

DIE ALLEGORESE DER GOTTESKRÄFTE: AION UND KERBEROS, BES UND SPHINX

(Tafeln 98–105)

FRIEDRICH JUNGE

Universität Göttingen

Kein Sterblicher, sprach des Orakels Mund,
Rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe.
Doch setzte nicht derselbe Mund hinzu:
Wer diesen Schleier hebt, soll Wahrheit schauen?
„Sei hinter ihm, was will! Ich heb' ihn auf –“
Er ruft's mit lauter Stimm' – „Ich will sie schauen.“
Schauen!
Gellt ihm ein langes Echo spottend nach.

Schiller, Das verschleierte Bild zu Sais

0. VORBEMERKUNG

In den Übergangszonen der Kulturen passieren die merkwürdigsten Dinge – Vorstellungen, Konzepte, Zeichen und Ikone werden aufgegriffen oder nicht, wandeln ihr Gesicht oder verschwinden, für immer, oder um Jahrhunderte später wieder aufzutauchen, so als ob sie ganz selbstverständlicher Teil der jeweiligen kulturellen Sprache gewesen wären, und nur den außen stehenden Betrachter damit verblüffend, daß er in ihnen zwar die Sprache einer ganz anderen Welt sehen kann, aber nicht versteht, wie sie sich so lange und so unsichtbar in einer ihnen fremden Umgebung haben halten können; oder auch: Wie sie sich so an die eigentlich fremde Umgebung haben anverwandeln lassen können. Aber die Zeichen, mit denen sich die Menschen ihre Welt verstehbar machen, sind wohl gar nicht so unterschiedlich oder schwer verständlich, wie sie dem in den eigenen Sehweisen und Ausdrucksformen befangenen ersten Blick erscheinen mögen.

Eben dies möchte ich hier beispielhaft zeigen, von dem Interesse abgesehen, das die Gegenstände der folgenden Betrachtung nun schon von sich aus für mich hatten – wahre Leckerbissen, möchte ich meinen, für jedes einigermaßen gewunden denkende Hirn. Ich gehe freilich auch ein Risiko damit ein, dies ausgerechnet in einer Festschrift für Heinz-Josef Thissen tun zu wollen: Hinter seiner meist fröhlichen Miene verbirgt sich ja ein sehr strenger Philologe, der diese Sonderbarkeiten – trotz seiner Zusammenarbeit mit R. Merkelbach¹ – möglicherweise gar nicht goutieren kann. Ich hoffe, er verzeiht mir und findet doch dieses oder jenes amüsant.

¹ Dessen monumentaler Zusammensicht der griechisch-lateinischen Quellen zur gräko-ägyptischen Religion – R. Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig 1995 – ich hier einige ägyptologische Anmerkungen hinzufügen möchte.

1. DIE MONSTREN DER ZEIT UND DER WELTERSCHAFFUNG

1.1 *Der dreiköpfige Hades-Hund*

Ich möchte mich hier zunächst einiger motivgeschichtlicher Forschungen in der Kunstgeschichte bedienen, in denen bestimmte motivische Stammbäume bis in die Spätantike und das hellenistische Ägypten zurückverfolgt worden sind. Der eine Ast dieser Untersuchungen entstammt dem Bereich des bewußten Aufgreifens antiker Motive in der Renaissance und ist von Erwin Panofsky² ausgebreitet worden. Ausgangspunkt ist die Ikonographie von Tizians Bild „Allegorie der Klugheit“ (Taf. 98, Abb. 1). Der Gegenstand des Bildes ist eigentlich einfach dadurch beschrieben, daß zwei „Dreifachköpfe“ übereinander gestapelt sind: Das Gesicht eines bärtigen Mannes mittlerer Lebensjahre in Vorderansicht, eingefaßt von den Profilen eines rückwärtsblickenden, langbärtigen Greises und eines vorwärtsblickenden, bartlosen jungen Mannes; darunter, dem Mann entsprechend, ein Löwenkopf in Vorderansicht, dem Greis entsprechend ein Wolfskopf, dem jungen Mann ein Hundekopf.

Eine lateinische Beischrift ordnet diese Stadien des menschlichen Lebens, nämlich Greisentum, Reife und Jugend, den Modi der Zeit, also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu, und versteht die Montage insgesamt als ein Bild der Klugheit, *prudencia*: „Aus der [Erfahrung der] Vergangenheit heraus handelt das Gegenwärtige klug, damit es nicht künftiges Handeln beeinträchtigt“. Die so dreigeteilte Klugheit – Gedächtnis, Intelligenz, Vorausschau – spiegle eine literarische Tradition, die bis in die Spätantike zurückgeht und als „dreiköpfige Klugheit“ vielerlei Abbildungen in der Kunst von Mittelalter und Renaissance findet: „Der 'anthropomorphe' Anteil im Bild“, sagt Panofsky³, „läßt sich mithin aus Texten und Bildern ableiten, die dem 16. Jahrhundert durch eine kontinuierliche und rein abendländische Tradition überliefert wurde.“ Ich möchte diese Aussage im folgenden freilich in Frage stellen.

Anders hatte Panofsky die Tradition des tiergestaltigen „Dreifachkopfes“ (*tricipitium*) gesehen; mit ihm müsse man „in die dunkle und entfernte Sphäre der ägyptischen oder pseudo-ägyptischen Mysterien-Religionen zurückgehen“, die seit der Entdeckung der *Hieroglyphica* Horapollons 1419 zum „Gegenstand leidenschaftlichen Interesses“ geworden waren⁴. Dort wurzele er im Begleittier der alexandrinischen Kultbilder des Sarapis⁵, das von Plutarch⁶ als *Kerberos* bezeichnet und – bei durchaus schwankender Ikonographie⁷ – jedenfalls am Ende der heidnischen Antike von Macrobius⁸ als dreiköpfig, schlangenumwunden und die dreigeteilte Zeit symbolisierend beschrieben wird (Taf. 99–100, Abb. 2; 3; 4). In der poetisch prägnanten Weise, in der – und damit nun schon die Brücke ins europäische Mittelalter schlagend – Petrarca die Überlieferung faßt⁹:

² E. Panofsky, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, DuMont-Taschenbücher 33, Köln 1978 (dt. von „Meaning in the Visual Arts“, New York 1957), 167ff.

³ Panofsky, *Sinn und Deutung*, 170.

⁴ Zu dieser Begeisterung auch H.J. Thissen, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*, Bd.1 Text und Übersetzung, *Archiv für Papyrusforschung* Beiheft 6, Leipzig 2001, VIII–IX (mit Lit.).

⁵ Vgl. A. Rosler, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, s.v. Sarapis/Hades/Kerberos; Pauly-Wissowa, *Realencyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaften*, s.v. Sarapis; s. auch R.Merkelbach, *Isis regina*, 77f (§ 136 – mit Verweis auf Macrobius, s. Anm. 8 unten); 590f (Abb. 115–116).

⁶ *De Iside et Osiride* 28 (362 A).

⁷ Am Beginn der Ptolemäerzeit im memphitischen Serapeum mindestens löwenköpfig wiedergegeben (Ansätze zweier weiterer, jedoch nicht erhaltener Köpfe), s. J.Ph. Lauer/Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris 1955, 234ff; hunds-köpfig – also kerberosähnlich – und aufrecht auf den Hinterbeinen sitzend plastisch etwa in Gortyn belegt (aaO, 251 Fig.139) und dann auf Münzen aus der Zeit des Kaisers Claudius (F. Imhoof-Blümer, *Monnaies Grecques*, Amsterdam 1883, 415 [173]).

⁸ *Saturnalia* I 20,13ff.

⁹ *Africa* III 156ff; der Gott ist bei Petrarca Apollon, nicht Sarapis wie bei Macrobius – als Reflex der „Sonnenhaftigkeit“ des Sarapis: „Sarapis und Sonne haben ein einziges unteilbares Wesen“ (Macrobius, aaO: *Ex his apparet Sarapis et solis unam et individuum esse naturam*), was bei Macrobius als nicht völlig abwegige Konsequenz der Darstellungsinteressen seines Protagonisten Vettius Praetextatus zu verstehen ist, der die antiken Hauptgötter – und somit auch Sarapis – alle

„Neben dem Gott sitzt ein riesiges, seltsames Monster,
 Das dreihalsige Gesicht ihm zugewandt
 In freundlicher Art. Zur Rechten gleicht's
 Einem Hund, zur Linken einem zuschnappenden Wolf;
 In der Mitte ein Löwe. Und eine gewundene Schlange
 Verbindet die Köpfe: sie bedeuten die flüchtige Zeit.“

Für Panofsky ist mit der Verfolgung des Motivs des tiergestaltigen Dreifachkopfes bis auf Macrobius die motivgeschichtliche Analyse des Tizian-Bildes zunächst einmal geleistet. Es führt aber noch tiefer hinein in die antike und spätantike Religionsphilosophie.

Nach der Kultlegende bei Plutarch war Sarapis von Schlange und Kerberos, dem „Höllenhund“ des Hades/Pluto begleitet¹⁰. Beide schienen eher eine chthonisch/plutonische Natur des Sarapis zu unterstreichen als die sonnenhafte des Helios-Sarapis/Sarapis-Helios, des Beherrschers der Zeiten¹¹, was einer Verbindung von Kerberos und „Dreifachkopf“ nicht günstig schien. Nun hatte R. Pettazoni jedoch bestritten, daß dies Begleitwesen des Sarapis jemals der griechische Höllenhund gewesen sei, und hielt das *triceps animans* für ein ganz ursprüngliches Symbol von Zeit und Ewigkeit, über die der „synkretistische“ Helios-Sarapis gewissermaßen naturgemäß verfüge¹². Alexandria sei ursprünglich als Kultort eines Gottes der „unterweltlichen Ewigkeit“, Aion Plutonium, gegründet worden, wie die – sehr nachträgliche – Gründungslegende des Pseudo-Kallisthenes (I 30,6/33,2) berichtet¹³, und diese Gottheit Aion¹⁴ sei im Begleittier des Sarapis zu sehen. Pettazoni hatte weiter versucht, Kult und Feste des Aion-Chronos und seiner Verschiebung zu Kronos (/Saturn)¹⁵ in Ägypten zu finden und die dahinterstehenden Zeitkonzepte als *interpretatio graeca* ägyptischer Theologumena zu ver-

als Erscheinungsformen des Sonnengottes – Sol – beschreibt. Macrobius spricht weiterhin genauer von dem „Bild eines dreiköpfigen Tieres (*triceps animans*), dessen mittlerer und größter Kopf Ähnlichkeit mit dem eines Löwen aufweist“; die Mimik von Hund und Wolf werden interpretiert, dann heißt es: „und eine Schlange verbindet mit ihren Windungen diese tierischen Formen (*easque formas animalium draco conectit volumine suo*), den Kopf zurückgewandt zur rechten Hand des Gottes (Sarapis), der das Monster besänftigt“; folgt die Einzelinterpretation von Löwen-, Wolfs- und Hundekopf als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. S. ausführlich: Panofsky, *Sinn und Deutung*, 167ff.

¹⁰ *De Iside et Osiride* 28 (362 A); s. Merkelbach, *Isis regina*, 77f (Überschrift „Alle Götter manifestieren sich in Sarapis. Sarapis-Pluton. Sarapis-Aion“; zu Kerberos aaO § 136; zur Identifizierung Schlange – Agathos Daimon – Sarapis aaO 80 § 139), die wichtigste Identifikation sei die mit Helios, dem Sonnengott (aaO 78 § 138); hierzu sei der Hinweis erlaubt, daß eine Bezeichnung Sarapis-Helios im ägyptischen Gebrauch weniger eine Identifikation denn eine Aspektualisierung meint: Sarapis in seiner Erscheinungsform als Helios. S. weiter aaO 79 mit dem Zitat einer Inschrift aus Rom: „Einer und derselbe sind Zeus, Sarapis und Helios, der unbesiegbare Weltherrscher“; Julian, Or. IV p. 175 Hertlein: „Zeus, Hades und Helios Sarapis sind eins“; zur Gleichsetzung mit Zeus auch R. Merkelbach, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien*, Bd. III (*Die Leidener Welterschöpfung – Die Pschai-Aion-Liturgie*), (*Papyrologica Coloniensis* XVII.3), Opladen 1992, 58. S. zu einer kulturellen Etymologie und zur Wissenschaftsgeschichte auch S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World, Religions in the Graeco-Roman World* (früher *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*) 24, Leiden 1995 (Chapter One).

¹¹ S. etwa J.E. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolemies, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 25, Leiden 1972, 17f.; so auch sehr entschieden G. Zuntz, *Aion Plutonium*, in: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 116, 1988, 295; vgl. aber Merkelbach, *Isis regina*, aaO.

¹² R. Pettazoni, *Sarapis and his „Kerberos“*, in: R. Pettazoni, *Essays on the History of Religions. Studies in the History of Religions* I, Leiden 1954 (Original: *Il „Cerbero“ di Sarapide* 1949), 169ff.

¹³ R. Pettazoni, *Aion-(Kronos) Chronos in Egypt*, in: R. Pettazoni, *Essays on the History of Religions*, 171ff.; Merkelbach, *Abrasax*, 56ff.; Merkelbach, *Isis regina*, 75f (§ 132); Stambaugh, *Sarapis*, 84, meinte allerdings, „Plutonian Eternity“ werde wohl kaum anders dahingesagt sein als etwa englisch „Ancient of Days“ – eine im Zusammenhang mit einer Einschätzung historischer Quellen schon sehr zeittypische Variante seiner Anwendung des gesunden Menschenverstandes; die Glaubwürdigkeit historischer Hintergründe an dieser Stelle des Alexanderromans wird von Zuntz, *Aion Plutonium*, grundsätzlich bestritten.

¹⁴ Zur Etymologie des griechischen Wortes Aion und zum Bedeutungswandel „Lebenskraft > Leben > Lebenszeit > (lange) Zeit“ G. Zuntz, *Aion Gott des Römerreichs*, Heidelberg 1989, 14.

¹⁵ Zum Übergang Chronos – Kronos aus einer vorrangig sprachlichen Ähnlichkeit s. E. Panofsky, *Vater Chronos*, in: E. Panofsky, *Studien zur Ikonologie*, Köln 1980 (dt. von: *Studies in Iconology*, New York 1962/1967), 112.

stehen: „The birth of the Egyptian Aion from the 'Virgin' (Kore) is not a reflexion of the birth of the Eleusinian Plutos from Demeter ..., but rather of the birth of the child Horus, Harpokrates, in other words of the sun, from Isis“¹⁶. Über die Rechtfertigung hinaus, die seine Überlegungen inzwischen teilweise gefunden haben¹⁷, möchte ich der Frage hier noch ein wenig nachgehen.

1.2 Aion/Saturn und Bes-Pantheos

Jene Zeitgottheit, Aion-Kronos (/Saturn), auf den die Bildtradition des *triceps animans* hinzuweisen scheint, hat einen eigenen Bildtypus: Eine aufrechtstehende, männliche Gestalt, vielflügelig, schlangenumwunden und löwenköpfig (Taf. 100, Abb. 5) – eine Gestalt, die in Einzelfällen dann ihrerseits von einem dreiköpfigen Tier begleitet werden kann (Taf. 101, Abb. 6)¹⁸.

Ikonographisch läßt sich diese Zeitgottheit zunächst eher noch direkter an einen ägyptischen Hintergrund anschließen: Zwar zieht die Übernahme von Bildformen aus einem kulturspezifischen Repräsentationssystem in ein anderes ein gewiß nicht unerhebliches Maß an Veränderung nach sich, mit dem Grad von Sicherheit aber, den diese Veränderung noch irgend zuläßt, hatte wiederum Pettazoni¹⁹ wahrscheinlich gemacht, daß der Bildtypus die hellenistisch/römische Nachbildung des ägyptischen Bes-Pantheos sei²⁰.

Aber gerade die ikonographische Stringenz²¹ hebt eine signifikante Diskrepanz zwischen Bes und Aion-Kronos/Saturn hervor: Zwar geht die Beziehung des Bes etwa zu Sarapis mindestens soweit, daß er im Nektanebos-Tempel des memphitischen Serapeums eine Rolle gespielt hat²²; zwar kann

¹⁶ Pettazoni, *Aion-(Kronos) Chronos*, 174, zu Epiphanius, Panarion haer. 51, 22,10 „Hier und zu dieser Stunde hat Kore den Aion geboren“; ganz auf seiner Linie – aber offenbar von ihm unbemerkt – hatte schon E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Darmstadt 1958 (3. unveränd. Abdr. d. 1. Aufl. von 1924), 30, mit weiteren Belegen argumentiert.

¹⁷ Merkelbach nennt Kore nun im Sinne eines Kompromisses „eleusinische Isis“, Merkelbach, *Isis regina*, 184ff (§§ 353–355).

¹⁸ Im Rahmen der Behandlung einer Inschrift aus dem Heiligtum von Eleusis, die von einem Standbild des Aion spricht, und der Frage, wie dieses ausgesehen habe, meint Zuntz, *Aion*, 42, allerdings: „Ouroboros kommt nicht in Frage; ebenso wenig das löwenköpfige, schlangenumwundene Scheusal, das erstaunlicherweise immer noch vielfach als Darstellung des Aion kolportiert wird“. Es sieht nicht so aus, als habe G. Zuntz große Erfahrungen mit der Transformation olympischer oder orientalischer Gottheiten in eine hellenistisch-römische Formensprache gehabt; soweit ich sehe, hat seine tiefempfundene Abwehr jedoch keine sonderliche Rezeption erfahren. Vgl. Anm. 10.

¹⁹ R. Pettazoni, *The Monstrous Figure of Time in Mithraism*, in: R. Pettazoni, *Essays on the History of Religions. Studies in the History of Religions I*, Leiden 1954 (Original: *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca* 1949), 180ff; weitere ikonographische Details: A.J. Festugière, *Les cinq sceaux de l'Aion alexandrin*, *RdÉ* 8, 1951, 63ff.

²⁰ Eines Hinweises wert ist, daß die Greisenmaske des ägyptischen Bes durchaus schon selbst löwenhafte Züge haben (M. Malaise, *Bes et les croyances solaires*, in: S.I. Groll (Hrsg.), *Studies in Egyptology Presented to Miraim Lichtheim*, Jerusalem 1990, 681; s. auch H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, s.v. Bes; vgl. Westendorf, in: *ZDMG* 118, 248ff, speziell 255; Keimer, *ZÄS* 79, 1954, 141) und somit außerhalb ihres eigentlichen Bezugsrahmens leicht als löwenartig interpretiert werden kann. Eine gewissermaßen naiv-fröhliche – auf Franz Cumont zurückgehende – Augenschein-Interpretation, nach der die Kronos/Saturn-Gestalten löwenköpfig seien, weil die Zeit alles verschlingt, schlangenumwunden wegen des Kreislaufes von Planeten und Firmament, geflügelt wegen der Schnelligkeit der Zeitläufte, hatte aus den merkwürdigen Gegenständen in den Händen „Himmelsschlüssel“ gemacht (Taf. 100, Abb. 5); ein Vergleich mit den äußerlich und funktional bes-ähnlichen „Patäken“ zeigt, daß es sich um ägyptische *ntr*-Standarten, „Gottes-Zeichen“ handelt. Begriff und Bedeutung „pantheistisch“ werden von C. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch ḥ3.t nh3 ph.wy dt und verwandte Texte*, Ägyptologische Abhandlungen 55, Wiesbaden 1994, 244ff, abgelehnt (auf der Basis eines anderen Konzepts von Symbolmontagen).

²¹ Bei dem – wissenschaftsgeschichtlich erklärbaren – Mißtrauen der älteren Religionshistoriker gegenüber „ägyptischen Wurzeln“ und ihrer Neigung zu eklektischer Beliebigkeit (für die immer noch besonders Mircea Eliade stehen kann) braucht es allerdings nicht Wunder zu nehmen, wenn M.J. Vermaseren, *Mithras in der Römerzeit*, in: M.J. Vermaseren, *Die orientalischen Religionen im Römerreich, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 93, Leiden 1981, 111ff, meint, es ließen sich „sicher“ auch Verbindungslinien zu ähnlich monströsen, „mit magischer Kraft geladenen“ Gestalten in anderen Religionen („syrisch“; „punisch“ [!]) ziehen.

²² S. z.B. Lauer/Picard, *Les statues ptolémaïques*; J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara 1905/06*, Kairo 1907, 12ff pl. XXVI–XXIX und Frontispiz.

man wohl in der „Zeitschlange“ Pettazonis und anderer die Kosmosschlange Uroboros²³ erkennen, die Schlange, die sich – in sich zurückdrehend – in den Schwanz beißt und die Chaosmächte unter den Füßen des Bes-Pantheos einschließt, nicht aber ist Bes selbst in Ägypten ohne weiteres als Personifikation von Zeit und Ewigkeit verstehbar. Auch hierfür könnten jedoch wiederum andersartige ikonographische Indizien angeführt werden.

Nimmt man etwa eine gezeichnete Darstellung des Bes-Pantheos auf Papyrus²⁴ (Taf. 101, Abb. 7), so ist Bes dort in einer Flammenaura abgebildet²⁵ und hat auf dem Kopf unter anderem einen die Arme hebenden Mann mit Jahresrispe, was hieroglyphensymbolisch für „Millionen Jahre“, für „Äonen“ steht – unter anderem, wobei dieses andere mit den Köpfen von Löwe, Schlange, Schakal (der Wolf der *interpretatio graeca*) und dem später vielleicht als Hundekopf interpretierbaren Widderkopf als ikonographische Verweise auf das *triceps animans* dienen könnte.

Für den Verlauf der Rezeption entscheidend war aber schließlich, daß man sich seit Reitzenstein und Cumont²⁶ darin einig war, die Aion-Philosophie in die iranische Mythologie zurückverfolgen zu können²⁷. Von dort aus, nicht von Ägypten, angestoßen, hat Chronos/Kronos-Saturn, habe der Gott „Ewigkeit“, Aion-Saeculum, seine überragende Stellung als kosmologisches Prinzip in der späthellenistischen Religionsphilosophie erhalten: Er ist der Demiurg, als „Zweiter Gott“ (δεύτερος θεός) und „bewegende Kraft“ (δύναμις) Handlungsorgan des transzendenten Einen Gottes; er hat nach seinem Bild den Kosmos als „Dritten Gott“ (τρίτος θεός) geschaffen, und er ist es, der als „Weltseele“ (ψυχή τοῦ κόσμου) die Welt sowohl von außen umfaßt wie von innen durchdringt²⁸. Angesichts der wissenschaftshistorischen Wandlungen sollte die Frage der Überlieferungswege mindestens wieder für offen gehalten werden.

1.3 Potentia, Charitas und „Horus auf den Krokodilen“

Der andere Ast des motivischen Stammbaums entstammt dem Bereich, den Siegfried Morenz den der „Unterströmungen“ genannt hat. Das scheinbare Zusammenfließen von Konzepten und zugeordneten Bildzeichen hat in Mittelalter und Renaissance einen Niederschlag gefunden, der merkwürdigerweise sowohl zur Klärung beizutragen vermag als auch eine semantische und ikonographische Verdichtung erlaubt. Das bewußte Aufgreifen der heidnischen Antike in der Renaissance zum einen bediente sich vorrangig des Zeitkonzepts, im „Dreifachkopf“, dann aber vor allem auch in Gestalt Saturns, als des Gottes der zerstörerischen, „gefäßigen“ Zeit. Im kunstmythologischen Handbuch des Vincenzo Cartari²⁹ wird er – neben anderen Darstellungsweisen³⁰ – selbst als Dreifachkopf wiedergegeben, nackt,

²³ Thissen, *Horapollon*, 2–3 (1.; 2.), auch 36–37 (59.; 60.; 61.); 38–39 (64.); s. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 2005, 174; 189f; J. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg 1975, 31ff.

²⁴ Z.B. bei S. Sauneron, *Le Papyrus magique illustré de Brooklyn*, Wilbour Monographs III, New York 1970; J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt/Main 1999, 344f.

²⁵ Ebenso im Relief (z.B. Metternich-Steile, Stelengiebel auf der Rückseite; s. die Abb. bei H. Sternberg-el Hotabi, *Die Götterdarstellungen der Metternichsteile. Ein Neuansatz zu ihrer Interpretation als Elemente eines Kontinuitätsmodells*, in: *GM* 97, 1987, 31).

²⁶ R. Reitzenstein, *Die iranischen Erlösungsmysterien*, Bonn 1921; F. Cumont, *Die Mysterien des Mithras*, Leipzig 1923; F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig-Berlin 1931. Abgesehen davon, daß für die Mithras-Diskussion wichtige Texte nicht mehr dem Mithraskult zugerechnet werden (s. Merkelbach, *Abrasax*), werden die Positionen Franz Cumonts auch sonst heute grundsätzlich kritisch betrachtet, s. etwa D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford 1991, oder R. Merkelbach, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult. Albus elementar*, ²Vma-Vertriebsgesellschaft 1998. Besonders streng bezüglich Reitzensteins (und seiner Rezeption bei A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, s. Aufzählung in: *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts* 9, 1978, 553f.) Zuntz, *Aion Plutonium*, 297ff.

²⁷ S. *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) und *Reallexikon für Antike und Christentum*, s.v. Aion.

²⁸ M. Zepf, *Der Gott Αἰών in der hellenistischen Mythologie*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 1927, 255ff.

²⁹ *Imagini delli dei de gl'Antichi* (1. Auflage Venedig 1556); von mir benutzt der Neudruck (Graz 1963) der Ausgabe Venedig 1647, den mir Jürgen Horn freundlicherweise zur Verfügung gestellt hatte.

aber gefiederten Leibes, in einer Art Strahlenaura (Taf. 102, Abb. 8)³¹. Die Ikonographien der Zeitgenen gehen ineinander über.

Währenddessen hat die christliche Tradition jedoch Umformungen der Aion/Chronos/Saturn-Ikonographie bewahrt, die in der hochmittelalterlichen Mystik ikonographisch ähnliche Gestaltungen nicht nur mit der Zeitsymbolik verbindet, sondern ihre schon in der Spätantike komplementäre Schöpfungssymbolik in den Vordergrund rückt: Am Anfang des 12. Jahrhunderts hat die Äbtissin Hildegard von Bingen eine Reihe von Visionen gehabt, die in einem illustrierten Codex niedergelegt worden sind. In ihrer 9. Vision „erblickt“ sie eine Gestalt mit sechs Flügeln, einem mit „Fischschuppen“ bedeckten Körper – der auch als gefiedert angesehen werden könnte – mit einem bärtigen Kopf in der Magengrube, einem „blendenden Licht“ anstelle des Kopfes (im Bild ein roter Kopf mit Strahlenaura), die „den allmächtigen Gott bezeichnet“ (*quae omnipotentem Deum designat*) (Taf. 102, Abb. 9).

In dieser Personifikation der Allmacht Gottes (*potentia*) läßt sich einmal unschwer die Ikonographie der Saturn-Darstellungen V. Cartaris wiedererkennen, zum anderen ist ihr Stammbaum von K. Clausberg neuerlich zurückverfolgt worden zum Bild des Aion-Kronos/Saturn der Spätantike und des ägyptischen Bes-Pantheos³². Anders als bei der Traditionskette, die zu Bes als einer Personifikation der Zeit zu führen schien, läßt sich hier für Bes als Hypostasierung der Macht Gottes auch in Ägypten der nämliche Zusammenhang zwischen dem Zeichen und seinem Denotat erkennen; der siebenköpfige Bes des pBrooklyn (s. Taf. 101, Abb. 6 oben) verkörpert nach dem zugehörigen Text³³

„... die Bas³⁴ (*b3w*) des Amun-Re
 ... des großen Löwen, der von selbst entstand;
 des großen uralten Gottes im Anfang;
 ... des Königs der Götter,
 Herrn des Himmels, der Erde, der Unterwelt,
 von Wasser und Bergen;
 dessen, der seinen Namen verbirgt vor den Göttern;
 des 'Starken';
 des Riesen von Millionen Ellen,
 des [Stark]armigen, der den Himmel über sich hält;
 ... aus dessen Mund der [Lebensodem] kommt, um alle Nasen zu beleben;
 er geht auf als Schu/Licht, die Erde zu erleuchten;
 die Flut steigt von den Ausflüssen seines Körpers,
 um jedermann täglich ... am Leben zu erhalten.“

Bes ist also die „monströse Montage“³⁵ all der Hypostasen, in dem die Macht des verborgenen Gottes Gestalt gewinnt³⁶. Er ist noch eher die Symbolisierung oder Chiffrierung der göttlichen Handlungs-

³⁰ Cartari, *Imagini*, 21; 16: über den Uroboros, die immer wieder in sich zurückkehrende Zeit, verfügend (später als „Drachen“ verstanden, s. Panofsky, *Vater Chronos*, 113).

³¹ Cartari, *Imagini*, 18; eine ähnliche Gestalt ist in Piero Valerianos *Hieroglyphica* von 1556 unter den Überschrift „Sol“ abgebildet (nach Panofsky, *Sinn und Deutung*, 177).

³² K. Clausberg, *Kosmische Visionen. Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute*, Köln 1980, 92ff; eine gewisse Ähnlichkeit besteht auch mit der Erscheinung des Gottes der Pschai-Aion-Liturgie, Merkelbach, *Abrasax*, 169 (634), „... [dem] schönen jungen Gott mit Feuerhaar ..., der ein weißes Gewand und einen roten Mantel und einen feurigen Kranz trägt ...“.

³³ Sauneron, *Le Papyrus magique*, 23–26.

³⁴ Oder auch: „Machterweise' des Amun-Re“, jedenfalls seine Manifestationsformen/Hypostasen.

³⁵ J. Assmann, *Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines „Höchsten Wesens“*, in: W. Westendorf (Hrsg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion, Göttinger Orientforschungen Reihe IV Ägypten 9*, Wiesbaden 1979, 13; s. auch M. Rochholz, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchungen zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten, Ägypten und Altes Testament 56*, Wiesbaden 2002, 100 (3.1.3.7) mit Literatur.

macht – *potentia* – als schon der im Auftrag des Allerhöchsten selbst handelnde „Zweite Gott“ der stoisch/hermetisch/gnostisch/neuplatonischen Kosmogonie – viel aber fehlt gewiß nicht mehr.

Bei Hildegard von Bingen jedoch stellt sich eine zweite geflügelte Kraft der *potentia* zu Seite, die eben die Schöpfungskraft Gottes – die „höchste und feurigste Kraft“ (*summa et ignea vis*) – als selbst handelnde symbolisiert: *charitas*, die Liebe Gottes. Mit ihr verbindet sich die „wohlwollend-schöpferische“ mit der „allmächtig-herrscherlichen Wesensart als welthistorisches Vollzugsorgan eines selbst nicht erscheinenden allerhöchsten Gottes“³⁷.

Charitas hatte in der 1. und 2. Vision so Gestalt gefunden: vierflügelig und doppelköpfig – ein jugendlicher Kopf, feurig-rothäutig, aus dem ein bärtiger „Altenkopf“ gewissermaßen hervorstößt (Taf. 103, Abb. 10; 11) –, ein schlangenumringeltes Monstrum niedertretend (Taf. 103, Abb. 10). Das Lamm Gottes in seinen Armen wird in der 2. Vision zu einer riesigen flammenumzüngelten Scheibe – dem Kosmos mit dem Kosmosmenschen (Taf. 103, Abb. 11). Dieses Bild der Macht Gottes aber ist nicht mehr – trotz einiger Übernahmen – ikonographisch aus Aion-Kronos/Saturn abzuleiten, sondern führt auf einem anderen Weg in die heidnische Antike und Ägypten zurück: Es ist in das christlich-abendländische Repräsentationssystem übertragen worden aus dem ägyptisch-morgenländischen des „Horus auf den Krokodilen“³⁸: Der jugendliche Horus – Harpokrates, „Horus, das Kind“ – mit der Maske des bärtigen „Alten“, Bes, über dem Kopf, Krokodile niedertretend und Schlangen bändigend (Taf. 104, Abb. 12).

Nun ist die Verwendungssituation dieser sog. Horusstelen eine besondere³⁹, aber zum einen stellen sich ikonographisch die späteren Verbindungen *Potentia*/Saturn und *Charitas* schon bei Bes und Harpokrates her: Nicht nur befindet sich die Bes-Maske über Horus, der Typus Bes-Pantheos hat auch den Schwanz des Horusfalken (und trägt ein Flügelpaar von ihm) und ist nicht selten gewissermaßen die Kehrseite des Harpokrates auf den Horusstelen (vgl. Metternich-Stele⁴⁰). Zum anderen ist man mit dem jugendlichen Gott, der das Böse niedertritt und niederhält, in einen ägyptischen Symbolisierungszusammenhang getreten, der von zentraler Bedeutung ist für Weltwerdung und Welterhaltung.

2. WELTWISSEN UND GOTTESMACHT

2.1 Lebensaltersymbolik und Klugheit

Zunächst einmal sind greisenhaftes Haupt und kindlicher Horus ikonische Fassungen und Montage dessen, was der Standardtext der Horusstelen so formuliert: „Du Alter, der sich verjüngt zu seiner Zeit, Greis, der Kind wird“ (*j³w rnp sw r nw=f nhh jrj hwn*; etwa Beginn des sog. Textes B der Met-

³⁶ J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 51, Freiburg-Göttingen 1983, 207 Anm. 62a; J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, 282; vgl. Malaise, *Bes et les croyances solaires*, 717ff; O. Kaper, *The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 119, Leuven 2003, 99. Merkelbach, *Abrasax*, 60; 64, betrachtet den Bes-Pantheos als Abbildung des „Neugestaltigen“ der Pschai-Aion-Liturgie und Verkörperung der ägyptischen „Neunheit“ (der Gesamtheit der Götter); auch wenn die Kopffzahl nicht ganz so passend ist, wäre es jedenfalls eine durchaus einleuchtende Interpretation des „pantheistischen“ Charakters der Figur.

³⁷ Clausberg, *Kosmische Visionen*, 121.

³⁸ Clausberg, *Kosmische Visionen*, 129.

³⁹ W. Gutekunst, *Textgeschichtliche Studien zum Verjüngungsspruch (Text B) auf Horusstelen und Heilstatuen*, Selbstverlag Trier 1995; H. Sternberg-el Hotabi, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, *Ägyptologische Abhandlungen* 62, Wiesbaden 1999.

⁴⁰ Vgl. die Abbildungen auf S. 30 und 31 bei Sternberg-el Hotabi, *Götterdarstellungen*. *Ibid.*, 40, Abb. 3a (Lanzone, *Dizionario*), eine Darstellung einer pantheistischen Montage vom Typ Bes-Pantheos mit der Beischrift Haroeris, „Horus, der Große“. S. auch Malaise, *Bes et les croyances solaires*, 701ff. Merkelbach, *Abrasax*, 60ff, hat diese Zusammenhänge auch bereits auf Grund der hellenistischen Überlieferung zu Pschai-Agathos Daimon hergestellt (s. weiter dazu unten).

ternich-Stele⁴¹). Dies aber ist wiederum gewissermaßen die letztmögliche – metaphorisch-konkret formulierte – Verallgemeinerung, die kürzeste semantische Analyse des weltkonstituierenden Prinzips, das theologische Abstraktion gefunden hat in der Neuwerdung des Osiris in Horus einerseits, der Erneuerung der herrscherlichen, aber altgewordenen Abendsonne in der Sonne des Morgens andererseits und ihre Abbildung aufeinander. „Horus, das Kind“⁴² kann – um ägyptologisch Wohlbekanntes kurz zu vergegenwärtigen – auch für die die Welt tagtäglich neu belebende Sonne am Morgen stehen, für Chepri, „den Werdenden“, mit dem der „uralte“ Greis Atum sein Schöpfungswerk neu beginnt – das tagtägliche Abbild der anfänglichen Welterschaffung aus Atum, dem Gott des Urbeginns, zu dem jeder Zyklus zurückkehrt.

Für diese Verbildlichungen der schöpferischen und erhaltenden Energien Gottes charakteristisch ist ihre Zeithaltigkeit. Die mit Götternamen gegriffene Lebensaltersymbolik – Horus/Chepri und Jugend, Re und Reife, Atum⁴³ und Alter – wird ja nicht nur auf die Phasen des Sonnenlaufes abgebildet, die zusammen ganz konkret die Zeiteinheit Tag festlegen, sie bezieht sich noch mehr auf die Unendlichkeit der Kette, in der „Tag“ ein Glied ist: Die Symbolik des götterweltlichen Greises, der sich verjüngt, schließt die Ewigkeit der Periodizität ein (Neheh, *nḥḥ*), die unendliche „Wiederkehr des Gleichen“, für den „Tag“ steht, der als ein individueller – als heutiger, gestriger – vergeht, aber in seiner Eigenschaft, Tag zu sein, immer wiederkehrt – und wie der Tag auch Monate, Jahreszeiten, Jahre, Menschenalter, Epochen und kosmische Perioden. Und wie Re-Atum des Nachts hinabsinkt in die Gegenwelt, um sich mit ihrem Repräsentanten Osiris zu vereinen, sinken die vergangenen individuellen Tage, Jahre, Menschenalter hinab in die ewige Unveränderlichkeit des „Gewesen-seins“. Horusstelen und Bes sind demnach auch die Ikone der heilversprechenden, immer wieder neu Leben schaffenden „Ewigen Wiederkehr“ (*nḥḥ*) und setzen implizit die osirianische „Ewige Dauer“ (Djet, *d.t*) mit, in der sich die abgeschlossenen Einheiten der Ewigen Wiederkehr ablagern und die der Humus des Neuwerdenden ist⁴⁴.

Horusstelen, das Ikon „Horus auf den Krokodilen“, der „Kindgreis“ Bes selbst (der, als alter Zwerg, im kindhaften Zwergenkörper das Kind, im Kopf den Greis zu gleicher Zeit vor Augen führt) bilden somit die kosmologischen Energien Gottes ab, die die Mächte der Finsternis (in Krokodil, Skorpion, Antilope usw. symbolisiert) niederhalten⁴⁵ und jeden Morgen die Schöpfung neu aus der „Trägheit“ und „Müdigkeit“ der Nacht erwecken, aber die tägliche Neuschöpfung ist nur ein Abbild jener uranfänglichen Schöpfungstat, mit der der „uralte“ Atum die Welt aus ihrer „Trägheit“ im Ur-

⁴¹ Z. 38–48, s. C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele, Analecta Aegyptiaca* 7, Kopenhagen 1956, Spruch V; Übs. bei H. Sternberg-el Hotabi, *Rituale und Beschwörungen II, TUAT* II 3, Gütersloh 1988, 375; zum Hintergrund in den Sonnenhymnen des Neuen Reiches J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, Münchner Ägyptologische Studien* 19, Berlin 1969, 118ff; aaO 121, die schöne Stelle aus dem Berliner Ptah-Hymnus: „Kind, das geboren wird Tag für Tag / Greis, der im Reich der 'Ewigen Wiederkehr' (*nḥḥ*) ist; / Alter, der die 'Unendliche Dauer' (*d.t*) durchläuft“; s. auch Feucht, *SÄK* 11, 1984, 401ff.; beachte Leidener Amunshymnus, 90. Lied, und Hibis-Hymnus (J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München 1975, 300 [24]).

⁴² S. ausführlich S. Sandri, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes, Orientalia Lovaniensia Analecta* 151, Leuven 2006.

⁴³ S. Assmann, *Liturgische Lieder*, 333, und H. Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418), Orientalia Lovaniensia Analecta* 70, Leuven 1996, 288, sowie Barta, *GM* 127, 1992, 7–9.

⁴⁴ Zum genannten Komplex Assmann vielerorts, speziell Assmann, *Zeit und Ewigkeit*; zusammenfassend (nach damaligem Stand): Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 90ff („3.4 Kosmos und Zeit“); zuletzt I. Hegenbarth-Reichardt, *Der Raum der Zeit. Eine Untersuchung zu den altägyptischen Vorstellungen und Konzeptionen von Zeit und Raum anhand des Unterweltbuchs Amduat, Ägypten und Altes Testament* 64, Wiesbaden 2006, 18ff, nebst einem Überblick über den Forschungsstand 35ff (1.3).

⁴⁵ Sternberg-el Hotabi, *Horusstelen*, sieht in ihnen allerdings auch Erscheinungsformen des Sonnengottes; s. dazu J. Quaegebeur, *Divinités Égyptiennes sur des animaux dangereux*, Leuven 1984 (pantheistische Formen zeigen die Kontrolle über die in Montage dargestellten Tiere; die in ihnen symbolisierten Mächte stehen zur Verfügung des Gottes); Kaper, *God Tutu*, 82ff (83: die gefährlichen Tiere sind als die Manifestationen des Gottes und seiner Helfer zu interpretieren); in der Spätantike jedenfalls gelten Skorpion und Krokodil nach Horapollon als Zeichen „feindlicher Gesinnung“ (Thissen, *Horapollon*, 50–51 [35]).

ozean holte, indem er zu sich kam⁴⁶; sie ist tägliche Aufführung der für diese Premiere ein für alle Mal niedergeschriebenen Partitur. So symbolisieren diese merkwürdigen, ja grotesken Bildmontagen nicht nur die welterhaltenden, sondern auch die grundsätzlich welterschaffenden Kräfte Gottes, seine kosmologische wie kosmogonische Macht. Es ist eben diese Semantik, vermöge derer sie die Heilerwartungen der Menschen auf sich gezogen haben, ihre Verbreitung in Ägypten und über Ägypten hinaus befördert und ihre Übertragung in die antik-europäischen Repräsentationssysteme motiviert haben.

Jenes zu wissen aber und Abbildungen dafür gefunden zu haben ist „Wissen“, „Klugheit“, „Weisheit“; die „Wissenden“ haben Einblick in den Weltzusammenhang, die Metaphysik der ägyptischen Welt⁴⁷ und vermögen sie in den ihr angemessen symbolischen, allegorischen und metaphorischen Formen weiterzugeben. Die welterklärende Lebensaltersymbolik und das Wissen von ihr führt zu jener anthropomorphen Komponente zurück, die in Tizians „Allegorie der Klugheit“ noch einmal Form gefunden hatte – zur dreigeteilten *prudencia*: „Aus der (Erfahrung der) Vergangenheit heraus handelt das Gegenwärtige klug, damit es nicht künftiges Handeln beeinträchtigt“.

Auf dem Hintergrund des Wissens vom wahren Grund der Welt erhalten die analogen ägyptischen Aussagen ihr Gewicht. Da heißt es etwa, „mir gehört das Gestern, ich kenne das Morgen“⁴⁸, was sprachlich auch das gegenwärtige Bewußtsein setzt, das auf Gestern und Morgen blickt⁴⁹. Oder auch, gewissermaßen die europäische Tradition präfigurierend (oder gar beginnend): „Gelassenen Herzens beim Blicken in die Zukunft, kundig des Gestern, das Morgen bedenkend, gerüsteten Herzens bei dem, was geschehen wird“⁵⁰.

2.2 Die Ikonisierung der Ewigkeit als Gottesmacht

Lebensaltersymbolik und dreiköpfiges Begleittier des Sarapis sind aufeinander bezogen, dieses war ikonographisch mit Bes-Pantheos und Aion-Kronos verbunden, und sie alle bildeten die Zeit ab – spezifischer: die Zeit als schöpferische und welterhaltende Macht Gottes. Die Bedeutung von „Zeit und Ewigkeit“ als schöpferischer Macht Gottes, als Demiurg und „Zweiter Gott“ ist zwar in den Religionsphilosophien von Stoa, Mittel- und Neuplatonismus in allem „metaphysischen Pathos“ (Lovejoy) entfaltet worden, verwies aber in die ägyptische Weltgott- und Sonnentheologie. Jene vielgeflügelte, schlangenumwundene, löwenköpfige Gestalt, in der die Perioden-Ewigkeit als die Energie verbildlicht ist, mit der Gott die Welt schafft und erhält – der „Zweite Gott“ also, der als Demiurg im Auftrag des und im Blick auf den Einen die Schöpfung ausführt und der als Aion/Saturn personalisiert worden ist –, diese Gestalt ist nach Form und Bedeutung auf ägyptische Analogien zu bringen, auf jene ägyptischen Philosopheme, die in Bes-Pantheos und Harpokrates „auf den Krokodilen“ ikonisch zum Ausdruck kommen.

⁴⁶ S. dazu die Schu-Texte der Sargtexte (Spell 80), Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 209ff, besonders aber Willem, *Heqata*, 323 ff (5.5.17 The Shu-Spells: Conclusion), und S. 286ff zu CT Spell 77.

⁴⁷ Vgl. hier S. Wiebach-Koepke, *Sonnenlauf und kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltbüchern, Ägypten und Altes Testament* 71, Wiesbaden 2007, 143 (mit Literatur) und F. Junge, *Die Lehre Ptahhotepts und die Tugenden der ägyptischen Welt, Orbis Biblicus et Orientalis* 193, Freiburg-Göttingen 2003, 101ff (§ 5.4.1).

⁴⁸ Totenbuch Kapitel 17, 8–9/CT IV 192/193a, s. W. Westendorf, *Die Lehre von den zwei Ewigkeiten und ihre Nutzung durch den Toten, dargestellt anhand des 17. Kapitels des Totenbuches*, in: W. Westendorf (Hrsg.), *Göttinger Totenbuchstudien. Beiträge zum 17. Kapitel, Göttinger Orientalforschungen IV Ägypten* 3, Wiesbaden 1975, 189f; var. „ich bin das Gestern, ich kenne das Morgen“, U. Rößler-Köhler, *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur, Göttinger Orientalforschungen IV: Ägypten* 10, Wiesbaden 1979, 214 (Z. 9); 170 (16* zu *nnk/jnk*); ägyptischer Kommentar: „Was das Gestern betrifft, das ist Osiris; was das Morgen betrifft, das ist Re“; s. dazu auch unten.

⁴⁹ Assmann, *Liturgische Lieder*, 333ff, besonders S. 337.

⁵⁰ Thebanisches Grab 110; Übs. von Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 14.

Das Begleittier des Sarapis weist wohl auf eine chthonisch/plutonische Komponente, aber eben in Gestalt der in Osiris symbolisierten „Ewigen Dauer“ (*d.t*) der Gegenwelt. Sie ist die „plutonische Ewigkeit“ (Αἰὼν Πλουτώνιος) des Pseudo-Kallisthenes (I 30,6/33,2), „die den endlosen Kosmos umwälzt“ (ἀτέρμονα χόσμον ἐλίσσω) – heißt, die endlose „Ewige Wiederkehr“ (*nḥh*), in der die Weltvorgänge abgebildet sind. Osiris, der das Rad der Weltzeit als „Kosmo- und Chronokrator“ dreht⁵¹, ist Herr jener fernen, für Menschen und selbst Götter unbetretbaren „Höhle der unermeßlichen Ewigkeit“⁵² (*immensi spelunca aevi*), die im Abaton des Philae-Tempels kultisch-konkret Gestalt findet⁵³, aber nichts anderes ist als die ungeheure Höhle der ägyptischen Gegenwelt – Duat –, in die Sonne und Zeit zurückkehren und aus der sie wieder emporsteigen⁵⁴, „die düstere Mutter der Jahre ..., deren weiter Schoß die Zeiten hervorbringt und zurückruft“ (*annorum squalida mater, ... quae tempora vasto suppeditat revocatque sinu ...*)⁵⁵.

Und endlich: Dies zu wissen und zu wissen, daß in der Symbolisierungskette hinter den Monstren der Zeit die in den Lebensaltern der Menschen anthropomorphisierbare Metaphysik der Welt steht – diese Mysterien des Weltzusammenhangs zu wissen, macht „klug“, macht die „Weisheit“ jener Mystagogen aus, deren Wissen in den kulturellen Unterströmungen und den Überlieferungen der europäischen Geheimwissenschaften auch zu Tizian gelangten. Anders als Panofsky⁵⁶ zu sehen meinte, ist der anthropomorphe Anteil im Bild nicht nur durch eine rein abendländische Tradition überliefert worden, sondern geht auch er in die dunkle und entfernte Welt der ägyptischen Religion zurück.

3. ZUR IKONOLOGIE DER MACHTCHIFFREN

3.1 Aion, Bes und Tutu

Triceps animans und Aion, die hellenistisch-hellenisierten Verkörperungen der Zeit als einer göttlichen Macht, die durch ihre ikonographischen Gemeinsamkeiten und ihre diachrone Konvergenz (Saturn – Potestas/Charitas), aber insbesondere durch ihre gemeinsame semantische Achse zusammengehalten werden, unterscheiden sich voneinander durch ihren ikonologischen Status: Aion ist zwar eine machtabbildende, aber vordergründig doch autonom in Erscheinung tretende Größe, während *triceps animans* schon ikonographisch von Gott in Gestalt des alexandrinischen Sarapis abhängt, ihn begleitet, was durch die Gestik des Gottes – den emporgereckten Schlangenkopf gewissermaßen streichelnd – und wohl auch dadurch betont wird, daß seine Gestalt zunächst rein „tierisch“ ist – im Unterschied zum löwenköpfig-menschengestaltigen Aion. Die relative Autonomie des Aion hat ihre Entsprechung in seinem ägyptischen „Vor-Bild“, der Symbolmontage Harpokrates/Bes, ein dem *triceps animans* entsprechendes Götter-Begleittier findet auf ägyptischer Seite am ehesten in Gestalt von Löwe oder Sphinx⁵⁷, die – meist in schreitender Gestalt – zwar häufiger den König begleiten, aber durchaus auch den im Kult erscheinenden Gott, auf seinen Kultbarken⁵⁸ oder gelegentlich in an-

⁵¹ L. Kákosy, *Osiris-Aion*, in: *Oriens Antiquus* 3, 1964, 15ff.

⁵² Claudian, *de consulum Stilichonis* II 424ff; s. auch J. Assmann, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000, 63f.

⁵³ Derchain, *ZÄS* 81, 1956, 4ff.

⁵⁴ Schon im NR, in der 7. Stunde des Amduat „Höhle des Osiris“ (*tph.t Wsjr* oder *qrr.t Wsjr*) genannt (s. E. Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*, Teil II, *Ägyptologische Abhandlungen* 7, Wiesbaden 1963, 125[1]; 131[1], oder dann in privaten Inschriften *tph.t n.t d.t* „Höhle der Djet-Ewigkeit“ (s. Belegstellen zu WB V 365,8: „Sei willkommen; du bist an diesem Ort, da du dich vereinigt hast mit deiner 'Höhle der Ewigkeit'“) oder auch *tph.t jm.jt nḥh* „Höhle in der Neheh-Ewigkeit“ oder „Höhle, in der die Neheh-Ewigkeit ist“ (umgekehrte Nisbe), s. Urk. IV 919,11: „Eintreten ..., sich vereinen mit der 'Höhle, in der die Ewigkeit ist' im Angesicht des Wenennefer (Osiris)“.

⁵⁵ Claudian, aaO.

⁵⁶ Panofsky, *Sinn und Deutung*, 170.

⁵⁷ „Lion à face humaine“, C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden 1951, 463.

⁵⁸ S. de Wit, *Lion*, 167ff.

deren Zusammenhängen⁵⁹; ebenso mag der Greif hinzugerechnet werden⁶⁰. Als Indiz dafür, daß in dem hundeähnlich aufrecht sitzenden Begleittier „Kerberos“/*triceps animans* des Sarapis in der Tat eine hellenistische Variante eines aufrecht sitzenden (Fabel-)Tieres vom Typ Löwe oder Sphinx⁶¹ erkannt werden könnte, ließe sich ein rhodisches Relief in London vom Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts anführen, das neben Isis und Apis den thronenden Sarapis mit geflügeltem, aufrecht sitzenden Begleittier zeigt (Taf. 104, Abb. 13)⁶².

Ein Begleitwesen vom Typus Löwe/Sphinx, das in seiner hellenistischen Fassung durch Mehrköpfigkeit und ikonographische wie inhaltliche Bezüge zu Harpokrates/Bes gekennzeichnet ist, ein solches Wesen tritt in Ägypten etwa gleichzeitig mit dem rhodischen Relief (Ptolemaios VIII.) in Gestalt der „Kompositsphinx“ Tutu/Tithoes in Erscheinung⁶³. Tutu kann neben seinem Menschenkopf mit Stirnsschlange unter anderen auch den Löwenkopf und solche Canidenköpfe haben, die denen des *triceps animans* entsprechen (Schakal; Hund?) oder mindestens zu solchen uminterpretiert sein können (Hundskopffaffen)⁶⁴. Er kann ganz als Löwe mit weiteren Tierattributen, aber auch menschengestaltig mit Löwenkopf oder janusköpfig (Menschen- und Löwengesicht gegeneinander gesetzt) dargestellt sein⁶⁵. Schließlich endet der Schwanz Tutus im Kopf einer Kobra (/Uräuskopf) und/oder läuft er über Schlangen⁶⁶; er trägt selbst einen Bes-Kopf oder ist mit Bes⁶⁷ oder den geflügelten Greifen⁶⁸ vergesellschaftet. Endlich ist Tutu wie Harpokrates/Bes die Symbolisierung der Macht Gottes, die gestaltete Hypostasierung der Kräfte, mit denen Gott die Welt hält und in sie eingreift⁶⁹.

Auch wenn die Übereinstimmung nicht vollständig sein mag, läßt sich die Sachlage dennoch so zusammenfassen: Aion mit seinen antik-abendländischen Varianten ist eine ikonographische Umsetzung des ägyptischen Harpokrates/Bes wie das *triceps animans* des Sarapis eine Umsetzung der Kompositsphinx Tutu⁷⁰; Aion/Bes und *triceps animans*/Tutu sind Varianten der ikonischen Symbolisierungen der Macht Gottes, der eine als autonome Größe begriffen, der andere als Begleittier des ihn regierenden Gottes.

⁵⁹ S. die Verweise bei H. Demisch, *Die Sphinx*, Stuttgart 1977, 223.

⁶⁰ S. Barta, *JEOL* 23, 1973–74, 335ff.

⁶¹ S. Demisch, *Sphinx*, 30 und S. 25 Abb. 43; schönes Beispiel *Katalog Sphinx. Les gardiens de l'Égypte*, Brüssel 2006, Cat. 48, S. 27 u. S. 207ff.

⁶² Abb. 13 auch bei Merkelbach, *Isis regina*, 609 (Abb. 139: „Löwengreif, der wohl mit Sphinx äquivalent“); zur geflügelten Sphinx im dynastischen Ägypten s. de Wit, *Lion*, 68ff; W. Helck, *Die liegende und geflügelte weibliche Sphinx des Neuen Reiches*, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 3, 1955, 1ff.

⁶³ Siehe S. Sauneron, *Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 19, 1960, 269ff; A. Delatte/Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964, 129ff; O. Kaper, *The God Tutu in Behbet el-Hagar and in Shenhur*, in: W. Clarysse/A. Schoors/H. Willems (Hrsg.) *Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Part I. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaquebeur*, *Orientalia Lovanien-sia Analecta* 84, Leuven 1998; Kaper, *God Tutu*.

⁶⁴ S. Kaper, *God Tutu*, 37ff (§ 2.4).

⁶⁵ Kaper, *God Tutu*, 35.

⁶⁶ Kaper, *God Tutu*, 37 (§ 2.3), s. *Katalog Sphinx*, Cat. 96 S. 172 u. 235; man beachte, daß auch der ptolemäerzeitliche Dreifachkopf des Serapeums in Memphis einen schlangenförmigen Schwanz hat, s. Lauer/Picard, *Les statues ptolémaïques*, 234ff.

⁶⁷ Kaper, *God Tutu*, 197ff (§ 5.7).

⁶⁸ Demisch, *Sphinx*, 36 Abb. 78; 80.

⁶⁹ S. Sauneron, *Le nouveau sphinx composite*, 269ff, 278ff; 285f; Kaper, *Tutu in Behbet el-Hagar*, 155 (Assoziation oder Identifikation von Harpokrates mit Tutu in Koptos); Kaper, *God Tutu*, 99. Zur Benennung von Tutu-Pantheos als „Horus, Großer Gott, Sohn des Osiris, Sohn der Isis“ s. Kaper, *God Tutu*, 88.

⁷⁰ So schon H. W. Müller, *Ägyptische Kunstwerke, Kleinfunde und Glas in der Sammlung E. und M. Kofler-Truninger Luzern*, Berlin 1964, 116 (A 167). Nach Kaper, *God Tutu*, 41ff (§ 2.6) gehört allerdings Sarapis nicht zu den Gottheiten, mit denen Tutu vergesellschaftet ist, wengleich mit Helios; möglicherweise treten in ägyptischen Darstellungen eher Götter wie Amun, Horus, Osiris an seine Stelle, er kommt zusammen mit Neith, Isis, Agathos Daimon und Bes vor.

3.2 Von der Löwenhaftigkeit des Demiurgen

Nun mögen Löwe/Sphinx/Greif Eigenschaften und Macht Gottes so allgemein und unspezifisch – gattungshaft – symbolisieren⁷¹ wie es für die Beziehungen der Zeitgottheit *triceps animans* zu Helios-Sarapis, dem sonnenhaften Herrn der Zeiten, angenommen wird, die Verbindung läßt sich jedoch für das dynastische Ägypten durchaus noch um einiges straffen. Jenes Signifikat, das von der Lebensaltersymbolik Kind – (Mann) – Greis des ikonischen Zeichens „Bes“ gegriffen wird, nämlich die Götterfiguration Chepri – (Re) – Atum und ihre welterhaltene und hoffnungstragende Funktion, jenes Signifikat wird auch von ikonischen Zeichen bedeutet, die Sonnenlauf und Sonnenphasen direkter in ihre Repräsentation einbeziehen. Darunter sind etwa solche, in denen die Sonnenscheibe zwischen den Horizontbergen von zwei Löwen getragen wird, die Rücken an Rücken hocken; oder komplexer: eine von der Uroboros-Schlange eingefasste Sonnenscheibe mit „Sonnenkind“⁷² zwischen den „Horizontlöwen“⁷³ (Taf. 105, Abb. 14).

Die beiden Löwen repräsentieren zunächst einmal das Götterpaar Schu und Tefnut⁷⁴ als das Fundament, auf dem ihr Vater und Schöpfer Re-Atum die Welt zwischen Aufgang und Untergang der Sonne, zwischen Morgen und Abend aufgespannt hat. Diese löwenhaft denotierten Weltfundamente können aber auch – etwa in der Vignette zum 17. Kapitel des Totenbuches – indirekt verzeitlicht werden, indem sie als „Gestern“ und „Morgen“ gewissermaßen über ihre Osiris-Haftigkeit einerseits, ihre Re-Haftigkeit andererseits für „Ewige Dauer (/unabsehbare Ausdehnung)“ (Djet) und „Ewige Wiederkehr (/unaufhörliche Wiederkehr)“ (Neheh) stehen⁷⁵; oder aber direkt, indem ihre Personalisierungen selbst als diese Größen identifiziert werden: „Denn Schu ist die 'Ewige Wiederkehr' und Tefnut die 'Ewige Dauer'“⁷⁶. Innerhalb ihrer ikonischen Aussage stehen somit die beiden Löwen für eben jene Bedeutungen, für die auch „Kind“ und „Greis“ stehen. Wie diese sind die Löwen Interpretantien eben derselben kulturellen Einheit⁷⁷, nämlich des Vergehens und der Wiederkehr des Gleichen; des Tages, der immer wieder „Tag“ ist, obwohl er nicht der wirkliche von gestern ist und nicht der von morgen sein kann; der Sonne, die immer wieder sie selbst ist, obwohl sie morgens anders als abends ist, die als gestern wirkliche nie wiederkommt und als die morgige nur eine Wirklichkeitsvermutung ist; also des phänomenologischen Wandels bei struktureller Selbstidentität. Jener nicht-menschenweltliche, löwenhaft bezeichnete Bereich, der morgens die aktuelle Sonnenscheibe entläßt, ist eben jener nicht-menschenweltliche, löwenhaft bezeichnete Bereich, der abends die aktuelle Sonnenscheibe empfängt, sie sind dem Augenschein nach zwei, in Wahrheit jedoch ein und dasselbe – das strukturelle Modell, das die unendliche Zahl der Aktualisierungen aus sich entläßt. Und dies wiederum ist letztlich nichts anderes als die ägyptische Fassung des über die Zeiten reichenden philosophischen Diskurses, der um die Beziehung des Begriffes zu seinen Inhalten kreist, deren Entstehen

⁷¹ Vgl. Demisch, *Sphinx*, 223ff.

⁷² Die jugendliche Morgensonne Harpokrates mit den Insignien der künftigen Herrschaft als „mittäglicher“ Re.

⁷³ S. W. Westendorf, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, *Münchner Ägyptologische Studien* 10, Berlin 1966, 18ff, mit den Abb. 10–12; E. Hornung, *Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen*, *Eranos-Jahrbuch* 48, Frankfurt/Main 1981, 183ff mit Abb. 17; 32; 34; 36; zur Deutung der Zeichen auch Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 33ff.

⁷⁴ Vgl. de Wit, *Lion*, 107ff. Bei Hornung, *Die Tragweite der Bilder*, sind in den Abb. 17; 36 die Löwen mit der Schufeder gekennzeichnet, s. dazu weiter C. Leitz, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Leuven-Paris-Dudley MA 2006 Bd. VII s.v. šw.

⁷⁵ S. Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 33ff; 44ff; Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 90ff; Westendorf, *ZÄS* 100, 1974, 136ff; Westendorf, *Lehre von den zwei Ewigkeiten*, 189f; zu Text und Übersetzung s. Rößler-Köhler, *Kapitel 17*, 214f. Vgl. auch Anm. 48 hier.

⁷⁶ CT II 28d; zu *nḥḥ* und *d.t* als Welt- und Himmelsstützen s. auch den Exkurs D bei E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 46, Freiburg 1982, 102ff, sowie Willems, *Heqata*, 288ff (zum Ende von Spell 78, CT II 22a-b: Schu sagt, „Ich bin Neheh, der Vater der Heh-Götter“, der „Himmelsstützen“).

⁷⁷ U. Eco, *Einführung in die Semiotik*, UTB 105, München 1972, 74ff (2.III Das Signifikat als „Kulturelle Einheit“).

und Vergehen als dem Veränderlichen er als der Unveränderliche gegenübersteht und sie dennoch erfaßt: „Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht“⁷⁸.

Das ikonische Superzeichen der Sonnenscheibe zwischen den beiden Horizontlöwen hat nun zum einen seine Entsprechung – ein anderes Interpretans – in den sonnengotthaften personalen Chiffrierungen Harachte und Harmachis, dem „horizontischen Horus“ (*Hrw-ḥ.tj*) einerseits und dem „Horus im Horizont“ (*Hrw-m-ḥ.t*) andererseits, in deren Benennung der Begriff „Horizont“, „Lichtland“ eben jenen Bereich meint, den die beiden mit sich selbst identischen Löwen bezeichnen⁷⁹. Zum zweiten aber ist Harmachis⁸⁰ seinerseits seit dem Neuen Reich in der großen Sphinx von Giza als monumental löwenhaft ikonisiert angesehen worden; daß sich dieser Gott, der sich bildhaft in der Sphinx vergegenwärtigt, selbst „Harmachis Chepri – Re – Atum“ (Urk. IV 1542,17) nennen kann, erhellt schlaglichtartig die hier angesprochenen Zusammenhänge.

Und so wird dann auch die ontische Gleichheit oder Wesenseinheit der als Schu und Tefnut differenzierten Löwen in Gestalt einer anderen Wesenheit, des „Doppellöwen“ Ruti (*rw.tj*) verbildlicht, der dann – wie Schu selbst – als „Erstgeborener“ Re-Atums bezeichnet und wiederum als löwenköpfiger Gott dargestellt werden kann⁸¹. Schu seinerseits – dessen Name sprachlich⁸² den Ausdrücken für „(Sonnen-)Licht“ und „Trockenheit“ mindestens ähnlich ist – Schu⁸³ also ist nicht nur schon „Bild des Re“ (*twtw n Rcw*), „der im Udjat-Auge seines Vaters sitzt“⁸⁴, was man in der Tat mit de Wit⁸⁵ durch das Bild des löwengestaltigen Schu in der Sonnenscheibe im Tempel von Kom Ombo⁸⁶ illustriert sehen mag, somit das stoische Konzept der Sonne als Erscheinungsform Gottes, εἰκὼν θεοῦ, vorwegnehmend⁸⁷. Schu ist auch etwa im Tempel von Edfu „göttlicher und heiliger Löwe seines Vaters“⁸⁸ genannt worden und hat andernorts gelegentlich die menschengestaltig-löwenköpfige Ikonographie⁸⁹, in der auch Tutu/Tithoes, aber eben vor allem Aion dargestellt wird – was freilich angesichts der Vielzahl anderer Wiedergabeweisen und der Vereinzelung der genannten Darstellungen nicht sonderliches Gewicht haben kann⁹⁰.

⁷⁸ Hegel, *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe G.W.F. Hegel, Bd.3, Frankfurt 1970, 46.

⁷⁹ Oder auch, mit K. Jansen-Winkeln, „Horizont“ und „Verklärtheit“: Zur Bedeutung der Wurzel ḥ, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, Hamburg 1996, 201ff, dem Ort einer schon wirkenden, aber noch verborgenen Sonne.

⁸⁰ Vgl. LÄ s.v.; C. Zivie-Coche, *Le sphinx de Giza et le culte d'Harmachis*, in: *Katalog Sphinx*, 55ff.

⁸¹ Vgl. de Wit, *Lion*, 123ff – oder auch, unter Betonung der Zugänge in die Gegenwelt (s. Hornung, *Amduat*, 104), als die „Doppelsphinx“ Aker, die weniger die „Erde“ direkt meint, wie häufig angesetzt, sondern eben die ikonische Symbolisierung der Gegenwelt in Gestalt von Nacht und „Weltennacht“ ist; zu Aker auch Demisch, *Sphinx*, 231ff; zur Parallelität von Aker und Ruti s. etwa CT VI 95 l-m.

Zum Epitheton „Erstgeborener“ TB 38 B, s. E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich-München 1979, 106; zur Wiedergabe als Löwe Leitz, *Lexikon* Bd. IV s.v. *Rwty* Ikonographie C.

⁸² Etymologisch in unserem Sinne oder nicht, ist er jedenfalls im ägyptischen Sinne „wortspielfähig“; s. aber auch Derchain, *RdÉ* 27, 1975, 110ff.

⁸³ Zu der oben Anm. 46 genannten Literatur s. hier auch die Schu-Hymnen des magischen Papyrus Harris (H.O. Lange, *Der magische Papyrus Harris, Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Meddelelser* XIV, 2, Kopenhagen 1927, 13–27 [I2–III3]); zu Schu in Löwengestalt De Wit, *Lion*, 198ff.

⁸⁴ Lange, *Papyrus Harris*, 57 (VII 8–9).

⁸⁵ De Wit, *Lion*, 205; hierzu und zum folgenden s. Bonnet *RÄRG*, s. v. Schu.

⁸⁶ J. de Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique* 3: *Description du Temple d'Ombos* II, Wien 1902, 294 (Nr. 941).

⁸⁷ Dazu s. Zepf, *Der Gott Aion*, 234.

⁸⁸ *rw ntr.j dsr jtj=f*, Edfou I 144,11.

⁸⁹ Leitz, *Lexikon* Bd. VII s.v. *šw* Ikonographie B.

⁹⁰ Ein und derselbe Gott oder ein und dieselbe göttliche Wesenheit kann auf viele verschiedene Weisen verbildlicht werden, und ein und dasselbe Bildzeichen – wie „Löwe“ oder „Löwenköpfigkeit“ – kann die unterschiedlichsten göttlichen Konzepte bedeuten, s. etwa LÄ, s.v. Löwe; hier sollte allerdings das methodische Prinzip greifen, das Kaper, *God Tutu*, 53 so formuliert: „Any study into the divine iconography of ancient Egypt ought to be aimed at ... a functional classification rather than a visual one“.

Es heißt nun aber sicherlich nicht, die aufgeführten Belege überzubewerten, wenn ich meine, Schu – oder die ihm ähnlichen göttlichen Prinzipien – wäre ikonographisch ausreichend löwenhaft, seine Beziehung zur Sonne ausreichend eng und seine Gleichsetzung mit der periodischen Ewigkeit als kosmogonisch-kosmologischer Energie ausreichend deutlich, schließlich auch: sein Alternieren zwischen Selbständigkeit und der Abhängigkeit von Re-Atum, seinem und der Welt Urgrund – wenn ich also meine, die Belege wären ausreichend, um in ihm namhaft zu machen, was als ontologische Kategorien hinter den ikonischen Zeichen der Gottesmachthypostasen Harpokrates/Bes/Tithoes steht, und mit ihnen Aion und *triceps animans*. „Atum gilt ... auch als Schöpfer der Welt und der Lebewesen; die Aufgabe ihrer Belebung und Entfaltung aber fällt seinen beiden Kindern Schu und Tefnut zu. Schu erhält in dieser Funktion den Namen *ḥnh* 'Leben' und wird auch *nhh* 'Zeitfülle' genannt, Tefnut heißt *mꜣt* 'Wahrheit-Gerechtigkeit-Ordnung' und *d.t* 'Dauer'. Leben, Wahrheit und Zeit sind die Energien, die die von Atum geschaffene Welt in Gang halten“, sagt Assmann⁹¹ in Hinblick auf die Schu-Theologie des Mittleren Reiches, um dann andernorts weiter auszuführen: „... und die Beschreibung ihrer Konstellation mit dem Vater ... macht deutlich, daß hier keine Gruppe, sondern eher eine Trinität oder vielmehr auf paradoxe Weise beides zugleich im Blick steht: Atum und seine Kinder ... als die beiden das ‚All‘ (= Atum) durchwaltenden kosmogonischen Prinzipien“⁹². Mit Schu und Tefnut – mehr noch mit Schu, hinter dem Tefnut, wenn auch nicht an ontologischer Wichtigkeit, so doch aber als theologische Bezugsgröße zurücktritt –, entfaltet sich Gott in die Existenz, als jene Kräfte, die die Welt entstehen lassen und sie erhalten. In Schu wird die Zeit und Leben hervorbringende „Ewige Wiederkehr“ zum Demiurgen, zum personalen „zweiten göttlichen Prinzip“, durch der das „Erste Prinzip“ – oder, mit Aristoteles: „der unbewegte Beweger“ – seine Schöpfung vollzogen hat und sie tagtäglich erhält; in Tefnut läßt er die unendliche Kette der wirklich gewordenen Zeiten und Leben zu sich „heimkehren“, um sie in „Ewiger Dauer“ zu bewahren. „Wem sind die Zeiten dienlich, wenn nicht eben dem Urheber“, läßt Macrobius seinen Vettius Praetextatus sagen (Sat. I 20,15). Also läßt sich auch die ägyptische Metaphysik mit der Terminologie von Mittel- und Neuplatonismus, von Gnosis und Hermetismus auf ihren begrifflichen Kern bringen; als lebensschaffende, weil „Lebenszeit“ hervorbringende periodische Ewigkeit (Neheh) ist Schu auch der Prototyp des Aion-Prinzips – und nun vielleicht auch in einem prima-vista-Sinn „löwenhaft machtvoll“. Als Ewige Wiederkehr garantiert er die Stabilität des Seienden; im tagtäglichen Vor-Augen-Bringen der Schöpfungsgeschichte im Sonnenlauf, in dem die Abendsonne den Gott des Anfangs vergegenwärtigt und das Versprechen des zukünftigen Heils im Aufgang als Morgensonne, ist die lebensschaffende und -vernichtende Mittagssonne als Herrscher der Gegenwart, des *hic et nunc* sowohl Bild des Re als Bild des Schu, der im Namen Atums die Welt geformt hat und sie nun „löwenhaft“ beherrscht⁹³. Er ist das *nunc stans*, die stabile und ewigwährende Gegenwart des Seins. Und endlich: Für die Explikation der Sarapis-Bilder heißt von dieser Wesenheit begleitet zu sein, daß Sarapis eben auch das „Bild“ jenes überweltlichen, sich jeder Begreif- und Vorstellbarkeit entziehenden – und: eigentlich nicht abbildbaren – „Höchsten Wesens“ ist, für die der „Zweite Gott“ handelt⁹⁴.

⁹¹ Assmann, *Re und Amun*, 113 mit Anm. 98a; man könnte hinzufügen, daß in einer merkwürdig abgewandelten Kontinuität der Zusammenhang von *nhh/d.t* = Aion-Chronos und „Wahrheit“ in Spätrenaissance und Frühbarock noch als „Vater Chronos“ und „Tochter Wahrheit“ greifbar ist: F. Saxl, *Veritas Filia Temporis*, in: R.Klibanski/H.J.Paton (Hrsg.), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford 1936.

⁹² Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 210f.

⁹³ Vgl. hierzu auch die als „ägyptisch“ charakterisierte Aitiologie, die Macrobius (Sat. I 21,16) für das Sternbild des Löwen gibt: es ist deswegen das des Löwen, weil die Kraft der Sonne zu der Zeit am größten ist, zu der sie dies Sternzeichen durchläuft; daher hieße das Zeichen des Löwen auch „Haus der Sonne“; s. auch Aelian, *De natura animalium* 12,7.

⁹⁴ S. Merkelbach, *Isis regina*, 77 (§ 134); Takács, *Isis and Sarapis*. Von einem etwas anderen Blickwinkel aus läßt es sich auch wie Assmann, *Weisheit und Mysterium*, 39, sagen, nämlich daß Aion eine Erscheinungsform des verborgenen Gottes ist, der in „Sarapis“ gegriffen werden soll.

3.3 Die Köpfe von Hund und Wolf

Gegenstand bis hierher waren die Ikonisierungen von Ewigkeit und Zeit auf ihren dynastischen, dann gräko-ägyptischen und hellenistisch-kaiserzeitlichen Hintergründen, ihre prinzipielle Vergleichbarkeit, die Gleichartigkeit von Signifikaten und Signifikanden. Ich habe mich in meinen Überlegungen mit den „Löwen“ auf jenen Teil der tierhaften Symbolmontagen konzentriert, der die gewissermaßen ikonographische Achse der intra- und interkulturellen Varianten dieser Montagen ist und damit Kern ihrer ikonographischen Typisierbarkeit – oder auch: ihre „Gattung“ –, und die mit Schu und seiner Rolle in der Kosmologie ihre ikonologische Einheit finden. In dieser Form, gerade auch der löwenköpfig-menschengestaltigen hätte sich die Linie noch weiter ziehen lassen: von Aion/*triceps animans*, Bes und Sphinx (Tutu/Tithoes) zu Arensnuphis, der ihrerseits löwenhaften Hypostase der Eigenschaft von Schu, „Guter Gefährte“ der Tefnut zu sein⁹⁵, über den ägyptischen Gott Mahes/Miysis zum meroitischen Apedemak⁹⁶. Der dreiköpfig-vierarmige Apedemak von Naqa muß schließlich die Frage aufwerfen, ob es eine direkte ägyptisch vermittelte Verselbständigung der in Bes symbolisierten Eigenschaften Gottes in Meroe ist, oder aber eine hellenistisch vermittelte des Aion/Schu-Typs, der in der Statue von Castel Gandolfo (Taf. 101, Abb. 6) exemplarisch gefaßt ist.

Ich habe bei der Konzentration auf den Löwenanteil des *triceps animans* aber mit Wolfskopf, Hundekopf und Schlange ikonographische Fäden lose – oder durch Verweis auf die Mehrköpfigkeit von Bes und Tithoes im Unbestimmten – belassen, die ich hier noch aufnehmen will und in denen nunmehr die Zeitsymbolik gewissermaßen ikonisch konkretisiert nochmals schärfere Form erhält.

Zunächst einmal gelten im gräko-ägyptischen Umfeld „Wolf“ und „Hund“ als Bildzeichen der Götter Upuaut und Anubis⁹⁷, die beide von ein und demselben ägyptischen Bildzeichen, nämlich dem „Schakal“ denotiert werden; so gesehen wäre es nicht unbedingt auszuschließen, in den „Caniden“-Köpfen nur weitere hellenistische Varianten des A-B-A-Schemas⁹⁸ zu sehen, in dem die falkenhaften – Harmachis/Harachte – und löwen- bzw. sphinxhaften – Schu-Tefnut/Ruti bzw. Aker – Horizontsymbolisierungen nun schakalhaft verbildlicht wären, die löwenhafte Sonne zwischen sich. So wäre es zwar eine Möglichkeit, den Wechsel mit einer hundeartigen – dann dem Höllenhund Kerberos ähnlichen – Gestalt in der Ikonographie des *triceps animans* zu verstehen. Es ist aber auch möglich, die Verbundenheit (?) der Köpfe als ikonische Aussage ernst zu nehmen: In Macrobius' intentionaler Ausdeutung (Sat. I 20,15) – d.h. Bedeutung eines Symbols ergibt sich daraus, was es darstellt⁹⁹ – wird durch den Wolfskopf – „weil die Erinnerung an die verflossenen Dinge geraubt und entrissen wird“ – die Vergangenheit (*tempus praeteritum*) bezeichnet. Die semantisch/ikonologische Achse Vergangenheit, Gestern, Osiris – „Herr“ von Gegenwelt, Totenreich und Ewiger Dauer¹⁰⁰ – zu Pluto legt eine ikonisch/ikonographische Achse Wolf, Schakal, Anubis – „Herr“ der Friedhöfe und „Seelenbegleiter“ – zu Hadeshund Kerberos nahe¹⁰¹: Wolf/Schakal stehen also für die Vergangenheit, weil – wie die verstorbenen Lebewesen – über Anubis auch die „gestorbenen“ Zeiten, Tage, Wochen, Jahre, Perioden in der Ewigen Dauer zu ihren Vorgängerinnen versammelt werden.

Und der Hundskopf: Das „Bild des Gefallen suchenden Hundes“ bedeutet nach Macrobius „zukünftiges Los (*futuri temporis eventus*), das uns die – wenngleich unsichere – Hoffnung gefällig dar-

⁹⁵ S. vor allem L.V. Žabkar, *Apedemak. Lion God of Meroe*, Warminster 1975, 84ff: ein ausgezeichnetes Beispiel für die Verselbständigung von Eigenschaften von Göttern zu neuen Gottheiten – das, was ich „personale Chiffrierung“ nenne.

⁹⁶ Žabkar, *Apedemak*, 52ff.

⁹⁷ S. Diodor I 18, der Anubis als „Hund angetan“ und „Makedon“ mit dem Wolfsprotom Söhne des Osiris nennt.

⁹⁸ Westendorf, *Darstellungen des Sonnenlaufes*, Index S. 99 s.v. Schema, A-B-A; Assmann, *Re und Amun*, 62f.

⁹⁹ Was – nebenbei gesagt – immer noch ein gängiges Interpretationsverfahren in Ägyptologie und Religionswissenschaft ist.

¹⁰⁰ Genauer: die ontologischen Manifestationen des Osiris, deren lebensweltliche Abbilder Gestern/Vergangenheit sind. Zu den Zuordnungen s. Westendorf, *Lehre von den zwei Ewigkeiten*, 189f; Westendorf, *Darstellungen des Sonnenlaufes*, 18ff; Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 44f mit Verweisen; Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 90ff.

¹⁰¹ S. auch Stambaugh, *Sarapis*, 18, und Pettazoni, *Aion-(Kronos) Chronos*, 178f.

stellt“. Nun war die Ewige Wiederkehr ja nicht nur das abstrakte „Model“, das die innerweltliche Zeit schafft in ihren aktuellen Einheiten Tag, Jahr, Periode, sondern auch ganz konkret das vorher-sagbare „Morgen“ des kommenden Tages, Jahres, der Zukunft, eben „das Einströmen der potentiellen Zeit in die aktuelle Zeit“¹⁰², das „als 'Kommen' erfahren“ wird, „im Gegensatz zum 'Vergehen' der aktuellen Zeit“. Wo das Einströmen einer neuen, absehbaren aber nicht übersehbaren, hoffnungsvoll aber nicht ohne Ängstlichkeit erwarteten Zeiteinheit besonders erfahrbar wird, dem Beginn des Neuen Jahres¹⁰³, ist es der „Hundsstern“ Sirius in der Morgendämmerung, der „Neujahr“ ankündigt und mit Nilschwelle und Überschwemmung reiche Ernte und Existenzsicherung; Sothis – genauer: Isis-Sothis – ist die Göttin, die sich in Sirius manifestiert, der mindestens im spätägyptischen und gräko-ägyptischen Umfeld als „Hund“ mit dem auf ihm reitenden Harpokrates die junge Sonne auf die Bahn bringt¹⁰⁴, oder, Isis-Sothis selbst tragend, mit ihr im Neuen Besseres und in der Zukunft Heil verspricht. So, auf ihrem Hund reitend, erscheint Isis nun auch im Giebel des Iseum Campense in Rom¹⁰⁵, und hundhaft symbolisiert ist Sothis wohl schon am Anfang ägyptischer Geschichte zu finden¹⁰⁶. Mit einem Wort: Deswegen steht das Bild des Hundes für die Zukunft – als Symbol der Isis-Sothis, der „Künderin“ des Jahres, der fruchtversprechenden Überschwemmung, einer freundlichen Zukunft und des Heils in der Neuwerdung.

Hier bedarf es jedoch einer kurzen Besinnung auf das, was man nunmehr hat: Eine ihrer „Klasse“ nach (oder auch: kategorial) löwenhaft, als Löwe gesetzte Symbolisierung der zeitschaffenden Ewigkeit als schöpferischer Macht erhält im Zusammenhang der symbolischen Montage mit anderen Köpfen eine eingeschränkte Bedeutung. Das semantische Feld, in dem er seinen Bedeutungsbereich durch die Bedeutungsbereiche der beiden anderen Köpfe erhält, ist zwischen „Vergangenheit“ und „Zukunft“ das der augenblicklichen, direkt wirksamen Zeit, der „Gegenwart“. Es ist dieser Hybridlöwe jedoch nur ein weiteres Interpretans jener Superzeichen, die Westendorf als A-B-A-Schema gegriffen hat¹⁰⁷, von denen hier die Sonnenscheibe zwischen den Horizontlöwen, Re-Harachte und Harmachis herausgegriffen worden waren. Das der Hybridlöwe nur eine Variante ist, zeigt, daß eben diese Dreiteilung der Zeit nicht eine antik-abendländische Prärogative ist, sondern für Ägypten ebenso gilt und ihren langwirkenden Ausdruck findet im „verschleierte Bild zu Sais“, das als Neith/Athena auch Isis ist, die „Natur (φύσις) des Aion“¹⁰⁸: „Ich bin alles, was war, ist und sein wird; kein Sterblicher hat je meinen Mantel gelüftet“¹⁰⁹. Eine Dreiteilung der Zeitvorstellung auch in Ägypten

¹⁰² Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 45.

¹⁰³ Der „Anfang der *nḥ*-Ewigkeit und das Ende der *d.t*-Ewigkeit“, Urk. IV 1417, 5 (Sennefer); s. Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 34ff.

¹⁰⁴ Indem er, vor der Sonne aufgehend, die Sonne buchstäblich hinter sich her zieht – heliakischer Frühaufgang.

¹⁰⁵ K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studien über den Isiskult unter Domitian, Archäologie und Geschichte* 3, Heidelberg 1994, Tf. 4 und S. 180; Merkelbach, *Isis regina*, 110f (§ 205) mit Abb. 112; 113; 233 und der Zeichnung Nr. 30 (S. 111).

¹⁰⁶ Auch wenn eine ikonographische Kontinuität nicht ohne weiteres evident ist – und eigentlich auch nicht sein kann, wie der Gegenstand der Darstellung hier zeigen sollte –, weil Übergänge im Repräsentationssystem nicht vorliegen; in der hier wiedergegebenen Position übernehme ich die von Chr. Desroches-Noblecourt, *Isis-Sothis, – le chien, la vigne –, et la tradition millénaire*, in: *Livre du Centenaire, 1880–1980, Institut français d'archéologie orientale*: Publié sous la direction de Jean Vercoutter, Kairo 1980, 15ff, gegen L. Kákósy, in: *L'Á V s.v. „Sothis“*, und G. Clerc, *Isis-Sothis dans le monde romain*, in: *Hommages à M.J. Vermaseren, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 68, Leiden 1978, 247ff. Zu den aufgeführten Motiven s. die Abbildungen bei Desroches-Noblecourt und Clerc, aaO.

¹⁰⁷ S. Anm. 98.

¹⁰⁸ Athenagoras, pro Christ. 22.

¹⁰⁹ Plutarch, *de Iside et Osiride* 9; Entfaltung der Tradition bei J. Assmann, *Moses der Ägypter*, München-Wien 1998, 126ff; 174ff und der Verweis aaO 319 Anm. 393; weiter Assmann, *Das verschleierte Bild zu Sais – griechische Neugier und ägyptische Andacht*, in: A. Assmann/J. Assmann (Hrsg.), *Schleier und Schwelle III: Geheimnis und Neugierde. Archäologie der literarischen Kommunikation V.3*, München 1999, 43ff.

anzunehmen, setzt mich allerdings in Gegensatz zu einer von Assmann ehemals anders explizierten Konzeption¹¹⁰.

3.4 Die Schlange

Bleibt endlich die Schlange, die „mit ihren Windungen diese tierischen Formen“ verbindet, „den Kopf zurückgeworfen zur Rechten Gottes, der das Monster in Bann hält“¹¹¹. Im gegebenen Rahmen lag es – mit Merkelbach und anderen¹¹² – natürlich nahe, im Falle des „alexandrinischen Sarapis“¹¹³ an den schlangengestaltigen Gott von Alexandria zu denken, Agathòs Daímōn, oder ägyptisch: Schai, das „Schicksal“¹¹⁴. Schicksal, Geschick ist wohl auch der zugeeilte Lebenszuschnitt, der den Menschen ermöglichte modus vivendi mit der Wirklichkeit; Glück, Unglück, vor allem aber auch sein zeitlicher Rahmen, die zugemessene Spanne Leben, in der sich sein Schicksal erfüllt: „Lebenszeit“ als eine der Realisierungen, die aus den Formen der unendlichen Zeit hervorströmen und schließlich abgelegt werden im unendlichen Gewesen-sein¹¹⁵. Und es ist Gott, der das Schicksal sendet und über es verfügt,

„der die Gebete dessen hört, der ihn anruft,
der augenblicklich herbeieilt zu dem, der nach ihm ruft,
er verlängert die Lebenszeit oder vermindert sie
und mehrt das zugemessene Schicksal dem, den er liebt“ –

sagt der Leidener Amunhymnus¹¹⁶, gefolgt von zahllosen Hymnen, Gebeten, religiösen Formeln, bis hin zu den Sarapis/Isis-Hymnen und Aretalogien der Ptolemäerzeit und des Hellenismus, ägyptisch, griechisch und lateinisch¹¹⁷: „Schicksal“ ist einer der Wirkungsweisen der Götter¹¹⁸ – zumal der ägyptischen in der hellenistischen Oikumene; und, personal chiffriert, die am deutlichsten vermittelnde göttliche Größe zwischen der Allmacht des personalen Gottes und den schutzbedürftigen menschlichen Individuen: „Pour la divinité, Shaï, c'est la volonté créatrice; pour l'homme, le Destin concerne premièrement les limites de l'existence“¹¹⁹.

So kann man denn wohl schließlich sagen, daß im *triceps animans* der schlangenhafte „Gute Geist“ die dreigeteilte Zeit „mit seinen Windungen“ zusammenschließt und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als schicksalhaft bedeutsam für die Menschen buchstäblich aus Gottes Hand kommen läßt: Der schlangenumwundene dreiköpfige „Kerberos“ des Sarapis ist – „sitzend zur Rechten Gottes“ – das Bild seiner schöpferischen Allmacht, die in Gestalt der Zeiten schicksalsbestimmend auf Schöpfung und Geschöpfe einwirkt.

¹¹⁰ Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 90ff; J. Assmann, *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*, in: *Die Zeit, Schriften der G.-F. von Siemens Stiftung* 6, Oldenbourg Verlag 1983, 197ff; Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 47f.

¹¹¹ Macrobius, Sat. I 20,14.

¹¹² Merkelbach, *Abrasax*, 59ff; Merkelbach, *Isis regina*, 80 (§ 139); Kaper, *God Tutu*, 118ff (§ 5.8).

¹¹³ Macrobius, Sat. I 20,13.

¹¹⁴ J. Quagebeur, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 2, Leuven 1975, 170ff. S. zu den griechischen Texten Merkelbach, *Abrasax*.

¹¹⁵ Man vgl. Junge, *Lehre Ptahhoteps*, 94ff (§ 5.3.2); J. Baines, *Contexts of Fate: Literature and Practical Religion*, in: C. Eyre/A. Leahy/L.M. Leahy (Hrsg.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*, London 1994, 35ff; S. Morenz, *Ägyptische Religion*,² Stuttgart 1977, 74ff; I. Schirun-Grumach, *LÄ V* s.v. Schai; dann auch Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 61ff (mit den vorbereitenden Darlegungen davor).

¹¹⁶ 70. Lied (III 16–18).

¹¹⁷ S. zu einer Auswahl Morenz, *Ägyptische Religion*, 76ff.

¹¹⁸ Morenz, *Ägyptische Religion*, 78.

¹¹⁹ Quagebeur, *Shaï*, 273.

4. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Ich will so zusammenfassen: Zum einen ist, nach allem, was man sehen kann, der große Zeitgott Aion der hellenistischen und besonders der römischen Oikumene ikonographisch eine Umsetzung ägyptischer Symbolmontagen, die als „Horus auf den Krokodilen“, als Bes oder Kompositisphinx Tutu in Erscheinung treten. Wie diese sind Aion und *triceps animans* des Sarapis Varianten der ikonischen Symbolisierungen der Macht Gottes, mit der er die Welt schafft und erhält. Die einzelnen Elemente Löwe, Wolf und Hund gewinnen Zeithaltigkeit und Metaphorik aus ägyptischen Theologumena: Die gotthaften ontologischen Kategorien, die in den ikonischen Zeichen Ausdruck finden, lassen sich als Schu, Anubis und Sothis erkennen. Im löwengestaltigen Schu wird die Zeit und Leben hervorbringende Periodenewigkeit zum Demiurgen, zum zweiten göttlichen Prinzip, durch den das Erste Prinzip, der große Gott des Anfangs die Welt zur Existenz bringt und erhält. Als ihr Erhalter ist Schu das *nunc stans*, die ewige Gegenwart. Wolf/Schakal stehen für die Vergangenheit, weil wie die verstorbenen Lebewesen auch die „gestorbenen“ Zeiten über Anubis in die Ewige Dauer überführt werden. Das Bild des Hundes steht für die Zukunft als Symbol der Isis-Sothis, der Kündlerin des neuen Jahres, einer freundlichen Zukunft und des Heils der Welt.

Zum zweiten dürfte sich gezeigt haben, daß die methodische Voraussetzung von Motivvergleichen bei interkulturellen Übernahmen ein Vergleich von Strukturen und Funktionen ist, nicht aber ein visueller, bei dem der Blick auf die kulturellen Formen selbst gerichtet bleibt.

Zum dritten meine ich, daß der behandelte ikonographische Komplex nicht nur die Vergleichbarkeit antik-europäischer und ägyptischer Allegorese illustriert, es erwies sich auch, daß die symbolischen Verbildlichungen aus der ägyptischen Antike deswegen aufgegriffen und den hellenistischen und christlich-europäischen Darstellungskonventionen anverwandelt werden konnten, weil die mit den Verbildlichungen verbundenen Konzepte hier wie dort von gleicher Art sind. Die Bedeutung von „Zeit und Ewigkeit“ als schöpferischer Macht Gottes und die Allegorese in Form personaler Chiffrierung weist ebenso sehr in die ägyptische Weltgott- und Sonnentheologie wie in die Religionsphilosophien von Stoa, Gnosis, Hermetismus, Mittel- und Neuplatonismus. Es besteht kein Anlaß anzunehmen, daß den Ägyptern die platonische Interpretation Plutarchs fremd war oder ihr Denken mehr in konkreten als begrifflich abstrakten Bahnen ablief¹²⁰.

¹²⁰ Merkelbach, *Isis regina*, 243ff, und S. 252ff.



Abb. 1

Tizian, Allegorie der Klugheit, ehemals Francis Howard Collection, London.
(H. Tietze, Tizian. Gemälde und Zeichnungen, ²London 1950, Abb. 252)



Abb. 2

Figur des dreiköpfigen Kerberos, Sammlung Kofler-Truninger, Luzern, Bronze.
(Geschenk des Nils. Ägyptische Kunstwerke aus Schweizer Besitz [Hrsg. H. Schlögl],
Basel 1978, Nr. 351)



Abb. 3

Darstellung des Sarapis mit dem triceps animans nach Cartari.
(„Image di Serapi Dio delli Egittij inteso da loro per il sole, et per il Nilo co'l simulacro
d'un corpo con tre capi significanti li tre tempi passato, presente, et avvenire“;
Cartari, Image delli dei de gl' Antichi, S. 42)

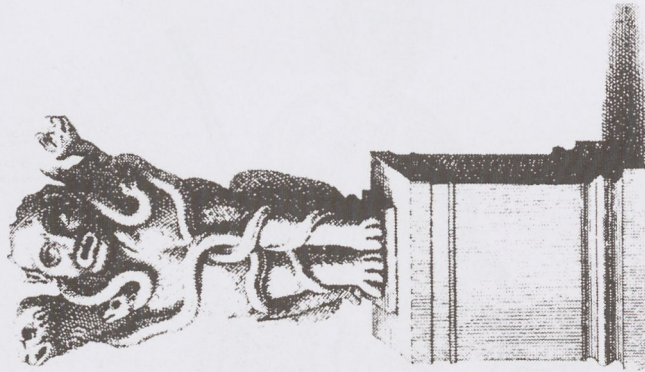
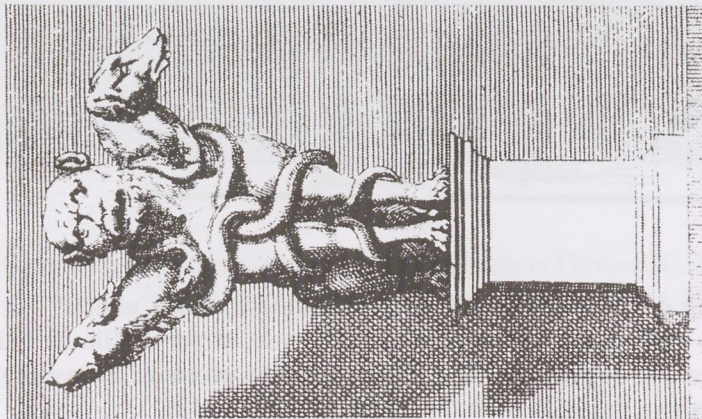


Abb. 4
Triceps animans des Sarapis.

(Panofsky, Sinn und Deutung in der bildenden Kunst,
Abb. 32 und 33 – nach Wiedergaben von 1702 und 1722)

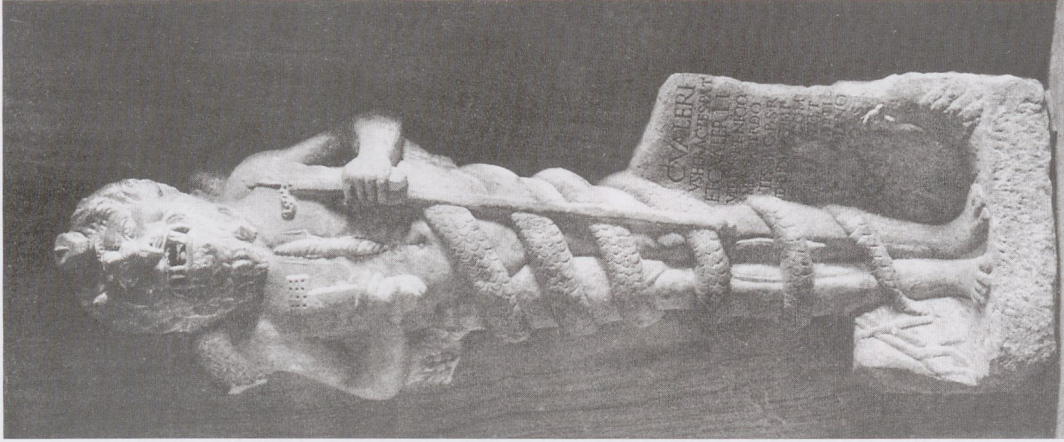


Abb. 5

Aion-Statue aus Ostia; Rom, Vatikanische Museen.
(R. Pettazoni, Essays on the History of Religion, Leiden 1954, Tf. VI)



Abb. 6
Aion-Statue (Marmor), Castel Gandolfo.
(Pettazoni, aaO, Tf. IX)



Abb. 7
Bes Pantheos, pMag. Brooklyn Mus. 47.218.156.
(S. Sauneron, Le Papyrus Magique illustré de Brooklyn, New York 1970, fig. 3)

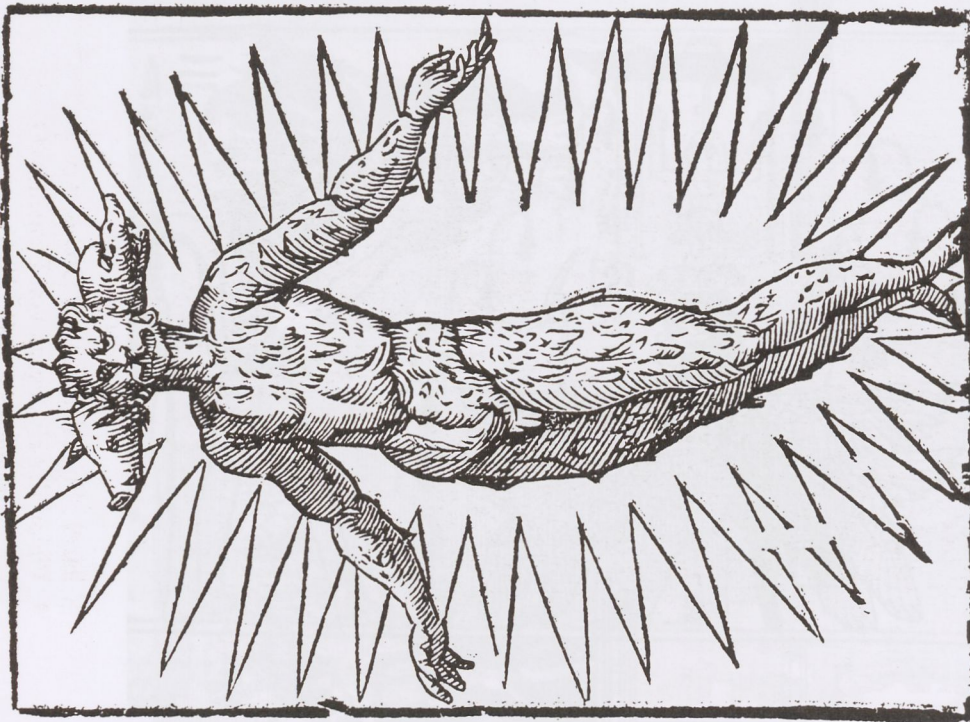


Abb. 8

Darstellung des dreiköpfigen Saturn nach Cartari.

(„Imagine di Saturno, che significa il tempo presente, e passato, et avvenire ... il tempo tutto consumare, et distruggere“;

Abb. Cartari, *Imagines delli dei de gl'Antichi*, S. 18)

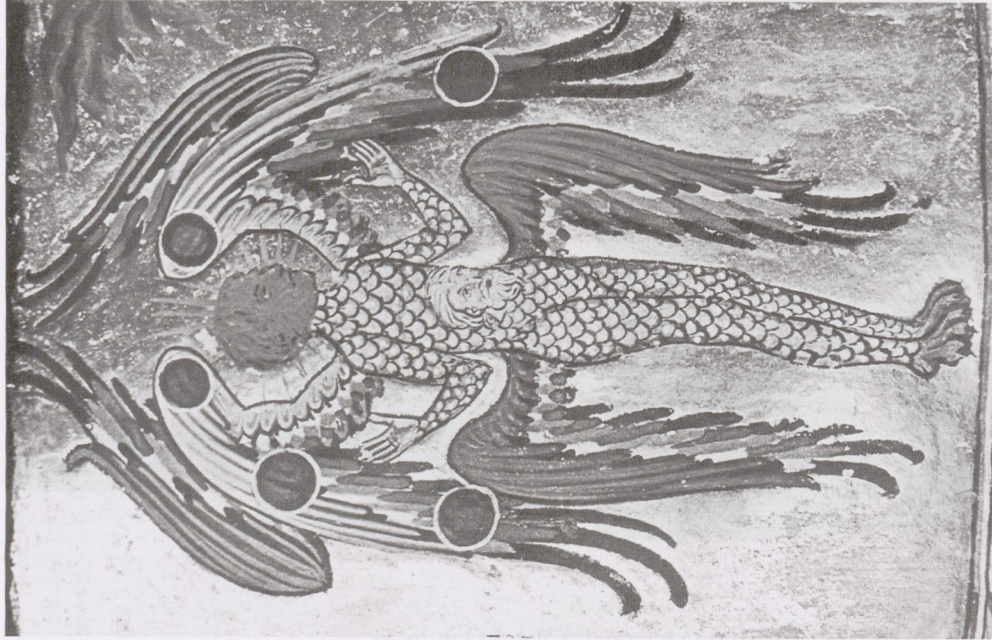


Abb. 9

„Potentia“, die Personifikation der Allmacht Gottes, fol. 135r, 9.

Vision der Hildegard von Bingen, *Liber Divinorum Operum*.

(Clausberg, *Kosmische Visionen*, Tf. 24)

(H. Petzmann, *Die Geschichte der Religionen*, Berlin 1954, Tf. VI)

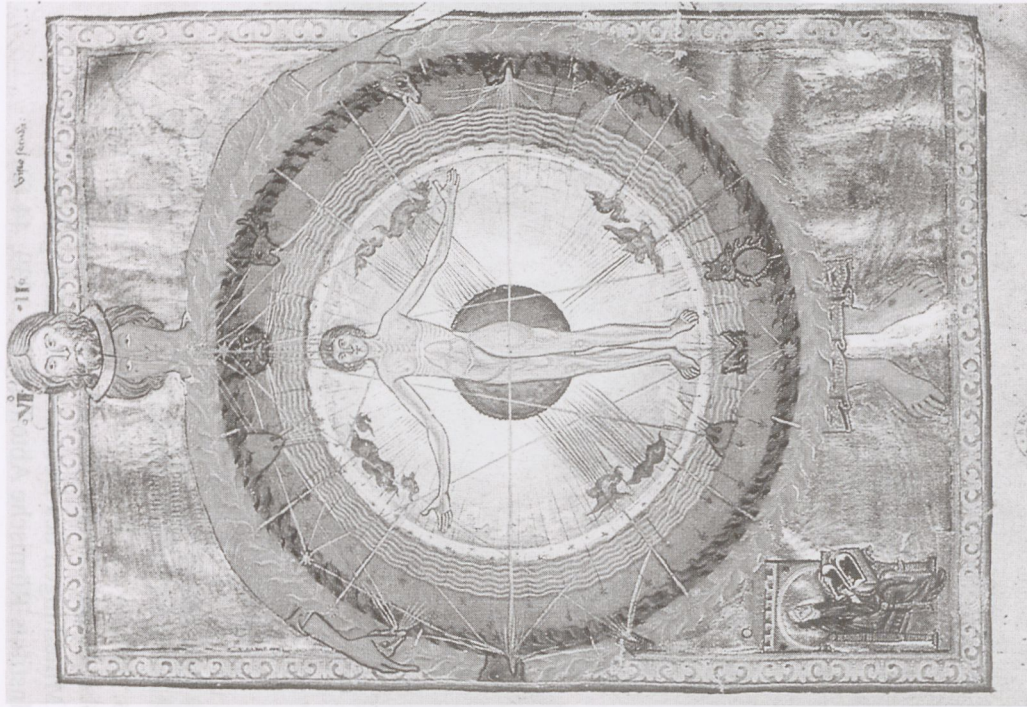


Abb. 11

„Charitas“ mit dem Universum und dem Kosmos-Menschen,
fol. 6r, 2. Vision der Hildegard von Bingen, aaO.
(Clausberg, aaO, Tf. 8)

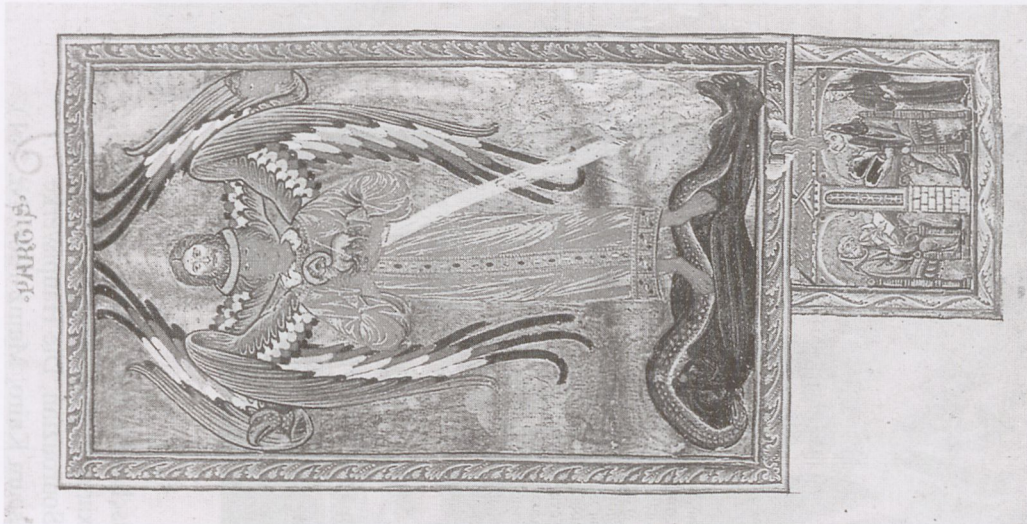


Abb. 10

„Charitas“ mit dem Lamm Gottes, fol. 1v,
1. Vision der Hildegard von Bingen, aaO.
(Clausberg, aaO, Tf. 3)



Abb. 12

Horusstele, Ägyptisches Museum Kairo (CG 9401),
aus Alexandria, Ptolemäerzeit.
(M. Saleh/H. Sourouzian, Die Hauptwerke
im Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1986, Nr. 261)



Abb. 13

Isis, Apis, Sarapis und Begleitler, Relief aus Rhodos, London.
(Stambaugh, Sarapis, Plate III; s. L. Laurenzi, in:
Mitteilungen des Deutschen Archäologischen
Instituts Römische Abteilung 54, 1939, 44 ff.)



Abb. 14
Das „Sonnenkind“ zwischen den „Horizontlöwen“.
(Piankoff 1957, 22, Abb. 3)