

JAN ASSMANN

DENKFORMEN DES ENDES IN DER ALTÄGYPTISCHEN WELT

1. Zyklische und lineare Zeit

a. Der 'Geist von 1949' und die Relativitätstheorie der Geschichte

Die Unterscheidung eines zyklischen und eines linearen Zeitbegriffs gehört zu jenen kulturwissenschaftlichen Kontrastformeln, die ihre Wurzel in der Formel "Athen versus Jerusalem", also im doppelten Ursprung der abendländischen Kultur, haben und die ebensoviel verdunkeln wie sie vielleicht sichtbar machen. Den Hebräern wird ein linearer Zeitbegriff attestiert, sie leben in einer gerichteten Zeit, die von der Schöpfung über genau datierbare Ereignisse wie das Leben Abrahams, Joseph in Ägypten, Exodus und Sinai, Salomons Tempelbau, der Untergang des Nordreichs, die babylonische Gefangenschaft, der Wiederaufbau unter Esra und Nehemia, die Makkabäerkriege, die Zerstörung des Zweiten Tempels bis zum Ende der Geschichte und zur Ankunft des Messias führt. Die Griechen dagegen leben in der zyklischen Zeit, die kreisläufig immer wieder zum Ausgangszustand zurückkehrt, im Tageszyklus, im Jahreszyklus und im Zyklus des Großen Jahres, das nach vorübergehender Katastrophe eines Wasser- oder Feuer-Kataklysmos doch wieder in die letztlich triumphierende Identität zurückkehrend in der Vollkommenheit des Anbeginns sich erneuert.¹

Die beiden Bücher, in denen dieser Dualismus des Linearen und des Zyklischen Zeit- und Geschichtsbegriffs seinen einflußreichsten Ausdruck gefunden hat, sind beide im Jahre 1949 erschienen: Löwiths *Meaning in History* (Chicago 1949) (deutsch: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*) und Eliades *Mythe de l'éternel retour* (Paris 1949).² Der Grundgedanke dieser Ansätze ist, kurz und simplifizierend gesagt, der, daß die Geschichte eine sekundäre Entwicklung ist, gebunden an

¹ Inzwischen sind diese dualistischen Sinnkonstruktionen allerdings unter der Last der Gegenbeispiele zusammengebrochen. Zu viel wurde zum Zyklischen in der hebräisch-jüdischen und zum Linearen in der griechisch-römischen Welt beigebracht, um noch länger an dieser simplen Gegenüberstellung festhalten zu können; vgl. besonders J. Barr, *Biblical Words for Time*, London 1962; A. Momigliano, "Time in Ancient Historiography", in *History and the Concept of Time* (History and Theory Suppl. 6) S'Graverhage 1966, S. 1-23; H. Cancik, "Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten'. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen", in A. Peisl, A. Mohler (Hgg.), *Die Zeit*, München 1983, S. 257-288.

² K. Löwith, "Weltgeschichte und Heilsgeschehen – Zur Kritik der Geschichtsphilosophie", in *Sämtliche Schriften* 2, Stuttgart 1983. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; dt. *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966. Zu Löwith läßt sich noch die gleichzeitig erschienene *Abendländische*

den jüdisch-christlichen Monotheismus oder an die Erfindung und den intensiven Gebrauch der Schrift und die dadurch ermöglichten Formen großstaatlich organisierter Formen politischer Herrschaft, und daß die vorstaatliche, vorschriftliche, vor-monotheistische Menschheit in einer ganz anderen Zeit lebte, die nicht etwa 'geschichtslos' war, wie man im 19. Jahrhundert annahm, sondern bewußt und programmatisch anti-geschichtlich. Mythos versus Geschichte – in diese Formel mündeten letztendlich die verschiedenen Dualismen, und die große Entdeckung bestand darin, daß die Geschichte nichts Allumfassendes ist, sondern Grenzen hat. Sie ist begrenzt gegen die mythische Welt und von daher relativierbar. "Der Mensch und die mythische Welt" – so lautete denn auch das Thema, unter dem im August 1949 die Eranos-Tagung in Ascona stattfand (folgerichtig ging es dann 1950 mit "Mensch und Ritus", sowie 1951 "Mensch und Zeit" weiter). 1949 erschien auch das Buch von Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*,³ das die neue Erkenntnis von den Grenzen und der kulturellen Bedingtheit der Geschichte auf die einprägsame Formel von der "Achsenzeit" brachte.⁴ So ist es vielleicht erlaubt, die verschiedenen Ansätze einer Relativitätstheorie der Geschichte als den 'Geist von 1949' zusammenzufassen.

Daß diese Jahreszahl nicht ganz zufällig ist, liegt auf der Hand. Die Frage nach den Grenzen der Geschichte wurde im Kontext der Erfahrung eines geradezu apokalyptischen Zusammenbruchs bislang unbekannten Ausmaßes gestellt. Zweiter Weltkrieg und Holocaust hatten Erschütterungen ausgelöst und ein Nachdenken in Gang gesetzt, das sich nach Kriegsende zu artikulieren begann.

Es war offenkundig geworden, daß eine verhängnisvolle Entwicklung ins Chaos gelaufen war. Die Triebkräfte geschichtlichen Handelns, die Sinnkonstruktionen, die den Erfahrungsraum möblierten und den Erwartungshorizont bebilderten, waren zusammengebrochen. Das Nachdenken über diese Entwicklung führte in letzter Konsequenz zu einer Historisierung von Geschichte überhaupt. Geschichte als eine kulturelle Funktion, eine abhängige Variable kultureller, besonders religiöser Grundeinstellungen, etwas, das einen Anfang und möglicherweise auch ein Ende hat, kurz: eine kulturalistische Relativitätstheorie der Geschichte: das waren die Leitgedanken der Nachkriegszeit. Den Begriff der

Eschatologie (Nachdr. München 1991) des 23jährigen Jacob Taubes stellen, und zu Eliade die *Strukturelle Anthropologie* (Bd 2, Frankfurt 1975) von Lévi-Strauss mit ihrer Unterscheidung kalter und heißer Gesellschaften, vgl. hierzu Verf., *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 66–86.

³ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

⁴ Vgl. hierzu S. N. Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit – Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde, Frankfurt 1987; *Kulturen der Achsenzeit II – Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Bde, Frankfurt 1992; A. Assmann, "Einheit und Vielheit in der Geschichte. Jaspers Achsenzeit-Konzept, neu betrachtet", in Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II*, Bd 3, S. 330 ff.; dies., "Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte", in D. Harth (Hg.), *Karl Jaspers – Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart, S. 187–205.

“posthistoire” hat der Philosoph und Politiker A. Kojève 1947 in seinen Pariser Hegel-Seminaren aufgegriffen und entwickelt, etwas später verwendeten ihn A. Gehlen und H. de Man.⁵ Bereits 1946 erschien das Buch *Abschied von der bisherigen Geschichte* von A. Weber,⁶ auf dessen Arbeiten weitestgehend und uneingestandenermaßen das Achsenzeit-Konzept von K. Jaspers beruht. Auf A. Weber geht auch die Verbindung der Geschichte mit den Ideen des Tragischen und des Heroischen zurück sowie deren Verankerung in den großen Wanderungsbewegungen der späten Bronzezeit: die Geschichte als eine 'Unruhe', die mit der Zähmung des Pferdes, der Erfindung des Rades, der Technologie der Geschwindigkeit und der damit verbundenen Erschließung des Raumes in die Welt gekommen war. Die monumentalen Werke von A. Rüstow (*Ortsbestimmung der Gegenwart*, 3 Bde, Erlenbach 1950) und E. Voegelin (*Order and History*, 5 Bde, 1956–1985) sind von denselben Anstößen geleitet.⁷ Die Frage nach den Grenzen der Geschichte wurde von den einen eher diachron-kontrastiv behandelt, die nach Ursprung und Ziel, Anfang und Ende fragten, und von den anderen eher kulturell-kontrastiv, die Griechen und Hebräer, Abendland und Asien gegenüberstellten. Jedenfalls haben die konventionellen Dualismen, die das kulturwissenschaftliche Denken und Forschen der letzten Jahrzehnte organisieren, hier ihren Ursprung, im Geist von 1949, der sich dann in einer Fülle von Schriften bis weit in die Fünfzigerjahre hinein und in verschiedenen Richtungen entfaltete.

Wenn wir heute, vierzig Jahre später und aus den Erfahrungen von 1989 heraus, die Frage nach dem 'Ende' stellen, so gilt es, einerseits an der Einsicht von der kulturellen Bedingtheit der Geschichte, der 'Relativitätstheorie des Geschichtlichen' festzuhalten und andererseits die konventionellen Dualismen und kontrastiven Kulturstereotypen zugunsten einer differenzierteren Analyse zu überwinden. Der beste Weg, diese konventionellen Gegenüberstellungen aufzubrechen, scheint mir die Einbeziehung weiterer Modelle und die Ausweitung des Referenzrahmens, zum Beispiel durch altägyptische Befunde, die ganz besonders geeignet erscheinen, das Bild vom Anfang der Geschichte und vom Austritt aus der zyklischen oder naturalen in die lineare oder geschichtliche Zeit ganz erheblich zu differenzieren. Was am Beispiel der altägyptischen Zeitausdeutung zutage tritt, ist die bislang vernachlässigte Tatsache, daß sich die zyklische und die lineare Zeit keineswegs ausschließen, sondern vielmehr sich gegenseitig bedingen und in jeder Kultur eine charakteristische und spannungsvolle Verbindung eingehen.

⁵ Auf die Vorgeschichte des Gedankens bei Antoine A. Cournot, einem französischen Mathematiker und Philosophen aus der Zeit des zweiten Empire, haben L. Niethammer/D. van Laak, *Posthistoire – Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989, S. 25 ff. hingewiesen. Von Cournot, der das Wort “posthistoire” allerdings gar nicht verwendet, will A. Gehlen den Begriff übernommen haben, der ihn seit 1952 – durchaus im Zeichen des “Geistes von 1949” – prononciert und polemisch verwendet, s. ebd., S. 17–25. Zu A. Kojève vgl. ebd., S. 74–82.

⁶ A. Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte – Überwindung des Nihilismus*, Hamburg 1946.

⁷ E. Voegelin, *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge und London 1956–1985.

b. Ägypten und *Timaios*

Die expliziteste Darstellung dieses zwieschlächtigen Zeitbegriffs gibt Platons *Timaios*. Platon unterscheidet die Zeit nicht als "zyklisch" und "linear", sondern nach "Identität" und "Differenz", als Selbigkeits- oder Erneuerungszeit und Veränderungszeit. Die beiden Zeiten sind schon in der Weltseele angelegt. Diese wird als ein Geflecht aus zwei streifenförmigen Zahlenreihen beschrieben, von denen eine in der Doppelung, die andere in der Verdreifachung fortschreitet. Die Stränge werden Chi-förmig gekreuzt, dann zur Kreisbahn umgebogen, wobei der Doppelungsstrang, die Reihe 1–2–4–8..., die dem Prinzip der Selbigkeit oder Identität (ταυτόν) entspricht, rechtsherum dreht und außen liegt, der Verdreifachungsstrang aber, die Reihe 1–3–9–27..., die dem Prinzip der Andersheit oder Differenz (ἑατέρον) entspricht, linksherum dreht und innen liegt. Diese Struktur verbindet Identität und Differenz auf eine Weise, die sowohl der Mutabilität wie der Regenerativität Rechnung trägt, aber durch die Privilegierung des Identitätsprinzips die Regenerativität dominieren läßt. Die Weltseele durchflieht das Weltganze von der Mitte her und umgibt es von außen kreisförmig. Sie "vollbringt rein in sich selber ihren Kreislauf" (αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη) und ist "bewegt (κινηθέν), lebendig (ζῶν) und ein Bild der ewigen Götter (ἀδίων θεῶν ἄγαλμα)". Gleichzeitig mit der Weltseele und der Welt wird die Zeit erschaffen als "das bewegte Abbild der Ewigkeit" εἰκὼ κινητὸν αἰῶνος). Als Generatoren der Zeit (ἵνα γεννηθῇ χρόνος: 38c) werden die Gestirne auf 7 konzentrischen Kreisbahnen angeordnet.

Die kreisläufige Zeit ist aber keine astronomisch-physikalische, sondern eine geschichtlich-existenzielle Vorstellung. Ihr geht es nicht um die Wiederkehr von Sonnenaufgängen und Mondphasen, sondern von Ereignissen. Bei diesem Weltbild liegt die Wahrheit und Bedeutung in dem, was sich wiederholt, während das Einmalige als bedeutungslose Abweichung ausgeblendet wird. Der Dialog *Timaios* beschränkt sich auf die Schöpfung, während die Welt der Ereignisse das Thema des Dialogs *Kritias* hätte werden sollen. *Kritias* ist aber leider Fragment geblieben. Immerhin wird aus diesem und anderen Dialogen einiges deutlich.⁸ In den Ereignissen verbinden sich wieder Selbigkeit und Andersheit, Mutabilität und Regenerativität, und zwar so, daß sich innerhalb eines Zyklus von 3000 Jahren der Lauf der Dinge nach dem Differenzprinzip so weit von der Selbigkeit entfernt, daß es zur Katastrophe kommt (κατακλυσμός), woraufhin sich das dominierende Selbigkeitsprinzip wieder durchsetzt und die Geschichte in die ursprüngliche Harmonie zurückschwingt (vgl. den nachplatonischen Begriff der ἀποκατάστασις).

⁸ Vgl. hierzu auch die im Dialog *Politikos* entfaltete Lehre von den durch Umkehrung der Gestirnsbahnen erzeugten Weltperioden, eine Vorstellung, die sich auch bei Herodot als eine ägyptische Überlieferung findet (Her. II 142).

Die Geschichte verläuft im Rhythmus zyklischer Katastrophen und Erneuerungen.⁹

Wenn wir nun von dieser Position aus, die man als philosophische Durchdringung und Verarbeitung des mythisch geprägten kosmologischen Wissens der damaligen Zeit verstehen möchte, nach Ägypten hinüberblicken, stellen wir zwei grundsätzliche Unterschiede fest. Wir finden zwar auch hier eine reich entfaltete Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der zyklischen Zeit; aber das Zyklusprinzip liegt nicht im intrinsischen kosmologischen 'Programm' der Welt selbst begründet, sondern muß ihr durch fortwährende rituelle Unterstützung zugeführt werden; sich selbst überlassen würde sie unweigerlich ins Chaos laufen. Das ist der eine, grundlegende Unterschied. Er gilt nicht nur für Ägypten, sondern – wie man nach den Forschungen des Anthropologen G. Balandier annehmen darf – für das mythische Denken überhaupt.¹⁰ Das mythische Denken basiert auf der Überzeugung, daß die Ordnung des Selbigen, die Kreisläufigkeit von Zeit und Geschichte, kulturell erzeugt werden muß, dadurch daß sie im Mythos ausgesprochen und im Ritus vollzogen wird. Die zyklische Zeit ist keine physikalische Form, die man messen kann, sondern eine kulturelle Form, die man erzeugen und in Gang halten muß.

Der andere grundlegende Unterschied betrifft wahrscheinlich nur das ägyptische Denken, nicht das archaisch-mythische Denken allgemein. Hier handelt es sich um den dualen Zeitbegriff der Ägypter, den ich "das Doppelgesicht der Zeit" genannt habe.¹¹ Die Ägypter unterscheiden eine zyklische und eine lineare Zeit; die einen nennen sie Neheh, die andere Djet. Neheh, die zyklische Zeit, ist die ewige Wiederkehr des Gleichen; sie wird erzeugt, wie Platons Zeit, durch die Bewegung der Gestirne und daher mit der Sonne determiniert. Diese Zeit wird mit dem Begriff des Werdens assoziiert, der im Ägyptischen mit dem Bild des Skarabäus geschrieben wird. Der Skarabäus ist bekanntlich das zentrale Heilsymbol im Ägyptischen. Nicht das Sein, sondern das Werden steht im Zentrum ihres Denkens. Die Zyklen werden und vergehen, und was innerhalb der Zyklen wird, vergeht in der Hoffnung erneuerten Werdens. Die andere Zeit wird mit dem Begriff des Bleibens, Währens, Dauerns assoziiert. Sie wird mit dem Zeichen der Erde determiniert. Ihre Symbole sind Stein und Mumie, ihr Gott ist Osiris, der gestorbene Gott, der dem Totenreich vorsteht. Djet ist ein heiliger Raum der

⁹ Ich folge hier der Darstellung von J. Bollack, "Mythische Deutung und Deutung des Mythos", in M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel – Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik IV) München 1971, S. 66–119.

¹⁰ G. Balandier, *Le Désordre – Éloge du mouvement*, Paris 1988.

¹¹ Verf., *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten – Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg 1975; "Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken", in A. Peisl, A. Mohler (Hgg.), *Die Zeit*, München 1989, wiederabgedr. in Verf., *Stein und Zeit – Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, S. 32–58.

Dauer, worin das Gewordene, zur Endgestalt Ausgereifte und in diesem Sinne Vollendete unwandelbar fortdauernd aufgehoben ist. Dies genau ist die Bedeutung des Namens, den Osiris als Herr der Djet trägt: Wannafre (gr. Onnophrios) bedeutet: 'Der in Vollendung Währende'. Es handelt sich bei der Djet also nicht um einen linearen Zeitbegriff, sondern vielmehr um dessen Gegenteil und Aufhebung, wobei hier aber nicht der Kreis, sondern der Raum das Gegenteil der Linie bildet.¹² Djet ist keine lineare Diachronie, sie besteht nicht aus einer linearen Sukzession von Zeitpunkten und gliedert sich nicht in Zukunft und Vergangenheit, sie ist nicht der Ort der Geschichte. Für die Geschichte ist im System von Neheh und Djet überhaupt kein Ort, es sei denn die durch Vollendung abgeschlossene Phase des Werdens von etwas, das mit dem Akt der Vollendung in den heiligen Raum der Dauer eingetreten ist. Die Djet ist in jedem Fall stillstehende Zeit; Bewegung gibt es nur im Neheh.

Die Zweigesichtigkeit der ägyptischen Zeiterfahrung läßt sich einerseits mit dem Tempussystem des Ägyptischen in Verbindung bringen, das – wie andere semito-hamitische Sprachen auch – auf der Aspektopposition von Perfektivität und Imperfektivität beruht;¹³ diese Verbindung liegt umso näher, als seit Platon ja auch der abendländische Zeitbegriff als "Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" aus der Zeitstufendreiheit der indogermanischen Sprachen und ihres Tempussystems abgeleitet wird. Er läßt sich andererseits aber auch mühelos mit Formen der Zeiterfahrung verbinden, die auch für uns unmittelbar einleuchtend und nachvollziehbar sind. Es liegt alles andere als fern, die Zeit zum einen als Ablauf und Wiederkehr, zum anderen als Bestand und Fortdauer zu denken. Die eine Form der Zeit erfährt der Mensch an den natürlichen Zyklen wie Tag und Nacht, Mondphasen, Vegetation, Nilüberschwemmung, Sonnenjahr usw., die andere am Währen, Dauern und Bleiben des Gegründeten. Noch plausibler wird die Zweiteilung des Zeitbegriffs, wenn wir die Zeit, mythischem Lebensgefühl entsprechend, als kulturelle Form denken, die rituell erzeugt und in Gang gehalten

¹² Auf die Raumassoziationen der Djet hat besonders nachdrücklich W. Westendorf hingewiesen: "Raum und Zeit als Entsprechung der beiden Ewigkeiten", in *Fontes atque Pontes – Festgabe H. Brunner*, Wiesbaden 1983, S. 422–435. Westendorf vertritt in diesem Aufsatz die Ansicht, bei Neheh und Djet handele es sich geradezu um die ägyptischen Äquivalente von 'Zeit' und 'Raum'. In der Tat schreibt W. Kaempfer: "Was wir *Raum* nennen, ist insofern nichts als die *Verwirklichung* von Zeit, und was wir *Zeit* nennen, reine *Potentialität*" (W. Kaempfer, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt 1991, S. 18). In genau diesem Sinne läßt sich auch die Unterscheidung von Djet und Neheh verstehen, die ich in meiner 1975 erschienenen Monographie als "aktualisierte" und "virtuelle Zeit" gegenübergestellt hatte. Djet ist aktualisierte und insofern verräumlichte Zeit. Als solche kann sie dem allwissenden Gott "vor Augen stehen", vgl. den Vers "Die Djet steht ihm vor Augen wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist", die an Ps. 90.4 erinnert und in zwei ägyptischen Hymnen begegnet (*Zeit und Ewigkeit*, S. 69). Djet ist "der Raum der Dauer" bzw. "die Dauer des Raumes", aber wohl kaum der reine physikalische Begriff des Raumes (den es im Ägyptischen ebenso wenig gibt wie den reinen physikalischen Begriff der Zeit).

¹³ Vgl. hierzu A. Loprieno, *Das Verbsystem im Ägyptischen und im Semitischen – Zur Grundlegung einer Aspekttheorie*, Wiesbaden 1986.

werden muß. Sowohl zur Zeit als Ablauf und Wiederkehr wie auch zur Zeit als Währen und Dauern kann der Mensch kulturell beitragen. Er kann das Verlaufende und Wiederkehrende rituell begleiten und in der genauen Beobachtung der Riten darauf achten, daß sich keine Abweichungen einschleichen und jede wiederholte Begehung mit allen vorhergehenden genau zur Deckung kommt. Er kann andererseits das Gegründete bewahren und zum Bleiben und Fortdauern des Vergangenen durch Erinnerung beitragen. Wenn wir nun an die altägyptische Kultur mit der Frage herantreten, wie im Rahmen ihrer Vorstellungen und Begriffe das Ende erfahren, gedacht und rituell begangen wird, so müssen wir drei getrennte Überlegungen anstellen:

- Die erste betrifft die Vorstellungen vom Ende im Rahmen der Neheh-Zeit, der zyklischen Wiederkehr,
- die zweite behandelt die Vorstellung des Endes im Rahmen der Djet-Zeit, der unendlichen Fortdauer, und
- die dritte schließlich betrifft die Vorstellung eines absoluten Endes.

Das Material, an das wir mit der Frage nach dem Ende herantreten, sind Texte. Anderes ist uns nicht gegeben. Wir bekommen die ägyptischen Vorstellungen vom Ende nur dort zu fassen, wo sie Gegenstand schriftlicher Darstellung werden. Das beschränkt uns auf einen kleinen Ausschnitt der ägyptischen Wirklichkeit. Denn die Ägypter sind mit der Schrift selektiver umgegangen als wir, und es ist durchaus problematisch, inwieweit das, was in diesen Außenbezirken der Kommunikation seinen Niederschlag fand, repräsentativ ist für das, was die Köpfe in einer gegebenen Epoche wirklich bewegte. Unsere Situation ist aber noch viel prekärer, weil uns auch von diesen Außenbezirken nur ein verschwindend kleiner Bruchteil (und auch dieser in einseitiger Auswahl) erhalten ist. Das Bild, das sich auf dieser Basis gewinnen läßt, ist weitgehend Fiktion, und es ist umso fiktiver, desto geschlossener es sich gibt. Ich möchte versuchen, diese Geschlossenheit zu vermeiden, indem ich mich möglichst eng an die Texte halte.

Die Texte, auf die sich meine Rekonstruktion stützt, sind dadurch definiert, daß sie in einem der drei oben genannten Sinne vom Ende handeln. Sie lassen sich also als 'zyklische', 'lineare' und 'absolute End-Texte' klassifizieren. In jedem Fall ist hinter diese Texte zurückzufragen nach den Orten und Institutionen ihres Zurschrift-Kommens, nach ihrem Sitz im Leben und ihrer Funktion im Ganzen der ägyptischen Kultur. Denn wir müssen davon ausgehen, daß ägyptische Texte in einem viel stärkeren Maße funktionsgebunden und situativ determiniert waren, als unser Begriff 'Literatur' das erkennen läßt. Es gab hier – wenigstens im Bereich der Schrift – keine funktional entlasteten Freiräume ästhetischer oder philosophischer Reflexion. Die Texte haben alle ihren präzisen Ort im Ganzen der Kultur und beziehen von diesem Ort her ihren Sinn. So kann es denn vorkommen, daß uns selbst dann, wenn uns ein Text durch glückliche Umstände unversehrte erhalten geblieben ist, ein Fragment vorliegt: weil nämlich ein Teil seines Textsinns mit dem Ort verschwunden ist, in dem er verankert war.

2. Das Ende in der zyklischen Zeit

a. Das Ende als 'Grenze-zwischen' und seine rituelle Begehung

Die zyklische Zeit ist nach ägyptischer Auffassung kein Perpetuum mobile. Sie wird vielmehr als eine Bewegung gedacht, die erstens erst durch rituelle Mitwirkung zur Kreisbahn geformt werden muß und zweitens fortwährend, besonders aber in der Phase zwischen zwei Zyklen, von Stillstand bedroht ist. Das Ende erscheint hier als eine Grenzsituation, die typischerweise mit zwei verschiedenen Erfahrungen verbunden ist: 1. mit dem Ende eines Zyklus, dann handelt es sich um eine 'Grenze zwischen', nämlich zwischen zwei Zyklen, und 2. mit schweren Krisen, z. B. tödlicher Krankheit eines Patienten, dann handelt es sich um eine 'Grenze bis', d. h. um das Weltende, das man beschwört, um die kosmogonischen Energien zu aktivieren, die allein imstande sind, das Ende abzuwenden, die Störung zu überwinden und die Welt in Gang zu halten.

Beginnen wir mit dem *Zyklusende*, das die Grenzsituation des Endes als Grenze zwischen zwei Zyklen versteht und die Vorstellung des Endes daher mit der Idee der Erneuerung koppelt. Die Vorstellungen, die sich im ägyptischen Weltbild damit verbinden, lassen sich am besten anhand der Darstellungen vom Tagesende und Jahresende untersuchen. Sie zeigen uns übereinstimmend das Bild einer Zeit, die der In-Gang-Haltung bedarf. Das Zyklusende erscheint als eine Krise. Ohne intensive rituelle Unterstützung würde die Bewegung sich nicht zur Kreisbahn schließen, und ohne solche Schließung wäre die Erneuerung nicht gewährleistet. Die Riten formen den Lauf der Welt und der Dinge zur Kreisbahn, sie zwingen dem Geschehenden das Muster der ewigen Wiederkehr auf, sie induzieren dem Weltprozeß jene Selbigkeit, die Platon in die Struktur der Weltseele selbst verlegte. Und das genau scheint Platons Absicht gewesen zu sein. Er hat ins Weltinnere, in die jeder menschlichen Einwirkung und Kontrolle entzogene und vom Demiurgen der Welt von allem Anfang an gewissermaßen einprogrammierte Struktur der Weltseele verlegt, was nach Auffassung der Ägypter und anderer Frühkulturen die Sache der Kultur, d. h. der rituellen, mythischen und magischen Beeinflussung und Inganghaltung war. Dieser epochale Schritt der Weltentzauberung paßt völlig in die Linie der platonischen Philosophie, die den Menschen vom Wiederholungszwang und Allmachtswahn der rituellen Weltauffassung befreien will. Wenn wir die ägyptische Welt verstehen wollen, müssen wir diesen Schritt in Gedanken wieder rückgängig machen. Die zyklische Katastrophe (der Kataklysmos durch Feuer oder Wasser) erscheint im Rahmen der ägyptischen Weltauffassung als Krise, die es mit rituellen Mitteln abzuwenden gilt. Während bei Platon die Katastrophe mit Sicherheit, aber nur alle 3000 Jahre eintritt, ist für die Ägypter die Katastrophe nur eine virtuelle, dafür aber ständig, d. h. mit jedem Zyklusende mögliche Größe. Jedes Zyklusende kann das absolute Ende bedeuten, aber dieses absolute Ende kann auch abgewendet werden.

Um das Ende abzuwenden, muß man es beschreiben. Daher hat uns die ägyptische Schriftkultur eine Menge sogenannter Chaos-Beschreibungen überliefert, die das Ende ausmalen. Beginnen wir mit einem Text, der sich auf ein aktuelles Ende bezieht. Ich entnehme ihn einem Ritual, das den Begriff des Endes schon im Titel führt. Es heißt "Das Ende der Arbeit"; mit 'Arbeit' ist die Mumifizierung des Osiris gemeint, ein Ritual, das alljährlich im Tempel von Abydos vollzogen wird und zu den Khoiakriten gehört.¹⁴ Dieses Ritual beginnt mit der Schilderung einer Katastrophe, aus der ich die folgenden Verse zitieren möchte:

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 ist nicht mehr schiffbar.
Alle Welt klagt und weint,
Götter und Göttinnen,
Menschen, Verklärte und Tote,
Klein- und Großvieh weinen laut.¹⁵

Das auslösende Ereignis der Katastrophe, die hier beschrieben wird, ist der Tod des Osiris. Der Tod ist die Form, in der das Ende eines Zyklus rituell geformt, ge- deutet und vollzogen wird. Die Khoiakriten markieren eine entscheidende Zäsur im Vegetationszyklus, nämlich Pflügen und Aussaat, was als Bestattung des Samenkorns ausgedeutet wird.

Das Samenkorn ist das zentrale Symbol dieser zyklischen Deutung des Endes, denn es kann nur unter der Bedingung wieder aufleben und zu der Pflanze werden, von der es stammt, daß es in die Erde gelegt, das heißt: begraben wird. Die Bestattung des Samenkorns markiert Ende und Anfang des Vegetationszyklus. In Ägypten wird dieser Vorgang von Trauerritten begleitet. 'Erdhacken' wird das Fest des 22. Choiak genannt; es ist ein nächtliches Fest und gehört zu den Trauerritten der Osiris-Mysterien und des Sokarfests, die acht Tage später mit der 'Aufrichtung des Djed-Pfeilers' am 30. Choiak schließen. Dann ist die Aussaat abgeschlossen und mit dem ersten Tag des folgenden Monats beginnt die Jahreszeit, die 'Herauskommen' (der Saat) genannt und mit dem Fest der Thronbesteigung des neuen Gottes eingeleitet wird. Thomas Mann verlegt in seinem Joseph-Roman den zweiten Absturz seines Helden in diese Tage und be-

¹⁴ F.-R. Herbin, "Les premières pages du pap. Salt 825", in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 88 (1988), S. 95–112.

¹⁵ Pap. Salt 825, I, 1–6, hg. Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 – Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Brüssel 1965; S. Schott, "Altägyptische Vorstellungen vom Weltende", in *Analecta Biblica* 12 (1959), S. 319–330; Verf., "Königsdogma und Heilerwartung. Politische und Kultische Chaosbeschreibungen", in *Stein und Zeit – Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, S. 284.

schreibt den Geist des Festes auf einfühlsame Weise: "Ein kleines Jahr lief in sich selbst zurück, ein Sonnenjahr insofern nämlich, als die schlammabsetzenden Wasser sich wieder einmal verlaufen hatten und (nicht nach dem Kalender, aber in praktischer Wirklichkeit) Zeit der Aussaat war, Zeit von Hacke und Pflug, der Aufriß des Bodens: Wenn Joseph sich aufhob von seiner Matte (...), so sah er, wie die Bauern auf dem Fruchmland der Ufer das ernste, gefährliche, von Vorsichts- und Sühne-Maßregeln umgebene Geschäft des Umbrechens und Säens besorgten – ein Geschäft der Trauer, denn Saatzeit ist Trauerzeit."¹⁶ Man trauert, denn man vollzieht mit der Aussaat die Beisetzung des ermordeten Gottes Osiris. "O Sokaris Osiris", liest man in einem Papyrus, "als dieses Unglück zum ersten Mal geschah, errichtete man eine heilige Stätte in Busiris, um dich zu mumifizieren und deinen Geruch angenehm zu machen..., ich und meine Schwester Nephthys zündeten die Fackel an am Eingang des Heiligen Ortes... seitdem feiert man für dich die große Zeremonie des Erdhackens."¹⁷

Am folgenden Tag findet 'die große Trauer' statt: Das ganze Land klagt um den toten Osiris. Die Jahresendriten des Monats Choiak münden in das Neujahrsfest des 1. Peret. Es handelt sich, wohlgemerkt, nicht um das 'eigentliche' Neujahr: Dieses liegt auf dem 1. Tag des ersten Monats der Jahreszeit Überschwemmung. Es liegt offenbar in der Logik des zyklischen Zeitdenkens, daß es mehrere Jahreszyklen geben kann. Das Hauptjahr geht vom 1.1. bis zum 30.12. und beginnt nach den fünften Epagomenen wieder mit dem 1.1., es wird markiert durch das Wiedererscheinen des Sirius, äg. Sothis, am frühmorgendlichen Himmel nach 70tägiger Abwesenheit. Das Vegetationsjahr dagegen geht vom 1.5. bis zum 30.4.; sein Neujahr wird markiert durch die Beisetzung des Saatkorns als Vorbedingung für das Wiederaufkeimen der Vegetation.

An jedem Abend stirbt der Sonnengott; das bedeutet das Ende des Tageszyklus, aber es bedeutet keine Katastrophe, weil der Gott, wie es in den Texten immer wieder betont wird, in die Erde eingeht, aus der er entstanden ist, und in den Mutterschoß, aus dem er hervortrat. Sein Weg rundet sich also zur vollendeten Kreisbahn, und dieser Tod mündet notwendigerweise in eine neue Geburt und ist nur der Übergang zu einem neuen Zyklus. Man könnte fast den Eindruck haben, daß durch solche mythisch-rituelle Ausdeutung und Begehung das Ende eher ge-
leugnet als betont würde. Kann man aber das Tagesende stärker betonen als indem man es als den Tod der Sonne versteht? Was hier ge-
leugnet wird, ist eher der absolute End-Charakter des Todes. Der Tod ist nicht Ende, sondern Übergang, aber nur unter der Bedingung, daß dieses Ende in irgendeiner geheimnisvollen

¹⁶ Th. Mann, *Joseph und seine Brüder* IV, "Joseph der Ernährer", Ausg. in einem Band, Frankfurt 1964, S. 961 ("Joseph kennt seine Tränen").

¹⁷ Papyrus Louvre I 3079, hg. J. C. Goyon, "Le cérémonial de glorification d'Osiris du pap. Louvre I 3079", in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 65 (1967), S. 96 f.

Weise mit dem Anfang zur Deckung kommt und sich die Lebensbahn der Sonne zur Kreisbahn schließt. Dieser Vorgang bildet die ägyptische Heilsgeschichte. Im Mysterium des allnächtlichen Sonnentodes und der allmorgendlichen Neugeburt gründen alle Jenseits- und Unsterblichkeitshoffnungen des Ägypters. Deshalb, aufgrund dieser Analogie, ist der Vollzug der Riten und die rituelle Formung der Zeit so ungeheuer wichtig. Denn die zyklische Zeit, die auf diese Weise erzeugt wird, ist eine gewissermaßen heilswirksame, bedeutungsvolle Zeit, in der auch der Mensch auf Erneuerung hoffen darf. Er hat an denselben Riten und Deutungen Anteil. So wie der Sonnenuntergang in den Deutungsmustern des Lebensendes, so erscheint das Lebensende in den Deutungsmustern des Sonnenuntergangs – die beiden Ereignisse beleuchten sich gegenseitig.

Im Rahmen der zyklischen Zeit wird das Ende eines Prozesses mit Totenriten begangen, um dadurch den Prozeß zum Kreis zu schließen und durch solche Schließung Erneuerung zu ermöglichen. Das Neue ist nur im Durchgang durch das Ende – den Tod – möglich, das Alte muß sterben, um das Neue zu ermöglichen, aber das Neue ist nichts anderes als das Alte in erneuerter Gestalt. Die ägyptische Formel für diese Konzeption einer sich zyklisch erneuernden Zeit ist "Tag für Tag wie beim Ersten Mal". Das 'Erste Mal' ist der ägyptische Begriff für 'Schöpfung', genesis, b^creschit. Mit jedem Tag wiederholt sich das Erste Mal, mit jedem Zyklusende taucht die kreisende Zeit zurück in die vorweltliche Zeitlosigkeit. Eine als "Nutbuch" bekannte Kosmologie beschreibt den Sonnenaufgang folgendermaßen: "Er (der Sonnengott) entsteht wie er entstand beim Ersten Mal in der Erde des Ersten Males."¹⁸

Den Sonnenuntergang beschreibt derselbe Text als Eintritt in den Zustand der 'Verklärtheit', wie er nach ägyptischer Vorstellung nur über den Tod erreicht wird, und als eine Umarmung von Vater (Osiris, Djet) und Sohn (Re, Neheh), aus der der gestorbene und verklärte Sohn die Kraft der Erneuerung schöpft. Die ägyptische Anthropologie kennt den "Ka" als Begriff und Symbol einer generationenübergreifenden Lebenskraft, die im Gestus der Umarmung vom Vater auf den Sohn übertragen wird. Das Schriftzeichen "Ka" stellt die umarmenden Arme dar. So erklärt sich die Bedeutung der Umarmung in diesem Text als Symbol der zyklusübergreifenden Kontinuität:¹⁹

Eintreten der Majestät dieses Gottes zur ersten Nacht-Stunde. Er ist verklärt, er ist schön in den Armen seines Vaters Osiris. Die Majestät dieses Gottes geht zur Ruhe im Leben in der Unterwelt in ihrer zweiten Stunde, in der frühen Nacht. Die Majestät dieses Gottes gibt den Westlichen Weisungen und sorgt für sie in der Unterwelt.²⁰

¹⁸ O. Neugebauer, R. Parker, *Egyptian Astronomical Texts* I, Providence 1960, Tf. 44 Text H.

¹⁹ Zur allnächtlichen Vereinigung von Re und Osiris als Symbol der Zyklus-übergreifenden Kontinuität vgl. Verf., *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin 1969, S. 101–105.

²⁰ Ebd., Text Aa, nach E. Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher*, Zürich ²1984, S. 485.

b. Virtuelle Apokalypsik

In der kulturellen Formung der Riten wird das Zyklusende als eine Krise ausgedeutet, in der die kreisläufige Bewegung der Zeit vom Stillstand bedroht ist. Um das Ende an einen neuen Anfang knüpfen und durch den Tod hindurch zur Erneuerung vordringen oder zurückkehren zu können, muß die Bedrohung abgewendet werden, die jetzt, in dieser 'liminalen Phase' zwischen den Zyklen, am größten ist. Die Lebensbewegung des Kosmos ist nach ägyptischer Auffassung zwar ständig von Stillstand bedroht, aber diese unausgesetzte Bedrohung konzentriert sich an den liminalen Phasen und wird hier rituell gebannt. Daher richten sie sich vor allem gegen den Feind. Es sind vornehmlich apotropäische Riten, in denen es um die Vertreibung bzw. Vernichtung des Bösen geht. In der Grenzsituation der liminalen Phase wird mit dem Bösen abgerechnet. Bei der Vertreibung des Bösen wird ausgemalt, was alles geschieht, wenn dem Bösen der Zutritt nicht gewährt wird, und diese Bedrohung wird in apokalyptische Dimensionen gesteigert:

O weiche zurück im Ansturm,
damit sich die Sonne nicht verfinstert auf der Sandbank des Zweimessersees,
damit der Himmel nicht den Mond verschluckt am Mspr-Fest in Heliopolis,
damit die Schildkröte nicht den Nil aussäuft und die Gewässer austrocknen,
damit nicht eine Flamme herauskommt inmitten des Ozeans und die eine Flamme durch die andere verbrennt,
damit nicht bekannt werde das Stromab- und Stromauffahren der Sonne,
der an Wegen reichen beim Queren des Himmels,
damit sich die beiden Himmel nicht auf einmal drehen und der Himmel sich mit der Erde vereinige,
damit nicht die Lade in Heliopolis geöffnet werde und erblickt wird, was in ihr ist,
damit nicht das Gewand in Memphis gelöst werde und der Arm des "So-und-so" erblickt wird,
damit die Lampe nicht erlischt in der Nacht des Bösen,
zu jener Zeit, die nicht geschehen möge,
damit nicht das Meer süß werde
und sein Wasser ausgetrunken wird,
damit nicht die vier Sprüche in Heliopolis bekannt werden,
und der Himmel herabstürzt, wenn er sie hört,
damit sich nicht blutig färbe die Götterwohnung inmitten von Spt-ptrtj,
und das Gericht in diesem Lande (nicht)²¹ verhindert wird, (die Wohnung), in der der Allherr sitzt, jener Gott, gegenüber dem es keinen Zweiten gibt,
in der sie gerichtet werden,
damit nicht das Loch, das in Pharbaitos ist, freigelegt werde und der Himmel ihm gegenüber luftlos (?) wird,
damit nicht das Siegel des Anubis gelöst

²¹ Die doppelte Negation muß zuviel sein. Oder soll man im Gegenteil annehmen, daß das Aufhören des Gerichts in diesem Lande eine Katastrophe wäre?

und der Ton des Ptah gebrochen wird,
 damit nicht das Gebüsch, das als Versteck dient, abgeschnitten werde,
 um den zu vertreiben, der sich in ihm verborgen hält,
 damit sich kein Geschrei erhebe
 und niemand da ist, um gegen den Mundaufsperrer in Babylon anzugehen,
 damit nicht der Esel die Katze erschrecke
 und die gegen ihn ihr Hinterteil entblößt,
 damit das Krokodil nicht auf den Schwimmenden losschieße
 in der Mündung des 'ntj-Gewässers.²²

Das Ende, das hier ausgemalt wird, läßt sich am besten als eine Umweltkatastrophe globalen Ausmaßes charakterisieren. Sie wird ausgelöst nicht durch einen Reaktorunfall, sondern durch die Profanierung von Heiligtümern und die Enthüllung von Kultgeheimnissen. Die Bedeutung, die man der Heiligkeit und dem Schutz dieser Geheimnisse beimaß, läßt sich aber am ehesten mit den Sicherungsvorkehrungen und Sicherheitsvorschriften vergleichen, mit denen nach heutiger Vorstellung ein Atomkraftwerk umgeben ist bzw. sein sollte. Wenn diese Schutzzonen um das Heilige niedergerissen werden, fällt der Himmel auf die Erde herunter, wandelt sich Meer- in Süßwasser und wird alsbald ausgetrunken, steigen Flammen aus dem Ozean auf und verzehren das Feuer, trocknen die Flüsse und Seen aus. Dieses unauflösliche Ineinander von Kult und Kosmos, wobei wir als dritte Dimension der geordneten Welt noch das Königtum hinzunehmen müssen, ist für ägyptisches Denken kennzeichnend. Das 'Ende' im einen Bereich zieht das Ende der anderen nach sich. Wenn die Riten aufhören, bricht das kosmische Leben zusammen, und das gleiche geschieht, wenn das Königtum zerfällt.

Dieses Ende droht an jedem Übergang von einem Zyklus zum anderen, und muß daher abgewehrt werden. Um es abwehren zu können, muß man es personifizieren. In den Riten um den Gott Osiris nimmt es typischerweise die Gestalt des Gottes Seth an, des Störenfrieds, dem nichts heilig ist. In den Riten um den Sonnengott Re erscheint das drohende Ende in Gestalt der Wasserschlange Apopis, die den Himmelsozean auszusaufen und mit ihrem Basiliskenblick die Sonnenbarke zu verzaubern vermag. Seth verkörpert die rohe Gewalt, die alle Ordnungen zerstört, die die Erde bewohnbar machen, Apophis verkörpert das Chaos, von dem die kosmischen Prozesse bedroht sind. Im Sonnenkult wird Tag für Tag Apopis der Prozeß gemacht, und im Osiriskult müssen die Sprüche gegen den Gott Seth ebenfalls täglich rezitiert werden.

Man kann sich leicht vorstellen, eine wie reiche Fülle an Texten, die das Ende thematisieren, aus dieser Sicht der Dinge und ihrer kultischen Institutionalisierung erwachsen. Dazu kommt noch eine andere Institution: die Magie. Hier wird

²² pLouvre 3129, J, 38–57; pBM 10252, 11, 3–34 hg. Schott, *Urkunden mythologischen Inhalts* (Urkunden des Ägyptischen Altertums, VI. Abteilung), Heft 2, "Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth", Leipzig 1939, S. 120–129.

das Ende in ganz ähnlichen Formeln beschworen, aber nicht bei Gelegenheit einer kalendarischen Zyklus-Krise, die es rituell zu begleiten und zu bestehen gilt, sondern bei Gelegenheit einer Lebenskrise, einer tödlichen Bedrohung im Leben des einzelnen, vornehmlich durch Schlangen- oder Skorpionbiß. Diese Krise hofft man dadurch zu bestehen, daß man sie in den Rang einer kosmischen Katastrophe steigert, um dadurch die kosmogonischen Energien zu aktivieren, die zusammen mit dem Fortbestand der Welt auch das Leben des Patienten retten. Die Zielrichtung der Riten wird hier einfach umgekehrt: Dienen sie im Kult dazu, dem gefährdeten kosmischen Leben beizustehen, so dienen sie in der Magie dazu, die kosmischen Lebenskräfte als Beistand des irdischen Patienten einzuschalten:

Das Sonnenboot steht still, es fährt nicht weiter.

Die Sonne befindet sich noch an ihrem Platz von gestern,

bis Horus für seine Mutter Isis geheilt ist,

und bis der Kranke für seine Mutter gleichfalls geheilt ist.

Fließe aus zur Erde! Dann wird das Sonnenschiff weiterfahren,

und die Schiffsmannschaft wird wieder den Himmel überqueren.

Die Opferungen werden eingestellt und die Heiligtümer verschlossen sein,

bis Horus für seine Mutter Isis geheilt ist,

und bis der Kranke für seine Mutter gleichfalls geheilt ist.

Der jetzige Zustand wird nur dann vorübergehen,

und die Störung wird sich (nur dann) in ihren alten Zustand verwandeln,

wenn Horus für seine Mutter Isis geheilt ist,

und wenn der Kranke für seine Mutter gleichfalls geheilt ist.

Der Finsternisdämon zieht umher, die Jahreszeiten werden nicht

geschieden, und die Lebenden können den Schatten nicht sehen,

bis Horus für seine Mutter Isis geheilt ist,

und bis der Kranke für seine Mutter gleichfalls geheilt ist.

Die Quellen sind versperrt und die Pflanzen verdorrt,

die Lebenskraft ist den Lebenden genommen,

bis Horus für seine Mutter Isis geheilt ist,

und bis der Kranke für seine Mutter gleichfalls geheilt ist.

Fließe aus zur Erde, Gift!

Dann werden die Herzen froh sein und die Sonnenstrahlen sich verbreiten.²³

Ich habe dieses Weltbild als 'virtuelle Apokalypik' bezeichnet. Die Texte reden vom Weltende, auch wenn sie sich nur auf eine vorübergehende oder lokale Krise beziehen: auf die Grenze zwischen zwei Zyklen oder auf die Todesgefahr eines Patienten. Sie beschwören das Ende, um die Welt in Gang zu halten, aber gleichwohl nimmt dieses Ende in den Beschwörungen apokalyptische Ausmaße an. Für die Ägypter ist dieses Ende eine ständig gegebene Möglichkeit, die sich aber im Rahmen der zyklischen Zeit nur als 'Grenze-zwischen' manifestieren kann. Jede

²³ Metternichstele 236–245, nach Heike Sternberg-el Hotabi, in O. Kaiser u. a., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* Bd 2, Lieferung 3, "Rituale und Beschwörungen II", Gütersloh 1988, S. 370.

Grenze-zwischen birgt in sich die Möglichkeit, in eine absolute Grenze, eine 'Grenze-bis' umzuschlagen, aber diese Möglichkeit wird durch die Riten gebannt. Dem stehen jene Strömungen einer aktuellen Apokalyptik gegenüber, die sich im Judentum und anderen Bereichen der antiken Mittelmeerwelt in einer reichen Literatur artikuliert haben.²⁴ Hier geht es um die visionäre 'Enthüllung' (nichts anderes bedeutet der griechische Begriff *apokalypsis*) der aktuellen 'Grenze-bis', die der Welt gesetzt ist und auf die sie sich unwiderruflich und irreversibel zubewegt. Diese Apokalyptik ist die radikalste Ent-Zyklisierung der Zeitvorstellung, die sich im Rahmen antiken Zeit- und Geschichtsbewußtseins denken läßt, und steht als solche der 'virtuellen Apokalyptik' der Ägypter diametral gegenüber. Denn diese gehört ebenso unablässig in die zyklische Zeitvorstellung hinein, d.h. in den Rahmen eines Bewußtseins, das davon ausgeht, die Zeit zur Kreisläufigkeit umformen zu müssen, um sie – und damit die Welt – in Gang zu halten.

3. Das Ende in der linearen Zeit: Resultativität – Endlichkeit und Erzählbarkeit

Mit der linearen Zeitvorstellung der Ägypter, der wir uns nun zuwenden wollen, verlassen wir die Welt des Kalenders, der periodischen Wiederkehr von Daten, Festen und Riten, Sonnenaufgängen, Mondphasen, Nilüberschwemmungen und landwirtschaftlichen Arbeiten, von Bewegung und Stillstand, Krise und Überwindung, Ende und Erneuerung, und betreten eine völlig neue Welt bzw. betrachten die Welt unter einem völlig anderen Blickwinkel. Haben wir sie unter dem Zeichen des Zyklus von innen betrachtet, so betrachten wir sie jetzt von außen. Um diesen Aspektwechsel zu verstehen, müssen wir etwas näher auf die Bedeutung der Aspektopposition eingehen, die im Verbalsystem der meisten semito-hamitischen Sprachen (wie in vielen sonstigen Sprachen auch) an die Stelle der Zeitstufendreiheit tritt oder gegenüber dieser dominiert. Der Aspekt der Imperfektivität gibt einen Vorgang in seiner Innenansicht, im Verlauf. Die uns geläufigste Form für diese Sicht ist der Progressiv (Verlaufsform, progressive form): "er ist am Schreiben", "he is, was, will be writing". Diesem Aspekt entspricht ägyptisch die zyklische Zeit, *Neheh*. Unter dem Aspekt der Perfektivität dagegen wird ein Ablauf von außen gesehen. Hierfür ist die uns geläufigste Form das Perfekt "er hat geschrieben", "he has written", "il a écrit". Das ist allerdings eine komplexe Form, denn hier wird der Vorgang nicht nur von außen gesehen, sondern auch in die Vergangenheit gesetzt. Aber dieselbe Verknüpfung finden wir im Ägyptischen wieder. Auch dort verbindet sich der perspektive Aspekt mit der Zeitstufe Vergangenheit zu einer Form, die ich 'Resultativ' nennen möchte. Denn worauf

²⁴ Vgl. D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1989.

es hier ankommt, ist das Faktum, daß das Resultat des abgeschlossenen Vorgangs, z. B. Schreiben, als ein geschriebenes Schriftstück gegenwärtig vorliegt. Die Form "er hat geschrieben" besagt, daß der Vorgang des Schreibens abgeschlossen ist und daß das Geschriebene vorliegt, 'gehabt' wird. Wir verbinden den Gedanken der abgeschlossenen Handlung mit der Vorstellung des 'Habens', des gegenwärtigen Besitzes und verknüpfen im Resultativ Perfektivität und Possessivität. Das Ägyptische verfährt genauso. Allerdings wird im Ägyptischen der Besitz nicht durch ein Verbum ausgedrückt wie deutsch (englisch, französisch usw.) 'haben', sondern durch eine Präposition der Zugehörigkeit, der im Deutschen der Dativ entspricht. Statt "er hat geschrieben" heißt es also "es ist ihm geschrieben". Dadurch verbindet das Ägyptische das Abgeschlossenein der Handlung mit der Gegenwärtigkeit ihres Resultats.

Diese grammatikalischen Überlegungen mögen reichlich spitzfindig und abgelegen wirken. Aber von hier führt ein gerader Weg zu jener Institution, die ich als die zugleich eigentümlichste und vorrangigste Ausdrucksform der ägyptischen Kultur verstehen möchte: Zur Institution des ägyptischen Monumentalgrabes mit allem, was dazugehört, von der Mumifizierung des Leichnams bis zur biographischen Inschrift. Dieses einzigartige Phänomen versteht man in seiner überragenden Kulturbedeutung für die ägyptische Welt nur, wenn man sich klargemacht hat, welche Rolle die Kategorie der Resultativität im ägyptischen Denken spielt und wie zentral sie in der ägyptischen Sprache verankert ist. Resultativität setzt zweierlei voraus: eine lineare Zeitauffassung, und einen Begriff des Endes, der dem linearen Zeitverlauf ein Ziel setzt. Das Ende geht hier nicht über in bzw. wird aufgehoben durch einen neuen Anfang, sondern es bleibt als Ende bestehen in der Form des Resultats, und alle kulturellen Anstrengungen richten sich in dieser Perspektive darauf, das Resultat zu bewahren. Der kulturelle Imperativ, der aus dieser Weltansicht folgt, ist von diametral anderer Art als der Imperativ der zyklischen Erneuerung. Dieser ist *ritualistisch*, er verlangt strikte Observanz der Vorschrift, damit genaue Wiederholung gewährleistet ist und durch Vermeidung geringfügigster Abweichungen jeder Vollzug mit allen vorhergehenden zur Dekkung kommt. Der andere Imperativ dagegen ist *ethisch*, er verlangt die Tugenden der Pietät und Treue: Bewahren und Erinnern, Festhalten und Pflegen.

"Bewahre und Gedenke!", mit diesen Worten möchte man den kulturellen Imperativ zusammenfassen, der aus der Resultativität und ihrer linearen Zeitauffassung folgt. Sie stehen sozusagen implizit in jeder ägyptischen Grabinschrift. Explizit allerdings stehen sie ganz woanders, nämlich in der hebräischen Form "shamor we-zachor" in der Bibel und werden im Sabbatlied *Lekha Dodi* jeden Freitag abend von den Juden wiederholt. Hier, in der jüdischen Welt, befinden wir uns in einer Religion des Wartens (auf die kommende Welt-Zeit, ha-olam ha-bah) und damit in einer geradezu idealtypischen Form linearer Zeitauffassung. Im alten Ägypten ist das anders. Dort bildet die lineare, in Erinnerung und Hoffnung erfaßte Zeit nicht die Totalformel, die das Ganze der Welt und der menschlichen

Existenz umfaßt, sondern nur eine Teilformel mit begrenzter Geltung, die einen Aspekt des Ganzen beleuchtet und die als eine solche Teilformel im ganzen der ägyptischen Welt ihre spezifischen Orte und Institutionen hat.

Die Symbole und Diskurse der zyklischen Zeitauffassung haben ihre Orte und Institutionen in Kalender und Kult. Die entsprechenden End-Texte sind verankert in den Übergangsriten der Zyklusgrenzen. Der zentrale Ort unter den Institutionen der linearen Zeitauffassung ist das Grab, genauer gesagt das steinerne Monumentalgrab. An dieser Stelle würde ich den Gang der Erörterung gern für einen kurzen Moment unterbrechen und versuchen, mit wenigen Sätzen zu skizzieren, was es mit dem ägyptischen Monumentalgrab auf sich hat. Es handelt sich hier um ein Phänomen, das in anderen Kulturen keine Parallelen hat und daher wie keine andere Erscheinung der altägyptischen Welt geeignet ist, sie in ihrer Eigenart zu charakterisieren. Das ägyptische Monumentalgrab ist kein Grab in unserem Sinne. Seine Stellung in der ägyptischen Welt läßt sich am ehesten unserem Begriff der Literatur vergleichen. Dieser Vergleich scheint weit hergeholt, aber er findet sich – wie man weiß – schon bei Horaz, der sein Odenbuch mit den Pyramiden vergleicht, und auch Horaz steht damit in einer letztlich auf Ägypten selbst zurückgehenden literarischen Tradition. Die Literatur stiftet mit dem Geflecht ihrer intertextuellen Bezüge ein kulturelles Gedächtnis, worin der einzelne Autor nach Fortdauer und Unsterblichkeit strebt, aus dem gleichen „dur désir de durer“ heraus, der die Ägypter dazu brachte, sich monumentale Gräber zu bauen. G. Steiner hat diese geheimen Beziehungen zwischen der Schrift und dem Tod, poesis und Unsterblichkeit, aufgedeckt in einem Essay, der das Motiv des Endes im Titel trägt: „In einer Nachkultur“ (In a postculture), und ich habe in einer anderen Studie zu zeigen versucht, daß genau diese Bedeutung der Schrift in der Institution des ägyptischen Monumentalgrabes einen Vorlauf hat.²⁵ „Das Zentrale jeder echten Kultur“, schreibt Steiner, „ist ein gewisser Standpunkt in Anbetracht der Relationen zwischen der Zeit und dem individuellen Tod. Der Willensdrang, welcher Kunst und unparteiisches Denken hervorruft, sowie jene engagierte Antwort, die allein ihre Übermittlung an andere Menschen und an die Zukunft gewährleisten kann – sie wurzeln in einem gewagten Spiel mit der Transzendenz. Der Schriftsteller oder der Denker will, daß die Worte seines Gedichts, die Kraft seiner Argumente, die Personen seines Dramas das Leben ihres Schöpfers überdauern, daß ihnen also das Geheimnis autonomer Präsenz zuteil werde. Der Bildhauer überträgt gegen und über die Zeit jene Lebenskräfte auf den Stein, die der eigenen Hand nur zu bald entgleiten werden. So wenden Kunst

²⁵ J. Assmann, „Schrift, Tod und Identität“. Über die ägyptische Autobiographie fehlt noch immer eine zusammenfassende Untersuchung. Wichtig sind E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954 und M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom – A Study and an Anthology*, OBO 84 (1988).

und Denken sich an jene, die noch gar nicht sind, und tun dies sogar auf das wohlweislich eingegangene Risiko hin, von den Lebenden gar nicht erst wahrgenommen zu werden.“²⁶ Ohne es als eingefleischter Abendländer zu ahnen, bewegt Steiner sich hier völlig in altägyptischen Motiven und Denkfiguren. Und ägyptisch ist auch die Haltung der Klage, die er über den Untergang dieser Kultur anstimmt. Mit dem kulturellen Gedächtnis des Abendlandes verschwindet auch die Unsterblichkeit, deren Verheißung, wenn auch wenigen erreichbar, so doch vielen einen Lebenssinn begründete. Im letzten Abschnitt dieses Essays werden wir die entsprechenden ägyptischen Klagen behandeln, die vom Untergang der ägyptischen Kultur handeln.

Steiners Dichter und Denker investieren ihr ganzes Sinnen und Trachten in 'Werke', die sie zu überdauern bestimmt sind und setzen eine Welt kultureller Schöpfungen aus sich heraus, von denen es heißt, daß sie 'klassisch', d. h. von zeitloser Geltungskraft und Maßgeblichkeit sind. Damit folgen sie dem gleichen "dur désir de durer", der die erd- und steinverbundenen Ägypter ihre Gräber bauen ließ. Das Grab ist für den Ägypter – wobei sich diese Bemerkungen auf eine fast ebenso schmale Elite beziehen, wie Steiners Künstler und Denker – die wichtigste Sache der Welt, das 'Werk', für das er lebt, in dessen Vollendung er sowohl seine finanziellen Mittel als auch sein Sinnen und Trachten investiert, die Form, die seinem Handel und Wandel, seinem Wert und seiner Bedeutung, seiner Tugend und seinem Rang eine sichtbare und vor allem bleibende Form gibt. In Gestalt des Grabes schafft sich der Ägypter einen Ort, von dem aus er sein Leben schon zu Lebzeiten von außen, in den Kategorien der Perfektivität und Resultativität erblickt, einen Ort der resultativen Selbstbeobachtung und Selbstthematisierung. Das Grab symbolisiert in der Fülle seiner Bilder und Inschriften seine Lebenssumme und Lebensleistung. In Gestalt seines monumentalen Grabes tritt der vornehme Ägypter sozusagen als Herausgeber seiner 'Gesammelten Werke' auf. In der Dichte der Bezugnahmen von Gräbern aufeinander bildet sich ein vergleichbares Geflecht von Intertextualität heraus, das den Begriff des 'monumentalen Diskurses' rechtfertigt. Dieser monumentale Diskurs bildet in Ägypten das wichtigste Medium des kulturellen Gedächtnisses.

Die absolut kanonische, in keinem Grab fehlende Inschrift nennt Namen und Titel des Grabherrn. Man muß dieses Faktum in Beziehung setzen zur notorischen Anonymität der ägyptischen Kunst, Literatur und Wissenschaft. Die Texte und Kunstwerke erschließen keinen Weg zur individuellen Unsterblichkeit, sondern allein das Monument. Hier, im Kontext des monumentalen Diskurses, finden wir die Begriffe von 'Autor' und 'Werk' vorgeprägt. Daß nicht erst Horaz, sondern bereits die Ägypter selbst die Parallele gesehen und den Übergang von

²⁶ G. Steiner, *In Blaubarts Burg – Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt 1982, S. 98.

den Gräbern zu den Büchern vollzogen haben, wurde bereits erwähnt. Wir können dem hier nicht im einzelnen nachgehen und verweisen auf unsere ältere Untersuchung.

Schon sehr früh entfaltete sich die Namensinschrift in den Gräbern zur biographischen Erzählung. Diese biographischen Grabinschriften sind echte End-Texte, sie blicken vom anderen Ufer der imaginativ überschrittenen Todesschwelle her auf das als abgeschlossenes Ganzes vor Augen liegende Leben zurück. "Daß ich dieses (gemeint ist das Grab und damit Jenseits und Totenreich) erreichte, ist wegen Schweigsamkeit und Besonnenheit, nachdem mein Herr mich gelobt hat wegen meiner Vortrefflichkeit".²⁷ Erst der Tod gibt dem Leben Sinn und Ziel und macht es vom Ende her als linearen Ablauf erzählbar. Daher ist die Grabbiographie in Ägypten die einzige Form, die narrativ in die Vergangenheit zurückgreift und in diesem Sinne als 'Geschichtsschreibung' eingestuft werden kann. Die ägyptische Literatur hat sich die narrativen Möglichkeiten dieser Form nicht entgehen lassen. So ist die bedeutendste erhaltene ägyptische Erzählung, die Lebensgeschichte des Sinuhe, die schon im alten Ägypten selbst in den Rang eines Schulklassikers und kulturellen Textes erster Größenordnung aufstieg, in die Form der autobiographischen Grabinschrift gekleidet und endet mit folgender Beschreibung eines seligen Endes:

Eine Pyramide aus Stein wurde mir im Pyramidenbezirk erbaut. Der Vorsteher der Zimmerleute an den Pyramiden teilte ihren Boden ein, der Vorsteher der Umrisszeichner zeichnete in ihr, der Vorsteher der Bildhauer meißelte in ihr, der Arbeitsvorsteher, der die Totenstadt beaufsichtigte, betätigte sich in ihr. Mit der gesamten Ausstattung, die in eine Grabkammer gegeben wird, war es (das Grab) versehen. Totenpriester wurden mir gegeben. Ein Grabgarten wurde mir vor der Grabstätte angelegt, mit Beeten darin, wie es einem Höfling ersten Ranges getan wird. Meine Statue war mit Gold belegt, ihr Schurz mit Elektron. Meine Majestät selbst ließ sie herstellen. Es gab keinen Bürger, dem Gleiches getan worden wäre. So verblieb ich in der königlichen Gunst, bis der Tag des Landens gekommen war.²⁸

Vom Ende her formt sich das Leben zur Linie, die in ein Resultat mündet und sich zur Endgestalt vollendet. Das Grab markiert den Ort, von dem aus das Leben als Endgestalt überblickt wird und an dem gleichzeitig Rechenschaft abgelegt wird für dieses Leben vor dem Tribunal der Nachwelt. Die biographische Erzählung hat die Funktion einer Apologie und daher einen starken moralischen Unterton:

²⁷ Grabstele Lyon 88 nach A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin 1928 ff., Bd 1, S. 534.14.

²⁸ Sinuhe 300–310 hg. R. Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, Bibl. Aeg. 17, Brüssel 1990, S. 80 f.; Übers. E. Blumenthal, *Altägyptische Reiseerzählungen*, Leipzig 1982, S. 25 f.

Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen
 und aus meinem Gau herabgestiegen,
 nachdem ich die Ma'at getan habe für ihren Herrn
 und ihn zufriedengestellt habe mit dem, was er liebt.
 Ich habe die Ma'at gesagt, ich habe die Ma'at getan,
 ich habe das Gute gesagt und Gutes wiederholt,
 ich habe die Vollkommenheit erreicht,
 denn ich wollte, daß es mir gut erginge bei den Menschen.
 Ich habe zwei Prozeßgegner so beschieden, daß beide zufrieden waren,
 ich habe den Elenden errettet vor dem, der mächtiger war als er,
 soweit dies in meiner Macht stand.
 Ich habe dem Hungrigen Brot gegeben
 und Kleider dem Nackten,
 eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen,
 einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte
 und ein Schiff dem Schifflosen.
 Ich habe meinen Vater geehrt
 und wurde von meiner Mutter geliebt,
 ich habe ihre Kinder aufgezogen.
 So spricht er, dessen schöner Name Scheschi ist.²⁹

Mit ähnlichen Worten tritt im 125. Kapitel des Totenbuchs der Verstorbene vor das jenseitige Tribunal des Totengerichts:

Seht, ich bin zu euch gekommen,
 indem keine Schuld, kein Unrecht an mir ist.
 Nichts Böses ist an mir, kein Zeugnis liegt gegen mich vor, und
 niemand gibt es, gegen den ich mich vergangen hätte.
 Denn ich lebe von der Ma'at, ich nähre mich von der Ma'at.
 Ich habe getan, was die Menschen raten
 und womit die Götter zufrieden sind.
 Ich habe den Gott zufriedengestellt mit dem, was er liebt:
 ich gab Brot dem Hungrigen
 und Wasser dem Durstigen,
 Kleider dem Nackten,
 ein Fährboot dem Schifflosen.
 Gottesopfer habe ich den Göttern,
 Totenopfer den Verklärten dargebracht.³⁰

So ist der Ort, von dem aus der Ägypter sein Leben überblickt und rechtfertigt, durch zwei Daten bestimmt: durch den Tod, der dem irdischen Dasein ein Ende setzt und durch den ethischen Maßstab der Ma'at, der Wahrheit-Gerechtigkeit, der über Wert und Würdigkeit dieses Lebens entscheidet. Der König hat beides

²⁹ K. Sethe, *Urkunden des Ägyptischen Altertums* I, "Urkunden des Alten Reichs", Heft 3, Leipzig 1933, 198 f.; Verf., *Ma'at*, S. 100.

³⁰ Übers. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, S. 240.

nicht nötig. Er gehört zu den Unsterblichen und vereint sich mit der Sonne. Seine Ewigkeit ist vom sozialen Gedächtnis der Nachwelt und ihrem moralischen Urteil unabhängig. Daher besitzen wir keine königlichen Biographien und damit keine Geschichtsschreibung. Die mesopotamischen und hethitischen Könige waren in einer anderen Situation. Sie haben umfangreiche, weit in die Vergangenheit zurückgreifende Tatenberichte hinterlassen. Die literarisch anspruchvollsten Texte stammen von Herrschern zweifelhafter Legitimität; im Unterschied zu den üblichen Königsinschriften enthalten sie alle Kennzeichen einer apologetischen Autobiographie.³¹ Während man früher annahm, daß diese Apologien zur Thronbesteigung der Usurpatoren verfaßt und proklamiert wurden, um die Opposition zum Schweigen zu bringen, konnte Tadmor nachweisen, daß ihre Komposition und Veröffentlichung vielmehr ans Ende der Herrschaft gehört. Ihr Sitz im Leben ist die Proklamation des Thronfolgers. Auch hier stoßen wir daher auf eine ähnliche Problematik, wie sie in Ägypten den Beamtenbiographien zugrundeliegt: den Drang zur zusammenfassenden Rechenschaftsablegung im Interesse einer Fortdauer im sozialen Gedächtnis und, eng damit verknüpft, der dynastischen Kontinuität. Auch die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung entspringen, Tadmor zufolge, diesem Interesse und haben einen vergleichbaren Sitz im Leben. Die Thronfolge-Erzählungen um David und Salomon (1. und 2. *Samuel*, 1. Könige 1–3) zeigen die gleiche apologetische Tendenz und dienen offenbar der Legitimierung des Jüdischen Königtums.

Worauf uns diese Phänomene verweisen, ist der Zusammenhang zwischen Vollendung und Erzählung. Das tritt nirgends deutlicher hervor als am Fall des Gottes Osiris, der im ägyptischen Pantheon den linearen Aspekt der Zeit, die unwandelbare Dauer der Djed verkörpert. Osiris ist der gestorbene Gott. Als solcher ist er der einzige Gott, der eine erzählbare Biographie hat, einen Mythos. Natürlich gibt es unzählige ägyptische Mythen. Sie sind jedoch, aufs Ganze gesehen, kurz, summarisch, fragmentarisch, narrativ wenig entfaltet, und können sich in keiner Weise vergleichen mit mesopotamischen und griechischen Mythen. Die große Ausnahme ist Osiris. Der Tod dieses Gottes ist das mythogene Ereignis schlechthin, es erzeugt einen ganzen Zyklus von Mythen, und es drängt sich der Gedanke auf, daß zwischen dem Tod dieses Gottes und der Erzählbarkeit seines Schicksals ähnliche Beziehungen bestehen wie zwischen der Institution des Grabes und der Gattung der autobiographischen Grabinschrift.

³¹ Vgl. Hayim Tadmor, "Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature", in H. Tadmor, M. Weinfeld (Hgg.), *History, Historiography and Interpretation – Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem 1986, S. 36–57.

4. Das absolute Ende

a. Urzeit und Endzeit

In der zyklischen Zeitperspektive bedeutet das Ende den Anfang eines neuen Zyklus. Ende und Erneuerung gehören zusammen. Das Ende ist der Tod, aus dem das Leben kommt. In der linearen Zeitperspektive bedeutet das Ende Vollendung als Vorbedingung unwandelbarer Dauer. Das Ende ist das Ziel, wo das Werden in das Währen, Dauern und Bleiben umschlägt. Beide Denkformen des Endes haben ihren festen Ort in den Institutionen der Kultur, das zyklische Ende in Kult und Kalender, das lineare Ende in Grab, Totendienst und Ethik, und werden in einer Fülle von Texten entfaltet. Beide Anschauungen der Zeit laufen im Grunde eher auf eine Negation als auf eine Betonung des Endes hinaus. In jeder der beiden Hinsichten erscheinen Welt und Zeit in anderer Weise als unendlich: in der zyklischen Zeit als unendliche Wiederkehr und in der linearen Zeit als unendliche Dauer. Zwar reden die Texte immer wieder von den 'Grenzen' von Neheh und Djet. Aber damit meinen sie nicht Begrenztheit, sondern Ganzheit, die Welt bis an die äußersten Grenzen ihrer irgend denkbaren Ausdehnung. Das ägyptische Wort für 'Grenze', was hier gebraucht wird, meint 'Grenze-bis', nicht 'Grenze-zwischen', und bezeichnet das äußerste Ende, über das nicht hinausgedacht werden kann.³² Es scheint, als hätte die Welt nach ägyptischer Anschauung kein Ende, obwohl sie doch einen Anfang hat. Der ägyptische Begriff für diesen Anfang ist, wie bereits erwähnt, *zp tpj*, 'das erste Mal'. Sein Gegenstück bildet aber im ägyptischen Denken nicht etwa 'das letzte Mal', sondern die Formel 'Tag für Tag'. Die Sonne geht auf Tag für Tag "wie beim ersten Mal ihrer Urzeit". Das erste Mal wiederholt sich in jedem Zyklus.³³ In dieser Sicht ist die Logik von Anfang und Ende, Urzeit und Endzeit, außer Kraft gesetzt.

Nun gibt es aber doch einen Text, der von Urzeit und Endzeit redet. Dieser Text, der zu den großen, fundierenden Texten der altägyptischen Kultur gehört haben muß, ist uns zwar als solcher nicht erhalten, aber er hat in andere Texte ausgestrahlt. Die ersten Spuren finden sich in zwei Sargtexten des Mittleren Reichs, und ein spätes Zitat enthält ein ptolemäischer Osirishymnus im Opet-Tempel von Karnak.³⁴ Die ausführlichste Bearbeitung bildet das 175. Kapitel des

³² E. Hornung, "Von zweierlei Grenzen im alten Ägypten", in *Eranos Jahrb.* 1980, Bd 49 (1981), S. 393–428.

³³ Vgl. hierzu E. Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung", in *Eranos Jahrb.* 1977, Bd 46 (1981), S. 411–449, hier S. 412: "zugleich enthält das *erste* Mal die Möglichkeit der Wiederholung, weiterer Male, in denen die Vollkommenheit des Anbeginns wieder da ist: Diese Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Wiederholung ist eigentlich das wichtigste und typischste Kennzeichen ägyptischer Schöpfungsvorstellungen, im Extremfall wird die Schöpfung jeden Tag und jede Stunde neu vollzogen". "Jede Stunde" geht vielleicht etwas zu weit, aber "jeden Tag" trifft die Sache genau.

³⁴ E. Otto, "Zwei Paralleltexte zu Totenbuch 175", in *Chronique d'Égypte* 37 (1962), S. 249–56.

Totenbuchs mit dem Titel "Spruch, nicht zum zweiten Mal zu sterben im Jenseits".³⁵ Das Kapitel zerfällt in drei Teile, von denen uns hier nur die ersten beiden interessieren sollen. Der erste Teil geht auf einen Mythos zurück, der erklärt, wie der Tod in die Welt kam. Der Schöpfergott berät sich mit Thot, dem weisen Schreiber und Wesir der Götter, was mit den "Kindern der (Himmelsgöttin) Nut" geschehen soll, die "rebelliert und zu Aufruhr gegriffen haben, nachdem sie Unrecht verübt und Empörung geschaffen haben" und "heimliche Zerstörungen durchgeführt haben gegen alles, was ich gemacht habe". Darauf rät Thot dem Schöpfer, "ihre Jahre zu vermindern und ihre Monate zu verkürzen", d. h. durch die Erschaffung des Todes ihr Erdendasein zu begrenzen. Hier schaltet sich der Tote ein: "Ich bin deine Schreibpalette, Thot, ich habe dir deinen Wassernapf gereicht, ich gehöre nicht zu denen, die heimlich gestört haben, mir soll kein Unheil geschehen, über mich soll der schnelle Tod keine Macht haben". Der Mythos, aus dem dieses Gespräch offenbar nur einen kleinen Ausschnitt wiedergibt, muß von einem Urzustand der Schöpfung erzählt haben, in dem es den Tod noch nicht gab und die Lebenszeit der Geschöpfe unbegrenzt war. Vielleicht darf man sich diesen Urzustand als eine Art Goldenes Zeitalter vorstellen. Es geht zu Ende, weil die "Kinder der Nut" einen Aufruhr angestiftet haben. Die Kinder der Nut sind normalerweise entweder die Sterne insgesamt, oder die fünf Götter Isis, Osiris, Nephthys, Seth und Horus. Hier muß sich die Wendung jedoch auf Götter und Menschen insgesamt beziehen. Aus einem anderen Mythos erfahren wir, daß in der Urzeit der Schöpfer- und Sonnengott über "Menschen und Götter zusammen" herrschte. Auch dieser Mythos erzählt von einer Rebellion. Hier sind es jedoch eindeutig und ausschließlich die Menschen, die sich gegen den Sonnengott empören. In der Folge dieser Ereignisse wird der Himmel von der Erde getrennt, und Re entfernt sich zusammen mit den Göttern an den Himmel.³⁶ Der 'Sonnenlauf' entsteht und mit ihm die zyklische Zeit.³⁷ Ich bin der Ansicht, daß wir es im Totenbuch 175 mit einer anderen Episode dessel-

³⁵ Kapitel 175 ist bislang nur in vier Hss. aus der späten 18. und 19. Dyn. belegt. Übersetzungen: E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, S. 365 f.; B. Ockinga, in O. Kaiser u. a. (Hgg.), *TUAT II.4, "Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften"*, Gütersloh 1988, S. 518–522.

³⁶ Zum Motiv der Trennung von Himmel und Erde vgl. H. te Velde, "Separation of Heaven and Earth", in *Studia Aegyptiaca* 3 (1977), S. 161–70; Allg.: W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde – Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen 1942; H. Th. Fischer, *Het heilig huwelijk van Hemel en Aarde*, Utrecht 1929; K. Marot, "Die Trennung von Himmel und Erde", in *Acta Antiqua* 1 (1951), S. 35–63; A. Seidenberg, "The Separation of Sky and Earth at Creation", in *Folklore* 70 (1959), S. 477–82; 80 (1969), S. 188–96; 94 (1983), S. 192–200; G. Komoróczy, "The Separation of Sky and Earth: The Cycle of Kumarbi and the Myths of Cosmogony in Mesopotamia", in *Acta Antiqua* 21 (1973), S. 21–45; K. Numazawa, "The Cultural-Historical Background of Myths on the Separation of Sky and Earth", in A. Dundes (Hg.), *Sacred Narrative – Readings in the Theory of Myth*, Berkely 1984, S. 182–92.

³⁷ E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46 (1982); H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum – Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, Wiesbaden 1991, S. 314–319.

ben Mythos zu tun haben. Hier geht es nicht um die Hochhebung des Himmels über der Erde und die Einrichtung des Sonnenlaufs (und damit der Neheh-Zeit), sondern um die Einrichtung der Unterwelt unter der Erde und die Einsetzung des Todes (und damit der Djet-Zeit). Aber die Einrichtung beider Institutionen, des Himmels und der Unterwelt, gehören in ein und dieselbe Geschichte, die von der Entstehung der dreistöckigen Welt erzählt.

Um die Schöpfung zu retten vor dem zerstörerischen Willen der Geschöpfe, muß sie differenziert werden. Die Hochhebung des Himmels trennt Götter und Menschen, die Einrichtung der Unterwelt trennt Leben und Tod, Diesseits und Jenseits. Mit der Einsetzung des Todes wird der menschliche Hang zum Bösen, zu Rebellion und Ungerechtigkeit, gebändigt. Über den Zusammenhang zwischen Tod und Moral wäre viel zu sagen, einiges haben wir oben bereits angedeutet. Der Tod vermag das Böse nicht abzuschaffen, aber er sorgt dafür, daß es nicht überhand nimmt.

Der zweite Teil des Textes zitiert ein Gespräch zwischen dem Schöpfergott und Osiris. Den Zusammenhang müssen wir uns ungefähr so vorstellen, daß Atum den Rat des Thot befolgt und die Unterwelt geschaffen hat, um den mit der Einsetzung des Todes nun entstehenden Toten in der Welt einen Raum zu geben. Osiris wird beauftragt, diesem neugeschaffenen Bereich vorzustehen, so wie der Schöpfergott selbst sich als Herrscher um den Himmel kümmern wird. Osiris äußert jedoch Bedenken. "Wie steht es mit meiner Lebenszeit?" fragt er. Darauf antwortet ihm Atum:

- Du wirst Millionen von Millionen Jahre leben, dort währt das Leben Millionen Jahre. Ich aber werde alles, was ich geschaffen habe, zerstören. Dieses Land wird in das Urwasser zurückkehren, in die Urflut wie bei seinem Anfang. Ich bin es, der übrigbleiben wird, zusammen mit Osiris, nachdem ich mich wieder in eine Schlange³⁸ verwandelt habe, die die Menschen nicht kennen, und die die Götter nicht gesehen haben.

Dieser Text spricht nun klar und eindeutig von Urzeit und Endzeit. Der Urzustand der Welt wiederholt sich nicht Tag für Tag, sondern ein einziges Mal am Ende aller Zeiten. Müssen wir nicht angesichts dieses einen Zeugnisses alles widerrufen, was wir über den zyklischen Zeitbegriff der Ägypter und die darin enthaltene Anschauung einer unendlichen Wiederkehr glaubten ausmachen zu können? Das Ende wird hier – so hat es wenigstens den Anschein – weder zyklisch gedacht, als Grenze zwischen Zyklus und Zyklus, noch 'virtuell', als das immer drohende, jederzeit mögliche Abreißen der kosmischen Lebenskontinuität. Es ist vielmehr eine aktuelle, wenn auch sehr ferne Grenze, auf die sich die Welt unaufhaltsam zubewegt. Diese Bewegung, so scheinen wir folgern zu

³⁸ Wörtlich: "in eine andere Schlange".

müssen, kann doch nicht gut kreisläufig sein. Wird sie nicht durch das unwider-
ruflich gesetzte Ende zur Geraden, zur Geschichte gestreckt?

Genau dies ist aber nicht der Fall. Der Text formuliert ein Paradox. Zwischen Urzeit und Endzeit dehnt sich die Zeit nicht als abgemessene, wenn auch sehr lange Strecke, wie es die Logik erfordert, sondern als Unendlichkeit.³⁹ "Millionen von Millionen (Jahren)" heißt es: das ist der ägyptische Begriff der unendlichen Fülle. Damit ist ein Vorrat gemeint, der nie ausgeschöpft ist, eine Summe, die kein Abzählen je erreicht. Wir dürfen aus diesem Text nicht die Folgerung ziehen, der Ägypter habe sich wie Th. Manns Professor Kuckuck die Welt als eine "Episode zwischen Nichts und Nichts" gedacht.⁴⁰ Das Nichtsein gibt es nach ägyptischer Auffassung überhaupt nur in der geschaffenen Welt. Die Unterscheidung zwischen Seiendem und Nichtseiendem (äg. ntt/jwtt) gehört zu jenen Unterscheidungen, die die Welt konstituieren. Außerhalb der Welt, das sagt der Text ja klar genug, ist nicht etwa Nichts, sondern Eines. Das Nichts oder, mathematisch gesprochen, die Null, ist eine buddhistische Erfindung. Nur der Buddhismus war in der Lage, die Welt dem Nichts gegenüberzustellen. Die ägyptische Formel ist nicht "0 - Welt - 0", sondern "1 - Welt - 1." Die Welt, die zwischen 1 und 1 sich als Vielheit entfaltet, ist koextensiv mit Neheh, der unendlichen Wiederkehr der zyklischen Abläufe. Im späten Osirishymnus aus dem Opet-Tempel wird das ganz klar gesagt:

Man sagt über ihn in den Schriften: "Der dauert nach der Neheh-Zeit", denn er ist der Eine, der übrigbleiben wird zusammen mit der Majestät des Re, während die Erde im Urwasser sein und in der Flut versinken wird wie bei ihrem Urzustand, und es keinen Gott und keine Göttin geben wird, die sich auch in eine (wörtl. "in eine andere") Schlange verwandeln werden"⁴¹

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

Zu den Unterscheidungen, die die Welt konstituieren, gehört auch die zwischen Atum und Osiris. Der eine geht als Sonne an den Himmel, der andere als mumien-gestaltiger Totenherrscher in die Unterwelt. "Zwischen" beide, d. h. als die Zeit ihrer Trennung, setzt Atum die "Millionen" Jahre der Neheh-Zeit. So sagt es der Sargtext-Spruch 1130, das älteste Zeugnis dieses Mythos:

³⁹ Zu Paradoxie und Adynaton als typischen Denk- und Ausdrucksformen dieser Beziehung von Weltzeit und Endzeit s. G. van der Leeuw, "Urzeit und Endzeit", in *Eranos Jahrb.* 1949, Bd 17 (1950), S. 32 ff.

⁴⁰ So E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, S. 178, mit Anspielung auf Th. Mann, *Die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, Berlin 1956, S. 289.

⁴¹ Bibliotheca Aegyptiaca XI, S. 112–113 Z. 12–13.

Ich habe Millionen Jahren gesetzt
 zwischen mir und jenem Mühherzigen, dem Sohne des Geb (= Osiris);
 dann aber werde ich mit ihm zusammenwohnen an einer einzigen Stätte.⁴²

In diesem Mythos, daran müssen wir festhalten, wird über die Vielheit hinausgedacht in die Einheit, über die Unterscheidung in die Verschmelzung, über die Neheh-Zeit in die Djet-Ewigkeit. Wir dürfen aber nicht aus dem Auge verlieren, worum es hier thematisch geht. Es geht um den Tod. Wer diesen Mythos kennt, stirbt nicht zum zweiten Mal. Der erste Tod bringt einen in das Reich des Osiris, der zweite Tod ins Nichtsein. Das ist das Schicksal der Feinde, der Rebellen und Zerstörer, um deretwillen überhaupt der Tod eingesetzt und das Reich des Osiris geschaffen wurde. Durch die Erfindung des Todes wird das Problem des Bösen gelöst. Denn mit dem Tod, und zwar dem *ersten* Tod, scheiden sich die Guten von den Bösen. In der Prüfung des Totengerichts wird das Böse vernichtet. So konstituiert sich das Totenreich als ein Reich des Friedens und der Harmonie, in das nur die Guten eingehen, während die Bösen dem *zweiten* Tod und damit dem Nichtsein anheimfallen. Wer aber in das Reich des Osiris eingeht, ist ein für allemal vor dem zweiten Tod und damit vor dem Nichtsein bewahrt. Er dauert in Osiris noch über die Unendlichkeit des Neheh hinaus.

Es geht also in diesem Text nicht um Eschatologie. Die Neheh- oder Welt-Zeit wird nicht zur 'Geschichte' gestreckt, gewissermaßen 'entzyklisiert', sie läuft nicht in gerader Linie auf das ihr gesetzte Ende zu. Der Mythos spannt zwar den Bogen von Urzeit bis Endzeit, aber was die Endzeit bedeutet, die Wiedervereinigung von Re und Osiris, Sonne und Totengott, das geschieht Nacht für Nacht und wird auch in jenem Ritual namens "Das Ende der Arbeit" rituell nachvollzogen, mit dem wir unsere Studie eingeleitet haben. Wir bleiben hier völlig im Bereich der Formel "Urzeit und Tag für Tag", die wir als Signatur der zyklischen Zeitvorstellung herausgestellt haben. Die 'Grenze-zwischen' und die 'Grenze-bis', Zyklusgrenze und 'absolutes Ende' fallen in eins zusammen.

b. Die Unwiederbringlichkeit des Goldenen Zeitalters und das Ende der ägyptischen Welt

Wie andere Mythen auch erzählen die ägyptischen Mythen von einer Transformation. Die gegenwärtige Welt wird erklärt als Ergebnis einer durchgreifenden Veränderung, als Transformation eines Ausgangszustands A in einen Endzustand E, wobei der Ausgangszustand die Negation des Endzustands darstellt: A = nicht-E (z. B. "als E noch nicht bestand"), wobei unter E Eigenschaften und Institutionen der gegenwärtigen Welt verstanden werden wie die Trennung

⁴² A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts* Bd 7, Chicago 1961, 467c-e.

von Himmel und Erde, der Sonnenlauf und damit die Neheh-Zeit, der Tod, der Staat (im Sinne des pharaonischen Königtums), die Unterwelt, Kampf und Gericht usw. Nicht-E hat den Status einer legitimierenden Fiktion. In den älteren Texten kann keine Rede davon sein, daß nicht-E "die glücklichste Epoche im Leben der Menschheit" dargestellt habe.⁴³ Auf nicht-E wird mit keinerlei bedauernden, nostalgischen Tönen Bezug genommen im Sinne der Unwiederbringlichkeit und Unzugänglichkeit, des "ein für allemal vorbei". Nicht-E ist vielmehr die Folie von E und als solche mythischem Denken sowohl zeitlos gegenwärtig als auch rituell zugänglich. In der rituellen Zugänglichkeit des Ursprungs liegt ja die Pointe des Mythos. Die mythische Erzählung zeigt den Weg von nicht-E nach E und macht ihn dadurch umkehrbar. Götter und Menschen leben nicht mehr in Gemeinschaft, aber Ritual und mythische Erzählung bringen sie wieder zusammen. Himmel und Erde sind weit voneinander getrennt, aber im Fest senkt sich der Himmel wieder auf die Erde herab.⁴⁴ Der Tod ist zwar in der Welt, aber Ritual und mythische Erzählung machen ihn überwindbar, zumindest 'behandelbar'. Die mythische Erzählung hat mit ihrer genetischen Erhellung eine gewissermaßen therapeutische Kraft. Solange man die Ursprünge nicht aus den Augen verliert, sondern sprachlich und rituell zugänglich hält, ist man den Phänomenen des Endzustands E nicht machtlos ausgeliefert. Daher fungieren diese Mythen als Totentexte. Sie 'historisieren' den Tod, um ihn menschlichem Handeln und Sinngeben zugänglich zu machen.

Der Urzustand der Welt ist gekennzeichnet durch Gerechtigkeit und Fülle. Er ist zwar zerstört worden durch die "Gier des Herzens", aber durch diese Störung sind Gerechtigkeit und Fülle keineswegs für immer aus der Welt verschwunden. Es ist lediglich ihre selbstverständliche und widerstandslose Geltung verschwunden, so daß jetzt der Staat für ihre Durchsetzung eintreten muß. Solange aber der Staat besteht, herrschen auch Gerechtigkeit und Fülle auf Erden. Der Staat kompensiert den Bruch zwischen E und nicht-E. Jeder König nimmt für sich die Wiederkehr von nicht-E als einer Art Goldenen Zeitalters in Anspruch. "Das Land war überschwemmt zu seiner Zeit", heißt es etwa von Taharqa, einem König der 25. Dynastie, "wie es gewesen war zur Zeit des Allherrn. Jedermann schlief bis zum hellen Tag und keiner sagte "Hätte ich doch...!". Ma'at war eingeführt durch die Länder hin, und das Unrecht war an den Boden genagelt."⁴⁵ Mit dieser Ideologie befinden wir uns im Rahmen einer realisierten Eschatologie, in der ein echtes Verhältnis zur Vergangenheit sich nicht ausbilden kann. Denn dazu gehört eine Empfindung der Unwiederbringlichkeit und Unzugänglichkeit, eine

⁴³ L. Kakosy, "Ideas About the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age", in *Archiv Orientalní* 17 (1964), S. 205 ff., wiederabgedr. in *Studia Aegyptiaca* VII (1981), S. 81–91, Zitat S. 91: "the happiest era of human history".

⁴⁴ Verf., *Liturgische Lieder*, S. 250–62.

⁴⁵ Vgl. Verf., *Ma'at*, S. 224 mit weiteren Literaturangaben.

Denkform des Endes also, die dem mythischen Denken mit seinen Vorstellungen von Zeitlosigkeit bzw. ewiger Gegenwart abgeht.

Das ändert sich aber grundlegend in der griechisch-römischen Zeit, vielleicht im Zusammenhang eines Endzeitbewußtseins, einer als solcher erlebten "Endsituation der ägyptischen Kultur".⁴⁶ Jetzt, und erst jetzt, nehmen die Beschreibungen der Urzeit (nicht-E) eine entschieden nostalgische Färbung und den Charakter unwiederbringlicher Vergangenheit an:

Ma'at war aus dem Himmel gekommen zu ihrer (der Urgötter) Zeit und vereinigte sich mit den Irdischen.

Das Land war überschwemmt, die Leiber waren gefüllt.

Es gab kein Hungerjahr in den beiden Ländern.

Die Mauern fielen noch nicht ein, der Dorn stach noch nicht in der Zeit der Göttervorfahren.⁴⁷

Die "Götter-Vorfahren", von denen hier die Rede ist, genießen eine kultische Verehrung in der Form eines Totenkults, die in der Spätzeit eine immer größere Rolle spielt. Die Vorstellung der Ferne und Verborgenheit, in die die Götter sich mit der Hochhebung des Himmels entrückt haben und die der Kult zumindest symbolisch zu überbrücken vermag, wird in dieser Theologie aus der räumlichen in die zeitliche Dimension übertragen. Der Totenkult der Götter-Vorfahren erhält die Verbindung mit der Urzeit aufrecht, deren Nicht-Jetzt in gleicher Weise mit dem Hier-und-Jetzt der Gegenwart vermittelt wird wie das Nicht-Hier der himmlischen Götter.

Der Glaube an die symbolische Überbrückbarkeit dieser beiden Distanzen, in die sich die Götter zum Hier-und-Jetzt entrückt haben, nimmt in der Spätzeit eine quasi-dogmatische Form an und der dieser Vermittlung gewidmete Kult gewinnt eine derartige Intensität, daß der zugrundeliegende Gedanke der Gottesferne in das Gegenteil besonderer Gottesnähe umschlägt und Ägypten als "Wohnsitz der Götter", "Tempel der Welt" und "Heiligstes Land" betrachtet wird.⁴⁸ Diese Sicht Ägyptens entspringt der Empfindung des nahenden Endes der Kulte, die die Vermittlung bewerkstelligen und die Götter im Hier und Jetzt symbolisch heimisch machen, und der Sorge, es könnte mit dem Aufhören der Kulte eine zweite, und diesmal endgültige Trennung von Göttern und Menschen eintreten, die durch keine Mythen, Riten und andere Formen symbolischer Vermittlung mehr zu überbrücken sein wird.

⁴⁶ E. Otto, "Die Endsituation der ägyptischen Kultur", in *Die Welt als Geschichte* 11 (1951), S. 203–213.

⁴⁷ E. Otto, "Das 'Goldene Zeitalter' in einem ägyptischen Text", in *Religions en Égypte hellénistique et romaine – Colloque de Strasbourg*, Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisées, Paris 1969, S. 93–108; Verf., *Ma'at*, S. 225 f.

⁴⁸ Vgl. G. Fowden, *The Egyptian Hermes – A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge 1986, S. 14.

Dieses Endzeitbewußtsein der Ägypter unter ptolemäischer und römischer Herrschaft hat einen Vorlauf in dem Bewußtsein einer Gefährdung der politischen und kulturellen Ordnung, die schon das klassische ägyptische Denken kennzeichnet. Die kultischen Ausformungen dieses Gefährdungsbewußtseins haben wir unter dem Stichwort 'Virtuelle Apokalyptik' bereits behandelt. Wir wollen abschließend einen Blick auf eine Gruppe von Texten werfen, die augenscheinlich ohne jeden rituellen Bezug vom Ende reden. Sie gehören weder zu den Kultrezitationen, noch zu den Grabinschriften. Ihr Ort ist die Schule, die Unterweisung zur 'Weisheit'. Das Thema dieser Texte ist die Gerechtigkeit, ägyptisch Ma'at, der Weg des rechten Lebens. Es wird vornehmlich in zwei Gattungen entfaltet: den 'Lehren', die vom rechten Weg des Einzelnen handeln, und den Klagen, deren Thema die Gerechtigkeit in der Gesellschaft ist. Eigentümlicherweise behandeln diese Texte das Thema der gesellschaftlichen Gerechtigkeit ex negativo: Sie schildern den Zustand einer Gesellschaft ohne Gerechtigkeit. Es handelt sich um Texte eindeutig politischer Tendenz, denn sie führen das Fehlen der Gerechtigkeit auf den Zusammenbruch des Staates zurück. Man hat diese Texte zuweilen als Beschreibungen des Weltendes verstanden und mit den viel späteren Apokalypsen zusammengestellt. In der Tat sind ihre Beschreibungen der zerstörten Ordnung so radikal und umfassend, daß von der geschaffenen Welt nichts mehr übrigzubleiben scheint:

Was geschaffen war, ist zerstört.

Re kann mit der Schöpfung von vorn anfangen.

Das Land ist zugrunde gegangen ohne einen Rest,

nicht einmal das Schwarze unter dem Fingernagel ist übrig geblieben,
von dem, was er (Re) bestimmt hat.⁴⁹

Aber die Katastrophe ist nicht endgültig. Zum Schluß erscheint ein Herrscher, der die Welt wieder in den geordneten Zustand der Gerechtigkeit zurückführt. Dieser Zustand ist aber nicht das 'Reich Gottes', ein überweltlicher Zustand des Heils, sondern einfach der Normalzustand gerechten Zusammenlebens und fruchtbaren Gedeihens, in den die Welt mit der Wiedererrichtung des Königtums zurückkehrt. Mit Apokalyptik haben diese Texte daher nichts zu tun. Sie beziehen sich auf das virtuelle Ende: Die Welt geht zugrunde, wenn sie nicht in Gang gehalten wird, und zu dieser Inganghaltung bedarf es des pharaonischen Königtums. Nicht am Hereinbrechen, sondern vielmehr am Verschwinden des Gerichts scheitert nach ägyptischer Auffassung die Welt.

Das *Töpferorakel* in griechischer Sprache bedient sich dieser Gattung fast 2000 Jahre später als Oppositionsliteratur gegen die Griechen, nun schon im unmittelbaren zeitlichen Kontext der Daniel-Apokalypse. Auch hier aber kommt am

⁴⁹ Neferti 22–23; Helck, S. 19.

Ende der legitime König, der das Land wieder in den Heilzustand der Normalität zurückführt. Erst ein offenbar schon in frühchristlicher Zeit entstandender Text, der den allerletzten Ausläufer dieser nun schon weit über 2000jährigen Tradition bildet und daher nicht nur vom Ende redet, sondern auch selbst ein Ende markiert, zeichnet den Untergang der (ägyptischen) Welt in den Farben der Endgültigkeit und Unwiederbringlichkeit:

Und doch wird eine Zeit kommen, wenn es so aussieht, als hätten die Ägypter vergeblich die Gottheit verehrt mit frommem Herzen und unablässiger Hingabe und alle heilige Hinwendung zu den Göttern wird vergeblich und ihrer Früchte beraubt sein. Denn die Gottheit wird von der Erde wieder zum Himmel aufsteigen und Ägypten verlassen. Dieses Land, einst der Sitz der Religion, wird nun der göttlichen Gegenwart beraubt sein. Fremde werden dieses Land bevölkern, und die alten Kulte werden nicht nur vernachlässigt, sondern geradezu verboten werden. Von der ägyptischen Religion werden nur Fabeln übrig bleiben und beschriftete Steine. (...) In jenen Tagen werden die Menschen des Lebens überdrüssig sein und aufhören, den Kosmos (*mundus*) zu bewundern und zu verehren. Dieses Ganze, so gut, daß es nie etwas Besseres gab, gibt, noch geben wird, wird in Gefahr sein, unterzugehen, die Menschen werden es für eine Last ansehen und es verachten. Sie werden diese Welt, das unvergleichliche Werk Gottes, nicht länger lieben, diesen glorreichen Bau, gefügt aus einer unendlichen Vielfalt von Formen, Instrument (*machina*) des göttlichen Willens, der seine Gunst rückhaltlos in sein Werk verströmt, wo sich in harmonischer Vielfalt alles, was der Anbetung, Lobpreisung und Liebe wert ist, als Eines und Alles zeigt. Finsternis wird man dem Licht vorziehen und Tod dem Leben. Niemand wird seine Augen zum Himmel erheben. Den Frommen wird man für verrückt halten, den Gottlosen für weise und den Bösen für gut. (...)

Die Götter werden sich von den Menschen trennen – o schmerzliche Trennung! – und nur die bösen Dämonen werden zurückbleiben, die sich mit den Menschen vermischen und die Elenden mit Gewalt in alle Arten von Verbrechen treiben, in Krieg, Raub und Betrug und alles, was der Natur der Seele zuwider ist.

In jenen Zeiten wird die Erde nicht länger fest sein und das Meer nicht schiffbar, der Himmel wird die Sterne nicht in ihren Umläufen halten noch werden die Sterne ihre Bahn im Himmel einhalten; jede göttliche Stimme wird notwendig zum Schweigen kommen. Die Früchte der Erde werden verfaulen, der Boden wird unfruchtbar werden und die Luft selbst wird stickig und schwer sein. Das ist das Greisenalter der Welt: das Fehlen von Religion (inreligio), Ordnung (inordinatio) und Verständigung (inrationabilitas).⁵⁰

In dieser Darstellung ist der Zerfall der Welt in ihrer Wohleingerichtetheit und Bewohnbarkeit nicht Folge eines politischen Zusammenbruchs, sondern einer religiösen Entscheidung, einer Konversion. Die Menschen werden die alte Religion

⁵⁰ Asclepius 24–26 hg. Nock-Festugière, Collection Budé 1960, S. 326–329; vgl. Nag Hammadi Codex VI, 8.65.15–78.43 ed. Krause-Labib 1971, S. 194–200. Vgl. Fowden, *The Egyptian Hermes*, S. 39–43; Verf., „Königsdogma“ S. 373 f.; „Magische Weisheit – Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus“, in *Stein und Zeit*, S. 75. Dem lateinischen „inrationabilitas bonorum omnium“ entspricht im Koptischen „das Fehlen guter Worte“. Der Untergang der sprachlichen Verständigung und das Überhandnehmen der Gewalt gehört zu den Zentralmotiven der ägyptischen Chaosbeschreibungen, s. Verf., „Königsdogma und Heilserwartung“, in *Stein und Zeit*, S. 259–287.

verlassen, die in der Verehrung des Kosmos bestand, und sich einer neuen Religion zuwenden, die den Kosmos "für eine Last ansieht" und ihn "verachtet". Die Riten werden eingestellt, die Kulte geschlossen und verboten, deren Sinn darin besteht, die Welt durch Verehrung in Gang zu halten und die Götter auf Erden heimisch zu machen. Die Folge ist, daß die Götter die Erde verlassen und die nicht mehr rituell in Gang gehaltene Welt aus dem Ruder läuft. Die Welt tritt in ihr Greisenalter ein. In diesen Bildern artikuliert sich das Endzeitbewußtsein der ägyptischen Kultur. Das siegreiche Christentum hat diesen Text, wohl mit Recht, auf sich bezogen und ihn als eine Art Kapitulation des unterlegenen Heidentums verbucht, das seinen eigenen Untergang vorhergesagt habe. Wenn diese Apokalypse den Untergang der ägyptischen Religion in den Farben einer Umweltkatastrophe ausmalt, dann erinnern wir uns an die Sprüche gegen den Gott Seth. Tag für Tag sowie an den großen Festen wurden sie rezitiert, um den 'Bösen' abzuwehren, und die Gefahr abzuwenden, die auch hier als Umweltkatastrophe dargestellt wird. Der Sinn der ägyptischen Religion, das wird hier ganz deutlich, besteht in der Inganghaltung der Welt, durch Opfer, Zuspruch und Verehrung, "mit frommem Herzen, unablässiger Hingabe und heiliger Hinwendung". Die Ägypter waren offenbar durchdrungen von dem Bewußtsein, daß die Welt solcher unablässigen Verehrung bedürfe, um für den Menschen bewohnbar zu sein.

Im Siegeszug der akosmischen Religionen – Christentum, Gnosis, Manichaeismus – sahen die Ägypter das Schreckensbild ihrer virtuellen Apokalyptik verwirklicht. Angesichts dieses Endes war an eine Erneuerung und Rückkehr nicht mehr zu denken. Die Zeit hatte die Kreisbahn ein für allemal verfehlt und vergreiste ohne Aussicht auf Verjüngung. Es dauerte dann fast zweitausend Jahre und vermutlich zu lange, bis man sich, aus ganz anderen Gründen, der Inganghaltungsbedürftigkeit der Welt wieder inne wurde.