchs mit seinem Vorläufer in Sargtext-Spruch 1130 und seinem Nachklang in einem späten Osiris-Hymnus – s. ASSMANN 1975, 26 ff.; HORNING 1978, 300 f.; KAKOSY 1978, 109 f.

<sup>39</sup> Ps 90, 4

<sup>40</sup> Zum Weltgott-Begriff der Ramessidenzeit s. allgemein ASSMANN 1979; mit besonderem Bezug auf die Zeit-Problematik: ASSMANN 1975, 61–69. Vgl. auch GRAEFE 1979, 47–78.

<sup>41</sup> Papyrus Berlin 3049, XII, 4–5; Papyrus Strasbourg 2 und 7, II, 17, vgl. zu

Die djet-Zeit ist das schlechthin Unabsehbare. Man kann sie nicht treffender negieren, als das man sie einem Gotte vor Augen stehen läßt wie der gestrige Tag. In diesem Blick, der aus einem Jenseits der Zeit schaut, ist die Zeit aufgehoben<sup>42</sup>.

Zum Haupttext zurückkehrend, wollen wir aus dieser Anmerkung vor allem folgende Beobachtung mitnehmen: die Ewigkeit ist ein historisches Phänomen. Mit den Problemen der Zeit – was immer man unter ihr verstehen will – sind wir immer schon konfrontiert und keine Kultur kommt ohne eine begriffliche Artikulation der Zeitdimension aus. Der Ewigkeit aber fehlt jede natürliche Evidenz. Der argentinische Dichter und Essayist Jorge Luis Borges hat wohl am klarsten den Vorrang der Zeit als eines „natürlichen Mysteriums“ vor der „von Menschen erschaffenen Ewigkeit“ zum Ausdruck gebracht. Er schreibt:

Die Zeit ist für uns ein Problem, ein furchtbares und anheischiges Problem, vielleicht das vitalste Problem der Metaphysik; dagegen ist die Ewigkeit ein Spiel oder eine müde gewordene Hoffnung. Wir lesen in Platons „Timaios“, die Zeit sei ein bewegliches Abbild der Ewigkeit; doch ist dies zur Not ein schöner Akkord, der keinen Leser von der Überzeugung abbringen wird, daß die Ewigkeit ein *aus der Substanz der Zeit* hergestelltes Bild ist<sup>43</sup>.

Die Ewigkeit ein „aus der Substanz der Zeit hergestelltes Bild“ – vielleicht kann man noch genauer sagen: ein Gegen-Bild der Zeit. Unter einem Ewigkeitsbegriff möchte ich die Negation der Zeit verstehen, und zwar nicht der Zeit „an sich“, denn was das ist, scheint niemand zu wissen, sondern eines spezifischen Zeitbegriffs. Wenn eine Kultur überhaupt zu einem Ewigkeitsbegriff vorgedrungen ist, dann ist dieser

diesen Stellen im Zusammenhang einer verbreiteten Topik der „Zeit im Angesicht Gottes“ ASSMANN 1975, 67–69.

<sup>42</sup> Dieser Gottbegriff transzendiert auch den Gegensatz von *nḥḥ* und *dt*: er ist beides in einem. Von ihm heißt es z. B.:

„*nḥḥ*“ ist sein Name,

*dt* ist sein Ebenbild,

sein ‚Ka‘ (planender Wille) ist alles Seiende.

(zusammen mit ähnlichen Stellen bei ASSMANN 1975, 65). Die kosmische Zeit ist der Lebensvollzug dieses Gottes, die geschichtliche Zeit entspringt seinem „Ka“, seinem planenden Denken und Wollen.

<sup>43</sup> BORGES 1965 (1957), 5. Eine Ausnahme, auf die in der auf den Vortrag von A. Wheeler folgenden Diskussion W. Pannenberg aufmerksam machte, stellt vielleicht der auf der Evidenz der „black holes“ beruhende „Ewigkeits“-Begriff der neuesten Astrophysik dar. Deswegen spezifiziere ich: der Ewigkeit fehlt jede *natürliche* Evidenz. „Natürlich“ ist die nur über komplizierteste Apparate und Berechnungen zugängliche Evidenz der „black holes“ jedenfalls nicht.

zu beschreiben als die Negation der dominierenden Merkmale ihres Zeitbegriffs. Wo Zeit als gerichteter Fluß verstanden wird, ist Ewigkeit als Stillstand denkbar, wo Zeit Entfaltung heißt, erscheint Ewigkeit als punktartige Kopräsenz, wo Zeit – wie in Indien – Bindung an einen Zyklus der Wiederkehr bedeutet, ist Ewigkeit Erlösung, wo Zeit die Sphäre des Werdens und Vergehens kennzeichnet, ist Ewigkeit die Sphäre des Seins usw. usw. Nach dieser Regel läßt sich nun auch genau bestimmen, in welchem Sinne *nhh* und *dt* einen Ewigkeitsbegriff ausdrücken: sie negieren speziell die existenzielle Dimension des ägyptischen Zeitbegriffs, die Zeit der Menschen und der Dinge. Wo Zeit als Kairos und zugemessene Spanne begriffen wird, als Einmaligkeit und Begrenztheit, da erscheint Ewigkeit als unbegrenzte Duration und unendliche Wiederholbarkeit. Dieser Ewigkeitsbegriff denkt aber nur über den Menschen, nicht über den Kosmos hinaus. Daher ist er kein Donnerwort, worin sich das absolut Unvorstellbare ausdrückt, sondern ein Begriff, der sich an den natürlichen Manifestationen der Zeit: an der Unwandelbarkeit des Gesteins und der Unendlichkeit der Gestirnsbewegungen orientiert.

An diesem Punkt möchte ich die Analyse des sprachlichen Befundes zum Abschluß bringen, die uns als erster Einstieg in die Problematik des ägyptischen Zeitbegriffs dienen sollte. Die Betrachtung der Zeiteinheiten hat uns mit der „vorübergehenden“ Stunde und dem „sich verjüngenden“ Jahr, der kleinsten und der größten Einheit, in der die Ägypter die Zeit gemessen haben, zwei Eigenschaften der Zeit bezeichnet, die auch in den anderen beiden Gebieten, die wir untersucht haben, eine Rolle spielen: die *Vergänglichkeit* auf der existenziellen Ebene, wo die Zeit als Kairos erscheint, als Zeit für etwas und von etwas, die nicht versäumt werden darf, und die *Verjüngung* auf der kosmischen Ebene der Zeitfülle, die uns mit dem Begriff der Zeit (bzw. Ewigkeit) als dualer Einheit von Resultativität und Virtualität, unabsehbarer Dauer und unendlich wiederholbarer Zeitfiguren, konfrontiert hat. Dieser Begriff ist unserem Denken fremd, aber er läßt sich zu manchen Phänomenen in Beziehung setzen, die wir eingangs, unter Berufung auf Platon und Diodor, als die hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der ägyptischen Kultur, in Erinnerung gerufen haben. Der Bezug der Zeit als resultative Fortdauer des geschichtlich Vollen-detten zum Drang nach Selbstverewigung im Stein liegt auf der Hand. Aber auch der Bezug der virtuellen Zeit zur Wiederholbarkeit der künstlerischen Formen ist evident.

Ermutigt von diesen Zusammenhängen – denn was ist historische Wahrheit anderes als die Anschließbarkeit von Beobachtungen? – kön-

nen wir den zweiten Schritt tun und die Untersuchung von der Ebene der sprachlichen Befunde auf die Ebene der religiösen Gestalten und Vorstellungswelten verlagern. In der religiösen Dimension füllen sich die abstrakten Kategorien nicht nur mit lebendiger Anschauung und Erfahrung, sondern gewinnen Gestalt in Gottheiten von ungeheurer Strahlkraft und Bedeutungsfülle. Alles bisher Behandelte erscheint hier in einem neuen Licht. Der enge Rahmen des Vortrags, die „zugemessene Zeit“, die als kostbare Gelegenheit genutzt werden will, zwingt mich aber, eine Auswahl zu treffen. Ich werde bei der Zeit als dualer Einheit, bei Resultativität und Virtualität, verweilen, die mir nicht nur als der fremdartigste und interessanteste, sondern auch als der zentrale Aspekt der ägyptischen Zeitauffassung erscheint. Wir werden also die Dämonen des Mondgottes Thoth beiseite lassen, dem die Zeitmessung und das Kalenderwesen heilig sind. Wir werden auch – und dieser Verzicht fällt wesentlich schwerer – auf die ägyptische Idee vom Totengericht hier nicht näher eingehen, in deren Sicht sich die Bedeutung der diesseitigen Lebenszeit, der zugemessenen Zeitspanne, als ein Weg darstellt, der auf ein Ziel hinführt. Statt dessen beschränken wir uns auf die Götter der virtuellen und der resultativen Zeit, in deren Theologie sich uns der ägyptische Zeitbegriff am anschaulichsten und differenziertesten erschließt.

### 3.

Wenn es in einer so frühen Kultur wie der altägyptischen überhaupt so etwas wie eine Philosophie der Zeit gegeben haben soll, dann ist gar nicht anders zu erwarten, als daß sie in Gestalt der Theologie derjenigen Gottheit auftritt, die vor allen anderen mit den Phänomenen der Zeit verbunden wird. Das ist in Ägypten die Sonnentheologie<sup>44</sup>, die im Tempel von Heliopolis beheimatet ist, demselben Tempel, in dem der Überlieferung nach Platon sich in die ägyptische Weisheit hat einweihen lassen. Über keine andere Theologie der altägyptischen Religion sind wir so gut unterrichtet wie über diese, die ihren Niederschlag in Tausenden von Texten gefunden hat, vor allem Hymnen, aber auch Traktaten, kosmographischen Beschreibungen des Sonnenlaufs, Him-

<sup>44</sup> Zur ägyptischen Sonnenreligion s. mein im Druck befindliches Buch *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten des Neuen Reichs*, das in der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* erscheint.

mels- und Unterweltsbüchern, Toten- und Zaubertexten. Wenn wir unsere Untersuchung auf diese reichen Materialien stützen, geben wir ihr auf jeden Fall eine denkbar solide Basis, auch wenn wir es dabei – das müssen wir uns immer bewußt halten – nicht unbedingt mit dem Wissen des altägyptischen „Mannes auf der Straße“ zu tun bekommen, sondern mit dem Wissen der „Weltbild-Spezialisten“, der Priester<sup>45</sup>.

Die Sonnentheologie ist eine Theologie des *Sonnenlaufs*. Der Sonnengott erscheint darin in dreifacher Gestalt: als *Chepre* am Morgen, *Re* am Mittag und *Atum* am Abend<sup>46</sup>. In dieser Dreiheit verkörpert sich die Anschauung der Zeit als dualer Einheit. *Re* ist der verborgene Oberbegriff, für den das Ägyptische kein Wort hat, während *Chepre*, die Morgensonne, den virtuellen Aspekt der Zeit und *Atum*, die Abend- und Nachtsonne, den resultativen Aspekt der Zeit verkörpert. Das geht aus der Bedeutung der Namen ganz klar hervor: *Chepre* heißt der „Werdende“, der „sich Verwandelnde“, *Atum* heißt der „Vollendete“. Das ist keine Etymologie, die den Ägyptern, d. h. der lebendigen Sprache selbst undurchsichtig gewesen wäre. So liest man z. B. oft Sätze wie

„du hast dich vollendet zum Herrn der *Djet* (also der resultativen Fortdauer) in deinem Namen ‚*Atum*‘ (der Vollendete)“

Und zum Toten sagt man:

„du vereinigst dich mit der *neheh*-Zeit, wenn sie als Morgensonne aufgeht, und mit der *Djet*-Zeit, wenn sie als Abendsonne untergeht“<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Die Vorstellungswelt gerade der Sonnenreligion ist aber im Ägypten zumindest des Neuen Reichs (1500–1000 v. Chr.) ausgesprochen populär, mit Ausnahme der esoterischen „Unterweltsbücher“, die eine eigene und in manchen Punkten abweichende Theorie der Zeit zu entwickeln scheinen, vgl. dazu Hornung 1978, 281–290. Der teilweise Widerspruch zwischen Hornungs und meinen Interpretationen des ägyptischen Zeitbegriffs erklärt sich aus der wissenssoziologischen Differenzierung des von uns herangezogenen Materials. So scheint mir etwa die von Hornung erschlossene hochinteressante Vorstellung einer Zeit-Schlange, die die Stunden – oder auch andere *h<sup>c</sup>w*-Zeitspannen – gebiert und verschlingt, auf die Unterweltsbücher beschränkt und sonst im ägyptischen Denken keine Rolle zu spielen. Die Verallgemeinerung dieser Vorstellung scheint mir umso problematischer, als der Gedanke des Gebärens und Verschlingens, auch über die „Zeit-Schlange“ hinaus, für die Unterweltsbücher typisch ist und wohl weniger mit der Vorstellung der Zeit als des durch den Zug der Sonne durch die Unterwelt bedingten Wechsels von Licht und Finsternis zusammenhängt.

<sup>46</sup> S. hierzu ASSMANN 1969, 333 ff.

<sup>47</sup> Diese und ähnliche Stellen bei ASSMANN 1975, 43–48, bes. 44 n. 155 und 47 n. 161.

So besitzt für den Ägypter die Zeit als duale Einheit, als Komplexion von Virtualität und Resultativität, Wandel und Vollendung, in der Theologie des Sonnenlaufs eine natürliche und täglich neu erfahrbare Evidenz.

Aber im Sonnenlauf, im Zyklus von Chepre und Atum, Morgen und Abend, Wandel und Vollendung, wird zwar die Zeit als duale Einheit sehr sinnfällig, tritt jedoch ausschließlich auf der kosmischen Ebene, als kosmische Zeit in Erscheinung. Das ist die Zeit jenseits der menschlichen Sphäre, die von daher gesehen als Ewigkeit erscheint. In späterer Zeit tritt daneben aber eine Götter-Konstellation hervor, in der das Wesen der Zeit in noch viel umfassenderer, auch die Sinn-Dimensionen der Geschichte und des Menschen einbegreifender Weise zur Anschauung kommt: Das ist die Konstellation des Sonnengottes Re mit seinem Antagonisten, dem Totengott Osiris, die sich als Verkörperung der Zeit zur dualen Einheit verbinden. Re verkörpert die virtuelle Zeit, Neheh, das „ewige Morgen“, aus dem jeder neue Tag hervorgeht, Osiris verkörpert die resultative Zeit, djet, das „ewige Gestern“, in dem alles, was in der Zeit zur Endgestalt gereift ist, aufgehoben ist und unwandelbar fort dauert<sup>48</sup>.

Osiris ist ein Spätling in der ägyptischen Religionsgeschichte, der erst im 2. Jt. seine ganze Bedeutungsfülle entfaltet<sup>49</sup>. Man kann sein Wesen nicht umfassender beschreiben, als wenn man ihn als den Inbegriff und die Verkörperung der Resultativität bezeichnet. Osiris ist nicht nur ein *Totengott*, ein Herrscher der Unterwelt, sondern ein *toter* Gott. Sein Wesen ist, gestorben und als gestorbener Gott unvergänglich zu sein. Osiris gehört nicht zur Gruppe der „sterbenden und auferstehenden Götter“. Gewiß hat er mit den Zyklen der Natur zu tun, mit dem Sterben und Wiederaufleben der Vegetation und dem Steigen und Fallen des Nils. Aber er ist kein Vegetationsgott, der *als* Vegetation

<sup>48</sup> Die Gleichsetzung von Re mit *Nhh* und von Osiris mit *dt* wird im 17. Kapitel des Totenbuchs implizit vollzogen, wo erst „alles Seiende“ als „*nhh* und *dt*“ und dann *nhh* als „Tag“ und *dt* als „Nacht“ erklärt und in Abschnitt 5 Osiris dem „Gestern“ und Re dem „Morgen“ gleichgesetzt werden. Überdies sind *Nhh*-Sonnengott-Tag und *dt*-Osiris-Nacht-Gestern auch sonst geläufige Gleichsetzungen, s. ASSMANN 1975, 44 n. 155 und LÄ II, 50 m. n. 43–45.

<sup>49</sup> Das Wesen des Gottes Osiris ist immer noch oder besser: seit neuestem wieder Gegenstand heftiger Kontroversen in der Ägyptologie, s. GRIFFITHS, in: LÄ IV.4 (1981) 623–633 und Westendorf 1981, 55–58 mit Verweisen auf weitere Lit. Meine eigene Deutung versteht sich nicht als Rekonstruktion hypothetischer Ursprünge (Westendorf), sondern bezieht sich auf die erst mit dem 2. Jt. in den Quellen greifbare Theologie die Gottes.

stirbt und aufersteht, sondern er ist der Tod, aus dem das Leben kommt und dem es wieder anheimfällt, der Tod, durch den das Korn hindurchgehen muß, um wieder zur Pflanze zu keimen, der Urgrund des Lebens, das aus dem Tode lebt. Osiris wird als Mumie dargestellt mit den Insignien der Königswürde. Die Königswürde hat er einmal im Diesseits ausgeübt<sup>19a</sup>: er ist derjenige ägyptische Gott, der eine Vergangenheit, ein Schicksal, kurz: einen *Mythos* hat im vollen Sinne dieses Wortes. Der Mythos entfaltet in der Form der Erzählung das Gewordensein des Gottes zu jener Endgestalt, als die er nun, der Inbegriff des Resultativen, mumienhaft unwandelbar fort dauert. Er trägt den Beinamen Wan-nafre (der übrigens in dem christlichen Namen Onnophris weiterlebt). Wan-nafre bedeutet „Der Ausgereifte Dauernde“. Präziser läßt sich die Kategorie des Resultativen nicht umschreiben.

Osiris ist nicht, wie der Sonnengott, ein ausschließlich oder auch nur vornehmlich kosmischer Gott; sein Wesen als Inbegriff der Resultativität umgreift vielmehr alle drei Sinn-Dimensionen der ägyptischen Wirklichkeit: Kosmos, Mensch und Gesellschaft. Auf allen drei Ebenen verkörpert Osiris jeweils den resultativen Pol in drei analogen Konstellationen, die alle drei die duale Einheit von Resultativität und Virtualität zum Ausdruck bringen:

- Re und Osiris auf der Ebene des Kosmos
  - Horus und Osiris auf der Ebene des Staates, der Gesellschaft  
und der Geschichte
  - „Ba“ und Osiris auf der Ebene des Menschen, d. h. vor allem:  
des Totenglaubens
- (den Begriff „Ba“ werde ich unten erläutern)

Die Theologie des Gottes Osiris integriert die Ebenen oder Sinn-Dimensionen der Wirklichkeit und weitet zugleich den Begriff der Zeit als dualer Einheit vom Kosmischen auf die gesamte Wirklichkeit aus. Wir wollen diese Ausweitung des Zeitbegriffs anhand der drei Konstellationen näher betrachten, in denen Osiris in den drei Sinn-Dimensionen der Wirklichkeit das Wesen der djet-Zeit, die Resultativität, verkörpert.

a) Auf der *kosmischen* Ebene verkörpert sich in der Konstellation von Re und Osiris die duale Einheit der kosmischen Zeit. Re ist das „ewige Morgen“, dem alles Werden und aller Wandel entspringt, Osiris ist das „ewige Gestern“, dem alles Vollendete zu unwandelbarer Fortdauer anheimfällt. Der Sonnenlauf, die sinnfälligste kosmische Manifestation der Zeit, ereignet sich zwischen den beiden Göttern und

<sup>19a</sup> Vgl. hierzu YOYOTTE 1977, 145–149.

ist ihr gemeinsames Werk, das als zyklische Vereinigung der beiden Zeitkategorien, der Virtualität und der Resultativität, zustande kommt.

b) Auf der Ebene des *Königtums*, d. h. des Staates, der Gesellschaft und der Geschichte, verkörpert Osiris die Kategorie des Resultativen in Gegenüberstellung mit dem Gott Horus. Jeder lebende ägyptische König gilt als Verkörperung des Gottes Horus, jeder tote König wird

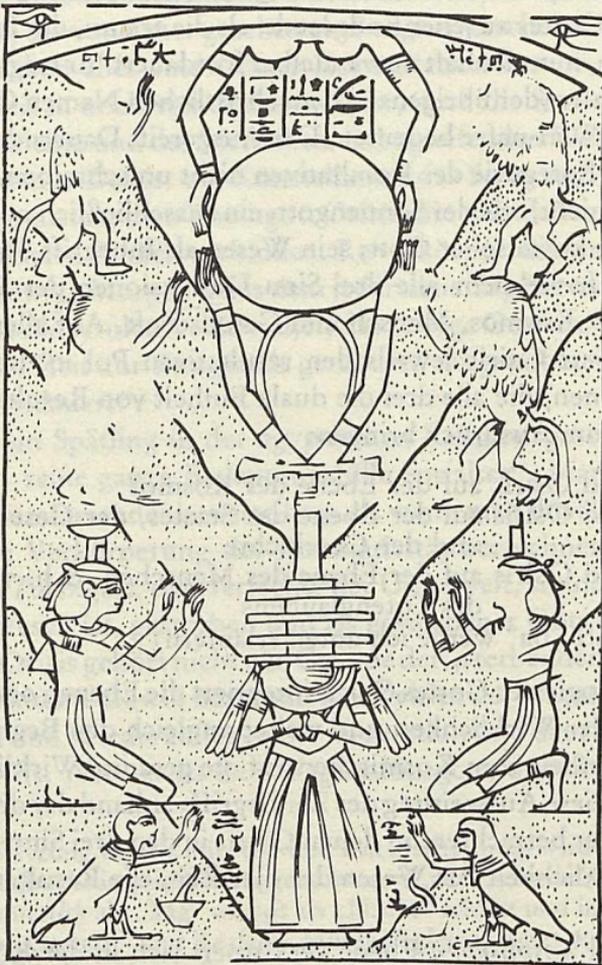


Abbildung 2: Der Sonnenlauf, Zeichnung von Aleida Assmann nach einer Wandmalerei im thebanischen Grabe des Nefersecheru (Nr. 296, um 1250 v. Chr.). Die Sonne, vom Symbol des Lebens emporgehoben, zwischen Himmel (das von oben empfangende weibliche Armpaar mit Brüsten) und Unterwelt (dem von unten stützenden Pfeiler, dem Symbol der „Dauer“, in dem sich Osiris verkörpert). Der Vorgang vollzieht sich unter der Anbetung der „Sonnenaffen“, der Göttinnen Isis und Nephthys und der „Ba“-Vögel des Grabherrn.

zu Osiris. Man kann daher den Gott Horus als einen „virtuellen König“ bezeichnen, der sich in der als unendlich vorgestellten Reihe der ägyptischen Könige immer wieder verkörpert, in genau derselben Weise, wie die *Nhh*-Zeit als ein „ewiges Morgen“ in der unendlichen Reihe der Tage in die Welt einströmt. Entsprechend ist Osiris als Existenzform des toten Königs das „ewige Gestern“, als das er nicht der Vergangenheit, sondern der *dt*-Zeit, der resultativen Fortdauer angehört und in die fortfließende Gegenwart mitgenommen wird. Neheh und Djet vereinen sich im lebenden König, der immer zugleich Sohn und Verkörperung eines Gottes ist: Sohn in Bezug auf den Toten Vater, der als Osiris die resultative Fortdauer des Gestern, des geschichtlich Gereiften darstellt, Inkarnation in Bezug auf den virtuellen König Horus, der in ihm zur Welt kommt wie das ewige Morgen im jeweiligen Heute. Kraft dieses Doppelbezugs zur Virtualität des Horus und zur Resultativität des Osiris, kommt auch im Königtum, genau wie im Sonnenlauf, die kosmische Zeitfülle in voller Präsenz zur Erscheinung<sup>50</sup>.

c) Im Gegensatz zum König gewinnt der einzelne Mensch an dieser kosmischen Zeit jedoch erst nach dem Tode Anteil. Das ist die dritte Ebene, auf der Osiris als der Inbegriff der Resultativität erscheint. Nach dem Tode wird der Mensch durch die Riten der Einbalsamierung und Mumifizierung zu einem Osiris, dessen Namen er als Toter wie einen Titel führt: Osiris Antef, Osiris Amenophis, Osiris Ranofer. Als solcher geht er in die *djet*-Zeit ein. Er legt sich ein steinernes Grab an, worin er seine Biographie aufzeichnet, die Geschichte seines Gewordenseins zu dem, was als Resultat nun fort dauern soll<sup>51</sup>. Entscheidend für diese Fortdauer ist aber nicht die Summe, die er selbst zieht, sondern die im Totengericht gezogen wird, dem sich jeder Verstorbene nach ägyptischer Vorstellung nach dem Tode unterziehen muß. Hier wird in einem ordentlichen Gerichtsverfahren das Resultat festgestellt und über Fortdauer oder Vernichtung entschieden. Da der Ägypter als Person fort dauern will, d. h. im sozialen Bezug, bedarf er der Anerkennung. Nur das im Totengericht anerkannte Resultat einer im Tun des Rechten ausgereiften Persönlichkeit lebt in dem durch Mumie und

<sup>50</sup> Zur Horus-Osiris-Konstellation als Zentrum der ägyptischen Königstheologie und Geschichtsauffassung s. ASSMANN 1976, 29–49.

<sup>51</sup> Das, was wir hier „Resultativität“ nennen und sowohl mit dem Tempus-system als auch mit der Zeitbegrifflichkeit des Ägyptischen in Verbindung bringen, ist als grundlegende Kategorie der mit Grab, Totenglauben und Osirisreligion verbundenen Vorstellungswelt schon von Spiegel 1935 in gültiger Form herausgearbeitet.

Steingrab bereitgestellten resultativen Aspekt der Zeit weiter<sup>52</sup>. Dem steht auch hier der virtuelle Aspekt gegenüber, in Gestalt eines vitalen Prinzips, das den Körper bewegt und beseelt. Der Ägypter nennt dieses Prinzip „Ba“ und versteht darunter die Fähigkeit, sich in beliebigen Gestalten zu verkörpern, also Virtualität und Potentialität im reinsten Sinne des Wortes<sup>53</sup>. Im Leben ist dieser Ba in den Körper eingebunden, im Tode aber wird er frei zu beliebiger Gestaltung, während der Körper als Mumie fort dauert. Das ist die Form, in der der Mensch nach dem Tode in der dualen Einheit der kosmischen Zeitfülle existiert:

Dein Ba existiert, indem er lebt in der Neheh-Zeit  
wie Orion am Leibe der Himmelsgöttin;  
Dein Mumienleib existiert, indem er dauert in der Djet-Zeit  
wie das Gestein der Berge<sup>54</sup>.

Ba und Mumie realisieren also auf der Ebene der Anthropologie und des Totenglaubens die duale Einheit von Virtualität und Resultativität, und zwar nicht als die kosmische Zeit selbst, sondern als die Form der Teilhabe an ihr, die Weise des In-der-Zeit-Seins. In Re und Osiris dagegen verbinden sich Virtualität und Resultativität nicht zu einer Weise des In-der-Zeit-Seins, sondern zur Zeit selbst. Re und Osiris sind nicht „in“ Neheh und Djet, sondern sie *sind* Neheh und Djet.

Hier liegt das eigentliche Mysterium des ägyptischen Zeitbegriffs. Es handelt sich buchstäblich um ein Mysterium, denn einer der Texte, der uns darüber Auskunft gibt, warnt ausdrücklich:

Wer das enthüllt, stirbt eines gewaltsamen Todes,  
weil es ein großes Mysterium ist:  
Re ist das und Osiris<sup>55</sup>.

Im Vertrauen darauf, diese Dinge doch nie völlig entschleiern zu können und immer noch ein gutes Stück von der gefährlichen Wahrheit entfernt zu bleiben, dürfen wir wohl unerschrocken auch an dieses Mysterium herangehen.

Auch Re und Osiris verhalten sich zueinander wie Ba und Mumienleib. Es handelt sich aber nicht um eine bloße Analogie. Genau wie der Ba des Menschen sich nach ägyptischer Vorstellung nächtens mit dem Leichnam vereinigt, so steigt auch der Sonnengott als Ba in die Unterwelt hinab und vereinigt sich um Mitternacht mit seinem Leichnam

<sup>52</sup> Vgl. hierzu meinen Artikel „Persönlichkeitsbegriff und -Bewußtsein“ in LA IV (1982), 963–78.

<sup>53</sup> Zum Ba-Begriff s. WOLF-BRINKMANN 1968; ZABKAR 1968.

<sup>54</sup> Papyrus Boulaq III, 8,3–4 ed. SAUNERON 1952, Tf. 27.

<sup>55</sup> Papyrus Salt 825 XVIII. 1–2 ed. DERCHAIN 1965 I, 153 ff.; II, 19.

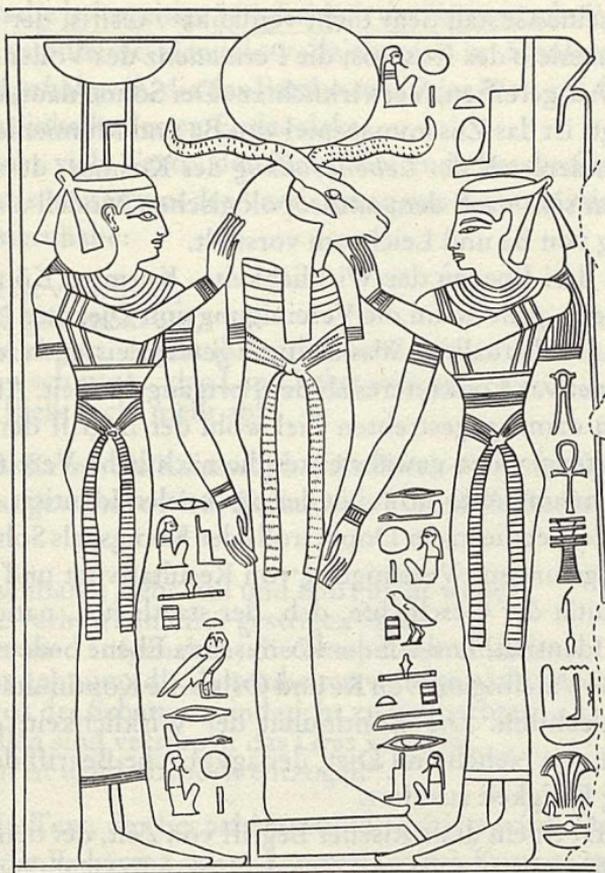


Abbildung 3: Re und Osiris als „Vereinigter Ba“, Darstellung im Grab der Nefertari (um 1250 v. Chr.) nach A. Piankoff, *The Tomb of Ramses VI* (Bollingen Series XL. 1, New York 1954), S. 34. Der Mumienleib ist als Merkmal des Osiris, der Widderkopf mit Sonnenscheibe als Merkmal des (nächtlichen) Sonnengottes anzusehen, die in dieser Gestalt verschmelzen. Die hieroglyphische Beschriftung besagt: „Osiris, der in Re ruht: das ist Re, der in Osiris ruht.“

Osiris<sup>56</sup>. Die Zeit als duale Einheit wird in diesem Mysterium rituell dramatisiert. Die logische Beziehung der beiden Kategorien Virtualität und Resultativität zueinander und zu dem verborgenen Oberbegriff wird im Ritual als Vereinigung der beiden Götter zu einem einzigen Gott dargestellt, der „Vereinigter Ba“ genannt wird. Re, der Sonnengott, ist das vitale Prinzip, der „Ba“ des Kosmos, die Virtualität als Fähigkeit zu unendlicher Gestaltung, die nicht nur in der Sonne Gestalt annimmt, sondern in allem, was durch das Licht der Sonne sichtbar

<sup>56</sup> Zur Vorstellung einer allnächtlichen Vereinigung von Re und Osiris s. DERCHAIN 1965 I, 155 ff.; ASSMANN 1969, 101–105; HORNING 1971, 85–87; *Re und Amun* (n. 44), 2. Kap.

wird, d. h. seine Gestalt dem Licht verdankt<sup>57</sup>. Osiris, der Totengott, ist der Mumienleib des Kosmos, die Permanenz des Vollendeten, Gewordenen, Ausgereiften, Verwirklichten. Der Sonnenlauf, der die Zeit hervorbringt, ist das Zusammenspiel von Ba und Mumienleib und daher nichts anderes als der *Lebensvollzug* des Kosmos, dessen Lebendig-sein man sich nach dem anthropologischen Modell als zyklische Vereinigung von Ba und Leichnam vorstellt.

Auf allen drei Ebenen der Wirklichkeit – Kosmos, Königtum und Totenglauben – geht es um die Vereinigung von Djet und Neheh, Resultativität und Virtualität. Was dadurch gewährleistet werden soll, ist mehr und ist etwas Konkreteres als der Fortgang der Zeit. Am nächsten kommt dem damit angestrebten Ziel wohl der Begriff der *Kontinuität*<sup>58</sup>. Im Totenglauben gewährleistet die nächtliche Vereinigung von Ba und Leichnam die Kontinuität der personalen Identität, im Königtum gewährleistet die in der Doppelrolle des Königs, als Sohn und Verkörperung, gelungene Vereinigung von Resultativität und Virtualität die Kontinuität der Geschichte, d. h. der staatlichen, nationalen und kulturellen Identität, und auf der kosmischen Ebene bedeutet die miternächtliche Vereinigung von Re und Osiris die Kontinuität der Wirklichkeit schlechthin. Die Kontinuität der Wirklichkeit: das ist der Oberbegriff von Neheh und Djet, der ägyptische Begriff der Zeit, der in Richtung Ewigkeit ausufert.

Kontinuität ist ein dramatischer Begriff von Zeit, der den Menschen zum Handeln aufruft. Djet und Neheh müssen fortwährend vereinigt, die Zeit in Gang gehalten, Kontinuität gewährleistet werden. Das geschieht in den Kulturen der ägyptischen Sonnenheiligtümer. Hier wird die Zeit in Gang gehalten und der Sonnenlauf in der Form eines rituellen Kalenders kultisch mitvollzogen, der jede „vorübergehende“ Stunde mit Handlungen und Rezitationen begleitet<sup>59</sup>. Dieser rituelle Mitvollzug des Sonnenlaufs geht nicht davon aus, daß die Zeit eine selbstverständliche Gegebenheit ist, daß automatisch jeder Nacht ein Morgen folgt und die Sonne ohne Stillstand vom Osten zum Westen gelangt. Die Grunderfahrung, auf der dieser Begriff der Zeit als *Kontinuität der Wirklichkeit* sowie der diesem Zeitbegriff gewidmete Kult

<sup>57</sup> Einiges Material hierzu findet sich im 4. und 5. Kap. von *Re und Amun* (n. 44).

<sup>58</sup> Zum Begriff der Kontinuität s. ASSMANN 1975, 28–30.

<sup>59</sup> Das sog. Stundenritual, s. ASSMANN 1969, 133–164. Eine Neuedition von E. GRAEFE ist in Vorbereitung.

beruhen, ist die jederzeitige Möglichkeit der Katastrophe<sup>60</sup>. Dieses uns so seltsam anmutende Handeln vollzieht sich im Sinnhorizont einer *virtuellen Apokalypik*, die das Fortbestehen der Welt auf dem Hintergrund ihres einkalkulierten Endes sieht.

Es gibt sehr viele Texte, die dieses Weltende beschreiben<sup>61</sup>. So beginnt z. B. das Mysterium der Vereinigung von Re und Osiris, aus dem ich oben zitiert habe:

Die Erde ist verwüstet,  
die Sonne geht nicht auf,  
der Mond zögert, es gibt ihn nicht mehr,  
der Ozean schwankt, das Land kehrt sich um,  
der Fluß fließt nicht mehr ab<sup>62</sup>.

Das ist die Krise, die Katastrophe, die durch die Vereinigung von Re und Osiris abgewendet wird. Ein anderer Text stellt die Katastrophe so dar:

Die Sonnenbarke steht still und fährt nicht weiter,  
die Sonne verharret an ihrer gestrigen Stelle.  
Die Opfer sind aufgehalten, die Tempel verschlossen,  
Finsternis geht um, die Zeiteinheiten werden nicht geschieden,  
die Figuren des Schattens sind nicht zu beobachten.  
Die Quellen sind verstopft, das Gras verdorrt,  
das Leben ist den Lebenden entzogen<sup>63</sup>.

Das ist ein Text, der bei Schlangenbiß rezitiert wird. Der Zauberer macht sich die Kohärenz oder „Sympathie“ des Kosmos zunutze, der auf allen Ebenen der Wirklichkeit – Kosmos, Königtum und Einzelschicksal – vom Prinzip der dualen Einheit durchwaltet, d. h. auf die Kontinuität des Lebens angewiesen ist. Er stellt den Schlangenbiß als Eingriff in die allgemeine Lebenskontinuität hin, der alles Leben stöcken läßt und die Götter zu sofortiger Abhilfe veranlaßt. Der Kult beruht auf den gleichen Prinzipien wie die Magie, verfolgt aber andere, allgemeine Ziele. Mit seinen Lobpreisungen fördert er den Sonnenlauf und zieht das kosmische Gelingen auf die Erde hinab.

Der kultische Mitvollzug des Sonnenlaufs verfolgt zwei Ziele: Kontinuität und Kohärenz. Kontinuität erzielt er durch die rituelle Bege-

<sup>60</sup> „Das Chaos ist ganz im Sinne ältester Mythen vorauszusetzen und natürlich, der Kosmos ist göttlich und gefährdet“: GEHLEN 1961, 59. Mit speziellem Bezug auf das ägyptische Weltbild vgl. dazu ASSMANN 1982.

<sup>61</sup> Zusammengestellt bei SCHOTT 1959; vgl. ferner ASSMANN 1975, 26–28; ASSMANN 1982, 4; HORNING 1977.

<sup>62</sup> Papyrus Salt 825, I, 1–6 s. DERCHAIN 1965 I, 24–28.

<sup>63</sup> KLASSENS 1952, 31f.; 57; 96.

hung der Zeit, durch die sie gleichsam „ornamentalisiert“ wird. Lassen Sie mich diesen Begriff kurz erläutern. Das Ritual hat eine ähnliche Beziehung zur Zeit wie das Drama und die Musik und zwar in zweierlei Hinsicht. Erstens entfaltet es sich in der Zeit und gibt einem bestimmten Stück zeitlichen Ablaufs eine konkrete, bedeutungsvolle und genau festgelegte Gestalt, und zweitens gewährleistet es durch die genaue Befolgung der Vorschrift, daß jede Aufführung zur vollkommenen Wiederholung der vorhergehenden wird, genau wie in der Musik die Partitur den Wiederholungscharakter einer Aufführung sicherstellt. Das Prinzip des Rituals wie der musikalischen Partitur ist die Wiederholbarkeit festliegender Handlungs- und Zeitfiguren. Beim Ritual kommt nun noch etwas entscheidendes hinzu: die Einfügung dieser Wiederholungen in genau festliegende Zeitorte im Ganzen des zeitlichen Flusses. Indem nun das Ritual erstens im festliegenden Rhythmus seiner Wiederholungen die Zeit skandiert und zweitens durch die genaue Befolgung der Vorschrift jede Aufführung mit der vorhergehenden zur Deckung bringt, hebt es die Gerichtetheit der Zeit auf und macht aus dem Strahl des zeitlichen Ablaufs ein Ornament im unendlichen Rapport immer wieder sich deckender Zeitfiguren<sup>64</sup>. Diese Bemerkungen beziehen sich auf das Ritual im Allgemeinen. Im Sonnenkult haben wir es aber mit Ritualen zu tun, die ganz speziell die Zeit zum Thema haben. Jede einzelne Stunde wird hier mit kultischen Begehungen begleitet, die nicht nur mit der Vorschrift übereinstimmen, sondern auch in genauestem Einklang stehen müssen mit den kosmischen Ereignissen, die für die jeweilige Stunde charakteristisch sind<sup>65</sup>. Dadurch wird nicht nur die Zeit ornamentalisiert, sondern die Krise abgewendet und Kontinuität erzeugt.

Kohärenz, d. h. die Einbindung der verschiedenen Sinn-Dimensionen der Wirklichkeit in ein umfassendes Prinzip der „Sympathie“, der aufeinander-Bezogenheit, erreicht der Kult durch die sprachliche Ausdeutung, mit der er unablässig die kosmischen Vorgänge begleitet und sie auf die Sinn-Dimensionen der Wirklichkeit – d. h. die kosmische Götterwelt, das Königtum und den Totenglauben – hin durchsichtig macht<sup>66</sup>. Die Überwindung des Sonnenfeindes am Mittag wurde in den

<sup>64</sup> Vgl. hierzu ASSMANN 1977b, 26–28.

<sup>65</sup> S. n. 59, vgl. auch *Re und Amun* (n. 44), Kap. 1. Eine Übersetzung der Texte: ÄHG Nr. 1–12.

<sup>66</sup> Nach ägyptischer Auffassung hat der Kult die Aufgabe, mit dem Mittel der „sakramentalen Ausdeutung“ Erde und Himmel zueinander in Beziehung zu setzen (s. dazu ASSMANN 1977b, 15–25) und so die Erde zum Abbild des Himmels und zum Gefäß göttlicher Einwohnung zu machen (vgl. JUNGE

Hymnen als die Herrschaft des Rechts und der Sieg der göttlichen Ordnung dargestellt, der auch dem Pharao Sieg über innere und äußere Feinde garantierte, und die Durchquerung der Unterwelt bei Nacht wurde als Überwindung des Todes gefeiert, als Inbegriff des Lebens aus dem Tode, die allem Sterblichen ein neues Leben verhiess. Im Gelingen des Sonnenlaufs und in der genauen Befolgung der ihn begleitenden Riten stand die eigene Sache auf dem Spiel. Wenn die Riten nicht befolgt werden, heißt es in den Texten, entsteht Hungersnot im ganzen Land, wenn der Götterfeind nicht bekämpft wird, herrscht Gesetzlosigkeit, Anarchie und Aufruhr auf Erden, wenn der Kultbetrieb gestört wird, verfinstert sich die Sonne und der Ozean trocknet aus<sup>67</sup>.

Nur allzuleicht belächelt man solche Visionen als Wahnvorstellungen einer primitiven Menschheitsstufe. Natürlich sind keine derartigen kosmischen Katastrophen eingetreten, seit und weil die Riten nicht mehr vollzogen wurden. Aber es ging ja gar nicht darum, die Zeit und den Sonnenlauf in Gang zu halten, sondern die Kohärenz und Kontinuität der Wirklichkeit. Was man in Gang hielt, war ein Wissen von der Ordnung des Ganzen, war die Kontinuität der kulturellen Identität. Das aber haben die Ägypter, allen Fremdherrschaften zum Trotz, in einer höchst eindrucksvollen Weise bewerkstelligt. Nicht eine neue Herrschaft – der Libyer, Assyrer, Äthiopier, Perser, Griechen und Römer – sondern erst ein neues Wissen: das Christentum, hat diese kulturelle Identität zerstört.

Man hat diese Schilderungen der Katastrophe immer für echte Apokalypsen gehalten, für Prophezeiungen des Weltendes. Erst in der Kategorie der Virtualität erschließt sich ihre eigentliche Bedeutung als die immer gegebene, aber auch immer abwendbare Gefahr des Abreißen der Kontinuität und des Zerfalls der Kohärenz, auf deren dunklem Hintergrund sich die gelingende Kontinuität als die volle Präsenz des Heils und des Lebens darstellt. Im Sinnhorizont einer virtuellen Apokalyptik ereignet sich Zeit als *realisierte Eschatologie*, als die volle Gegenwärtigkeit des Heils. Auf dem Hintergrund der glücklich bestandenen Krise erweist sich die Kontinuität der Zeit nicht als *Fortschreiten*, sondern als *Fortwähren*, als schiere Präsenz, die keinen Aufschub und keine Distanz, keine Erwartung künftigen und keine Erinnerung vergangenen Heils kennt. Die Riten hatten das Heil zu sichern, indem sie die irdischen Verhältnisse einbanden in die kosmische Zeit, deren

1978 mit Verweis auf Pseudo-Apuleius, Asclepius § 24 sowie DERCHAIN 1962, 188 ff.).

<sup>67</sup> Papyrus Jumilhac XVII.19 – XVIII.11 und Urk VI, 122–125 s. ASSMANN 1982, § 4.2–3.

Struktur wir uns veranschaulichen weder als Linie, noch als Kreis, sondern als ein Ornament im unendlichen Rapport der periodischen Vereinigung von Neheh und Djet.

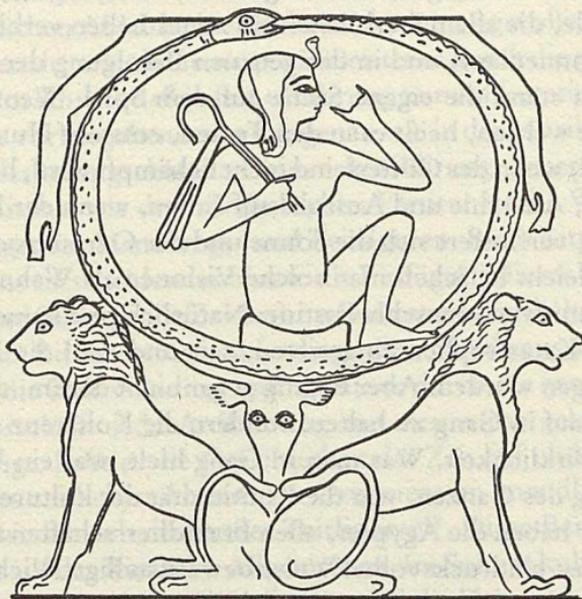


Abbildung 4: Das Sonnenskind im Uroboros, nach einem Papyrus der 21. Dyn. (um 1000 v. Chr.) in Kairo, bei A. Piankoff, *Mythological Papyri* S. 22, Abb. 3. Zwischen den beiden Löwen, die als „Gestern“ und „Morgen“ = Djet und Neheh den Doppelaspekt der Zeit verkörpern, garantiert das Sonnenskind im Uroboros als deren Vereinigung die Kontinuität der Wirklichkeit.

Lassen Sie mich mit einem Bild schließen, das geeignet ist, uns die aktuelle Gegenwärtigkeit des ägyptischen Zeitbegriffs vor Augen zu führen. Es stammt von dem englischen Dichter und Graphiker William Blake und stellt eine Schlange dar, die, sich in den Schwanz beißend, einen Ring formt. Auf ihr, hochaufgerichtet, die Arme erhoben, die Hände zur Spitze zusammengelegt, ein nackter Mensch. Es handelt sich um einen unausgeführten Entwurf zu einer Illustration von Edward Young's Gedicht „Nacht-Gedanken“ (*Night Thoughts*)<sup>68</sup> und bezieht sich auf folgende Zeilen:

nature revolves but man advances; both  
eternal, that a circle, this a line<sup>69</sup>

(Die Natur kreist in sich, doch der Mensch schreitet voran, beide  
ewig, jene ein Kreis, dieser eine Gerade)

<sup>68</sup> H. B. DE GROOT 1969, 560. Ich verdanke die Kenntnis dieser Zeichnung ALEIDA ASSMANN.

<sup>69</sup> Edward Young, *Night Thoughts*, VI, 690–92.

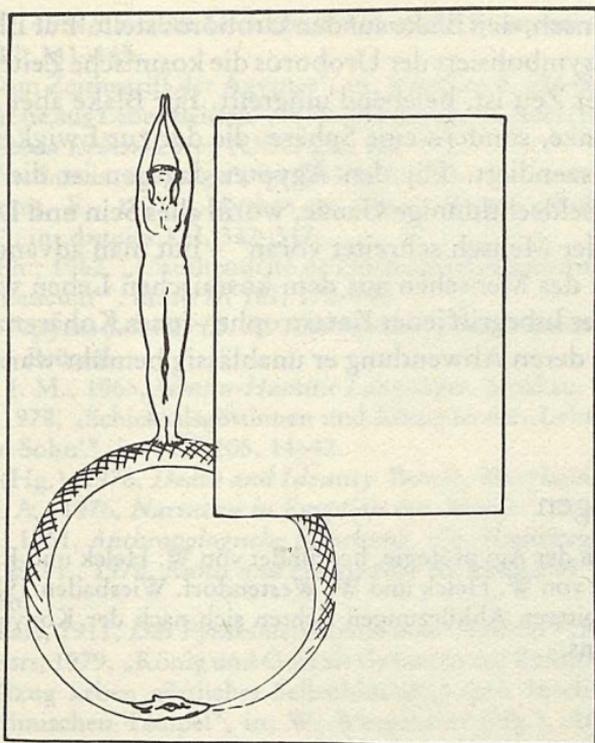


Abbildung 5: „Nature revolves but man advances“ – Allegorie der geschichtlichen und der natürlichen Zeit, Zeichnung von Aleida Assmann nach einem Bleistift-Entwurf zu einer Illustration von William Blake (Ende 18. Jh. n. Chr.).

Die Schlange und der Kreis symbolisieren die in sich kreisende Natur (revolving nature), die ewig in sich selbst zurückkehrende kosmische Zeit. Der Mensch und die Gerade symbolisieren den Fortschritt des Menschen (advancing man), sein Schicksal und sein proprium: den „Fortschritt“, der ihn von der Natur nicht nur unterscheidet, sondern entfernt. Beide streben unvereinbar auseinander. Auch hier die Zeit im Dual: aber nicht als duale *Einheit*.

Die sich in den Schwanz beißende Schlange, der Uroboros, ist ein ägyptisches Symbol der kosmischen Zeit, der schlechthinnigen Zeitfülle, außerhalb derer nichts gedacht werden kann<sup>70</sup>. Der Uroboros symbolisiert die Zeit als den Lebensvollzug des lebendigen Kosmos, der zugleich alles belebt und am Leben erhält, was in ihm ist. Nichts kennzeichnet den Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem abendländisch-christlichen Weltbild knapper und treffender als der

<sup>70</sup> Zum Uroboros in Ägypten s. STRICKER 1953; ASSMANN 1975, 30–34 m. n. 93–106; HORNING 1977, 434 ff.; NIWINSKI 1981.

aufrechte Mensch, den Blake auf den Uroboros stellt. Für Blake wie für den Ägypter symbolisiert der Uroboros die kosmische Zeitfülle, die alles, was in der Zeit ist, belebend umgreift. Für Blake aber ist die Zeit nicht das Ganze, sondern eine Sphäre, die der zur Ewigkeit berufene Mensch transzendiert. Für den Ägypter dagegen ist die kosmische Zeitfülle das schlechthinnige Ganze, worin alles Sein und Leben gründet. „Doch der Mensch schreitet voran“ – but man advances – dieses Heraustreten des Menschen aus dem kosmischen Leben wäre für ihn vermutlich der Inbegriff jener Katastrophe – jenes Kohärenz-Zerfalls – gewesen, um deren Abwendung er unablässig bemüht war.

## Abkürzungen

LÄ = Lexikon der Ägyptologie, begründet von W. Helck und E. Otto, fortgeführt von W. Helck und W. Westendorf. Wiesbaden 1972 ff.  
Alle weiteren Abkürzungen richten sich nach der Konvention dieses Lexikons.

## Literatur

- Assmann, J., 1969, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I.* MÄS 19.  
 –, 1974, „Ägyptologie und Linguistik“, in: *GM* 11, 59–76.  
 –, 1975, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit.* AHAW.  
 –, 1976, „Das Bild des Vaters im alten Ägypten“, in: H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (Stuttgart), 12–49.  
 –, 1977a, „Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder“, in: *Fragen an die ägyptische Literatur*, Gedenkschrift Eberhard Otto (Wiesbaden), 55–84.  
 –, 1977b, „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, in: *GM* 25, 7–43.  
 –, 1979, „Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines Höchsten Wesens“, in W. Westendorf (Hg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion* (Wiesbaden), 7–42.  
 –, 1982, „Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten“, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen).  
 Belting, H., 1978, „Vasari und die Folgen. Die Geschichte der Kunst als Prozeß?“, in: K. G. Faber, Chr. Meier (Hg.), *Historische Prozesse* (München), 98–126.  
 Borchardt, L., 1920, *Die altägyptische Zeitmessung.*  
 Borges, J. L., 1965, *Geschichte der Ewigkeit. Essays.* München.  
 Bothmer, B. V., 1960, *Egyptian Sculpture of the Late Period.* New York.

- Brunner, H., 1954/55, „Die Grenzen von Zeit und Raum bei den Ägyptern“, in: *AfO* 17, 141–145.
- , 1955, „Zum Zeitbegriff der Ägypter“, in: *StudGen* 8, 584–590.
- , 1979, „Zitate aus Lebenslehren“, in: E. Hornung, O. Keel (Hg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (OBO 28), 105–172.
- , 1980, „Vita brevis, ars longa“, in: *ZÄS* 107, 42 ff.
- Brunner-Traut, E., 1971, „Mythos im Alltag. Zum Loskalender im alten Ägypten“, in: *Antaios* XII, 332–347.
- Derchain, Ph., 1962, „L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le ‚Corpus Hermeticum‘“, in: *RHR* 161, 175–198.
- , 1965, *Le Papyrus Salt 825 (B. M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Egypte*. Brüssel.
- Diakonoff, I. M., 1965, *Semito-Hamitic Languages*. Moskau.
- Fecht, G., 1978, „Schicksalsgöttinnen und König in der ‚Lehre eines Mannes für seinen Sohn‘“, in: *ZÄS* 105, 14–42.
- Fulton, R. (Hg.), 1976, *Death and Identity*. Bowie, Maryland.
- Gaballa, G. A., 1976, *Narrative in Egyptian Art*. Mainz.
- Gehlen, A., 1961, *Anthropologische Forschung*. rde, Hamburg.
- Gombrich, E. H., 1978, *Kunst und Fortschritt. Wirkung und Wandlung einer Idee*. Köln.
- Graefe, Eckart, 1911, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrīzī's ‚Hitat‘*. Leipzig.
- Graefe, Erhart, 1979, „König und Gott als Garanten der Zukunft (notwendiger Ritualvollzug neben göttlicher Selbstbindung) nach Inschriften der griechisch-römischen Tempel“, in: W. Westendorf (Hg.), *Aspekte der spät-ägyptischen Religion* (Wiesbaden), 47–78.
- Groenewegen-Frankfort, H. A., 1951, *Arrest and Movement. An Essay on Space and Time in the representational Art of the Ancient Near East*. London.
- de Groot, H. B., 1965, „Uroboros“, in: *English Studies* 50, 560.
- Hannig, R., im Druck, *Text und Tempus*, Diss. Tübingen.
- Helck, W., 1964, „Feiertage und Arbeitstage in der Ramessidenzeit“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 7, 136–166.
- , 1977, *Die Lehre für König Merikare. Kleine Ägyptische Texte*. Wiesbaden.
- Hornung, E., 1965, „Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff“, in: *FuF* 39, 334–336.
- , 1971, *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt.
- , 1977, „Verfall und Regeneration der Schöpfung“, in: *Eranos Jb.* 46 (erschienen 1981), 411–449.
- , 1978, „Zeitliches Jenseits im alten Ägypten“, in: *Eranos Jb.* 47 (erschienen 1981), 269–307.
- Junge, F., 1970, *Studien zum mittelägyptischen Verbum*. Diss. Göttingen.
- , 1973, „Zur Fehlдатierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder: Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit“, in: *MDIK* 29, 195 ff.
- , 1978, „Wirklichkeit und Abbildung. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reichs“, in: G. Wießner (Hg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis* (Wiesbaden), 87–108.
- Kakosy, L., 1978, „Einige Probleme des ägyptischen Zeitbegriffs“, in: *Oikumene* 2, 95–111.
- Kees, H., 1962, „Zu den Lebensregeln des Amons Priesters Nebneteru“, in: *ZÄS* 88, 24–26.

- Klasens, A., 1952, *A magical Statue Base (Socle Béhague)*, OMRO 33, Leiden.
- Koefoed-Petersen, O., *Catalogue des Statues et Statuettes*, Ny Carlsberg Glyptothek, Kopenhagen.
- Koschmieder, E., 1929, *Zeitbezug und Sprache. Ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage*. Leipzig.
- Krauss, R., (im Druck), *Sothis, Elephantine und die altägyptische Chronologie*, HÄB 20.
- Kurylowicz, J., 1972, *Studies in Semitic Grammar and Metrics*. Warschau.
- Kubler, G., 1973, *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*. (1962), 8. Auflage.
- Legrain, G., 1914, *Statues et statuettes de rois et de particuliers III*. Kairo.
- Morenz, S., 1960, *Ägyptische Religion*. Stuttgart.
- Neugebauer, O., Parker, R. A., *Egyptian Astronomical Texts III*.
- Niwinski, A., 1981, „Noch einmal über zwei Ewigkeitsbegriffe. Ein Vorschlag der graphischen Lösung in Anlehnung an die Ikonographie der 21. Dyn.“, in: GM 48, 41–53.
- Otto, E., 1954a, „Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe“, in: *Die Welt als Geschichte* 14.
- , 1954b, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*. Leiden.
- , 1966, „Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe im Alten Orient“, in: *StudGen* 19, 743–751.
- Parker, R. A., 1950, *The Calendars of Egypt*, SAOC 26, Chicago.
- Schenkel, W., 1965a, *Memphis, Herakleopolis, Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7. – 11. Dyn. Ägyptens*, ÄA 12, Wiesbaden.
- , 1965b, *Grundformen mittelägyptischer Sätze anhand der Sinuhe-Erzählung*, MÄS 7, Berlin.
- , 1975, *Die altägyptische Suffixkonjugation. Theorie ihrer Entstehung aus nomina actionis*, AA 32. Wiesbaden.
- Schlögl, H. A., 1980, *Der Gott Tatenen, nach Texten und Bildern des Neuen Reichs*, OBO 29, Fribourg-Göttingen.
- Schott, S., 1950, *Altägyptische Festdaten*. AWL Mainz.
- Sethe, K., 1919/20, *Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der anderen Völker*, NAWG 1919, 287–320; 1920, 28–55; 97–141.
- , 1928, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ 10, Leipzig.
- Spiegel, J., 1935, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, LÄS 2, Leipzig.
- Steiner, G., 1971, *In Bluebeard's Castle. Some Notes towards the Re-definition of Culture*. London.
- Stricker, B. H., 1953, *De groote zeeslang*, MEOL 10, Leiden.
- Vandersleyen, C., 1975, *Das Alte Ägypten*, Propyläen Kunstgeschichte 15. Berlin.
- Westendorf, W., 1981, „Drei Bemerkungen zu Osiris“, in: GM 48, 55–58.
- Wildung, D., 1969, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*, MÄS 17. Berlin.
- Wolf, W., 1957, *Die Kunst Ägyptens*. Stuttgart.
- Wolf-Brinkmann, E., 1968, *Versuch einer Deutung des Begriffes B3 anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reichs*, Diss. Basel, Freiburg.
- Worringer, W., 1927, *Ägyptische Kunst. Probleme ihrer Wertung*. München.

- Yoyotte, J., 1977, „Une notice biographique du roi Osiris“, in: *BIFAO* 77, 145–149.
- , 1980, „Une monumentale litanie de Granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse“, in: *Bull. Soc. Franc. d'Égyptol.* 87/88, 47–75.
- Žaba, Z., 1956, *Les maximes de Ptahhotep*, Prag.
- Žabkar, L. V., 1968, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, SAOC 34, Chicago.