

Marco Preisinger

Band 22

Religionen aktuell

# Zwischen Weltenzeit und Sternzeit

*Zeitbegriffe des alten Ägypten  
und des Hinduismus*



<https://doi.org/10.5744/3382467291>

Generiert durch IP 3.236.207.124, am 10.05.2021, 07:09:59.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Tectum

# Religionen aktuell

<https://doi.org/10.5771/9783828867291>

Generiert durch IP '3.236.222.124', am 10.05.2021, 07:08:59.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.



**Religionen aktuell**

Herausgegeben von Bertram Schmitz

Band 22

# Zwischen Weltenzeit und Sternenzeit

Zeitbegriffe des alten Ägypten  
und des Hinduismus

von

Marco Preisinger

Tectum Verlag

<https://doi.org/10.5771/9783828867291>

Generiert durch IP '3.236.222.124', am 10.05.2021, 07:08:59.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Marco Preisinger

Zwischen Weltenzeit und Sternzeit. Zeitbegriffe des alten Ägypten und  
des Hinduismus  
Religionen aktuell; Band 22

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden  
2017

ISBN: 978-3-8288-6729-1

ISSN: 1867-7487

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4032-4  
im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: iStock © virivlev

Besuchen Sie uns im Internet  
[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind  
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

*„Etwas, das alles und jeden verschlingt:  
Baum, der rauscht, Vogel, der singt,  
frisst Eisen, zermalmt den härtesten Stein,  
zerbeißt jedes Schwert, zerbricht jeden Schrein,  
schlägt Könige nieder, schleift ihren Palast,  
trägt mächtigen Fels fort als leichte Last.“*

Gollums Rätsel über die Zeit:  
J. R. R. Tolkien – Der kleine Hobbit



## Vorwort des Reihenherausgebers

„Zeit ist etwas Besonderes“, mit diesen Worten beginnt Marco Preisinger seine Einleitung. Dabei gilt ihm: „kein Mensch scheint zu wissen, was genau sie [die Zeit] sei, kein Mensch kann sich ihr entziehen“. Aus diesem Grund liegt eine Faszination darin, sich mit ihr als Forschungsthema zu beschäftigen. So zieht seit Jahrzehnten die Schrift des Astrophysikers Stephen W. Hawking „Eine kurze Geschichte der Zeit“ die Aufmerksamkeit auf sich. Ebenso wurden von philosophischer und anthropologischer Seite aus zahlreiche Untersuchungen zum Thema *Zeit* unternommen. *Zeit* scheint uns selbstverständlich zu sein, dennoch bezeichnet dieser Terminus eine Abstraktion. Rudolph Rost schreibt dazu in seiner Abhandlung zur *Überwindung des Zeitbegriffs*: „Der Begriff Zeit ist für das Verständnis des Vorganges nicht erforderlich – gleich gar nicht in der anspruchsvollen Rolle eines ›Grundbegriffs‹, von dem die Bewegung abhängt. Was beobachtet wird, ist allein die Bewegung, was ›dahinter‹ vermutet wird, ist ein Phantom, das sich die menschliche Einbildung schafft“ (Hannover, 1974, 13).

Bei der Untersuchung von *Zeit* lassen sich grundsätzlich zwei verschiedene Fragerichtungen unterscheiden – die vielleicht letztlich zueinander finden: Die eine Richtung versucht zu erfassen und zu beschreiben, *was Zeit ist* und wie sie als Phänomen erfasst und erklärt werden kann, die andere zeigt auf, *wie Zeit* in jeweiligen Kulturen *verstanden* wird. Es kann an dieser Stelle offen bleiben, ob nicht der ersten Fragestellung nichts anderes übrig bleibt, als in der zweiten zu münden. Zumal im Raum steht, inwiefern *Zeit* ohnehin eine Abstraktion oder damit eine Konstruktion des menschlichen Geistes darstellt.

Diesen anspruchsvollen Grundbegriff *Zeit* untersucht Preisinger hinführend in Kultur, Religion und Philosophie, um sich schließlich der Vorstellungen von Zeit in zwei klassischen Hochkulturen zu widmen:

dem Alten Ägypten und Indien. Preisingers Arbeit gehört von vorn herein in diese zweite der zuvor genannten Kategorien. Es geht ihm um zwei geschichtlich von einander so sehr getrennte Kulturbereiche, dass bei ihnen kaum mit einem wesentlichen Austausch der Ideen zu rechnen ist: Das klassische Alte Ägypten auf der einen Seite, das alte Indien auf der anderen. Beide Sphären besitzen eine jahrtausende alte Reflexion über den Begriff der Zeit – oder genauer gesagt, sie agieren in ihren Religionskulturen auf je ihre Weise mit den jeweiligen Zeitvorstellungen und Dimensionen.

Beide Kulturen zeigen dabei je einen ganzen Komplex unterschiedlicher Ebenen von Zeitverständnissen. Es geht um linear ablaufende Zeit, um Zeit in sich wiederholenden Zyklen, um Zeitspannen und Perioden, aber auch um eine Zeit, die in sich ruht und *Ewigkeit* genannt werden kann. Diese unterschiedlichen Zeitverständnisse sind von religiöser Bedeutung. Sie beschreiben einerseits die Zeit, in der sich der einzelne Mensch befindet, sie deuten Vergangenheit und Zukunft, und sie stellen andererseits eine Dimension dar, in die der Mensch hineingelangen will. Gerade bei letzterem wird der Unterschied zwischen dem Alten Ägypten und Indien besonders deutlich: *wie gestaltet sich die Sphäre von Zeit, die jeweils spezifisch in beiden Religionen als Ziel angesehen wird?*

Die Zeitvorstellungen des Alten Ägypten wie Indiens wurden durch zwei namhafte Wissenschaftler ausführlich untersucht. So ist der Ägyptologe Jan Assmann für seine Ausführungen zu *Zeit* im Alten Ägypten bedeutsam und bekannt. Axel Michaels führt insbesondere in seinem Klassiker *Der Hinduismus* die Zeitvorstellungen Indiens tiefgründig aus und stellt sie schließlich einem westlich wissenschaftlichen Zeitverständnis gegenüber. Preisinger stellt die jeweiligen Konzepte von Zeit in Ägypten und Indien auf der Grundlage der beiden genannten Autoren vor und vergleicht sie miteinander. So findet diese Arbeit im Schlusskapitel ihren Höhepunkt, denn: „Auf den ersten Blick mag es, aufgrund augenscheinlicher Parallelen, so anmuten, als könne man die *andere Welt* und die *andere Zeit* für die Hindu-Religionen und für das alte Ägypten ohne größere Schwierigkeiten miteinander vergleichen“, doch „ein Hindu ist, sofern er die irdische Zeit verlässt und den Status der *anderen Zeit* erreicht, auch in der *anderen Welt*. Ein Ägypter konnte hingegen nie in eine *andere Welt* übertreten. Er konnte lediglich einen Anteil

an deren Ewigkeit haben.“ Die andere Welt befindet sich damit zugleich in einem anderen Raum. Dieser liegt nicht unbedingt irgendwo in der Ferne – er kann als eine andere Dimension verstanden werden. Dabei ist fraglich, wieweit ihm etwa in der indischen Vorstellung überhaupt so etwas wie Ausdehnung zukommt, die wir normalerweise zwangsläufig mit Raum verbinden. Dasselbe gilt für die Zeit, die in dieser anderen Ebene nicht unbedingt als Ablauf zu verstehen sein wird. Die Konzepte einer *anderen Welt* und besonders einer *anderen Zeit* als Ziel innerhalb der beiden Religionen verweisen zwar jeweils auf eine andere Dimension, unterscheiden sich dabei im Grundverständnis, was und wie diese Dimension sei, deutlich voneinander. Damit unterscheiden sich dementsprechend die Ziele, die es in diesen Religionen zu erreichen gilt.

Mit seinen Ausführungen präsentiert Preisinger nicht nur Zeitbegriffe, die für unseren Kulturkreis in der Gegenwart gewöhnlich sind, sondern er führt damit in ein tieferes Verständnis dieser beiden klassischen Hochkulturen ein. Er setzt sich und damit den Lesenden dem nicht immer ganz einfachen, aber umso spannenderen Religionsvergleich zweier so unterschiedlicher Systeme aus. Als kultur- und spezifisch religionswissenschaftlich Interessierter sollte man sich dafür *Zeit* nehmen.

Jena, 2017

*Professor Dr. Dr. Bertram Schmitz*



# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Vorwort</b> .....	<b>13</b>
<b>2. Einleitung</b> .....	<b>17</b>
<b>3. Eine kurze Annäherung an den Begriff der Zeit</b> .....	<b>21</b>
3.1 Zeit in der Philosophie .....	22
3.1.1 Systematisches .....	22
3.1.2 Philosophiegeschichtliches .....	25
3.2 Zeit in den Religionen .....	31
3.2.1 Der Zusammenhang zwischen Zeit und Religion .....	31
3.2.2 Lineare, zyklische und rituelle Zeit .....	34
<b>4. Vorüberlegungen zu den Zeitbegriffen des alten Ägypten nach Jan Assmann</b> .....	<b>39</b>
4.1 Grundlegendes zum alten Ägypten aus abendländischer Sicht .....	39
4.2 Methodisches Vorgehen .....	42
<b>5. Zeitkonzepte des alten Ägypten nach Jan Assmann I – Zeiteinheiten und Zeitspannen</b> .....	<b>45</b>
5.1 Die messbare Zeit .....	45
5.2 Zeitpunkte und Zeitspannen .....	48
<b>6. Zeitkonzepte des alten Ägypten nach Jan Assmann II – Die kosmische Zeit</b> .....	<b>51</b>
6.1 Zeit und Schöpfung.....	54

6.2	Das Geheimnis der Zeit .....	58
6.3	Zeit der Sterne .....	62
6.4	Zeit des Steins .....	64
<b>7.</b>	<b>Vorüberlegungen zu den Zeitbegriffen der Hindu-Religionen nach Axel Michaels .....</b>	<b>67</b>
7.1	Grundlegendes zu den Hindu-Religionen aus abendländischer Sicht .....	67
7.2	Methodisches Vorgehen .....	68
<b>8.</b>	<b>Zeitkonzepte der Hindu-Religionen nach Axel Michaels .....</b>	<b>71</b>
8.1	Sakrale Räume .....	71
8.2	Frühe und klassische Kosmogonien .....	73
8.3	Die Weltzeitalter und die Lehre der ewigen Wiederkehr .....	76
8.4	Die Zeit des Heils .....	78
8.5	Sakrale Räume und heilige Zeit: Feste und Kalender .....	79
<b>9.</b>	<b>Methodische Vorüberlegungen zum Vergleich der Zeitbegriffe bei Assmann und Michaels .....</b>	<b>83</b>
9.1	Der religionswissenschaftliche Vergleich im Allgemeinen .....	83
9.2	Die Bestimmung der Vergleichsmomente für die Zeitbegriffe bei Assmann und Michaels .....	86
<b>10.</b>	<b>Die methodische und inhaltliche Gegenüberstellung der Zeitbegriffe bei Axel Michaels und Jan Assmann .....</b>	<b>91</b>
10.1	Der wissenschaftstheoretische Vergleich .....	91
10.2	Der Vergleich der Zeit als Ewigkeit .....	96
<b>11.</b>	<b>Résumé .....</b>	<b>105</b>
<b>12.</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>111</b>
<b>13.</b>	<b>Internetressourcen .....</b>	<b>115</b>

# 1. Vorwort

Qualifikationsschriften für höhere akademische Grade, sprich Dissertationen und Habilitationen haben fast immer eine kurze Dankespassage in ihrem Vorwort. Soweit ich das mitbekommen habe, ist dies für Examensarbeiten, die die vorliegende Arbeit in ihrer ursprünglichen Form war, eher unüblich.

Seltsamerweise sind es die Religionen, die mich neben der Musik und der Geschichte stets zu begeistern vermocht haben. Es war wohl das Mysteriöse, das eine unglaubliche Anziehung auf mich ausgewirkt hat. Zwar gehöre ich offiziell zum römisch-katholischen Glauben – meine Erziehung war aber weder allzu römisch, noch allzu katholisch. Mich hat allerdings trotzdem immer die Frage nach höheren Mächten beschäftigt. Heute gehe ich davon aus Agnostiker zu sein und habe daher, wie man unschwer vermuten wird, diese Frage für mich noch nicht beantworten können. Möglicherweise kann man sich aber hiermit mein Interesse an den verschiedenen Religionen erklären. Besonders hatte es mir schon sehr früh das alte Ägypten angetan. Die Vermischung von Kultur, Geheimnis, Religion und der offenkundigen Allgegenwärtigkeit dieser Dinge, hatte mich wohl im wörtlichsten Sinn *schon immer* beeindruckt. Angefangen hat das wahrscheinlich mit einer Zeitschrift mit dem passenden Namen „Ägyptomanie“. Nachdem ich dann im Jahr 2005 eine Nilkreuzfahrt machen durfte, wusste ich wohl bereits, dass mich diese Kultur mein ganzes Leben, wenn auch nicht im unmittelbar beruflichen Sinn, begleiten würde. Neben Ägypten hatten mich noch mittelalterliche Endzeitbeschreibungen, religiöse Rituale, Okkultismus und unzählige weitere Dinge fasziniert. Seltsamerweise habe ich dem Hinduismus, der im ersten Teil dieser Arbeit in Verbindung mit Axel Michaels eine wichtige Rolle spielen wird, bisher nur wenig in Augenschein genommen. Dabei ist/sind es gerade diese Religion(en), die

durch ihre „Andersartigkeit“ und kulturelle Vielfalt ebenso beachtenswert sind, wie meine anderen religiösen Interessen. Ich bin jedenfalls froh, diesen Missstand durch diese Arbeit wenigstens ein wenig behoben zu haben.

Die Zeit nimmt hier noch einmal eine gesonderte Stellung ein. Über sie zu reflektieren ist für mich, als angehender Philosophie- und Geschichtslehrer eine sehr gute Möglichkeit sowohl Philosophie, als auch Religionswissenschaft und in Verbindung mit dem alten Ägypten auch ein Stück weit Geschichte mit in diese Arbeit einzubringen. Das Interesse an der altägyptischen Zeitvorstellung hat wohl Jan Assmann in mir geweckt. Ich hatte den Wunsch, mich etwas näher mit dem alten Ägypten zu beschäftigen und stieß dabei auf seine Sinngeschichte des alten Ägypten. Das Zeitkapitel hatte mich sofort fasziniert. Später, als es dann darum ging, ein Thema für die vorliegende Studie zu finden, habe ich mich dann, trotz der Warnung von Bertram Schmitz, das Thema könne zu komplex werden, dazu entschieden, die altägyptischen Zeitvorstellungen nach Jan Assmann als einen Themenkomplex zu bearbeiten. Inzwischen weiß ich diese Warnung sehr zu schätzen – bereue es aber nicht – allerdings mit einem lachenden und einem weinenden Auge – trotzdem bei der Thematik geblieben zu sein. Ebenfalls im Gespräch zur Themenfindung dieser Arbeit ist der Vergleich der Forschungsergebnisse Jan Assmanns mit denen Axel Michaels' zustande gekommen. Bei Michaels war es vor allem die Unterscheidung zwischen religiöser und wissenschaftlicher Zeit, ebenso wie der Mut des Autors, seine Position zum wissenschaftlichen Umgang mit „erkenntnistheoretischen Herausforderungen“ unverblümt vorzutragen, die mich begeistert hatten.

Neben der kurzen Ausführung zur Themenfindung ist es mir aber ein weit wichtigeres Anliegen, hier meinen Dank an eine ganze Reihe von Personen zu richten, die mich in meiner Studienzeit begleitet haben. Namentlich sind hier zunächst die wenigen akademischen Begleiter zu nennen, die mir in guter Erinnerung geblieben sind. Da wären Norbert Frei, dem ich wohl so etwas wie eine Haltung zur Wissenschaft zu verdanken habe, Robert Gramsch, der mich stets ermutigte, meine Augen auch für die philosophische Seite der Geschichte offenzuhalten, Stefanie Freyer, der ich quasi ein ernsthaftes, über das Lehramtsstudium hinausreichendes Interesse an der Wissenschaft verdanke und Roderich Kirchner für den besten Lateinunterricht diesseits der Sonne. An gesonderter Stelle möchte ich noch Constance Hartung für die Bereitschaft,

diese Arbeit zu korrigieren, ebenso wie für die Gespräche, die mir für die Themenfindung sehr hilfreich waren, danken. Die Liste der akademischen Begleiter abschließend, danke ich noch ganz herzlich Bertram Schmitz, der nicht nur endlose Geduld, sowie eine stete kritische Feder bei der Themenfindung bewies, sondern darüber hinaus die Veröffentlichung dieser Arbeit in die Wege leitete.

Außerdem möchte ich noch meinen Eltern danken; Für die Möglichkeit das Studium wahrzunehmen, für inzwischen zahllose Korrekturlesungen, für viel Geduld und viel Verständnis. Abschließend – die berühmte Last-but-not-least-Klausel darf natürlich in dieser Arbeit nicht fehlen – möchte ich meiner Freundin Annika danken; ebenfalls für viel Geduld, noch mehr Verständnis und die Fähigkeit, mich aus ausweglos erscheinenden Situation stets sicher hinauszuleiten. Ihr sei daher diese Arbeit gewidmet.

Erfurt, im Februar 2017

*Marco Preisinger*



## 2. Einleitung

Die Zeit ist etwas Besonderes. Sie ist das Medium, das unseren Alltag taktet und nicht selten bestimmt. Sie hat so viele Dimensionen, dass eine wissenschaftliche Betrachtung beinahe zwangsläufig multiperspektivisch und interdisziplinär angelegt sein muss. Daher ist es die Zeit, die es schafft, als eines der wenigen Forschungsfelder, Philosophie, Religion, Religionswissenschaft und Physik zu vereinen. Kein Mensch scheint zu wissen, was sie genau sei, kein Mensch kann sich ihr entziehen. Wahrscheinlich ist es gerade dieses Mysterium, das die Zeit in einem wissenschaftlichen Sinn so interessant macht. Das große Problem dabei ist allerdings, dass sich die Zeitforschung, zumindest nicht in der Religionswissenschaft und Philosophie, auf empirische Daten stützen kann, was sie, wie Axel Michaels wohl sagen würde, bedauerlicherweise sehr angreifbar, beziehungsweise „subjektivierbar“ macht.<sup>1</sup>

Da die Zeit so etwas Rätselhaftes zu sein scheint, versucht die vorliegende Arbeit zunächst einige begriffliche Grundlagen zu schaffen. Die Idee ist, eine systematische Annäherung an die Zeit vorzustellen, worin Ansätze besprochen werden, die sich ihr inhaltlich sowie ontologisch und psychologisch begegnen. Daraufhin wird vom eher allgemeinen philosophischen Teil zur Philosophiegeschichte der Zeit übergeleitet. Hier sollen ausgewählte Philosophen vorgestellt werden, deren inhaltliche Darstellungen unmittelbar mit der Hauptthematik der Arbeit zusammenhängen.

Die hier gewählten Beispiele mögen auf den ersten Blick nicht unbedingt als „idealtypische Vertreter“ einer Zeitphilosophie ihrer Epoche erscheinen. Beispielsweise Friedrich Nietzsche wird wohl nicht allzu oft mit der Zeit in Verbindung gebracht. Die Idee der Darstellung

---

1 Vgl. Michaels, Der Hinduismus, 313.

beruht aber auf dem Konzept, auf der einen Seite möglichst unterschiedliche Zeitphilosophien darzustellen, um zu zeigen, wie verschieden die Wahrnehmung der Zeit in verschiedenen Epochen sein können und auf der anderen Seite, um sowohl lineare, zyklische und beide Zeitformen vereinende Philosophien zu präsentieren. Die beiden Hauptkapitel, die sich der altägyptischen Zeit nach Jan Assman und der Zeit der Hindu-Religionen nach Axel Michaels widmen, können zum Teil sehr fremd und abstrakt wirken. Bei einigen der vorzustellenden philosophischen Ansätze zur Zeit sind aber deutliche Parallelen zu den beiden religiösen Zeitbegriffen zu finden. Die Funktion des Kapitels zur Philosophiegeschichte liegt also in erster Linie darin, den Leser auf die „Andersartigkeit“ der sakralen Zeitbegriffe einzustimmen.

Der erste hier vorzustellende Philosoph ist Platon, der bereits sehr früh eine genaue Definition der Zeit vorgibt. Er ist vor allem durch sein Verständnis von Zeit und Ewigkeit für diese Arbeit wichtig. Danach wird der Frage des Augustinus nachgegangen. Er stellt fest, dass er zwar wisse, was die Zeit sei, er aber, sofern er danach gefragt werde, nicht antworten könne. Damit öffnet er quasi die Augen für eines der Hauptprobleme bei der Beschäftigung mit der Zeit. Anschließend dient Friedrich Nietzsches Ausführung vor allem zur Einstimmung auf die zyklische Eigenschaft der Zeit. Sein Verständnis von der „Ewigen Wiederkunft“ erinnert stark an das zyklische Zeitbild der Hindu-Religionen. Zuletzt wird kurz auf Martin Heideggers Zeitverständnis eingegangen. Seine Auffassung, die Zeit sei das „Dasein zum Tod“ kann durchaus mit dem altägyptischen Zeit- und Jenseitsverständnis in Verbindung gebracht werden. Es ist die Zeit, die der Ägypter, wie später zu zeigen sein wird, überwinden will, weil er sich seines Todes bewusst ist.

Nachdem sich ein einleitendes Kapitel der Philosophie der Zeit gewidmet hat, bietet es sich für eine religionswissenschaftliche Arbeit selbstverständlich an, in die spezifisch religiöse Dimension der Zeit einzuführen. Hierin wird es vor allem um Fragen gehen, die sich Religionen über die Zeit stellen: Wo liegt der Anfang der Zeit? Wer hat sie erschaffen, etc. Wesentlich wichtiger ist aber die Grundlegung der begrifflichen Unterscheidung zwischen linearer und zyklischer Zeit. Die hierin auszuführenden Punkte sind für das Verständnis der Hauptkapitel essenziell.

Das Hauptaugenmerk der Arbeit liegt auf der einen Seite bei dem altägyptischen Verständnis der Zeit nach Jan Assmann und auf der

anderen Seite bei dem hindu-religiösen Zeitverständnis nach Axel Michaels. Jan Assmann ist ein deutscher Ägyptologe, der durch seine Klassiker zur Geschichte des alten Ägypten, aber auch durch seine Konnotation von Monotheismus mit Gewalt bekannt ist. Spätestens durch seine jüngste Publikation *Totale Religion*, in der er die politische Theorie des berühmten Carl Schmitt zur Erklärung der für ihn evidenten Verbindung von Monotheismus und Gewalt heranzieht<sup>2</sup>, regt er zu teils aufgeheiztem wissenschaftlichen Diskurs an.<sup>3</sup> Dazu muss man allerdings festhalten, dass die Verknüpfung des Alten Testaments, das Assmann vornehmlich in seine Betrachtungen einbezieht, mit den politischen Theorien eines NS-Staatsrechtlers sicherlich auf den ersten Blick als keine besonders taktvolle Gegenüberstellung erscheint. Es ist aber betontermaßen nicht Assmanns Anliegen die hebräische Bibel in irgendeiner antisemitischen oder diffamierenden Weise zu untersuchen. Er nutzt lediglich Schmitts Theorien, um seine Eigene näher zu erläutern. Das hat auf der einen Seite reges Interesse zutage gefördert und auf der anderen Seite für herbe Kritik gesorgt. Assmann selbst betont allerdings nicht zuletzt in einem YouTube-Vortrag, dass sich wohl jeder, der sich kritisch zum Monotheismus äußert, sich einerseits der Gegenwehr der Theologen stellen müsse, und wer sich darüber hinaus kritisch zu den Quellen der hebräischen Bibel äußert, müsse sich geradezu zwangsläufig gegen den Vorwurf des Antisemitismus erwehren.<sup>4</sup>

Der zweite hier zu betrachtende Wissenschaftler ist der Indologe Axel Michaels, der neben seiner Beschäftigung mit dem Hinduismus noch durch seine kritische Haltung gegenüber den Wissenschaften – im Speziellen den Geisteswissenschaften – und dem Unverständnis gegenüber der scheinbar existierenden generellen Unwissenheit in Bezug auf die Hindu-Religionen<sup>5</sup> aufgefallen ist. Dass eine solche Unkenntnis existiert ist unzweifelhaft. Auf sie wird kurz in der Vorbetrachtung zum Zeitverständnis der Hindu-Religionen nach Michaels eingegangen.

2 Vgl. Assmann, *Totale Religion*, 112–125.

3 Vgl. hierzu exemplarisch zwei Kurzrezensionen: <https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/totale-religion.html> (Abruf: 22.02.2017; 02:15 Uhr).

4 Vgl. Assmann, *Religiöse Gewalt* | Jan Assmann, [https://www.youtube.com/watch?v=lrF2jIF\\_QxM&t=656s](https://www.youtube.com/watch?v=lrF2jIF_QxM&t=656s); 03:51 Minuten (Abruf: 07.04.2017; 08:25).

5 Scholz, *Herr der Rituale*, <https://www.brandeins.de/archiv/2016/richtig-bewerten/axel-michaels-herr-der-rituale-kultur-indien-nepal/> (Abruf: 22.02.2017; 02:20 Uhr).

Mindestens ebenso interessant erscheint aber Michaels' Kritik an der wissenschaftlichen Haltung einiger Fachbereiche gegenüber dem „Nicht-unmittelbar-Greifbarem“. Auch auf diesen Punkt wird der eben genannten Vorbetrachtung eingegangen.

Die Position Assmanns zur altägyptischen Zeit wird ebenso wie die Position Michaels' zur Zeit in den Hindu-Religionen in ihren jeweiligen Kapiteln nachvollzogen. Dabei muss klar sein, dass lediglich eine für diese Arbeit zweckdienliche Rekonstruktion möglich ist.

Im Anschluss hieran wird ein Vergleichskapitel sowohl das wissenschaftliche Arbeiten, als auch die Zeitbegriffe selbst gegenüberstellen. Es soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass durch die Gegenüberstellung zwangsläufig Wiederholungen in das Kapitel einfließen. Das hat den Zweck, die jeweilige Rekonstruktion der Zeitbegriffe zusammenfassend zu verdichten, um den eigentlichen Vergleich zu erleichtern. Das Vergleichskapitel selbst verzichtet daher auf den wiederholten Nachweis im Fußnotenapparat, ebenso wie auf Verweise innerhalb der Arbeit, um Verwirrungen zu vermeiden. Alle im Vergleichskapitel getroffenen Aussagen sind an anderer Stelle in dieser Arbeit zu finden. Bevor allerdings der eigentliche Vergleich stattfinden kann, muss der Vollzug der religionswissenschaftlichen Gegenüberstellung besprochen werden. Die Fragen nach der Absicht und dem Erkenntnisgewinn des Vergleichs, ebenso wie die Frage nach den genauen Vergleichsmomenten, sind immer gegeben und selbstverständlich berechtigt. Um auf sie angemessen antworten zu können, fällt der methodische Teil des Vergleichskapitels relativ großzügig aus. Generell ist es das Anliegen der vorliegenden Arbeit, aufgrund der methodischen, sowie wissenschaftlichen Analyse so genau wie möglich zu arbeiten und sie versucht daher zu Beginn der meisten Kapitel offenzulegen, was deren genaue Aufgabe sein soll. Eine gewisse „Ankündigungssprosa“ ist daher nicht zu vermeiden und sogar gewollt. Abschließend werden die Ergebnisse dieser Arbeit in einem Résumé zusammenfassend dargestellt.

### 3. Eine kurze Annäherung an den Begriff der Zeit

Die Zeit beschäftigt den Menschen bereits seit einer sprichwörtlichen *Ewigkeit* (auch wenn im späteren Verlauf des Kapitels deutlich wird, dass zwischen Zeit und Ewigkeit eine klare Trennlinie gezogen werden muss). Beschäftigt man sich mit der Zeit und versucht sie näher zu erklären, treten zahllose Probleme ans Tageslicht: Sie gibt zunächst keine äußerlich sichtbaren oder wahrnehmbaren Kriterien preis, die eine hinreichende Erklärung ihrer Beschaffenheit erlauben würden. Damit entzieht sie sich nicht nur dem „begrifflichen Denken“<sup>6</sup>, sondern entbehrt auch einer Antwort auf die Frage nach ihrer Existenz.

Aus diesen ersten Überlegungen können zwei Schlussfolgerungen abgeleitet werden:

*Erstens:* Was die Zeit sei, kann kein Mensch zur Gänze wissen oder erfahren. Allein ihre begrifflichen Dimensionen lassen dies nicht zu. Daher ist es insbesondere für ein einleitendes Kapitel, wie das hier Vorliegende, das nur einen kurzen Überblick über den Zeitbegriff geben soll, unmöglich, eine umfassende Untersuchung der Zeit zu liefern – zumal im Unterpunkt „Zeit in der Philosophie“ nur die abendländische Philosophie berücksichtigt wurde. Es musste daher an gebotener Stelle drastisch gekürzt werden und versucht lediglich, eine Hinführung zur eigentlichen Thematik der Arbeit zu sein.

*Zweitens:* Auch wenn es kaum erwähnenswert erscheint, soll hier dennoch Folgendes betont werden: Die aufgeführten Positionen zur Zeit, seien sie philosophischer, religiöser oder selbst physikalischer Natur, können für eine wissenschaftliche Betrachtung nur als begriffliche Annäherung gelten. Sie vermögen kein evidentes Bild dessen zu zeichnen, was im weitesten Sinn unter Zeit verstanden wird. Gerade im

---

6 Vgl. Simon, Zeit II – Philosophisch (Lexikon für Theologie und Kirche), 1407.

Hinblick auf den Wahrheitsanspruch, den viele Religionen beanspruchen, scheint dies wichtig.

### 3.1 Zeit in der Philosophie

#### 3.1.1 Systematisches

Das wissenschaftliche Interesse an seiner Umwelt, gilt als eine spezifisch menschliche Eigenschaft, die keinem anderen Lebewesen auf der Erde zugeschrieben wird. Für den Umgang mit der Zeit gilt dies in besonderem Maß. Zwar kann man nicht leugnen, dass auch Tiere eine zeitliche Wiederkehr, wie etwa den jährlich stattfindenden winterlichen Flug einiger Vogelarten in Richtung Süden, zu spüren scheinen; sie werden dieses Verhalten, aber weder hinterfragen, noch auf das, was wir als Zeit bezeichnen, beziehen. Somit bleibt die Frage, was Zeit sei, eine Frage, die sich nur der Mensch stellt. Allein aus diesem Grund ist sie immer auch sozial strukturiert und „historisch entstandene symbolische Sinnkonstruktion“.<sup>7</sup>

In einem wissenschaftlichen Sinn, kann die Frage nach der Zeit nur fächerübergreifend gestellt werden, da sich der Zeitbegriff auf zu viele Bereiche bezieht.<sup>8</sup> In der Philosophiegeschichte wurde versucht, durch verschiedenste Methoden zu hinterfragen, was die Zeit sein kann. Dabei spielt bis heute vor allem die Frage nach ihrem ontologischen Status eine wichtige Rolle. Es wird gefragt, ob die Zeit überhaupt existiert oder ob sie lediglich ein gedankliches Konstrukt des Menschen, zur Strukturierung seines Lebens ist. Hat sie einen Anfang? Hat sie ein Ende? Hat sie eine Richtung? Wie wird sie erlebt?<sup>9</sup> Spätestens hier wird klar, wieso man die Zeit nur interdisziplinär betrachten kann. Die Physik, ebenso wie die Philosophie<sup>10</sup> und einige Religionen fragen nach einem Anfang

7 Vgl. Rüpke, *Zeit* (Metzler Lexikon Religion), 697.

8 Vgl. Mainzer, *Zeit*, 7.

9 Vgl. Janich., *Zeit* (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie), 827 f.

10 Man wird aber zugeben müssen, dass der Fokus philosophischer Betrachtungen der Zeit weniger nach einem Anfang und Ende derselben fragen, sondern wie oben beschrieben vielmehr nach ihrem Charakter, nach ihrer Existenz und ihrer Auswirkung auf das menschliche Dasein. Generell ist davon abzu-

und nach einem Ende der Zeit, genauso wie sie danach fragen, womit sie sich füllt. Im physikalischen Sinn kann die Antwort lauten, dass die Zeit einen Prozess des Werdens und Vergehens von Materie oder besser des Universums beinhaltet.<sup>11</sup> Philosophisch gesehen kann die Zeit alles Denkbare sein. Die Positionen sind zahllos und sprechen beispielsweise von der Zeit als einem *Abbild der Ewigkeit* bis hin zur Gleichsetzung der Zeit mit dem *Sein* selbst. Damit sind auch Anfang und Ende vom jeweiligen philosophischen Ausgangspunkt abhängig. Im religiösen Sinn gilt beispielsweise für die jüdisch-christliche Tradition, dass die Zeit mit der *Schöpfung* ihren Anfang nahm und mit dem *Tag des Jüngsten Gerichts* ihr Ende finden wird.<sup>12</sup> Andere Religionen haben wieder völlig andere Zeitkonzepte. Darüber hinaus tauchen viele weitere Untersuchungsschwerpunkte und Fragen gleichermaßen in den verschiedenen Disziplinen auf.

Was in jedem Fall deutlich wird, ist die Vielschichtigkeit der Zeit. Da es, wie bereits betont wurde, keine einheitliche Zeittheorie gibt<sup>13</sup>, kann es auch keine zufriedenstellende einheitliche Definition der Zeit geben. Gerade weil die Zeit aber für niemanden etwas völlig Unbekanntes ist<sup>14</sup>, es aber trotzdem keinen Menschen gibt, der sie vollkommen beschreiben kann, muss eine begriffliche Annäherung gewagt werden.

Die Zeit bezeichnet, je nach etymologischer Herkunft, eine Einteilung natürlicher Verläufe und kultureller Geschehnisse, in eigenständige, voneinander abgegrenzte und qualitativ unterschiedliche Abschnitte.<sup>15</sup> Für die deutsche Sprache gilt, dass sich das Wort *Zeit* vom althochdeutschen *zīt* ableitet und zumeist mit „aufteilen“ oder „zumessen“ übersetzt

---

raten von einer allgemein pauschalisierenden „philosophischen Zeit“, ebenso wie von einer „religiösen Zeit“ und von einer „physikalischen Zeit“ zu reden. Solche Begriffe vermögen den Eindruck zu erwecken, dass der Zeitbegriff innerhalb der besagten Disziplinen einheitlich behandelt würde. Dem ist selbstverständlich nicht so.

- 11 Vgl. exemplarisch hierfür: Hawking: Eine kurze Geschichte der Zeit, 151. Hierin wird Einsteins Postulat der allgemeinen Relativitätstheorie erläutert, worin die Zeit mit der „Singularität des Urknalls“ beginne und einem „Endknall“ oder der „Singularität im Innern eines schwarzen Lochs“ ende.
- 12 Vgl. Mainzer, *Zeit*, 26.
- 13 Vgl. Gloy, *Zeit I – Philosophisch (TRE)*, 504.
- 14 Vgl. Ströker, *Zeit erfahren – Zeit bestimmen*, 182.
- 15 Vgl. Mohn, *Zeit I – Religionswissenschaftlich (Religion in Geschichte und Gegenwart)*, 1800 f.

wird.<sup>16</sup> Die Zeit zählt, ebenso wie der Raum, zu den wesentlichen Kategorien menschlicher Wahrnehmung.<sup>17</sup> Sie gilt als vom Menschen nicht beeinflussbares, sich nicht wiederholendes<sup>18</sup> Andauern von Prozessen.<sup>19</sup> Der zeitliche Ablauf wird klassischer Weise in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterteilt.<sup>20</sup> Die Zeit selbst zu messen, scheint zumindest im alltäglichen Leben, kein substanzielles Problem zu sein.<sup>21</sup> Man hinterfragt schließlich nicht täglich, ob das, was die Uhren zu messen scheinen, tatsächlich existiert. Was allerdings gemessen wird, bzw. die zeitliche Dauer im Allgemeinen, wird völlig unterschiedlich wahrgenommen und erfahren.

Man unterscheidet daher grundlegend zwischen objektiver und subjektiver Zeit. Die objektive Zeit ist die messbare Zeit der Natur, die von uns so verstanden wird, dass sie systemabhängig gleichförmig ist. Das bedeutet, dass zwar jedes System seine Eigenzeit haben kann, die objektive Zeit des jeweiligen Systems von sich selbst und von einem anderen System aus aber als bestimmbar gilt.<sup>22</sup> Die subjektive, oder psychologische Zeit<sup>23</sup> ist maßgeblich davon abhängig, wie etwas erlebt wird.<sup>24</sup> Werden die Ereignisse als positiv empfunden, vergeht die Zeit zuweilen im sprichwörtlichen Flug. Wird eine Begebenheit aber als negativ empfunden, beispielsweise etwas besonders Langweiliges, so scheint die Zeit nicht vergehen zu wollen.<sup>25</sup> Bei der subjektiven Zeit müssen also mindestens drei Faktoren berücksichtigt werden, die dazu führen, dass Zeit individuell wahrgenommen wird: Erstens, die eige-

16 Vgl. Mohn, *Zeit I – Religionswissenschaftlich (Religion in Geschichte und Gegenwart)*, 1801.

17 Vgl. Rüpke, *Zeit (Metzler Lexikon Religion)*, 697.

18 Dies soll hier nur für eine allgemeine Definition der Zeit gelten. Dass sie durchaus zwei „Gesichter“ hat, wird im späteren Verlauf der Arbeit deutlich.

19 Vgl. Hörz, *Zeit (Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften)*, 969.

20 Vgl. ebd. Wobei noch zu ergänzen ist, dass das Lichtjahr, wie im Artikel beschrieben wird, selbstverständlich keine Zeit-, sondern eine Längeneinheit ist, die angibt, welche Strecke eine elektromagnetische Welle in einem Jahr zurücklegt.

21 Vgl. Fahr, *Zeit in Natur und Universum*, 12.

22 Vgl. Baumgartner, *Zeit und Zeiterfahrung*, 190 f.

23 Vgl. zum Begriff der „psychologischen Zeit“: Ebd., 189.

24 Vgl. Schmidt, *Zeit (Philosophisches Wörterbuch)*, 659.

25 Vgl. Safranski, *Zeit*, 19.

ne Position zur Zeit, wie beispielsweise das unangenehme Gefühl zu spät zu kommen oder die völlige Gleichgültigkeit demgegenüber; Zweitens, die persönliche „Gemüts- und Seelenlage“, sprich das allgemeine Befinden; und Drittens, der Inhalt des Erlebten, der entweder positive oder negative Emotionen hervorrufen kann.<sup>26</sup> Es gibt also gewisse Konstanten, aber die Zeit ist im wörtlichen und übertragenen Sinn relativ. Weiterhin muss berücksichtigt werden, dass der Mensch ein Gesellschaftswesen ist. Daher muss neben subjektiver und objektiver Zeit auch zwischen einem individuellen und einem kulturell/gesellschaftlichem Zeitempfinden unterschieden werden.<sup>27</sup>

### 3.1.2 Philosophiegeschichtliches

Da die anthropogene Beschäftigung mit der Zeit keinen Ursprung, quasi einen „absoluten Nullpunkt“ hat, wie es beispielsweise die biblische Geschichte von Adam und Eva suggeriert, darf davon ausgegangen werden, dass sich die ursprünglichsten Zeitvorstellungen aus den Beobachtungen wiederkehrender Phänomene in der Natur generierten, um das eigene Leben an diese anzupassen.<sup>28</sup>

Der abstrakte Begriff der Zeit, wie wir ihn heute für gewöhnlich gebrauchen, ist eine Konstruktion der griechischen Philosophie.<sup>29</sup> Im Denken vorgriechischer Kulturen gibt es, bis auf wenige Ausnahmen, kein Äquivalent zu dem, was wir unter Zeit verstehen. Solche frühen Zivilisationen haben oft wesentlich konkretere und spezifischere Zeitbegriffe, die sich auf besondere Eigenschaften der Umwelt beziehen. Sie haben ferner oftmals die für neuzeitliche, mitteleuropäische Verhältnisse seltsam anmutende Eigenart, die „Vergangenheit vor Augen“ zu haben und mit der „Zukunft im Rücken“ zu leben.<sup>30</sup> Das lässt sich dadurch erklären, dass die im „Rücken liegende Zukunft“ durch die „vor Augen

26 Vgl. Gloy, *Zeit I – Philosophisch* (TRE), 508.

27 Vgl. Hörz, *Zeit* (Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften), 971.

28 Vgl. Hörz, *Philosophie der Zeit*, 22.

29 Vgl. Assmann, *Zeit I – „Vorgriechische“ Zeit* (Historisches Wörterbuch der Philosophie), 1186.

30 Vgl. ebd.

liegende Vergangenheit“ beispielsweise durch Prophetien vorhersagt werden kann.<sup>31</sup>

Da sich das Hauptaugenmerk dieser Arbeit aber zumindest auf eine dieser vorgriechischen Kulturen richtet und sich die philosophische Forschung selten dazu hinreißen lässt, etwas das älter als die griechischen Überlieferungen ist, als Philosophie zu bezeichnen<sup>32</sup>, skizziert der weitere Verlauf des Kapitels nun wieder Teile der abendländischen Philosophiegeschichte der Zeit, die exemplarisch für ihre jeweilige Epoche stehen.

Die Forschung geht davon aus, dass die erste philosophische Auseinandersetzung mit der Zeit auf die sogenannten „Vorsokratiker“ zurückzuführen sei.<sup>33</sup> Ihr Verdienst war es, die vorherrschende mythologische Betrachtung der Zeit<sup>34</sup> auf eine philosophische Ebene zu transferieren. Vor allem Heraklits Beschreibungen eines Flusses, der ständig neues Wasser mit sich bringt und sich deshalb ständig ändert, wird oft als die Entdeckung der *irreversiblen Zeit*, also der unwiederholbaren Zeit, interpretiert.<sup>35</sup> Trotz dieser Interpretation gilt das Zeit-Bild der „Vorsokratiker“ als zyklisch. Erst Platon schuf mit seiner Idee der Zeit einen philosophischen Übergang von einem zyklischen und einem linearen Zeitbild.<sup>36</sup>

Die Besonderheit bei Platon ist, dass er sich zwar noch der Erzählform des Mythos bedient, es aber dennoch schafft, einen Zeitbegriff zu etablieren, der sich fachlich und ontologisch genau rekonstruieren lässt.<sup>37</sup> Ihm gelingt damit der Kunstgriff, den nicht gerade für seine Exaktheit bekannten Rahmen des Mythos zu nutzen – und gleichzeitig zu überwinden. Zu finden ist Platons Lehre von der Zeit in den Dialo-

31 Vgl. Assmann, Zeit I – „Vorgriechische“ Zeit (Historisches Wörterbuch der Philosophie), 1186.

32 Daher stellt diese Studie die beiden im Fokus stehenden Zeitbegriffe entsprechend der beiden ausgewählten Forscher, in einem religiös-kulturellen Sinn vor.

33 Vgl. Theunissen, Zeit II – Antike (Historisches Wörterbuch der Philosophie), 1193. Zu beachten ist die wichtige Anmerkung, dass es sich bei den „Vorsokratikern“ keinesfalls um eine homogene Bewegung handelte, wie das Wort vielleicht zu suggerieren vermag.

34 In Auszügen zusammengetragen in: Ebd., 1190–1194.

35 Vgl. Mainzer, Zeit, 17 f.

36 Vgl. Gloy, Philosophiegeschichte der Zeit, 37.

37 Vgl. Poser, Zeit und Ewigkeit, 30.

gen: Timaios (37c-39e), Parmenides (2. Position 151e ff.) und Politikos (268d ff.).<sup>38</sup> Für ihn gehört die Zeit zum Bereich des *Werdenden*. Der Raum dient lediglich dazu, der Zeit ihre Ausdehnung zu geben. Dieses Werdende ist auf das *Sein* selbst ausgerichtet, welches wiederum zeitlos als *Idee* gedacht wird.<sup>39</sup> Die Entstehung der Zeit ist damit eine „sukzessive Erfüllung des Raums“.<sup>40</sup>

Platon gibt eine genaue Definition der Zeit: Sie ist das „in Zahlen fortschreitende äonische Abbild des im Einen verharrenden Äon.“<sup>41</sup> Der Begriff *Aion* (αἰώνιος) kann entweder mit Unendlichkeit, Unvergänglichkeit oder Ewigkeit übersetzt werden. Aus diesen Übersetzungen können unterschiedliche Überlegungen abgeleitet werden: Einmal kann Aion als die Negation dessen gesehen werden, was wir unter Zeit verstehen. Damit wäre es eine „totale Zeitlosigkeit“.<sup>42</sup> Oder es wäre ein „immerwährende[s] Sein in und mit der Zeit“<sup>43</sup>. Beides können wir mit unserer gefühlsmäßigen Vorstellung von Ewigkeit konnotieren. Sofern man Aion als Ewigkeit betrachtet, muss im Sinne Platons Definition klar sein, dass es, ebenso wie die Zeit, einen Sinn von Lebenszeit bedient.<sup>44</sup> Für Aion gilt dann, dass es zum einen die ewig andauernde Lebenszeit der Götter widerspiegelt, zum anderen steht es für die Ewigkeit des von einem *Demiurgen* geschaffenen Kosmos, der seinerseits wiederum mit Leben gefüllt ist und ständiger Veränderung unterliegt.<sup>45</sup> Durch diese Veränderung wird das Aion des Kosmos zu einer fortwährenden „Lebenszeit“, einer stetig weiterlaufenden Zeit – der Ewigkeit. Es bildet die Zeit quasi aus sich selbst heraus ab. Die kosmische Ordnung, nämlich die immer wiederkehrenden periodischen Bewegungen des Universums, verleihen der Zeit ein Maß und machen sie „messbar“.<sup>46</sup> „In Zahlen fortschreitend“ bedeutet also nichts anderes als eine Quantifizierung der Zeit, die ihrerseits voraussetzt, dass die Zeit gleichförmig

38 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 37.

39 Vgl. Simon, *Zeit II – Philosophisch* (Lexikon für Theologie und Kirche), 1406.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. Timaios, 37d (Übersetzung von Karen Gloy).

42 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 42.

43 Ebd.

44 Vgl. Poser, *Zeit und Ewigkeit*, 30.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. ebd., 30 f.

verläuft. Pointiert zusammengefasst, kann man Platons Definition folgendermaßen übertragen:

*Die Zeit ist eine durch die Veränderungen innerhalb des Kosmos zustande kommende, messbare Analogie, beziehungsweise Abbildung der Ewigkeit. Sie ist Lebenszeit und schreitet endlos voran. Die Ewigkeit wiederum spiegelt sowohl das Leben der Götter, als auch das der Planeten wieder und ist (je nach Übersetzung) zeitlos oder ein immerwährendes Andauern.*

Die Beschäftigung mit dem Rätsel der Zeit bleibt aber selbstverständlich kein Phänomen der Antike. So formuliert beispielsweise Augustinus<sup>47</sup> seine berühmte Überlegung zur Zeit: „*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*“<sup>48</sup> Er drückt damit aus, was auch heute noch für viele Menschen gelten dürfte: Man hat zwar eine Vorstellung von der Zeit, was sie aber genau ist, bleibt offen.

Für Augustinus beginnt die Zeit mit der Erschaffung der Welt, genau wie im Alten Testament beschrieben, durch Gott.<sup>49</sup> Sie hat aber einen grundlegend anderen Charakter, als die Zeit in antiken Theorien, denn sie ist nicht wie beispielsweise bei Platon unendlich, sondern hört, ganz im Sinne des jüdisch-christlichen Glaubens<sup>50</sup>, mit der Apokalypse auf.<sup>51</sup> Augustinus' Zeittheorie besagt, dass die Zeit linear verläuft und etwa 6000 Jahre andauert. Er unterteilt sie in drei Epochen: Die Erste ist dabei die Zeit „vor dem Gesetz“ (*ante legem*), die Zweite ist die Zeit „unter dem Gesetz“ (*sub legem*) und die Letzte ist die Zeit unter der Gnade [Christi] (*sub gratia*).<sup>52</sup> Da die Zeit mit der Schöpfung der Welt beginnt,

47 Augustinus kann aufgrund seiner Lebensdaten sowohl der Spätantike, als auch dem frühen Mittelalter zugeschrieben werden. Daher wird seine Lehre in diesem Kapitel exemplarisch für das Mittelalter dargestellt.

48 Augustinus, *Confessiones* XI, 14. „Was ist also die Zeit? Sofern es niemand von mir erfrage, weiß ich [es]; wenn von mir verlangt wird [die Zeit] zu erklären, weiß ich [es] nicht.“ – eigene Übersetzung.

49 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 100.

50 Mit Bezug auf die folgenden Zeilen muss hier klar sein, dass Augustinus Christ war.

51 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 101.

52 Vgl. Assmann, *Zeit I* – „Vorgriechische“ Zeit (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*), 1187.

unterliegt ihr alles Materielle – alles Geschaffene. Das göttliche Werk ist somit der Veränderlichkeit, nämlich dem Entstehen und wiederum der Vergänglichkeit unterworfen. Alles muss im Kontext der Wandlung verstanden werden und nur durch sie ist die Zeit überhaupt erfahrbar und messbar.<sup>53</sup> Augustinus' Betrachtungen beziehen sich nicht unwesentlich auf die Zeiterfahrung. Da man die Zeit immer nur als Augenblick wahrnehmen kann und keine Zeitspanne im Sinne eines „von-bis“ unmittelbar zu spüren vermag, erlebt man die Zeit nur indirekt über das Erinnerungsvermögen oder als „fehlbare Darstellung“ der Zukunft.<sup>54</sup> Zeit wird damit zu einer „inneren Erfahrung“. Die Seele erzeugt nach Augustinus die Zeit im Sinne einer Dauer und gibt ihr damit ihr Maß. Mit moderneren Begriffen könnte man die „augustinische Seelenzeit“ mit dem subjektiven Zeitbewusstsein vergleichen.<sup>55</sup> Es sei aber noch angemerkt, dass die Forschung keineswegs eine einheitliche Interpretation der Zeitdarstellung Augustinus' hervorgebracht hat. So führt beispielsweise Klaus Mainzer aus, dass Augustinus nicht die individuelle Seele betrachte, um zu erklären woher unser Zeitmaß stammt. Er meine vielmehr eine Art „Weltseele“, die alle Bewegungen des Kosmos ordne. Ohne diese kosmische Bewegung sei Zeit nicht denkbar.<sup>56</sup>

Während Augustinus die Zeit in Bezug zur göttlichen Schöpfung versteht, kann man dies von Friedrich Nietzsche nicht gerade behaupten. Er nimmt an, dass ausnahmslos alles zeitbedingt ist. Alles hat seine (individuelle) Zeit. Damit kann nichts überzeitlich sein.<sup>57</sup> Ein klarer Bruch zur christlich-jüdischen Tradition, in der Gott außerhalb der Zeit steht. Nietzsche versucht die Zukunft als den wichtigsten Zeitmodus zu etablieren.<sup>58</sup> Das Ziel hierbei ist, die „erdrückende Macht der Vergangenheit“ zu überwinden und sie selbst als etwas künftig Deutbares zu sehen.<sup>59</sup> Die Vergangenheit sollte dem entsprechend von einem simplen Präteritum in etwas, das der Wille eines Subjekts selbst

53 Vgl. Simon, Zeit II – Philosophisch (Lexikon für Theologie und Kirche), 1406.

54 Vgl. ebd.

55 Vgl. ebd.

56 Vgl. Mainzer, Zeit, 26.

57 Vgl. Simon, Zeit II – Philosophisch (Lexikon für Theologie und Kirche), 1408.

58 Vgl. Beuthan; Sandbothe, Zeit VI – 19. und 20. Jh. (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1237.

59 Vgl. ebd.

schaffen kann, umgedeutet werden können.<sup>60</sup> Für diese Überlegung spielt Nietzsches Philosophie der „Ewigen Wiederkunft“, der (endlosen) Wiederholbarkeit aller Ereignisse, eine wichtige Rolle. Er postuliert eine Zeit, in der Vergangenheit und Zukunft nicht durch die Gegenwart getrennt sind, sondern geradezu ineinander überfließen. „Im Gedanken der ewigen Wiederkunft sind die Zeitdimensionen Vergangenheit und Zukunft Bedingungen einer die verfließende Zeit überwindenden Gegenwartsvorstellung.“<sup>61</sup> Für ihn gibt es nur eine sich immer gleich wiederholende Zeit, in der der Mensch keine Entwicklung durchleben würde und seine Existenz in der immer gleichen Weise durchleben müsse.<sup>62</sup>

Das Philosophieren über die Zeit ist immer verbunden mit den Fragen nach dem ursprünglichsten Sein, nach der Beschaffenheit aller Existenz und nach dem Verhältnis von Ruhe und Bewegung.<sup>63</sup> Bei Martin Heideggers Untersuchungen zur Zeit, wird diese Verbindung schon im Titel seines berühmtesten Werkes *Sein und Zeit* klar. Heideggers Zeitphilosophie ist als Fundamentalkritik an der philosophischen Tradition zu Seins- und Zeitfragen seit der Antike zu verstehen.<sup>64</sup> Er versucht ein Verständnis der Zeit zu etablieren, bei der die Zeit selbst „freigelegt“ wird, ohne philosophische Begriffe einführen zu müssen.<sup>65</sup> Das Sein ist für Heidegger im Wesentlichen das menschliche Dasein und bringt etwas, das er „Sorge“ nennt.<sup>66</sup> Damit ist aber nicht der für uns gebräuchliche negativ konnotierte Begriff gemeint, den wir synonym für Betrübnis oder Mühsal, etc. verwenden. Heidegger verwendet den Begriff im Sinne von besorgen oder beschaffen.<sup>67</sup> Sein Seins-Begriff hat eine „Sorge-Struktur“: Das „Sich-vorweg-Sein“ ist das Bewusstsein des Todes.

60 Vgl. Simon, *Zeit II – Philosophisch* (Lexikon für Theologie und Kirche), 1408.

61 Beuthan; Sandbothe: *Zeit VI – 19. und 20. Jh.* (Historisches Wörterbuch der Philosophie), 1237.

62 Vgl. Nazareth, *Den Augenblick im Nacken*; Online im Internet: <http://www.tabvlarasa.de/19/nazareth.php> (Stand: 01.01.2017, 19:00 Uhr).

63 Vgl. Hörz, *Zeit* (Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften), 973.

64 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 181.

65 Vgl. Simon, *Zeit II – Philosophisch* (Lexikon für Theologie und Kirche), 1409.

66 Vgl. Hörz, *Zeit* (Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften), 979.

67 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 184.

Das „Immer-schon-Sein-in“ ist die Klarheit, dass man durch die eigene Geburt in eine bereits existierende, bereits vorgegebene Welt und Kultur hineingeboren wird. Schließlich versteht er das „Sein-bei“ als unbewusste, unreflektierte Hingabe und Beschäftigung mit den Dingen.<sup>68</sup> Das Dasein bestimmt für Heidegger die Zeitlichkeit. Sie bildet die Zeitrechnung aus, in der Zeit erfahren wird und unser *vulgäres Zeitverständnis* entsteht.<sup>69</sup> Die Zeitlichkeit muss als ontologischer Sinn der „Sorge“ begriffen werden. Somit kann der Sinn des Seins nur im Hinblick auf die Zeit verstanden werden. Der Mensch erfährt die Zeit in der „Sorge“. Gleichzeitig enthält die Zeit die „Sorge“ für die Zukunft jedes Menschen und damit das „Sein zum Tod“.<sup>70</sup> Pointiert gesagt, ist die Zeit für Heidegger eine grundlegende Form des menschlichen Daseins, das sich zwischen Geburt und Tod vollzieht und seine kulturellen und individuellen Unterschiede erst durch einen *gemeinsamen menschlichen Zeithorizont* ermöglicht.<sup>71</sup>

Betrachtet man den Wandel der philosophischen Auseinandersetzung mit der Zeit, so wird deutlich, wie viele verschiedene Betrachtungsdimensionen dieses Thema zulässt. Allein aus den wenigen hier aufgeführten Beispielen lassen sich derart viele Fragestellungen und Betrachtungsmöglichkeiten ableiten, dass einmal mehr deutlich wird: *Die Zeit* kann wissenschaftlich nicht vollständig erschlossen werden – man kann sich ihr nur annähern.

## 3.2 Zeit in den Religionen

### 3.2.1 Der Zusammenhang zwischen Zeit und Religion

Wieso der Zeitbegriff überhaupt unter religiösen Aspekten erfahren und betrachtet aber auch erforscht werden kann, hängt mit dem Begriff *Religion* selbst zusammen. Jürgen Mohn schlägt folgende Definition für

68 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 185.

69 Vgl. Hörz, *Zeit* (Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften), 979.

70 Vgl. ebd.

71 Vgl. Mainzer, *Zeit*, 114.

den Forschungsgegenstand Religion vor – wohl wissend, dass sie nur eine Annäherung sein kann:

*„[Religion ist ein] kohärenter, zumeist vorgegebener Versuch, Welt zu ordnen, so dass sich Menschen in dieser Welt auf sinnhafte Weise existentiell und kollektiv orientieren können.“<sup>72</sup>*

Damit sich Menschen orientieren können, brauchen sie bestimmte Bezugsgrößen, wie etwa einen Raum, im Zusammenhang mit den Religionen einen bestimmten Glauben und vor allem die Zeit. Daraufhin entsteht der Verdacht auf einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Zeit und Religion, im Sinne einer Orientierung stiftenden Maßes.<sup>73</sup>

Das bedeutet jedoch selbstverständlich nicht, wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, dass die Zeit, sofern sie für Orientierung sorgt, immer ein religiöses Konzept sein muss. Sie ist es aber dann, wenn sie dafür sorgt, dass sich der Mensch über eine zeitliche Dauer des individuellen und kollektiven Handelns, durch „unbedingte und autoritativ vorgegebene Prinzipien und Unterscheidungen“ im Sinne einer religiös konstruierten Welt orientieren kann.<sup>74</sup> Aus der geradezu zwingenden Verbindung von Religion und Zeit lässt sich ableiten, dass religiöse Zeichensysteme zugleich auch Zeitsysteme oder Zeit ordnende Systeme sind.<sup>75</sup> Solche Zeichensysteme ordnen zeitliche Verhältnisse, indem sie bestimmte Ereignisse oder Zeichen dazu nutzen, eine chronologische Ordnung zu schaffen. So beschreibt eine kosmologische Zeit verschiedene Fälle von totaler Veränderung. Der Kosmos oder auch nur die jeweilige Lebenswelt sind nicht immer so gewesen, wie sie im Augenblick erschienen sind und sie werden sich zukünftig auch wieder verändern.<sup>76</sup> Die grundlegenden Fragen, die sich aus dem Gewesenen und dem Kommenden generieren, sind Folgende: Wo liegt der Anfang? Wo liegt das Ende? Was ist „dazwischen“?<sup>77</sup> Die religiöse Antwort auf

72 Vgl. Mohn, Zur Phänomenologie religiöser Zeitvorstellungen, 320 f.

73 Vgl. ebd., 321.

74 Vgl. Mohn, Zeit II – Religionsgeschichtlich (TRE), 516.

75 Vgl. Mohn, Zeit I – Religionswissenschaftlich (Religion in Geschichte und Gegenwart), 1801.

76 Vgl. Rüpke, Zeit (Metzler Lexikon Religion), 698.

77 Vgl. ebd.

die Frage nach dem Anfang wird als *Kosmogonie*, diejenige, die auf die Frage nach dem Ende antwortet, als *Eschatologie* bezeichnet.<sup>78</sup> Kosmogonien können ganz unterschiedliche Szenarien voraussetzen. Die wohl Klassischste ist aber die Entstehung des Kosmos aus einem Chaos oder einem Nichts heraus. Die Schaffung der Welt ist damit eine Ordnung generierende Handlung.<sup>79</sup> Eschatologien wiederum setzen der bestehenden Welt ein zeitliches Ende. Das für Mitteleuropäer offenkundigste Beispiel ist wohl die Apokalypse der christlich-jüdischen Religionen. Sie verheißt das Ende der Welt in einem jüngsten Gericht, das auf der einen Seite zwischen Gut und Böse – also denjenigen, die in das Reich Gottes eintreten dürfen und denjenigen, denen es verwehrt bleibt – unterscheidet und auf der anderen Seite sowohl die bekannte Welt beendet<sup>80</sup>, als auch den Menschen an einer Neuen, nämlich dem „himmlischen Jerusalem“ oder der „Wohnung Gottes“ teilhaben lässt.<sup>81</sup> Dennoch liefern solche Zeitbeschreibungen über Anfang oder Ende nicht unbedingt zufriedenstellende Antworten. Sie beantworten zwar die Frage nach dem Beginn und dem Ende der Zeit, so wie sie im jeweiligen kulturellen und religiösen Kontext verstanden wurden und werden; sie lassen aber gleichzeitig offen, was vor dem Anfang der Zeit war und was nach ihrem Ende kommen wird. Für gewöhnlich wird dieses Problem entweder offengelassen oder als Zeitlosigkeit, beziehungsweise Ewigkeit bezeichnet.

Pointiert gesagt, haben religiöse Zeichen- und Symbolsysteme immer einen Zeitfaktor. Sie sind daher in jedem Fall als Zeitsysteme zu verstehen und zu rekonstruieren. Das Problem, das sich hieraus für die Religionswissenschaft ergibt, ist Folgendes: Es ist nicht möglich, einen historischen Anfang für den Beginn des menschlichen Ordnungsdranges, der durch die Zeit geschaffen wird, zu finden.<sup>82</sup> Wann und wo dieses Phänomen seinen Lauf nahm, kann daher nicht nachvollzogen werden.

78 Vgl. Rüpke, Zeit (Metzler Lexikon Religion), 698.

79 Vgl. Mohn, Zeit I – Religionswissenschaftlich (Religion in Geschichte und Gegenwart), 1801. Es muss aber klar sein, dass selbstverständlich nicht alle Kosmogonien mit ihrer Vorstellung der Schöpfung einem Nichts oder Chaos entfliehen, wie am Beispiel des Alten Ägypten später deutlich werden wird.

80 Vgl. APK, 21, 1.

81 Vgl. APK, 21, 3.

82 Vgl. Mohn, Zeit II – Religionsgeschichtlich (TRE), 516.

Die Religionswissenschaft kann also keinen „Anfang der Zeit“ setzen, wohl aber die jeweiligen Religionen.<sup>83</sup>

### 3.2.2 Lineare, zyklische und rituelle Zeit

Die Beschäftigung mit der Zeit fördert häufig die Begriffe *linear* und *zyklisch* zutage. Sie vermitteln zuweilen den Eindruck, die Zeit habe lediglich zwei Aspekte, die einerseits als unaufhaltsames Fortschreiten und andererseits als endlose Wiederholung funktionieren. Selbstverständlich sind sowohl die beiden Aspekte, als auch der Zeitbegriff selbst, wesentlich komplexer.

Linear (von lat. *linea* – Linie) und zyklisch (griech. *κυκλός*– Kreis, Umlauf) sind zunächst geometrische Hilfsumschreibungen, die gemäß ihrer Wortbedeutung Bewegungsabläufe physikalischer Prozesse und Himmelserscheinungen, sowie den Charakter menschlicher Geschichte, als eine Summe von „Erlebnis- und Ausdrucksformen“, darstellen.<sup>84</sup>

Der dem modernen Mitteleuropäer geläufigste Zeittypus dürfte die lineare Zeit sein. Sie ist die ewig fortdauernde, stets vorwärts gerichtete Zeit, in der alle Ereignisse exakt zeitlich verordnet werden können und sich in ihrer Dauer erstrecken.<sup>85</sup> Dabei ist sie ein „leeres objektives Medium“, in welches willkürliche Inhalte und Ereignisse hineinprojiziert werden können.<sup>86</sup> Die zyklische Zeit hingegen gilt als natürliche Zeit, von der angenommen wird, dass sie völlig identisch wiederkehrt und damit immer wieder zu ihrem Ursprung zurückfindet.<sup>87</sup> Würde man annehmen, dass dem so wäre, so müsste alles, was sich wiederholt, quasi in der Zeit stehen bleiben. Der Sonnenaufgang, der hier als Beispiel dienen soll, müsste sich demnach täglich absolut identisch vollziehen. Dem ist selbstverständlich nicht so. Bei bloßer, unreflektierter Beobachtung mag es zugegebenermaßen manchmal so erscheinen, doch zeigt die Verschiedenheit sich wiederholender Aspekte in Natur und Kultur,

83 Vgl. Mohn, *Zeit II – Religionsgeschichtlich* (TRE), 516.

84 Vgl. Cancik, *Linear/zyklisch* (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4), 63.

85 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 30.

86 Vgl. ebd.

87 Vgl. Rüpke, *Zeit* (Metzler Lexikon Religion), 698.

dass die Zeit zwar (wenigstens) zwei Aspekte haben mag, diese aber nie völlig unabhängig, als zwei Extreme, betrachtet werden können. Der Sonnenaufgang mag sich zwar wiederholen – er wird aber heute nicht exakt so sein, wie er gestern war und er wird morgen nicht mit dem Heutigen identisch sein. Die Sonnenaufgänge werden sich also zyklisch wiederholen – aber sie werden sich immer durch Abweichungen, seien sie noch so unscheinbar, unterscheiden. Damit ist das Zyklische, das Wiederkehrende, immer auch in ein unaufhaltsames Fortschreiten der linearen Zeit eingebunden. Man wird also einerseits die lineare und zyklische Zeit nicht unabhängig voneinander betrachten können, da diese beiden Zeitaspekte immer miteinander verwoben sind.<sup>88</sup> Andererseits wird man aber ebenso wenig annehmen können, dass die zyklische Zeit eine identische Wiederholung eines Ereignisses ist, wie am Beispiel der Sonnenaufgänge verdeutlicht wurde. Damit verliert sie, zumindest teilweise, den primitiven Charakter, mit dem sie, wie folgend aufgeführt wird, in der Forschung immer wieder konnotiert wird. So meint beispielsweise Thomas Böhm, Wiederholung sei ein grundlegender Aspekt jeder primitiven Zeitauffassung, da sie in natürlichen Rhythmen enthalten ist und somit menschliches und tierisches Leben beeinflusst.<sup>89</sup> Das Beispiel Böhm mag hier etwas überspitzt anmuten – schließlich verliert sich im Laufe des Artikels der subjektive Eindruck, dass die zyklische Zeit als urtümlich und rückständig abgestempelt wird.<sup>90</sup> Doch ein umso drastischeres Beispiel bietet Jörg Rüpke, der in seinem Artikel ausführt, die zyklische Zeit kehre immer wieder zu ihrem Ursprung zurück und entwerte damit Geschichte und geschichtliches Handeln; sie sei sogar „entwicklungshemmend“ (sic!).<sup>91</sup> Das Beispiel zyklischer Zeit, das im Kapitel um Jan Assmanns Zeitbegriff der alten Ägypter dargestellt werden soll, wird Rüpkes These sehr in Zweifel ziehen, der Zeitbegriff der Hindu-Religionen bei Michaels, wird ihn zum Teil bestätigen.

Die zyklische Zeit kann selbstverständlich auch weniger abwertend dargestellt werden. Sie muss zunächst als ein Abbild des als Kugel

88 Vgl. Mohn, *Zeit II – Religionsgeschichtlich* (TRE), 516.

89 Vgl. Böhm, *Zeit* (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5), 397.

90 Vgl. ebd., 400, speziell der Punkt vom „Anreichern“ der immer dagewesenen Zeit durch Neues.

91 Vgl. Rüpke, *Zeit* (Metzler Lexikon Religion), 698.

gedachten Kosmos verstanden werden.<sup>92</sup> Die Zeit der Wiederholung kann zudem die Funktion des „ins-Gedächtnis-rufens“ erfüllen, indem sie den Inhalt, der durch sie vermittelt werden soll, durch regelmäßige Wiederkehr erinnert<sup>93</sup>, beziehungsweise geradezu „einpflanzt“. Das kann anhand regelmäßig wiederkehrender Zeichen in der Natur oder willkürlich gesetzte Punkte, die regelmäßig zelebriert werden, geschehen. (Sich wiederholende) Zeit ist immer bedeutungsgeladen und eignet sich daher sehr gut, um Wissen oder Traditionen zu vermitteln. Ebendiese „Bedeutungsgeladenheit“ entsteht aber nicht durch Ausnahmen, wie beispielsweise zufällige Beobachtungen des Nachthimmels, sondern sie rührt vom Regelhaften her, da die regelmäßige Wiederholung als *heilige Zeit* erfahren werden kann.<sup>94</sup> Hieraus folgt notwendig, dass die zyklische Zeit stets an konkrete Inhalte gebunden ist.<sup>95</sup> Sie ist zudem aufgrund der oben genannten Aspekte außerordentlich gut geeignet, um „Vorstellungs- und Darstellungsaktivitäten“ durch rituelle Handlungen oder Spiele zu ermöglichen. Solche Handlungen mit versinnbildlichenden Eigenschaften, können für Zeit und Raum transzendierend wirken.<sup>96</sup>

Wie bereits mehrfach erwähnt wurde, hat die Zeit in verschiedenen religiösen Kulturen eine Ordnung stiftende Funktion. Diese Ordnung ist aber oftmals keine grundlegende Eigenschaft der Lebenswelt und des Kosmos. Sie muss vielmehr wiederhergestellt oder gepflegt werden. Jan Assmann bringt hierzu das Beispiel des alten Ägypten. Der Grundgedanke der alten Ägypter war, dass die Welt eben gerade kein Hort der Ordnung ist. Der Kosmos ist kein wohlgeordneter Raum und da Raum und Zeit immer zusammenhängend betrachtet werden müssen, ist auch die Zeit, als heilvoller Prozess, ständig vom Scheitern bedroht. Die kosmische Ordnung musste, unter ständiger Bedrohung der Un-

92 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 21.

93 Vgl. Böhm, *Zeit (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5)*, 397 f.

94 Vgl. Assmann, *Zeit I – „Vorgriechische“ Zeit (Historisches Wörterbuch der Philosophie)*, 1186 f.

95 Vgl. Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit*, 21.

96 Vgl. Böhm, *Zeit (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5)*, 397.

ordnung, für die alten Ägypter rituell in Gang gehalten werden.<sup>97</sup> Damit gilt, allerdings nicht nur für das Beispiel der altägyptischen Zeitvorstellung, dass die zyklische Zeit auch rituelle Zeit ist. Ritus, Spiel, Mythos und Kult beziehen sich oft auf Wiederholungen und spielen bei allen Kultur und Gesellschaft bildenden Prozessen eine wichtige Rolle.<sup>98</sup>

Im Kult kommt der Gedanke der Stabilität zum Ausdruck, denn hier werden alle Beteiligten gewissermaßen der Unsicherheit und Komplexität ihrer Lebenswelt enthoben, indem sie eine konstante, vorhersehbare und sich wiederholende „Zeitsphäre“ schaffen.<sup>99</sup> Im Ritus werden Menschen in die natürlichen Prozesse integriert. Dieser Integrationsprozess wurde als heilig empfunden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die zyklische Zeit in archaischen Kulturen, in denen weit aus eher rituelle Handlungen zu erwarten sein dürften, als in späteren Gesellschaften, als heilig, die Lineare aber als profan wahrgenommen wurde.<sup>100</sup> Die rituelle Zeit ist allerdings zyklisch und linear. Sie ist im Sinne von Handlungsabläufen lineare „Handlungszeit“ und im Sinne einer Abbildung gleichförmiger natürlicher Prozesse zyklisch.<sup>101</sup> Die zyklische Zeit des Ritus ist daher eine „Erneuerungszeit“ zum Begriff Leben; die lineare Zeit ist aufgrund ihrer ewigen Dauer Geschichts- oder „Gedächtniszeit“ zum Begriff Tod und Unsterblichkeit.<sup>102</sup>

97 Vgl. Assmann, Zeit I – „Vorgriechische“ Zeit (Historisches Wörterbuch der Philosophie), 1187.

98 Vgl. Böhm, Zeit (Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5), 398

99 Vgl. ebd.

100 Vgl. Assmann, Zeit I – „Vorgriechische“ Zeit (Historisches Wörterbuch der Philosophie), 1187.

101 Vgl. ebd.

102 Vgl. ebd.



## 4. Vorüberlegungen zu den Zeitbegriffen des alten Ägypten nach Jan Assmann

### 4.1 Grundlegendes zum alten Ägypten aus abendländischer Sicht<sup>103</sup>

Das alte Ägypten erfreut sich seit jeher ungebrochener Begeisterung. Bereits in der Antike ist man vom Leben, von der Kultur und der Weisheit dieses Landes fasziniert. Die griechisch-römische Tradition sieht hier ein politisch und wirtschaftlich enorm stabiles Land, das sich insbesondere durch seine religiösen, wissenschaftlichen und philosophischen Errungenschaften, ebenso wie durch seine Bauwerke und seine Frömmigkeit hervortat.<sup>104</sup> Als exemplarisch für den Einfluss des alten Ägypten auf die antike Welt dürfte Platon gelten. Zwar ist in der philosophischen Forschung strittig, ob Platon tatsächlich selbst eine Reise in das Land der Pharaonen antrat – es ist aber unzweifelhaft, dass sein

---

103 Die vorliegende Arbeit sieht ein kurzes Einführungskapitel zum alten Ägypten vor. Das mag verwundern, da sich das Augenmerk ja wie bereits erwähnt wurde, auf das Zeitbild Assmanns und Michaels' und deren Vergleich in verschiedenen Momenten richtet. Da aber im Anschluss Jan Assmanns Zeitbegriffe für das alte Ägypten erläutert werden, erscheint es sinnvoll, einen kurzen Einblick in das Verständnis um das alte Ägypten vorzulegen. Selbstverständlich hat das Teilkapitel aber nicht den Anspruch, umfassende Kenntnis zum alten Ägypten zu vermitteln. Das wäre in Anbetracht der extrem knappen Darstellung nicht einmal im Ansatz zu realisieren. Es soll den Leser lediglich auf die Inhalte der folgenden Teilkapitel einstimmen.

104 Vgl. Assmann, Ägypten, 477.

Werk nicht gewisser Analogien entbehrt, die auf das alte Ägypten zurückzuführen sind.<sup>105</sup>

Das Besondere am Reich der Pharaonen ist aber, dass es sich seine Faszination nicht nur über Epochen positiver Bewertung, sondern gerade auch über Negativdarstellungen und „kulturelle Lücken“ hinweg bewahrt hat. Solche negativen Auseinandersetzungen sind zwar nicht besonders häufig, aber im Fall der hier exemplarisch dienenden Exodus-Geschichte, jenem berühmten *Auszug aus Ägypten* des Alten Testaments, für das Abendland, aufgrund des religiös-kulturellen Zusammenhangs, enorm bedeutend. Hierin wird Ägypten als die sklaven-treibende Macht dargestellt, die Gottes auserwähltes Volk knechtet<sup>106</sup>, woraufhin JHWH, der Gott der Hebräer, Land und Volk der Ägypter durch zehn Plagen heimsucht und sein Volk letztlich aus der tyrannischen Herrschaft befreit. Das hier vermittelte Ägyptenbild ist also eindeutig negativ.<sup>107</sup>

Die Faszination Ägypten bricht aber dennoch nie wirklich ab. Selbst dann nicht – um schließlich auf die oben genannte „kulturelle Lücke“ zurück zu kommen – als sich die Kenntnis über die Schrift und damit der direkteste Zugang zu Kunst, Kultur und Wissenschaften des Pharaonenreiches verflüchtigte.<sup>108</sup> Wenn man bedenkt, dass zwischen dem Ende des 4. Jahrhunderts, das für das Vergessen der Schriftkenntnis datiert wird und der zufälligen Wiederentdeckung eines „Schlüsselsteins“ – dem legendären Stein von Rosette – unter napoleonischer Expedition, etwa 1400 Jahre liegen, darf man daraus schließen, dass das alte Ägypten auch ohne direkte Kenntnis der Hieroglyphen im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes geblieben ist.

Wahrscheinlich ist es gerade das Geheimnisvolle, das in so vielen Bereichen, wie Schrift, Architektur, Götterkult, etc. eine ungeheure Faszination auszuwirken vermag. Die Vertreter der Präastronautik, sowie sämtliche Theorien, die Nährboden für „Übersinnliches“ in Verbindung mit dem alten Ägypten schaffen, sind wohl die populärsten

105 Vgl. Nawratik, Platon in Ägypten, 598.

106 Vgl. Ex 20, 2–3.

107 Vgl. zum Exodusdiskurs und Ägyptenbild: Amin, Ägyptomanie und Orientalismus, 47.

108 Vgl. Assmann, Ägypten, 475.

Beispiele hierfür.<sup>109</sup> Gleiches gilt aber selbstverständlich auch für Wissenschaftler und generell Interessierte. Doch auch über Verschwörungstheorien hinaus, hat das alte Ägypten etwas, das unmittelbar beim Betrachten der Landschaft ins Auge sticht und die Zeit im wahrsten Sinn überdauert zu haben scheint: Die Tempel, Pyramiden und Grabanlagen. Es ist also nicht verwunderlich, wenn Hegel das alte Ägypten als „das Land der Ruinen überhaupt“ bezeichnet.<sup>110</sup> Um aber zur Wiederentdeckung der Schrift zurückzukommen, sei diese kleine Ausschweifung zunächst beendet. Auf das Überdauern von Monumenten wird später noch eingegangen werden.

Nachdem es also dem Franzosen Jean Façois Champollion 1822 gelungen war, mit Hilfe des Steins von Rosette die Hieroglyphenschrift zu entziffern, war einem Aufschwung ägyptologischer Forschung, die mit diesem Ereignis ihren Anfang nahm, nichts mehr entgegenzusetzen.<sup>111</sup> Sie hatte wohl einen ihrer Höhepunkte mit der Entdeckung der von Grabräubern verschont gebliebenen letzten Ruhestätte des *Tutanchamun*. Dieses Ereignis löste in der Folgezeit und bis heute eine regelrechte *Ägyptomanie* aus. Die Begeisterung jedenfalls scheint auch heute noch nicht gebrochen zu sein. Die jüngsten Spekulationen um eine verborgene Kammer im Grab des „Kindkönigs“ bestätigen dies.<sup>112</sup>

Generell ist noch zu erwähnen, dass das alte Ägypten nicht nur für den Orient eine bedeutende Rolle eingenommen hat. Da es in unmittelbarem Kontakt zu den kulturellen Polen des Abendlandes, nämlich der griechisch-römischen und der jüdisch-christlichen Tradition stand, hat es auch eine herausragende Bedeutung für die westliche Welt.<sup>113</sup>

Was aber letztlich im Kopf der meisten Menschen über das alte Ägypten hängen geblieben sein dürfte, sind die Pyramiden, Mumien, Gold und Schätze, Hieroglyphen und Abenteuerlust. Was Letzteres

109 Auf einen Verweis auf einschlägige Literatur wird an dieser Stelle verzichtet, da solche Theorien bestenfalls semi-wissenschaftlich aufgearbeitet werden und daher wenig zu dieser Arbeit beitragen können. Sie wurden lediglich der Vollständigkeit halber erwähnt.

110 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, 242.

111 Vgl. Schlögl, *Das alte Ägypten*, 32.

112 Vgl. z. B. Gehlen, *Irgendjemand schläft neben Tutanchamun* (Zeit online), <http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2016-03/nofretete-tutanchamun-grab-radarermessung-aegypten-ausgrabung-pharao> (Abruf: 02.02.2017; 00:15 Uhr).

113 Vgl. Amin, *Ägyptomanie und Orientalismus*, 39

betrifft, dürfte der Entdecker des eben genannten Grabes, Howard Carter, als populärstes Beispiel gelten. Ebenso wie diverse Reiseberichte, die im Laufe der Geschichte verfasst wurden nahelegen, dass Ägypten immer wieder mit Abenteuern konnotiert wurde.<sup>114</sup> Was die Pyramiden, Mumien, Hieroglyphen und das Gold betrifft, so halten sie dem modernen Menschen doch eines ganz deutlich vor Augen: Die alten Ägypter hatten offenkundig ein enormes Bedürfnis, sich bis in alle Ewigkeit zu bewahren – auch oder besser gerade über den Tod hinaus. Damit ist völlig klar, dass die Zeit in ihrer Kultur eine überaus wichtige Rolle gespielt haben muss. Allerdings mit der Anmerkung, dass es immer um ihre Überwindung geht.<sup>115</sup> Jan Assmann formuliert hierzu treffend: „Es gibt wohl keine zweite Kultur auf der Welt, die sich der Zeit als Vergänglichkeit mit solcher Leidenschaft entgegengestemmt hat.“<sup>116</sup>

## 4.2 Methodisches Vorgehen

Will man also das altägyptische Bedürfnis, die Zeit zu überwinden verstehen, dann ist es hilfreich, das Zeitverständnis aufzuarbeiten. Das Interesse der vorliegenden Arbeit darf aber als etwas unkonventionell gesehen werden, da es quasi als ein Doppeltes gelten darf. Einmal fragt es nach dem Zeitbegriff selbst und einmal nach der Rekonstruktion desselben. Damit liegt der Fokus auf den Zeitbegriffen Assmanns, ebenso wie auf seinem religionswissenschaftlichen<sup>117</sup> Arbeiten. Damit kehrt sich gewissermaßen der gewöhnliche Gebrauch der Literatur um. Assmanns Beiträge zur altägyptischen Zeit werden nicht als Sekundärliteratur ver-

114 Die Reiseberichte sind in der Dissertation von Amin, *Ägyptomanie und Orientalismus* detailliert aufgearbeitet worden.

115 Vgl. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit*, 15.

116 Ebd.

117 „Religionswissenschaftliches Arbeiten“ sollte hier im weitesten Sinn gedacht werden. Der Einleitung in Assmanns *„Steinzeit und Sternzeit“* ist zu entnehmen, dass er seine Arbeit als eine Kulturwissenschaftliche versteht (Vgl. S. 9–11). Wie sich aber in Kapitel 1 dieser Arbeit zeigte, ist die Arbeit mit dem Begriff der Zeit nur interdisziplinär möglich. Deswegen macht es wenig Sinn hier in engen begrifflichen Kategorien zu denken. „Religionswissenschaftliches Arbeiten“ kann hier synonym für „wissenschaftliches Arbeiten“ verwendet werden. Es ging lediglich darum zu zeigen, dass der Zeitbegriff Assmanns nahezu immer eine religiöse Dimension hat.

wendet, um einen Beitrag zur Forschung zu leisten, sondern sie werden hier als Primärliteratur verwendet, um zu zeigen, welche Möglichkeiten es gibt, einen Zeitbegriff aus einer Kultur zu extrahieren, damit im Anschluss seine Ergebnisse mit denen Axel Michaels' verglichen werden können. Dabei ist selbstverständlich einiges zu beachten. Einmal zeigt sich, was hier eingehend mit „doppeltem Interesse“ gemeint war. Zwar wird das Zeitverständnis Assmanns und damit des alten Ägypten aufgearbeitet – es muss aber als mehr oder weniger einseitige Schilderung betrachtet werden. Das ergibt sich daraus, dass weder Pro- noch Contra-Argumente zur Position Assmanns vorgestellt werden. Die Forschung wird sozusagen außen vorgelassen, da sie für die Fragestellung dieser Studie wenig beizutragen hätte.<sup>118</sup> Der Blick richtet sich also autonom und gleichsam „von außen“ auf die Beiträge Assmanns. Es liegt daher auf der Hand, dass die hier gebotene Darstellung keinen „Wahrheitsanspruch“ (im weitesten Sinne) haben kann – sofern das in einer an Objektivität orientierten Wissenschaft überhaupt möglich sein sollte. Die vorliegende Arbeit soll darüber hinaus ebenso wenig eine Anleitung zum wissenschaftlichen Arbeiten, speziell zum Extrahieren eines Zeitbegriffes sein. Es wird an dieser Stelle nochmals ausdrücklich betont, dass die Zeit kulturell, sowie individuell derart unterschiedlich wahrgenommen wird, dass ein „allgemeines Muster“, eine Art Schablone, die „aufgelegt“ werden könnte, um einer Kultur ihr Verständnis der Zeit abzugewinnen, nicht existieren kann.

Des Weiteren müssen noch kurz einige inhaltliche Einschränkungen besprochen werden. Jan Assmanns Zeitbegriff nährt sich aus jahrzehntelanger Forschung. Sein wohl erster Beitrag, der sich auf die alt-ägyptische Zeit bezieht, ist in einem kleinen Bändchen im Jahr 1975 mit dem Titel *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten* erschienen. Seine letzte Monografie zum Zeitverständnis der alten Ägypter erschien im Jahr 2011 unter dem Titel *Steinzeit und Sternzeit*. Somit formt sich sein Zeitverständnis über etwa vier Jahrzehnte und taucht in zahlreichen seiner Publikationen – meist als Ergänzung für ein besseres Verständnis der jeweiligen Thematik – auf. Es ist daher nicht sinnvoll, das gesamte

118 Dennoch sei hier auf Ina Hegenbarth-Reichardts Arbeit zu den ägyptischen Zeitbegriffen verwiesen, da sie eine kurze Zusammenfassung der maßgeblich am Diskurs beteiligten Ägyptologen zusammenfasst: Vgl. Hegenbarth-Reichardt, *Von Zeiten und Räumen*, 3–8.

Werk en détail darzustellen. Einmal, weil sich viele Erklärungen notwendigerweise wiederholen; da Werke wie die beiden zuletzt genannten zweifellos aufeinander aufbauen, beziehungsweise sich ergänzen<sup>119</sup> und weil eine Berücksichtigung sämtlicher Beiträge schlicht und einfach den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen würde. Daher ist die quasi „primärste Literatur“, das Zentrum dieses Kapitels, das Buch *Steinzeit und Sternzeit*, das auf der einen Seite der jüngste und umfangreichste Beitrag Assmanns zum ägyptischen Zeitkonzept ist und auf der anderen Seite viele seiner vorherigen Studien und Überlegungen mit einbezieht.

Dennoch ist es auch hier nicht möglich, das gesamte Buch mit in diese Studie einzubeziehen. Der Fokus liegt auf den beiden Begriffen *ḏt* (Djet) und *nḥḥ* (Neheh).<sup>120</sup> Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass sich ausschließlich auf diese beiden Vokabeln bezogen wird, weshalb versucht wird, das dargestellte Bild möglichst ergänzend und mit Anmerkungen seiner früheren Arbeiten abzurunden. Aus der hier beschriebenen Vorgehensweise muss notwendigerweise folgen, dass der Anmerkungsapparat häufig auf die gleichen Stellen der gleichen Titel verweist – es ist also beabsichtigt, wenn auf einer Seite mehrfach auf die exakt gleiche Stelle verwiesen wird.

119 Man muss hierzu lediglich die Inhaltsverzeichnisse vergleichen. Sogar einige Passagen sind völlig identisch.

120 Vgl. zur Schreibweise: Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, 12 (u. a.). Die Schreibart ist selbst in den Werken Assmanns nicht einheitlich. Daher wird hier festgelegt, dass alle Begriffe in der Umschrift der Hieroglyphen in den Text eingebunden. Beim erstmaligen Erwähnen, werden die Vokabeln in lateinischen Buchstaben, mit Klammern versehen angehängt.

## 5. Zeitkonzepte des alten Ägypten nach Jan Assmann I – Zeiteinheiten und Zeitspannen

Die erste Frage, die sich für eine religionswissenschaftliche Arbeit stellt, die sich die Zeit zum Forschungsgegenstand gemacht hat, fragt zwangsläufig Folgendes: Wieso ist die Zeit hier ein spezifisch religiöser Betrachtungsgegenstand. Wieso soll die altägyptischen Zeitvorstellungen hier nicht unter philosophischen oder gar physikalischen Gesichtspunkten untersucht werden. Um das vorwegzunehmen: Man könnte sie sicherlich mit Hilfe der beiden genannten Disziplinen untersuchen, beziehungsweise ins Verhältnis setzen – also vergleichen. Die altägyptischen Zeitvorstellungen haben aber einen dezidiert religiösen Sinn, da sie ein umfassendes Daseinsverständnis widerspiegeln.<sup>121</sup> Assmann erklärt hierzu, dass sich die Raumvorstellung der Ägypter in „Diesseits“ und „Jenseits“ gliedert und dass man daher auch die Zeit als dem Raum unabdinglich in „Zeit“ und „Ewigkeit“ gliedern müsse. Die „Zeit“ bezeichne hierbei alles, was zum „Diesseits“ gehört und „Ewigkeit“ alles „Jenseitige“.<sup>122</sup>

### 5.1 Die messbare Zeit

Die Zeit ist, wie bereits an verschiedenen Stellen betont wurde, ein kompliziertes, abstraktes und zuweilen schwer greifbares Phänomen. Unser abendländisches Zeitverständnis scheint auf Schnelligkeit und sowohl auf den Augenblick, als auch auf das Zukünftige ausgerichtet zu

---

121 Vgl. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten, 10.

122 Vgl. ebd.

sein. Wir erleben die Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei gerade Erstere für uns Deutsche manchmal als Last empfunden wird. Man wird aber ohne große Einschränkungen feststellen dürfen, dass die Zeit das Leben in unserem Kulturkreis zutiefst prägt und bestimmt. „Zeit ist Geld“ und „Dem Wartenden scheinen Minuten Jahre zu sein“ sind nur zwei von unzähligen Phrasen, die den meisten geläufig sein dürften und bestätigen, dass die Zeit unseren Alltag bestimmt. Jeder hat eine Uhr; alle Termine richten sich nach einem festen Wert, den wir von ihr ablesen. Nach ihr richten wir unseren Tagesablauf – nach ihr richten wir unseren Schlafrythmus. Es ist nicht verwunderlich, wenn der Zeitforscher Karlheinz Geißler in einem Interview mit *Zeit online* verlauten lässt: „Uhren sind moderne Diktatoren“.<sup>123</sup>

Darüber hinaus helfen uns unsere Terminkalender, dass man sich in Jahr, Monat und Tag zurechtfindet und man vergisst nur allzu leicht, dass die Natur um uns herum ebenfalls ihre zeitlichen Kennzeichen hat. Wir erschaffen uns quasi eine künstliche, eine eigene Zeitsphäre, die sich nicht mehr zwingend an der Umwelt orientiert. Selbstverständlich richten sich die Tages-, Monats- und Jahreszeiten nach wie vor an kosmischen Vorgängen aus. 24 Stunden geben immer noch die Zeit an, die die Erde für eine Rotation um ihre eigene Achse benötigt. Dennoch orientieren wir uns wenn überhaupt nur noch selten an den natürlichen Vorgängen. Kurz gesagt: Unsere *kulturelle Zeit*, wie sie hier bezeichnet werden soll, ist *das* Maß unserer Epoche. Damit gilt auch, was Jan Assmann für unseren Kunst- und Wissenschaftsbegriff andeutet. Beide sind auf Einmaligkeit ausgerichtet und repräsentieren in ganz spezifischer Weise ihre jeweilige Entstehungszeit.<sup>124</sup> Wobei man zugeben muss, dass Kunstwerke gegebenenfalls doch auf eine gewisse Dauer hin angelegt sind. Das ist aber nicht der Kern, der hier gemeint ist. Es geht darum, dass selbst die Dinge, die auf ebendiese Dauer angelegt sind, nur im Spiegel ihrer jeweiligen Zeit gesehen und verstanden werden. Man wird, um nur ein Beispiel zu nennen, heute keinesfalls mehr, wie man es im Dritten Reich getan hat, von „entarteter Kunst“ sprechen, sondern man bezeichnet sie beispielsweise als expressionistisch oder kubistisch,

123 Coen; Stephan, „Uhren sind moderne Diktatoren“ (*Zeit online*), <http://www.zeit.de/2017/02/zeit-empfinden-uhren-stress-zeitforscher-karlheinz-geissler/komplettansicht> (Abruf: 22.01.2017; 15:55 Uhr).

124 Vgl. Assmann, Stein und Zeit, 32.

etc. Was heute als ästhetisch ansprechend gilt, ist es morgen vielleicht schon nicht mehr. Ebenso verhält es sich mit Kultur und Wissenschaft. Gebräuche ändern sich, Theorien entwickeln sich – nichts ist für die Ewigkeit konzipiert. Das Bild unserer kulturellen Zeit soll an dieser Stelle aber weder abwertend, noch pauschalisierend wirken. Dass viele unserer kulturellen Errungenschaften nicht unbedingt auf Dauer angelegt sind, muss erstens nichts Negatives sein und zweitens gibt es genügend Ausnahmen, die hier die Regel ein wenig relativieren. Nie hatten Menschen mehr Zeit – nie war sie individueller.

Das alte Ägypten ist hier unser geradezu exaktes Gegenbild. Seine Kultur und ihre Institutionen der Frühzeit waren zu Beginn des 3. Jahrtausends v.Chr. noch in beinahe gleicher Form vorhanden, wie sie es zum Ausgang der Antike waren.<sup>125</sup> Die grundlegendste Frage, die sich für ein Interesse am Zeitverständnis der alten Ägypter stellt, muss zunächst prüfen, ob es Unterschiede zu unserer eigenen Zeitauffassung gibt. Das hat den Zweck, dass zunächst die Charakteristik unserer eigenen Zeitvorstellung reflektiert wird, um damit die Basis für einen intellektuellen Zugang zum komplexen Zeitverständnis der alten Ägypter nach Assmann zu schaffen. Zur Lösung dieses Problems schlägt der Ägyptologe vor, sich zunächst auf einer sprachlichen Ebene an ein Zeitverständnis anzunähern.<sup>126</sup> Hierzu werden alle Begriffe, die zeitliche Abläufe bezeichnen aufgeführt, mit dem wichtigen Hinweis, dass die alten Ägypter kein Wort für unseren abstrakten Zeitbegriff hatten.<sup>127</sup>

Assmann führt also zunächst Begriffe auf, die mit der für uns messbaren Zeit zu tun haben. Er merkt an, dass sein Vorhaben nur die wichtigsten Wörter beinhaltet und strebt an, einen tieferen Einblick in die Bedeutung der Zeitbegriffe zu geben.<sup>128</sup> Die alten Ägypter maßen ihre Zeit in Stunden, Tagen, Dekaden, Monaten, Jahreszeiten und dem Jahr. Bezeichnenderweise existierte keine Einheit, die über die Länge eines Jahres hinausging. Das Jahr war damit sogar in einem doppelten Sinn die größte Zeiteinheit. Einmal, weil es keinen Zeitwert über ihm gab und einmal, weil man Jahre nicht summierte.<sup>129</sup> Nachdem ein Jahr

125 Vgl. Assmann, Stein und Zeit, 32.

126 Vgl. ebd. 35.

127 Vgl. ebd.

128 Vgl. ebd.

129 Vgl. ebd.

vorbei war, begann die Zeit erneut, also von Beginn an, abzulaufen. So wurde auch jede neue Königsherrschaft stets mit dem Jahr 1 begonnen. Die ägyptische Vokabel für das Jahr wird treffenderweise mit „*die sich Verjüngende*“ übersetzt.<sup>130</sup> Man teilte die Tage in zweimal zwölf Stunden ein, wobei allerdings zu beachten ist, dass die Stundenlängen je nach Jahreszeit variierten. Im Sommer waren die Tagesstunden länger und die Nachtstunden kürzer; im Winter genau umgekehrt. Die Vokabel für Stunde wird mit „*die Vergehende*“ übersetzt.<sup>131</sup> Sie steht hier im selben Verhältnis zum Jahr wie die beiden später vorzustellenden Aspekte der Zeit zueinanderstehen. Eine als unendliche Dauer, eine als sich wiederholende Ewigkeit. Die Stunden „verjüngen“ sich nicht wie das Jahr, sondern müssen zunächst den 23 Folgenden ihren Platz einräumen, bevor sie erneut vergehen.<sup>132</sup>

## 5.2 Zeitpunkte und Zeitspannen

Neben den Begriffen für die Zeiteinheiten, weist Assmann den Leser auch auf die Vokabeln für die „Zeit von etwas und Zeit für etwas“<sup>133</sup> hin. Man geht grundlegend davon aus, dass die alten Ägypter ihrer irdischen Lebenszeit keinen allzu großen Wert beigemessen haben. Trotzdem galt es ebendiese mit „rechten Tätigkeiten“ zu erfüllen. Wir würden wohl am ehesten – auf der Grundlage der traditionellen abendländischen Philosophie – sagen: man solle ein tugendhaftes Leben führen. Die Vokabel *ʾt* (‘at) bezeichnet daher den „Augenblick“ oder „Moment“ und gibt an, zu welchem Zeitpunkt sich etwas für seine jeweilige Charakteristik am vollsten entfaltet.<sup>134</sup> Der Begriff *tr* (ter) bedeutet einmal so viel wie „Jahreszeit“ und gibt gleichzeitig die rechte Zeit für etwas an.<sup>135</sup> Assmann führt zur Untermauerung seiner Aussage bezüglich der Bedeutung der irdischen Zeit für die Ägypter eine Quelle an. Die „Lehre

130 Vgl. Assmann, Stein und Zeit, 35.

131 Vgl. ebd., 36.

132 Vgl. ebd.

133 Vgl. ebd., 37.

134 Vgl. ebd.

135 Vgl. ebd.

des Ptahhotep<sup>136</sup> wird hier kurz zusammengefasst: Man soll seine Erdenzeit nicht damit verschwenden mehr zu tun als notwendig ist. Die rechte Zeit soll nicht dadurch geschmälert werden, dass man seinem Herzen folgt. Über das Bestellen des Hauses hinaus, sollen keine Bedürfnisse gestellt werden. Letztlich heißt es, dass auch der Besitz desjenigen wachse, der seinem Herzen folgt. Reichtümer aber taugten nichts, wenn das Herz vernachlässigt werde.

Es mag hier etwas seltsam anmuten, wenn einerseits davon die Rede ist, nicht dem Herzen zu folgen und auf der anderen Seite heißt es, dass keine Reichtümer etwas nützen, wenn das Herz vernachlässigt werde. Die Pointe kann hier aber keine andere sein, als dass das Folgen des Herzens in der Quelle, als ein Wunsch nach Reichtum verstanden werden muss. Es soll schließlich nichts über das Bestellen des Hauses hinaus unternommen werden. Sein Herz nicht zu vernachlässigen bedeutet tugendhaft zu handeln und im Sinne des ägyptischen Totengerichts zu leben.<sup>137</sup> Assmann kürzt die Interpretation ab, indem er feststellt, dass die Lehre eine Aufforderung zum rechten Gebrauch der Gegenwart und vor allem der dem Menschen gegebenen Zeit ist. Man solle keine Zeit verschwenden und nicht in Sorge um die Zukunft leben.<sup>138</sup>

Die Frage, die sich diese Arbeit nun stellt, ist die nach dem Sinn der Aufführung solcher Vokabeln. *ʒt* und *tr* sind für Assmann ein Spiegel des altägyptischen Verständnisses von Leben und Tod – vor allem aber des Bewusstseins der Sterblichkeit.<sup>139</sup> Die kurze Zeit, die den Menschen in ihrem irdischen Leben bleibt, muss nach Assmann einerseits als Chance verstanden werden und andererseits darf sie unter keinen Umständen vertan werden. Die Lebenszeit ist etwas Unwiederbringliches und etwas Kostbares. Der Tod ist zwar nicht das absolute Ende, sondern eher eine Art parallele Existenzform. Er entbehrte allerdings – wahrscheinlich gerade weil ebendiese Existenzform als ewig galt – nicht einer großen Ehrfurcht.

136 Vgl. Assmann, Stein und Zeit, 37 unten, mit einem Hinweis auf Anmerkung 20.

137 In dessen Sinn zu Leben bedeutet nichts anderes, als ein Leben zu führen, welches der Prüfung des Totengerichts standhalten kann.

138 Vgl. Assmann, Stein und Zeit, 38.

139 Vgl. ebd.

Assmann merkt noch an, dass aus den Gräbern zu entnehmen ist, dass Tod und Ewigkeit ständig gegenwärtige Bilder für die alten Ägypter gewesen sein müssen.<sup>140</sup> Das Grab war einerseits die „Meisteraufgabe“ des Lebens derjenigen, die über die nötigen Mittel verfügten es zu bauen und andererseits die größte Hoffnung, die ein Ägypter haben konnte, die Zeit zu überwinden und sich ein unvergängliches Monument zu errichten.<sup>141</sup> Mit dem ständigen Bild eines unvergänglichen Grabes vor Augen, das die eigene Lebensgeschichte durch Inschriften erzählt, ist es nicht verwunderlich, dass Tod und Jenseits, vor allem aber die Aspekte der Zeit, im Leben der Ägypter einen solch großen Platz eingenommen haben.

---

140 Vgl. Assmann, *Stein und Zeit*, 38 f.

141 Vgl. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, 479.

## 6. Zeitkonzepte des alten Ägypten nach Jan Assmann II – Die kosmische Zeit

Ehe Jan Assmann die im Fokus seiner Zeitdarstellung stehenden Begriffe erläutert, bemüht er sich um ein paar einleitende Bemerkungen, die das Verständnis der für uns doch recht befremdlichen Begriffe vereinfachen sollen. Sie werden auch in diese Arbeit übernommen, da sie einmal die Rekonstruktion der Assmann'schen Zeitbegriffe vereinfachen und zum anderen zeigen, dass das (religions-)wissenschaftliche Arbeiten zuweilen potentiellen Verständnisproblemen durch Exkurse und ein gewisses „Um-die-Ecke-Denken“ wenigstens zum Teil vorbeugt. Dadurch kann das Leserverständnis selbstverständlich enorm verbessert werden.

Das für Assmann unstrittigste Kennzeichen der altägyptischen Kultur, um das hier noch einmal zu betonen, war das Streben nach Unvergänglichkeit. Es ging nicht einfach nur um eine kulturelle oder politische Beständigkeit, wie man sie so oft in der Geschichte angestrebt hat. Es ging vielmehr um eine definitive Überwindung der Zeit.<sup>142</sup> Diese Form der Beharrlichkeit darf nach Assmann als einzigartig in der Weltgeschichte gelten. Andere Kulturen hatten ihre Wege der Zeitüberwindung – oft durch die Erschaffung „metaphysischer Gegenwelten“<sup>143</sup>. Die alten Ägypter wollten aber keine Parallelwelt schaffen, in die sie nach dem Leben eintraten. Ihr Bestreben lag darin, alles was irdisch und menschlich war, in die Ewigkeit zu transferieren.

Der Tod war kein endgültiger Zustand, sondern eher eine Art Übergang. Assmann versucht hier unter anderem die *Ma'at* zur Erklärung

---

142 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 15.

143 Vgl. ebd.

heranzuziehen. Der Begriff der *Ma'at* ist für das diesseitige Leben ein Prinzip der Kultur, das vor allem für das Zusammenleben der Ägypter steht. Im Sinne eines Fortbestehens nach dem Leben, ist es das Prinzip der Beständigkeit und damit der Erlösung vom Sterben und von der Vergänglichkeit. Wer der *Ma'at* gemäß gelebt hat, ist auch nach dem Tod ein Mitglied der Gesellschaft und wird nicht vom Gemeinschaftsleben isoliert.<sup>144</sup> Damit zeigt Assmann, dass der Tod als ein Übergang in eine Art Parallelexistenz gedeutet werden muss, die im Gegensatz zum irdischen Dasein als ewig gilt.

Darüber hinaus steht fest, dass das Reich der Pharaonen nicht als Kultur im klassischen Sinn, sondern als „Bikultur“ verstanden werden muss.<sup>145</sup> Zwar wird man Hermann Schlögl's Aussage, dass alles Seiende in der Vorstellungswelt der alten Ägypter paarweise existiere<sup>146</sup> nicht auf die sprichwörtliche Goldwaage legen dürfen – die Lebenswelt der Ägypter bietet hierfür bereits einige Ausnahmen<sup>147</sup> – man wird sie aber ebenso wenig vernachlässigen dürfen.

Die erwähnte „Zweikultürlichkeit“<sup>148</sup> lässt sich beispielsweise aus der Schrift entnehmen. Eine ist für den alltäglichen Gebrauch, eine Andere ist für die „Monumentalkultur der Ewigkeit“.<sup>149</sup> Betrachtet man nun diese Kultur, die so oft als Zweiheit erscheint, wird man vermuten dürfen, dass es auch zwei Aspekte der Zeit gibt. Alles, was das alte Ägypten für unser Auge sofort greifbar hinterlassen hat, nämlich die Pyramiden, Mumien und Hieroglyphen sind ein deutlicher Ausdruck für ihren Eifer nach Unvergänglichkeit.<sup>150</sup> Die Frage, wie man selbst die menschl

144 Vgl. Assmann, *Ma'at*, 92.

145 Vgl. Assmann, *Stein und Zeit*, 16.

146 Vgl. Schlögl, *Das alte Ägypten*, 22 f.

147 Um bei der Zeit zu bleiben, sei hier exemplarisch erwähnt, dass es nur je einen Begriff für die Zeiteinheiten gab; ebenso wie es drei Jahreszeiten gab, die auch kein jeweiliges Paar haben. (Vgl. Assmann, *Stein und Zeit*, 37) Sofern man die Götter zu dem Seienden zählte, wäre das bedeutendste Gegenbeispiel zur paarweisen Existenz, die Schlögl erwähnt, der ägyptische Götterpantheon, der bei weitem nicht nur aus „Paaren“ bestand. Daher wird hier auch betontermaßen auf die Einschränkung der sprichwörtlichen Goldwaage verwiesen. Schlögl meinte sicherlich, dass eine Zweiheit in der Kultur der alten Ägypter eher die Regel, als eine Ausnahme war.

148 Assmann, *Stein und Zeit*, 16.

149 Vgl. ebd.

150 Vgl. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit*, 15.

che Sprache, das flüchtigste Medium der Kommunikation, für die Ewigkeit konservieren konnte, wird ebenso wie die Frage beantwortet, wodurch man Monumente errichtet, die der Zeit trotzen: durch Stein. Der erste Aspekt der altägyptischen Zeit hat nach Jan Assmann unter anderem durch steinerne Monumente an der „steinernen Unendlichkeit“ Anteil. Sie ist die „unwandelbare Fortdauer“ – die „durative Unvergänglichkeit“ und wird *ḏt* genannt.<sup>151</sup>

Der zweite Aspekt der Zeit hat sein Vorbild in den immer wiederkehrenden Kreisläufen der Natur, vor allem im Himmel. Dieser zyklische Horizont der Zeit ist die „Unvergänglichkeit durch unaufhörliche Erneuerung“, die „iterative und regenerative Unvergänglichkeit“. Sie wird *nḥḥ* genannt.<sup>152</sup> Den Beleg für Assmanns These, dass die ägyptische Kultur vor allem nach einer Überwindung der Zeit strebt, sieht er in dem „tausendfachen“ Beleg dieser beiden Vokabeln in allen möglichen Textsorten ebenso, wie die unzähligen Monumente, die ihrerseits wieder vollgeschrieben sind und letztlich einen „extremen Ritualismus“ der, wie noch zu zeigen ist, die wiederkehrende Zeit in Gang hält.<sup>153</sup>

Bevor sich diese Arbeit den Argumenten Assmanns widmet, sei hier nochmals betont, dass im alten Ägypten weder ein Äquivalent zu unserem Zeit-, noch zu unserem Ewigkeitsbegriff existierte.<sup>154</sup> Es liegt aber trotzdem auf der Hand, dass wir uns den altägyptischen Begriffen nur annähern können, indem wir unseren eigenen Wortschatz bedienen. Assmann versucht also unsere Zeit- und Ewigkeitsbegriffe für die altägyptischen Vokabeln fruchtbar zu machen, um sie überhaupt erklären zu können. Kurz gesagt: unsere Zeitvorstellung muss die Grundlage für ein Verständnis der ägyptischen Zeitaspekte sein, auch wenn sie nahezu vollständig unterschiedlich sind und die Etablierung eines allgemeinen Zeit- oder Ewigkeitsbegriffs, der alle Kulturen abzudecken vermag, unmöglich ist.<sup>155</sup>

Betrachtet man die beiden hier zu untersuchenden Vokabeln, so wird schnell klar, dass sie mit der Ewigkeit, einmal in Form ewiger

151 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 15 f.

152 Vgl. ebd.

153 Vgl. ebd., 16.

154 Vgl. für die Zeit: Assmann, Stein und Zeit, 35 und für die Ewigkeit: Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 17.

155 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 17.

Fortdauer und einmal in Form ewiger Regeneration, gedeutet werden müssen. Assmann muss hier also eine Definition für die Ewigkeit finden, die den beiden Begriffen der altägyptischen Zeitaspekte gerecht wird. Da er im Verlauf der Erklärung das platonische Zeitbild zu Hilfe zieht, stellt er die Frage, ob die Zeit im Sinne eines αἰώνιος entweder als Negation der Zeit verstanden werden kann, oder als totale Zeitlosigkeit. Er kommt zu dem Schluss, dass bei Platon die Zeit ebenfalls endlos ist und daher die Ewigkeit nicht über die Eigenschaft endlich oder unendlich erschlossen werden kann.<sup>156</sup> Im Grunde verfolgt Assmann hier eine Art „Doppelmoral“, indem er einerseits feststellt, dass die alten Ägypter keinen Ewigkeitsbegriff hatten, der unserem gleichkommt, andererseits kann er nicht auf unser Ewigkeitsverständnis verzichten. Daher fächert er die Begriffe weit über ihre Übersetzung hinaus auf und füllt sie mit Informationen, um definitive Unterschiede deutlich zu machen.

## 6.1 Zeit und Schöpfung

Jan Assmann verfolgt in seinen vielen Darstellungen zu den altägyptischen Zeitvorstellungen verschiedene Ansätze der Erklärung. In seiner Monografie *Steinzeit und Sternzeit* wird zunächst ein semasiologischer Ansatz verfolgt, der über verschiedene Wortbedeutungen den Versuch unternimmt, möglichst viele Details der beiden Zeitaspekte aufzuzeigen. Alle diese „Bedeutungsrekonstruktionen“ hier nachzuvollziehen macht, wie bereits mehrfach erwähnt wurde, nicht viel Sinn. Daher skizziert diese Arbeit die Zeit von ihrem Ursprung her und geht dann auf Teile von Assmanns Erklärungen ein – es wird quasi versucht, eine Art „Chronologie“ in die Begrifflichkeiten zu bringen.

Diese „Chronologie“ muss selbstverständlich beim Eintreten der Zeit in die Schöpfung erfolgen. Wichtig ist hierbei zu wissen, dass die alten Ägypter keineswegs über eine einheitliche Schöpfungslehre verfügten. Die älteste und für alle späteren Darstellungen maßgebende Erzählung vom Anfang der Welt stammt aus Heliopolis und wird daher als die *Kosmogonie von Heliopolis* bezeichnet.<sup>157</sup> Wer nach der Schöp-

156 Vgl. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit*, 17.

157 Vgl. ebd., 62.

fungslehre einer Kultur fragt, muss der Vorstellung, die diese für *den* Anfang hat, nachgehen.

Die alten Ägypter hatten eine konkrete Vorstellung davon, wie sich die Schöpfung vollzogen hat, aber auch davon, was davor war. Der Zustand vor der Schöpfung darf nicht als Chaos verstanden werden, so wie es beispielsweise die klassische griechische Mythologie vorgibt. Die Zeit vor dem Anfang wird in der Ägyptologie als *Präexistenz* verstanden. Sie ist kein Nichts, sondern ein *Noch-nicht-Sein*.<sup>158</sup> Diese ist die absolute Negation der Existenz und die Abwesenheit, nicht aber die Negation von Ordnung. Der Urzustand wird vor allem als „Potentialität“ verstanden.<sup>159</sup>

Dieser Zustand wird mit dem Schöpfergott identifiziert, der als *Einheit* im wörtlichen, also arithmetischen Sinn als „Einzelheit“ verstanden wird. Er ist kein transzendenter Gott, der außerhalb der Welt als Beobachter und Initiator – oder in aristotelischer Tradition gesprochen, als „unbewegter Beweger“ wirkt. Der Schöpfungsprozess ist ein Übergang, eine Verwandlung des Schöpfers aus seiner Einheit in eine *Vielheit*.<sup>160</sup> Er erfüllt die Welt von innen und belebt sie durch beständige Schöpfung.<sup>161</sup> Der bisher nur als Schöpfer (o.ä.) betitelt Gott, wird in der Kosmogonie von Heliopolis *Atum* genannt. Er ist die besagte Einheit, aus der später fünf Göttergenerationen entwachsen, die das altägyptische Götterpantheon massiv prägen. Sein Name bedeutet „Noch-nicht“ und „Das All“.<sup>162</sup>

Der Übergang aus der Präexistenz in die Existenz, ist die Transformation Atums in die Gestalt des Sonnengottes, der von diesem Moment an das erste Mal über dem „Urwasser“ auftaucht, den allerersten Sonnenaufgang vollzieht und von da an jeden Tag erneut seinen Sonnenlauf vollzieht.<sup>163</sup> Dieser Sonnenlauf ist für das alte Ägypten im Allgemeinen eines der wichtigsten mythischen Bilder und ist tausendfach sehr bildgewaltig belegt.<sup>164</sup> Er ist darüber hinaus für diese Arbeit von großer Bedeutsamkeit, da er nicht nur ein immer wiederkehrendes Ereignis ist,

158 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 40.

159 Vgl. ebd., 39 mit einem Hinweis auf Anmerkung 88.

160 Vgl. ebd., 44.

161 Vgl. ebd., 39.

162 Vgl. ebd., 63, mit einem Verweis auf Anmerkung 162.

163 Vgl. ebd., 63.

164 Vgl. Assmann, Ägyptische Geheimnisse, 24.

sondern die Zeit selbst darstellt. „Der Sonnenlauf bildet gewissermaßen den Pulsschlag des Kosmos [...]“<sup>165</sup> Das mag zunächst etwas verwundern, doch die alten Ägypter haben angenommen, dass sich mit jedem neuen Sonnenlauf, also mit jedem neuen Tag, die Schöpfung wiederholt. Das würde vor allem dem Zeitaspekt *nhh* entsprechen.

Doch zunächst muss noch einmal ein Schritt zurückgegangen werden, um zu erfahren, wie die Zeit, bzw. *dt* und *nhh* in die Welt kamen. Sobald Atum in seiner Schöpfung tätig ist, sobald er also die Präexistenz verlässt, entsteht der erste Teil der Vielheit. Er erweitert sich gewissermaßen aus sich selbst heraus, zu zwei weiteren Gottheiten, *Schu* und *Tefnut*.<sup>166</sup> Klassischerweise wird *Schu* mit der Luft, *Tefnut* mit der „Feuchte“ konnotiert.<sup>167</sup>

Assmann legt aber nahe, dass es für die Annahme, *Tefnut* sei die Feuchte, keinerlei Anhaltspunkte gäbe. Man müsse sie vielmehr als eine Göttin des Feuers betrachten, was für den weiteren Verlauf der Schöpfung wesentlich mehr Sinn machen würde. So wäre das erste Aufgehen des Atum, gepaart mit Luft und Feuer, also einer „lichterfüllten Ausdehnung“, das erste kosmogonische Ereignisse des „Selbstverdreifachen“ Gottes.<sup>168</sup> Die Nachkommen von *Schu* und *Tefnut* waren *Geb* und *Nut*. Sie stehen für die im Ägyptischen männliche Erde (*Geb*) und den weiblichen Himmel (*Nut*).<sup>169</sup> Durch ihre Entstehung wird den ersten Sonnenstrahlen der Raum verliehen, der ihnen die Möglichkeit gibt, im Licht aufzugehen. Die letzte Generation besteht aus den Kindern der *Nut*: *Osiris*, *Isis*, *Seth*, *Nephtys* und *Horus*. *Horus* gehört eigentlich in die fünfte Generation. Da er aber dem Mythos zufolge bereits im Mutterleib der *Nut* gezeugt wurde, muss er streng genommen zur vierten Generation gezählt werden.<sup>170</sup> Jedenfalls steht die letzte hier aufgeführte Generation der Götter für die kulturellen Institutionen und damit auch für Geschichte und für die Zeit. Daraus sollte eigentlich folgen, dass die Zeit nicht mit der unmittelbaren Schöpfung beginnt.

165 Vgl. Assmann, *Ägyptische Geheimnisse*, 25.

166 Vgl. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit*, 64.

167 Vgl. ebd., 63, mit dem Hinweis auf Anmerkung 165, worin auf die Forschung verwiesen wird.

168 Vgl. ebd., 64.

169 Vgl. ebd.

170 Vgl. ebd.

Da es keinen einheitlichen Schöpfungsmythos gibt, muss aber gefolgert werden, dass der Beginn der Zeit nicht einheitlich bekannt war, bzw. immer wieder verschieden ausgelegt wurde. Assmann gibt beispielsweise eine Quelle an, die davon berichtet, dass die Zeit mit dem Beginn der ersten Sonnenstrahlen ihren Lauf nahm.<sup>171</sup> Ungeachtet der exakten Bestimmung des Zeitbeginns, machen die Quellen, die Assmann verwendet, eines deutlich: Die Zeit muss im Zusammenhang mit dem Sonnenlauf als eine kosmische Energie betrachtet werden, die zwar selbst nicht unbedingt vergöttlicht wurde – auch wenn teilweise einige bekannte Götter mit Zeitaspekten betitelt wurden<sup>172</sup> – aber im Zusammenhang mit der Verehrung des Sonnengottes ein enorm hohes Maß an Wertschätzung erfuhr.<sup>173</sup> Die Frage ist, was Assmann mit dieser Darstellung zu erreichen versucht. Er will damit zeigen, dass die Zeit kein Akt der Schöpfung selbst ist. Für ihn wird sie nicht mit dem Himmel geschaffen, sondern sie wird mit der Schöpfung des Himmels offenbar.<sup>174</sup> Sie ergibt sich quasi als eine Art „kosmischer Motor“, der alle weltumfassenden Kreisläufe und alle Ereignisse, die mit dem Himmel in Verbindung stehen, hervorbringt. Sie ist aber in der Vorstellung der alten Ägypter – und das betont Assmann sehr – nicht bloß eine kosmische „Uhr“, durch welche sie messbar und fassbar wird. Sie ist eine Kraft, die verehrt wird.<sup>175</sup>

Die Aspekte der Zeit, *dt* und *nḥh*, sind beide gleichermaßen „innerweltliche Zeit“ und „außerweltliche Ewigkeit“, sprich die Ewigkeit, die sich als Zeit verwirklicht.<sup>176</sup> Sie existieren aber nicht neben der Schöpfung, sondern neben dem Schöpfergott. Und weil ebendieser Gott aus der Präexistenz in die Existenz übergetreten ist und er in der Gestalt des

171 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 66.

172 Vgl. z. B. die Quelle in: Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 66, mit der Anmerkung 174, worin Schu und Tefnut mit den Aspekten der Zeit gleichgesetzt werden; oder Abb. 12, in: ebd., 69, mit einer dazugehörigen Erklärung auf S. 69 f., worin *nḥh* als männliche und *dt* als weibliche Gottheiten verehrt werden, denen allerdings lediglich der Titel „die beiden großen Götter“ verliehen werden. Es wird jedoch deutlich, dass eine Vergöttlichung der Zeit nie direkt stattgefunden hat, ihre Verehrung jedoch zu keinem Zeitpunkt abwesend war.

173 Vgl. ebd., 70.

174 Vgl. ebd.

175 Vgl. ebd.

176 Vgl. ebd.

Sonnengottes mit jedem Tag einen neuen Sonnenlauf entstehen lässt, der wiederum tagtäglich einen Übergang der Präexistenz in eine Existenz darstellt, verschimmt für die Assmann'sche Darstellung, die platonische Trennschärfe zwischen Zeit und Ewigkeit.

Die beiden Aspekte,  $\underline{dt}$  und  $n\dot{h}h$  sind sowohl innerweltliche, als auch außerweltliche Kategorien. Die Zeit kommt daher nicht, wie beispielsweise in der griechischen Mythologie, erst durch den Schöpfer in die Welt, sondern die beiden Aspekte sind Teil des Gottes. Sie sind seine Ebenbilder und haben damit einen Anteil an der Präexistenz und an der Existenz.<sup>177</sup> Bedenkt man die bereits aufgeführte Argumentation, die Zeit sei mit Schu und Tefnut in die Welt gekommen, mag es nun verwundern, wieso  $\underline{dt}$  und  $n\dot{h}h$  sowohl inner-, als auch außerweltliche Kategorie sein können. Die Antwort liegt hier genau in der Trennung zwischen außerweltlicher *Ewigkeit* und innerweltlicher *Zeit*. Vor der eigentlichen Schöpfung, sind die beiden Aspekte als Ewigkeit zu begreifen. Danach müssen sie als Zeitaspekte verstanden werden, die alle kosmischen Ereignisse takten und gleichzeitig als Ewigkeiten, die dazu helfen, den Tod zu überwinden und der Schöpfung mit jedem Sonnenlauf auch ihren Anteil an der Präexistenz zu liefern. Kurz gesagt:  $\underline{dt}$  und  $n\dot{h}h$  gehören in die „Vorwelt“, die eine „vorräumliche“ und „vorzeitliche“ Präexistenz ist. Sie haben aber an dieser „Vorwelt“ in der „Jetzt-Welt“ Anteil, indem sie hieraus ihre Unendlichkeit schöpfen.<sup>178</sup>

## 6.2 Das Geheimnis der Zeit

Das vielseitige Auftauchen der Begriffe  $\underline{dt}$  und  $n\dot{h}h$  stellt die Ägyptologie seit jeher vor große Probleme. Die beiden Vokabeln werden immer noch allzu häufig synonym verwendet; oder man versucht sie mit unserer Vergangenheit und Zukunft, Zeit und Ewigkeit und diversen anderen Zeitbegriffen zu verbinden.<sup>179</sup> Inzwischen steht aber zumindest für die meisten Ägyptologen fest, dass  $\underline{dt}$  die „ewige Dauer des in statischer

177 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 70.

178 Vgl. ebd., 41.

179 Vgl. ebd., 72.

Unwandelbarkeit Vollendeten“ und *nhh* die „ewige Bewegung des zyklisch Wandelnden“ ist.<sup>180</sup>

Eine der unzähligen Fragen, die die Zeit betreffen, beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Raum und Zeit ebenso, wie mit der Verbindung von Zeit und Mythos. In der abendländischen Tradition darf man davon ausgehen, dass der Raum vor der Zeit in der Schöpfung auftrat. Gott erschuf schließlich zuerst Himmel und Erde und dann erst das Licht, von dem im Allgemeinen gesagt wird, mit ihm kam die Zeit in die Welt. Jan Assmann nimmt für das alte Ägypten an, dass die Zeit immer einen Vorrang vor dem Raum hatte, denn es ist die Zeit, die durch die Bewegung des Sonnengottes entsteht und die den Raum generiert.<sup>181</sup>

Das eigentliche Geheimnis der altägyptischen Zeitvorstellung ist aber nicht nur, dass sie zwei unterschiedliche Aspekte hat, sondern, dass diese sich auch noch vereinen können. Um dies zu erklären, wird die ägyptische Unterwelt von Assmann aus den Unterweltbüchern des neuen Reiches dargestellt. Sie gliedert sich in zwölf Abschnitte, die den zwölf Stunden der Nacht entsprechen.<sup>182</sup> Nachdem der Sonnengott seinen Tageslauf absolviert hat, kehrt er nachts in die Unterwelt ein, um sie innerhalb von zwölf Stunden zu durchqueren. Er begegnet hier allerlei Gestalten, mit denen er interagiert. Für Assmann wird deutlich, dass hier nicht die Äußerlichkeiten der Unterwelt im Fokus des Interesses liegen, sondern vielmehr eine „Ritualchoreographie“, die der Sonnengott durch das Handeln mit den aufgeführten Geschöpfen vollzieht.<sup>183</sup> Wichtig ist an dieser Nachtfahrt, dass sie die Präexistenz widerspiegelt. Die Sonnenstrahlen erzeugen einen Raum, soweit sie reichen. Daher kann gefolgert werden, dass alles, was nicht von den Sonnenstrahlen erfasst wird, die raumlose, lichtlose und vor allem zeitlose Unendlichkeit ist. Der Sonnengott berührt diese Unendlichkeit, um die Zeit umzukehren und sich selbst zu erneuern oder zu verjüngen. Er vollzieht damit einen Akt, der die altägyptische Vorstellung der regenerativen Zeit geradezu versinnbildlicht. Die Präexistenz – das betont Assmann hier

180 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 72, mit einem Hinweis auf Anmerkung 193.

181 Vgl. ebd., 74.

182 Vgl. ebd., mit einem Hinweis auf Anmerkung 202.

183 Vgl. ebd., 75, mit einem Hinweis auf Anmerkung 205.

nochmals vehement – ist kein Chaos, das in eine Schöpfung übergeführt werden muss, sondern das „Geheimnis der Erneuerung“.<sup>184</sup>

Die alten Ägypter glaubten, um auch das nochmal zu betonen, dass die Welt, also die Schöpfung selbst, von Natur aus „Chaos“ ist. Diese Unordnung wird unter anderem vom Sonnengott durch Licht, Herrschaft, Bewegung und Sprache permanent überwunden.<sup>185</sup> Der zentrale Gedanke der Darstellung der nächtlichen Phase des Sonnenlaufes in den Unterweltsbüchern ist eine doppelte Überwindung der zentralen Hindernisse im Glauben der alten Ägypter. Erstens wird mit jeder Nachtphase das Böse in Gestalt eines Wasserdrachens mit dem Namen *Apopis* besiegt. Er ist der personifizierte Chaosbringer, der ständig droht, die rituelle Ordnung zu stören.<sup>186</sup> Zweitens wird durch die Verjüngung des Sonnengottes bei seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt auch der endgültige Tod, ohne die Aussicht auf ein Leben im Jenseits, quasi der totale Alptraum jedes Ägypters, überwunden.<sup>187</sup>

Dieses Mysterium des Alterns, Sterbens und Wiedergeborenwerdens, das Assmann als „Mysterium der solaren Wiedergeburt“ bezeichnet, ist *das* zentrale Motiv, das größtmögliche Heil der ägyptischen Religion überhaupt.<sup>188</sup> Es ist hier der Prozess, also der zeitliche Ablauf, der den Ägypter am meisten interessierte. Die Zeit, die während des Sonnenlaufs generiert wird und vergeht, bietet den Raum, der als todüberwindend und chaosbändigend empfunden wurde.<sup>189</sup> Die Zeit war für den Ägypter also stets mit etwas Heilsbringendem verbunden. Die beiden Aspekte *dt* und *nhh* sind aber für unser abendländisches Zeitverständnis nicht nur so besonders, weil sie das, was wir im weitesten Sinn als Zeit verstehen, in zwei grundverschiedenen Kategorien wiedergeben, sondern weil sie darüber hinaus eine Verbindung haben können. Die zuvor beschriebene Nachtfahrt des Sonnengottes muss als Zusammentreffen von *Re* und *Osiris* in der Unterwelt verstanden werden. *Re* ist es, der *Osiris* dabei „bescheint“.<sup>190</sup> Assmann bezieht nun, auf der Grundlage des 17. Kapitels des Totenbuches, die Zusammenkunft der

184 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 76.

185 Vgl. ebd.

186 Vgl. Assmann, Totale Religion, 11 f.

187 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 76.

188 Vgl. ebd.

189 Vgl. ebd., 76 f.

190 Vgl. ebd., 82.

beiden Götter auf die beiden Aspekte der Zeit. NHH wird hierbei mit Re, dem Sonnengott und *dt* mit Osiris, dem Gott der Unterwelt in Verbindung gebracht. Re vertritt dadurch das Leben und die „ewig kreisende kosmischen Zeit“ und Osiris ist der Gedanke des Lebens nach dem Tod, die „unwandelbare Fortdauer des Vollendeten“.<sup>191</sup> Die Begegnung der beiden Götter und damit der beiden Zeitaspekte findet genau um Mitternacht statt. Diese geradezu kosmische Vereinigung ist *das* „Weltgeheimnis“, das größte Mysterium der ägyptischen Religion schlechthin.<sup>192</sup> Die Besonderheit ist hier die ägyptologische Interpretation. Denn Re stellt in dieser Zusammenkunft den göttlichen *Ba*, den *einen* Seelenteil dar, während Osiris als der Leichnam des Re betrachtet wird, der nach der Vollendung der Nacht wieder aufersteht. Um das Geheimnisvolle und Mystериöse dieses Aufeinandertreffens der beiden Zeitaspekte und Götter noch einmal hervorzuheben, stellt Assmann eine Quelle vor, die genau dies bestätigt.

*„Wer das nach außen trägt, stirbt eines gewaltsamen Todes. Denn es ist ein Großes (sic!) Geheimnis. Re ist das und Osiris ist das.“*<sup>193</sup>

Das Zusammentreffen von Re und Osiris, also hier von *dt* und *nḥḥ*, ist für Assmann die Zusammenführung von „Sonnenlauf und Menschenschicksal, komischen Leben und Unsterblichkeitssehnsucht.“<sup>194</sup> Das zeigt für ihn, dass auch die Menschen Anteil an beiden Zeitaspekten haben, allerdings mit der Einschränkung, dass dies nur für das ewige Leben, also das Leben jenseits der Todesschwelle oder das Zelebrieren von Ritualen gelte. Die Zeit, die den Lebenden gegeben ist, wird als Parallelzeit verstanden, die *ʿhʿw* (aḥaʿu) heißt und die Spanne von der Geburt bis zum Tode misst.<sup>195</sup>

191 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 82.

192 Vgl. Ebd., 84.

193 Vgl. Ebd., mit einem Verweis auf Anmerkung 233.

194 Vgl. ebd.

195 Vgl. ebd., 85.

### 6.3 Zeit der Sterne

Assmann bezeichnet die beiden Aspekte der Zeit aus dem Kontext seines Verständnisses heraus und wahrscheinlich auch, um sich in der ägyptologischen Diskussion abzugrenzen, als *Steinzeit* und *Sternzeit*. Die Zeit der Sterne ist *nhh*, derjenige Aspekt der Zeit, der die Schöpfung und die zyklischen natürlichen Vorgänge widerspiegelt und darüber hinaus der ewige und unendliche Quell für Stunden, Tage und Jahre ist, dem sie entströmen.<sup>196</sup> Die Zeit des Steins ist *dt*, die sich in der ägyptischen Kultur vor allem durch die Errichtung von steinernen Monumenten manifestiert.<sup>197</sup> Die für den Ägyptologen, Religions- und Kulturwissenschaftler dringendste Frage ist nun, wie im vorangegangenen Kapitel abschließend kurz bemerkt wurde, welchen Anteil an diesen kosmischen Zeitgrößen der Mensch haben konnte. Für *nhh* soll die Assmann'sche Darstellung hier folgend skizziert werden, für *dt* im anschließenden Abschnitt.

Um zu erklären, wie der Mensch einen Anteil an der zyklischen Zeit *nhh* haben konnte, skizziert Jan Assmann zunächst einen mehr oder weniger kurzen Einblick in das ägyptische Kalenderwesen, das genau wiederzugeben hier aber wenig Sinn macht. Eine solche Wiedergabe wäre einerseits zu umfangreich und würde andererseits keine neuen Erkenntnisse zu den beiden Zeitbegriffen zutage fördern. Es soll daher an dieser Stelle genügen, dass er davon ausgeht, dass die Ägypter drei unterschiedliche Kalendersysteme hatten. Einen Sonnenkalender, einen Mondkalender und einen Kalender, der sich an dem neben Sonne und Mond auffälligsten jährlichen Ereignis orientiert: einen Nil- oder Sothiskalender.<sup>198</sup> Der Mondkalender ist der Älteste der drei und taktet am ehesten die Wochen und Monate. Dazu kommt ein Nilkalender, der in der Ägyptologie eher als Sothiskalender bezeichnet wird, da sich sein Anfang nach einem zufällig mit der Nilflut einsetzenden astronomischen Ereignis verbindet: dem „heliakischen Frühaufgang des Sirius (=Sothis).“<sup>199</sup>

196 Vgl. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit*, 89.

197 Vgl. ebd., 85.

198 Vgl. ebd., 89.

199 Ebd., 91.

Damit haben die Ägypter das Jahr nach Tagen, Monaten und wichtigen, regelmäßig wiederkehrenden Ereignissen gegliedert. Gerade, was die Nilüberschwemmungen anging, konnte man anhand des Kalenders *das* lebensnotwendigste Ereignis des alten Ägypten genau bestimmen und die Zeit danach einteilen. Einmal, indem man den fruchtbaren Nilschlamm nutzte, um Nahrung anzubauen – sprich: die Zeit der Aussaat. Und einmal, indem man sich an der Sonne orientierte, um festzustellen, wann der passende Moment für die Ernte war. Während der Überschwemmung herrschte für beinahe vier Monate eine Phase intensiven Bauens, in der der Monumentalbau vorangetrieben wurde.<sup>200</sup>

Hier wird gleichzeitig die erste Form der Teilhabe an der zyklischen Zeit *nḥḥ* deutlich. Die Menschen strukturierten ihren Alltag nach offenkundig wiederkehrenden Ereignissen und machten sie sich, wie im Fall der Nilüberschwemmung zu Nutze. Die Eigenschaften des Sothisjahres wurden auf das restliche Jahr übertragen. Weil es in dieser Zeit üblich war, jeden zehnten Tag mit dem Aufgang eines neuen Sterns oder Sternbildes zu feiern und die Menschen diesen Tag freibekamen, hatte man hiermit eine Zehn-Tage-Woche etabliert, die sich durch besagten „Feiertag“ abgrenzte.<sup>201</sup> Damit hat Assmann auch einen ersten Anhaltspunkt, der seinen Begriff der *Sternzeit* legitimiert und unterstreicht. Die Zeit der „Überschwemmung“, „Aussaat“ und „Hitze“ wurde in jeweils vier Monate unterteilt, wobei jeder Einzelne einen besonderen Namen erhielt, um zu zeigen, welche Feste und Riten in ihm zelebriert werden mussten, um die kosmische Ordnung in Gang zu halten.<sup>202</sup> Man bezeichnet sie als „Feste auf dem Jahr“.

Was die Menschen weiterhin permanent an *nḥḥ* teilhaben lies, waren die „Feste des Himmels“.<sup>203</sup> Letztere waren allerdings keine Feste für „Jedermann“, sondern ausschließlich den Priestern vorbehalten. Sie waren als Riten angelegte Prozessionen, die vor allem den Zeit generierenden Mondlauf unterstützen sollten. Der Mond war ja schließlich nichts Anderes, als eine von der Sonne angestrahlte Fläche.<sup>204</sup> Dass diese Feste nur für die Priester bestimmt waren, musste nebenbei bemerkt nicht

200 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 93.

201 Vgl. ebd., 94.

202 Vgl. ebd., 95.

203 Vgl. ebd., 94.

204 Vgl. ebd.

heißen, dass die übrige Bevölkerung keinen Anteil an ihr hatte, denn die Priester unterstützten ja die kosmische Ordnung, die das naturgegebene Chaos überwinden soll. Die Götter brauchten die rituelle Unterstützung der Menschen, damit alle ihren Anteil an einem geordneten Kosmos haben konnten. Pointiert zusammengefasst kann der Mensch also zu Lebzeiten ( $'h'w$ ) einen Anteil an  $nhh$  haben, indem er immer wiederkehrende Rituale zelebriert. Es muss aber nochmals betont werden, dass hier kein Platz für alle Argumente Assmanns sein kann. Deswegen beschränkt sich die Darstellung für die Zeit der Sterne, ebenso wie für die Zeit des Steins auf ausgewählte Beispiele.

#### 6.4 Zeit des Steins

Wenn die Menschen durch Riten an der zyklischen Zeit  $nhh$  teilhaben konnten, stellt sich die Frage, wie dies bei einer sich nicht wiederholenden Zeit, die ewig fortwährt, funktionieren konnte. Die Antwort wurde zwar bereits einige Male erwähnt, soll hier aber trotzdem ein wenig detaillierter ausgeführt werden. Die Ägypter konnten ihren Anteil an  $\underline{dt}$  unter anderem durch die Errichtung steinerner Monumente erreichen. Ebenso wie für  $nhh$  gilt, dass  $\underline{dt}$  zur Lebenszeit  $'h'w$  nur indirekt eine Teilhabe der *lebenden* Menschen zuließ.<sup>205</sup> Das Erleben der  $\underline{dt}$  wird von Assmann grundlegend am erwähnten Errichten von Monumenten, aber ebenso durch ein richtiges Verhalten, im Sinne eines verantwortungsvollen, moralischen Lebens, erreicht.<sup>206</sup>

Für unser abendländisches Verständnis dürfte kaum ein Zusammenhang zwischen dem Errichten eines Monuments und der eigenen moralischen Vollkommenheit bestehen. Wir erinnern zwar mit Denkmälern an verschiedene Persönlichkeiten; es ist aber erstens relativ unüblich, dass man sich selbst ein solches setzt und zweitens, sollte es doch jemand tun, so wird der Grund dafür wahrscheinlich nicht sein, sich für seine moralischen Taten für alle Ewigkeit zu verantworten. Im alten Ägypten war dies aber genau das Ziel. Man brauchte eine Möglichkeit, sein eigenes Handeln für die Ewigkeit zu konservieren, um einmal vor

205 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 85.

206 Vgl. ebd., 109 f.

dem Totengericht zu bestehen und einmal an die eigenen Taten zu erinnern. Dies ist im weitesten Sinne als das Anteilhaben an *ḏt* zu verstehen.

Assmann nennt hierfür drei notwendige Aspekte: Derjenige, der Anteil an der ewigen Fortdauer haben will und damit auch nach dem Tod weiterexistieren möchte, muss eine moralische Vollkommenheit anstreben. Er benötigt ferner eine Schrift, die in der Lage ist, seine Taten wiederzugeben. Zuletzt muss er sich eine Grabstätte schaffen, die diese Schrift tragen und ewig weiterbestehen kann.<sup>207</sup> Der hier erstgenannte Aspekt der Sittlichkeit, macht *ḏt* zu einer *moralischen Zeit*. Denn jeder Ägypter musste sich, seinem Glauben nach, vor einem Totengericht verantworten. Hier wurde das Herz jeder Person gemessen, das mit allen amoralischen Taten schwerer werden würde. Es wurde mit der Feder der Ma'at aufgewogen und wurde, sofern es schwerer als sie war, von einem meist krokodilköpfigen Monster verschlungen. Wer aber ein moralisch einwandfreies Leben geführt hatte, konnte in das Reich von Osiris einkehren und trat aus seiner *'ḥ'w* in die ewige kosmische Zeit über.<sup>208</sup> Das Medium, das man nutzte um in *ḏt* überzugehen, war der Stein, den man zu monumentalen Gräbern errichtete. In diesen letzten Ruhestätten wurden die moralischen Leistungen und Lebenserfolge des Toten, die immer der Ma'at entsprechen sollten, in der Form der „ewigen Schrift“, also den Hieroglyphen und Reliefs, übernommen.<sup>209</sup>

Die Ägypter hatten also, um es kurz zusammenzufassen, ihren Anteil an *ḏt*, indem sie Monumentalgräber errichteten, in denen sie ihre moralische Reinheit für alle Ewigkeit bezeugen und konservieren konnten. Ein wichtiger Aspekt fehlt hier aber abschließend: Der Ägypter hatte zu Lebzeiten durch Riten Anteil an *nḥḥ* und durch die Errichtung von steinernen Gräbern und einem moralisch einwandfreien Leben Anteil an *ḏt*. Nach seinem Tod aber wollte er an der gesamten kosmischen Zeit teilhaben – also an beiden Aspekten gleichermaßen. Assmann fügt hierzu eine Quelle ein, die in diese Arbeit übernommen werden soll.

207 Vgl. Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 114.

208 Vgl. ebd., mit einem Hinweis auf Anmerkung 32.

209 Vgl. ebd.

Während des Prozesses der Mumifizierung, der Vorbereitung für ein ewiges Dasein nach dem Tod, sagt der Priester zu dem Toten Folgendes:

*„Möge dein Ba existieren, indem er im nḥḥ lebt  
wie Orion im Leib der Himmelsgöttin;  
und indem dein Leichnam dauert in der dt  
wie der Stein des Gebirges.“<sup>210</sup>*

---

210 Assmann, Steinzeit und Sternzeit, 85, mit einem Hinweis auf Anmerkung 234.

## 7. Vorüberlegungen zu den Zeitbegriffen der Hindu-Religionen<sup>211</sup> nach Axel Michaels

### 7.1 Grundlegendes zu den Hindu-Religionen aus abendländischer Sicht

Die Hindu-Religionen sind wohl für die meisten von uns ein großes Mysterium. Die enorme Göttervielfalt und die generelle „Andersartigkeit“ dieser religiösen Strömungen sind der offenkundig perfekte Nährboden für esoterische Konnotationen. Inzwischen kommt kaum eine Buchhandlung mehr ohne einen „Karma-Ratgeber“ oder eine mit Śiva-Statuen und Klangschalen versehene „Räucherecke“ aus. In den Supermärkten gibt es allerlei Speisen nach „indischer Art“ und der Trend, Yoga zu praktizieren, reißt derzeit auch nicht ab – auch wenn viele wahrscheinlich nicht wissen, dass die religiöse Praxis so gut wie überhaupt nichts mit dem „populären Yoga“ zu tun hat. Die größte Verbindung der Hindu-Religionen zur abendländischen Welt dürfte wohl die Hippie-Bewegung der späten sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts darstellen.

Als die berühmtesten Vertreter dieser Hindu-Hippie-Vermischung sind der Beatles-Gitarrist George Harrison und der Gitarrist Jimi

---

211 Hier und im Folgenden wird bewusst auf den Begriff „Hinduismus“ verzichtet. Er ist zwar selbst in den Wissenschaften gebräuchlich und weit verbreitet, vermag aber zuweilen den Eindruck vermitteln, dass es *den einen* Hinduismus gäbe – dem ist allerdings nicht so. Daher wird das Konzept aus Axel Michaels Raum- und Zeitkapitel übernommen, statt von Hinduismus, von Hindu-Religionen zu sprechen, da hier eine begriffliche Grundlage geschaffen wurde, die auch der Kritik, dass es keinen einheitlichen Hinduismus gäbe, standhält.

Hendrix zu nennen. Ersterer durch seine Verbindung zur Kṛṣṇa-Bewegung, Letzterer durch psychedelische Einflüsse in seiner Musik. Es gibt sicherlich noch unzählige weitere Berühmtheiten, die den Hindu-Hippie-Trend geradezu verkörpern – an dieser Stelle nicht zu vergessen Led Zeppelins Robert Plant. Der Punkt soll hier aber ein anderer sein: Es ist nämlich gerade diese Vermischung von Esoterik und religiösem Halbwissen, das die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit den Hindu-Religionen vor nur schwer überwindbare Klischees stellt. Axel Michaels, dessen Zeitbegriff für die Hindu-Religionen im folgenden Kapitel vorgestellt wird, kann ein sprichwörtliches Lied darüber singen. Er spricht sogar von „westlicher Ignoranz“ und dass das Bildungsdefizit in Bezug auf Indien „skandalös“ sei.<sup>212</sup>

Es ist daher nicht allzu verwunderlich – wie noch zu zeigen sein wird – wenn er an verschiedenen Stellen klare Trennlinien zwischen wissenschaftlichen und religiösen Raum- und Zeitbegriffen zieht. Abgesehen von Theologie und Philosophie, habe die moderne Wissenschaft ihren Blick für das nicht unmittelbar empirisch Nachweisbare verloren. Die Moderne würde sogar andere lebensweltliche Orientierungen degradieren und bestenfalls als subjektiv gültig auffassen. Meistens würde eine solche Orientierung aber nicht ernstgenommen werden, denn die Wissenschaften, vor allem die Geisteswissenschaften, fragen oftmals nur nach einem historischen Entstehungsprozess und verschließen die Augen vor anderen Weltvorstellungen und der mit ihnen verbundenen religiösen und lebensweltlichen Orientierung.<sup>213</sup>

## 7.2 Methodisches Vorgehen

Um einen Beitrag zu den von Michaels aufgeführten Missständen innerhalb der Wissenschaften zu leisten, soll im Folgenden sein Zeitverständnis der Hindu-Religionen erläutert werden. Das methodische Vorgehen lehnt sich dabei an die vorangegangenen Kapitel zu Jan Assmanns Zeitbegriffen des alten Ägypten an. Michaels' Beitrag wird also eben-

212 Vgl. Scholz, Herr der Rituale, <https://www.brandeins.de/archiv/2016/richtig-bewerten/axel-michaels-herr-der-rituale-kultur-indien-nepal/> (Abruf: 06.02.2017; 13:21 Uhr).

213 Vgl. Michaels, Der Hinduismus, 313.

falls als Primärliteratur verwendet, was dazu führt, dass die weitere Forschung außen vorgelassen werden soll. Aufgrund der ungleichen Verteilung an Texten, spricht dem etwa 33 Seiten langen Beitrag Michaels zur hindu-religiösen Zeit gegenüber den mehrere Monografien und unzählige sonstige Beiträge umfassenden Abhandlungen Assmanns, fällt das nachfolgende Kapitel zwangsläufig kürzer und etwas allgemeiner aus. Das würde für eine Vergleichssituation im Normalfall bedeuten, dass die beiden Vergleichsmomente ungleich verteilt sind. Hier ist dieser Umstand allerdings vernachlässigbar, beziehungsweise: er bedeutet keine Einschränkungen, da die Zeitverständnisse zweier Forscher zu den Kulturen ihrer jeweiligen Spezialgebiete verglichen werden. Es geht um das Extrahieren dieser Begriffe und die Ergebnisse der Forschung. Die rein quantitative Zufuhr von Literatur ist daher nicht relevant. Ebenfalls wie im Kapitel zu den Assmann'schen Zeitbegriffen, kann auch hier keine vollständige Aufarbeitung des Zeitbegriffs bei Michaels erfolgen. Bei ihm entsteht zudem die Schwierigkeit, dass von einem hindu-religiösen Zeitverständnis zwar die Rede ist, aber ein expliziter Zeitbegriff, so wie Assmann ihn etabliert hat, nicht unmittelbar greifbar wird. Es muss daher versucht werden, aus den vielen Beispielen ebenso wie aus den verschiedenen Bezeichnungen von Zeitmodellen (religiöser und wissenschaftlicher Zeitbegriff), die Michaels aufführt, einen möglichst komprimierten und fassbaren hindu-religiösen Zeitbegriff zu formulieren.

Für unsere abendländische Vorstellung vom abstrakten Begriff der Zeit ist klar, dass sie ohne einen dazu gehörigen Raum keine Ausdehnung haben kann und damit entweder nicht existieren kann oder statisch ist und damit eher unserer Vorstellung von Ewigkeit, als einem zeitpunkt- und zeitpfeillosten Konstrukt, entspricht. Es darf vermutet werden, dass Axel Michaels in seinem Kapitel zur hindu-religiösen Raum- und Zeitvorstellung genau dies im Hinterkopf hatte, um die für uns relativ abstrakten Begriffe und Vorstellung erklärbar zu machen. Zwar ist diese hier aufgestellte Hypothese nicht in seinem Buch *Der Hinduismus* festgeschrieben; sie lässt sich aber anhand des Aufbaus ableiten, der eine logische Kette bildet, indem zuerst die hindu-religiösen Raumvorstellungen und dann erst die Zeitvorstellungen erläutert werden. Folgend wird daher auch dem Raum ein knapper Abschnitt gewidmet, obwohl er für den explizit hindu-religiösen Zeitbegriff nicht

unbedingt nötig wäre. Ergänzend und für ein besseres Verständnis des Kapitels zu sakralen Festen, ist er aber dennoch sinnvoll.

## 8. Zeitkonzepte der Hindu-Religionen nach Axel Michaels

### 8.1 Sakrale Räume

Sakrale Räume sind Erscheinungen, die uns aus unserer eigenen Kultur nur allzu bekannt sind. Das bedeutet leider nicht, dass sie einfach zu fassen oder zu verstehen wären. Gleiches gilt für unsere abendländische Auffassung vieler Dinge, in verschärfter Weise für die heiligen Räume der Hindu-Religionen. Axel Michaels erklärt hierzu, dass alle Dinge, seien sie materieller oder immaterieller Natur, im hindu-religiösen Denken eine „Sphäre der Existenz“ (*loka*) benötigen.<sup>214</sup> Eine solche Sphäre ist immer spezifisch und bezieht sich auf die Existenz, zu der sie gehört. Daraus lässt sich ableiten, dass es keinen Raum *an sich* gibt. Der Raum selbst muss als eine Art Kraftfeld verstanden werden, das eine Eigenschaft aller materiellen, aber auch nicht-materiellen Erscheinungen ist. Eines der zentralen Probleme bei der Beschäftigung mit sakralen Räumen ist deren Unsichtbarkeit und die damit schwer zu ermittelnden „Ränder“.<sup>215</sup> Im hindu-religiösen Denken existiert keine einheitliche Vorstellung der Welt und Schöpfung. Für das alte Indien stellt Michaels exemplarisch heraus, dass sich in einer der verschiedenen Kosmogonien das Bild von Himmel und Erde oder Himmel, Zwischenraum und Erde durchgesetzt hat. An diesem Beispiel lässt sich das Prinzip der *loka* veranschaulichen, denn Himmel und Erde sind Raumgefühle. Daher sind weder Tod, noch Leben dauerhafte Zustände. Der-

---

214 Vgl. Michaels, Der Hinduismus, 314.

215 Vgl. ebd.

jenige, der gestorben ist, wechselt lediglich seine *loka* und verweilt dann in jeweils anderen Raum, bis er wiedergeboren wird.<sup>216</sup>

Der wohl größte Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Raum ist gleichermaßen der am schwersten verständliche. Sakrale Räume müssen nicht unmittelbar ortsgebunden, im Sinne eines geographisch fassbaren Bereichs sein. Das hängt einmal damit zusammen, dass sowohl Lebewesen, als auch Gegenstände und letztlich auch tatsächlich geographische Orte, religiöse Räume sein können. Es hängt aber vor allem damit zusammen, dass für den Fall der Nicht-Verfügbarkeit eines solchen religiösen Ortes, derselbe auch im Herzen aufgesucht werden kann.<sup>217</sup> Es ist also ziemlich deutlich – und das führt Michaels auch genauso aus – dass der physikalische Raumbegriff kein hinreichendes Äquivalent für einen sakralen Raum ist.<sup>218</sup>

Gleiches gilt für die „Religionsgeographie“. Einerseits ist zwar unstrittig, dass bestimmten Orten bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden; Michaels führt hier als ein Beispiel das alte Ägypten an, das auf der einen Seite fruchtbares Oasenland hat und auf der anderen Seite die todbringende Wüste. Er schreibt hier, dass die beiden Orte im Fall der Oase als gut und im Fall der Wüste als böse dargestellt werden.<sup>219</sup> Die Ägyptologie geht zwar davon aus, dass die Wüste, die mit dem Gott *Seth* konnotiert wird nicht das gänzlich Böse ist, sondern lediglich einen „notwendigen Aspekt des Lebens“, wenn auch eher schlechten, verkörpert<sup>220</sup>; was Michaels aber meint ist selbstverständlich trotzdem klar: Die Umwelt beeinflusst religiöse Vorstellungen – so auch für den Raum. Die Besonderheit des sakralen Raumgefühls geht aber darüber hinaus. Es zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es eben nicht „funktionalisiert und reduziert werden kann, weil es immer auch die andere Welt einschließt“.<sup>221</sup> Aufgrund dieses Raumgefühls ist unzweifelhaft klar, dass eine konkrete geographische Stelle niemals der vollständige sakrale Ort sein kann. Sie kann es nur dann sein, wenn eine Einheit von Mensch,

216 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 315 f.

217 Vgl. ebd., 319 f., mit einem Hinweis auf das Benares-Beispiel.

218 Vgl. ebd., 323.

219 Vgl. ebd.

220 Vgl. Assmann, *Ägypten eine Sinngeschichte*, 57 f.

221 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 323.

Ort und Gottheit gegeben ist, was wiederum nur passieren kann, wenn diese Stelle gleichzeitig das ganz „Andere“ ist.<sup>222</sup>

## 8.2 Frühe und klassische Kosmogonien

Wer in einem religiösen Sinn nach der Zeit fragt, wird zwangsläufig nach ihrem Anfang suchen müssen. Andernfalls würde man einen mehr oder weniger willkürlichen Zeitpunkt für den Beginn der Untersuchung wählen. Soll heißen: Es macht in den meisten Fällen Sinn, am totalen Anfang der Zeit zu beginnen. Für Religionen, die eine Schöpfung an den Beginn allen Seins stellen, tritt die Zeit zu einem festgelegten Augenblick – also nicht zwangsläufig mit dem Akt der allerersten Schöpfung – in die Welt oder gewinnt, wie am Beispiel von Jan Assmanns Zeitbegriffen für das alte Ägypten gezeigt wurde, eine andere, innerweltliche Qualität. Die Hindu-Religionen stellen hierbei, aus der Sicht von Axel Michaels, in gewisser Weise die Regel und gleichzeitig die Ausnahme dar. Sie sind in der Weise die Regel, dass die Zeit tatsächlich mit der Schöpfung in die Welt zu kommen schien und bilden die Ausnahme in der Weise, dass die Zeit *schon immer* da gewesen ist.<sup>223</sup> Doch dazu später mehr – es sollen zunächst einige kosmogonische Modelle vorgestellt werden, die Axel Michaels darlegt.

Die Hindu-Religionen verfügen ebenso wenig über einen einheitlichen Schöpfungsmythos, wie sie einen einheitlichen Schöpfer verehren. Für das alte Indien lassen sich bestenfalls alltagsorientierte Schöpfungsbilder skizzieren. Die Schöpfungsgötter solcher Mythen sind Schmiede, Zimmermänner oder Baumeister. Viele Überlieferungen sind dem entsprechend mit der handwerklichen Herstellung etwas Formlosen gestaltet, das nach der „Bearbeitung“ zu etwas Seiendem wird.<sup>224</sup> Neben

222 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 323. Es sei an dieser Stelle auch noch einmal auf Tab. 30, S. 324 verwiesen, worin Michaels die expliziten Eigenschaften religiöser und wissenschaftlicher Raumvorstellungen gegenüberstellt.

223 Zumindest darf man dies ab der klassischen Mythologie annehmen, da sich hier, wie noch zu zeigen ist, ein zyklisches Weltbild manifestiert. Das bedeutet nicht, dass diese Vorstellungen nicht schon existiert haben konnten – sie haben sich aber auf jeden Fall erst in der klassischen Mythologie etabliert (Vgl. folgende Seite).

224 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 326.

diesen kosmogonischen Überlieferungen standen die Bilder von Zeugen und Gebären, wobei sich einige Götter selbst hervorbrachten, andere wiederum gezeugt wurden. Sie schufen sich allerdings nicht nur selbst und gegenseitig, sondern brachten beispielsweise die Sonne, die Erde, das Wasser und Licht hervor – die Grundlage für eine räumliche Ausdehnung, in der sich letztlich auch die Zeit, wie wir sie kennen, hätte ausdehnen können.

Unser Zeitbegriff ist aber selbstverständlich vom hindu-religiösen sakralen Zeitbegriff weit entfernt und sollte hier lediglich der Anschaulichkeit halber aufgeführt werden. Allerdings gilt trotzdem, dass sich die Zeit, diejenige, die Michaels als „wissenschaftliche Zeit“ bezeichnen würde, nur in einem Raum entfalten kann. Er führt allerdings nicht explizit aus, was unter „wissenschaftlicher Zeit“ zu verstehen sei. Der Begriff taucht lediglich in der Teilüberschrift des letzten Absatzes zum Kapitel „Religiöse Raum- und Zeitvorstellungen“ auf.<sup>225</sup> Man kann aber anhand dessen, was er unter „religiöser Zeit“ versteht herleiten, was man sich unter einem wissenschaftlichen Zeitverständnis vorstellen darf. Pointiert zusammengefasst ist die „wissenschaftliche Zeit“ die empirisch wahrnehmbare „natürliche Zeit“, die unter anderem in der Weise erfahren werden kann, dass man glaubt, ihr Vergehen messen zu können – sprich: mit jedem Alterungsprozess, mit jeder erfahrenen Dauer, etc. Sie ist diejenige Zeit, die wir in Einheiten getaktet haben und die für uns ewig fortwährend, ohne Wiederholung vergeht.<sup>226</sup>

Nachdem Michaels einige Beispiele für die Kosmogonien des alten Indiens skizzierte, fährt er mit einer aus dem Rgveda stammenden Überlieferung für den Beginn der Welt. Hierin wird unter anderem vorgeschlagen, dass sich das ursprünglich *Eine* aus einer Urmaterie, die als eigenschaftslos und anfangslos gilt, entwickelt habe. Je nach Mythos entschließt sich dann ein Gott, der das erwähnte Eine verkörpert, dass er ein *Zweites* werden möchte und „löst“ gewissermaßen die Schöpfung aus. Dadurch ist er in allem – also ein Teil von allem und es gibt keine zweite Entität, die wie er in der Lage ist, sich aus seiner *Einheit* zu entfalten.<sup>227</sup> Die Vorstellung eines *Demiurgen* taucht erst später auf.

225 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 345.

226 Vgl. zum religiösen Zeitbegriff nach Michaels: Ebd., 345 f.

227 Vgl. ebd., 326.

Im Puruṣa-Hymnus beispielsweise ist das Urwesen *nicht* ein „Welt-schöpfer“, sondern es bringt Götter, Elemente, Wesen und die Weltordnung hervor. Die Götter sind es, die dann als eigentliche Schöpfer hervortreten. Da sie aber selbst erschaffen wurden, kann kein einziger von ihnen als *der* Schöpfer in Frage kommen. Ferner versteht man ihr Wirken in einer Art Hierarchie, denn denjenigen, die jünger als das Universum sind, kommt nur ein geringerer Anteil an der Schöpfung zu.<sup>228</sup>

Alles in allem steht aber fest, dass die Hindu-Religionen weder in der Früh- oder Mittelzeit, noch in jüngerer Zeit über einen einheitlichen Schöpfungsmythos verfügten. Die verschiedenen kosmogonischen Entwürfe stehen sich widersprüchlich aber *gleichwertig* gegenüber.<sup>229</sup> Für die Thematik der vorliegenden Arbeit am interessantesten ist aber die Tatsache, dass die Götter in den verschiedenen Mythen keine ewige Lebensspanne haben.

Doch zunächst eine wenigstens ebenso wichtige Feststellung, die Michaels für die klassische indische Mythologie aufführt. Zunächst ist zu sagen, dass in den Purāṇas die zentralen Motive der altindischen Mythologie aufgegriffen und zum Teil nicht allzu sehr verändert werden. Auch hier gibt es keinen einheitlichen Schöpfungsmythos. Es kommen wieder verschiedene Themen der Schöpfung zum Vorschein: die Schöpfung vollzieht sich in der Zerteilung des Körpers eines Demiurgen, oder aus einem „Ur-Ei“ und wieder gibt es eine hierarchische Verteilung der Beteiligung verschiedener Götter an der Schöpfung, ebenso das bereits bekannte Bild, wie sie um dieselbe streiten.<sup>230</sup> Ein zentrales Moment wird aber vor allem in der klassischen indischen Mythologie verankert – nämlich die Vorstellung eines zyklischen Kosmos. In diesem wird die Welt immer wieder neu geschaffen, nachdem sie untergegangen ist. Sie muss ewig fortgesetzt und ewig erneuert werden.<sup>231</sup>

228 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 327.

229 Vgl. ebd., 328.

230 Vgl. ebd.

231 Vgl. ebd., 330.

### 8.3 Die Weltzeitalter und die Lehre der ewigen Wiederkehr<sup>232</sup>

Wieso es so wichtig erscheint, dass die Götter eine festgeschriebene Lebenszeit haben, sollte im Folgenden deutlich werden. Axel Michaels erläutert hierzu, was man unter der *Lehre der Weltzeitalter (yuga)* zu verstehen habe, da sie das bereits erwähnte zyklische Zeitempfinden am besten widerspiegeln.<sup>233</sup> Ein *Weltenlauf*, also das Werden und Vergehen des Kosmos, besteht aus dem „Wechsel von Entfaltung“ (*sarga, pratisarga*), welcher mit der Schöpfung (*sr̥ṣṭi*) und der „Auflösung“ (*pralaya*) gleichzusetzen ist.<sup>234</sup> Dieser Wechsel aus Erschaffung und Zerstörung wird in der Rhetorik der Yuga-Lehre als ein Tag im 100-jährigen Leben des *Brahmā* verstanden. Hieraus hat Axel Michaels die Dauer eines Weltzeitalters berechnet. Ein *Brahmātag* entspricht der Dauer eines *Äons (kalpa)*. Ein *Kalpa* dauert wiederum eintausend *große Weltalter (Mahāyuga)*, die ihrerseits 12.000 *Götterjahren* oder in die Zeit der Menschen umgerechnet, 4.320.000 Jahre dauert. Diese 4.320.000 Jahre verteilen sich auf insgesamt vier Weltzeitalter. Hinzu gerechnet werden noch Ruhephasen des Gottes *Brahmā* bzw. *Viṣṇu*. Diese gesamte Periode wiederholt sich und entspricht nach tausendfacher Wiederkehr 100 *Brahmājahren* – also der Lebenszeit, die dem Gott zugeschrieben wird. In Menschenjahren entspricht dies 311 Billionen und 40 Milliarden Jahren. Wenn diese Zeit verstrichen ist, ist das Ende der Welt gekommen und sie geht unter. Es wird ein Status des Ausgleichs erreicht, in dem alles statisch verharret. Erst durch einen Anstoß, sei er aus Eigenantrieb heraus oder durch einen göttlichen Impuls, geht der Lauf der Welt von vorn los.<sup>235</sup>

Die Hindu-Religionen haben also stets eine unvermeidliche Apokalypse vor Augen – aber ebenso bereits hinter sich. Sie ist allerdings nicht wie in der christlich-abendländischen Tradition ein Werk Gottes oder der Menschen, sondern eine notwendige Folge der zyklischen Zeit. Da die Apokalypse unausweichlich ist und man nach ihr erneut im Le-

232 Auch hier veranschaulicht Michaels eine Möglichkeit der Zeitdarstellung am Exempel. Allgemeingültig ist auch die Vorstellung der Weltzeitalter nicht.

233 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 330.

234 Vgl. ebd.

235 Vgl. ebd., 330 f., mit einem Hinweis auf die Tabelle, die wohl etwas übersichtlicher ist als die reine Textform, auf S. 331.

ben steht, also wiedergeboren wird, verliert sie, und damit auch die Zeit, ihre moralische Dimension.

Für die jüdisch-christliche Auffassung gilt, dass am Ende der Welt ein Gericht gehalten wird, das über Gut und Böse urteilt. Wer sich zu Lebzeiten gut, im Sinne des einen Gottes verhalten hat, darf in das himmlische Jerusalem einziehen. Die Zeit hat hier eine ganz deutliche moralische Komponente, die für die Hindu-Religionen nicht gilt. Es gibt gewissermaßen kaum ein Entkommen vor der zyklischen Zeit – man kann oft nur darauf hoffen, seinen Status nach der Wiedergeburt durch sein Karma, der moralischen Dimension der Hindu-Religionen, zu verbessern oder der Zeit gänzlich zu entfliehen.

Dazu stehen laut Michaels drei Möglichkeiten zur Verfügung: Erstens gilt die Meditation als weitgehend zeitlos und damit heilsbringend, zweitens kann sich der Mensch durch Opfer und Rituale mit der Unsterblichkeit identifizieren und drittens kann er versuchen, sich selbst im Götterpantheon anzusiedeln.<sup>236</sup> Die Weltzeit ist, wie im oben genannten Beispiel, mit der Lebenszeit eines Gottes verbunden, denn dieser ist nicht aus dem zyklischen Kreis des Werdens und Vergehens (*saṃsāra*) ausgeschlossen. Er ist also kein transzendenter Gott, der überzeitlich und quasi „neben“ der Schöpfung steht, sondern er ist ein Teil der Welt und vergeht mit ihr. Allerdings gilt für die Götter, dass sie trotzdem nicht sterben – jedenfalls nicht in einem menschlichen oder gar endgültigen Sinn, denn sie „vergehen“ lediglich, um mit der neuen Schöpfung wieder zu „erwachen“.<sup>237</sup>

Es lohnt sich nach all diesen Jahreszahlen eine pointierte Zusammenfassung dieses Unterkapitels vorzulegen: In den Hindu-Religionen wird das Weltgeschehen als ein ewiger zyklischer Kreislauf von Tod und Wiedergeburt verstanden. Die Zeit, die der Welt gegeben ist, entspricht der Lebenszeit eines Gottes – in diesem Fall der des Brahmā. Nach dieser Zeitspanne geht die Welt unter, um anschließend und nach einer Zeit der Ruhe, neu zu entstehen. Daher darf gefolgert werden, dass alles vergänglich ist, abgesehen vom Wechsel des Werdens und Vergehens. Es ist also ganz eindeutig, dass die Zeit in einem solchen Weltbild zyklisch ist.

236 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 334 f.

237 Vgl. ebd., 333.

## 8.4 Die Zeit des Heils

Die Zeit in einem religiösen Sinn zu erforschen, führt zur Frage nach ihrem Sinn, oder besser: Wann ist die (heilige) Zeit eine heilsbringende Zeit? Die bisherige Rekonstruktion des von Axel Michaels skizzierten Zeitbildes der Hindu-Religionen hat gezeigt, dass die Zeit zyklisch ist. Solange sie diese Eigenschaft hat, kann sie nicht heilsbringend sein, da alles, was dem Kreislauf des Werdens und Vergehens unterworfen ist, als leidvoll gilt.<sup>238</sup> Heilsbringend ist die Zeit nur dann, wenn sie sich diesem Kreislauf entzieht – beispielsweise in den weiter oben genannten Ruhephasen.

Um dies zu erklären, stellt Michaels einen Vergleich an: Das gegensätzliche Verhältnis von Aktivität und Inaktivität, beziehungsweise Bewegung und Stillstand oder auch Dynamik und Statik, entspricht der Polarität von Zeit und Zeitlosigkeit.<sup>239</sup> Bewegung an sich und damit auch Bewegung in der Zeit – also im weitesten Sinn Geschichte und Zukunft – stehen dem Heil im Wege. Sie erzeugt „Illusion, den ewigen Kreislauf und damit die ewige Wiederkehr des Todes“.<sup>240</sup> Auf den Punkt gebracht lässt sich festhalten, dass das Gute statisch und das Dynamische schlecht ist.

Michaels findet darin einen Ausdruck in der altindischen Sprache. Man verband die Unterscheidung von „belebt – unbelebt“ mit „selbstbewegt – ortsgebunden“ (*jaṅgama – sthāvara*) oder „beweglich – unbeweglich“ (*sajiva – jīvat-jada*).<sup>241</sup> Er hält weiterhin fest, dass nur Wesen, die über ein Bewusstsein verfügen, überhaupt wiedergeboren werden können, weil nur sie eine Vorstellung von der Zeit haben und dass nur sie damit dem Kreis der Wiedergeburten unterworfen sind.<sup>242</sup>

Man sollte aus Michaels' Beschreibung aber nicht folgern, dass die Menschen, die sich den Hindu-Religionen verbunden fühlen, ihr Heil in der Ruhe und damit der Tatenlosigkeit suchen – obwohl so etwas sicherlich in der lebensweltlichen Praxis auch vorkommen kann. Es geht

238 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 314, worin erklärt wird, dass alles Vergängliche leidvoll sei.

239 Vgl. ebd., 333.

240 Vgl. ebd., 333 f.

241 Vgl. ebd., 334.

242 Vgl. ebd.

vielmehr darum, einen statischen Zustand in der Zeit zu erreichen und das kann nur durch die oben aufgeführten Punkte erfolgen. Würde ein solcher Mensch durch das schlichte Nichts-Tun versuchen, dem ewigen Kreislauf der Wiederkehr zu entkommen, würde er vielleicht nicht zwangsläufig scheitern – er würde sein Ziel aber auf jeden Fall nicht erreichen, wenn er durch eben dieses Nichts-Tun keinen Zustand der statischen Zeit erreicht und damit in der zyklischen Zeit verbleibt. Das schiere Auslassen von Handlungen und Tätigkeiten löst schließlich im Normalfall keine religiöse Zeitveränderung aus.

Dazu stellt Michaels fest, dass sich ein religiöser Mensch durchaus der Geschichte verweigert, denn sie ist es, die einerseits dynamisch und andererseits mit vergangener Zeit gefüllt ist. Auf den Punkt gebracht sucht ein Hindu zu Lebzeiten eine Identifikation mit der statischen Zeit, um dem ewigen Kreis der Wiedergeburten zu enttrinnen.<sup>243</sup>

## 8.5 Sakrale Räume und heilige Zeit: Feste und Kalender

Wenn eine Gesellschaft derart von einer Religion durchdrungen ist, wie es in Indien der Fall ist, dann ist die Frage nach der religiösen Zeit auch – zumindest zum Teil – eine Frage des Alltags und des Kalenders. Im Alltag vermischen sich zyklische und lineare Zeit in der Form, dass die zyklische Zeit die Wochentage, Monate, Jahre, Fest, etc. immer wieder bringt und die lineare Zeit, beispielsweise dadurch erfahren wird, dass jeder Mensch altert und die Vergangenheit, auch für Hindus unwiederbringlich ist – zumindest für das Leben, das man gerade führt.<sup>244</sup> In den Hindu-Religionen gibt es einen Kalender, der das normale Leben zeitlich strukturiert und einen religiösen Kalender (*pañcāṅga*), der Feste und alle sonstigen religiösen Ereignisse ordnet.<sup>245</sup> Während sich das tägliche Leben der Hindus keiner strengen Zeitlichkeit unterwirft, müssen religiöse Ereignisse exakt getaktet sein, da sie sonst völlig wirkungslos sind.<sup>246</sup> Allerdings ist weder die zählbare Zeit des Alltagskalenders, noch die nach Riten geordnete Zeit des *Pañcāṅga* im wirklichen Sinn

243 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 336.

244 Vgl. ebd.

245 Vgl. ebd., 337.

246 Vgl. ebd., 336 f.

heilige Zeit. Es ist vielmehr das Gegenstück zur natürlichen Zeit – die „homöostatische, nicht-bewusste, *mythische Zeit*“ – das in hohem Maß Heilscharakter hat und daher als heilige Zeit bezeichnet werden kann.<sup>247</sup> Wieso es so wichtig für ein sakrales Fest ist, dass es zum exakt richtigen Zeitpunkt durchgeführt wird, erklärt sich dadurch, dass es mit der eben erwähnten mythischen Zeit übereinstimmen muss, weil sie unveränderbar ist und damit dem statischen Zustand, den man im Leben in der Zeit erreichen will, entspricht.<sup>248</sup>

Indien gilt als das Land der Feste schlechthin. Es handelt sich bei ihnen um komplexe *Raum-Zeit-Einheiten* und sie richten sich meist nach regelmäßig wiederkehrenden natürlichen Ereignissen. Die Feste müssen neben ihrer zeitlichen Exaktheit auch historisch, mythologisch und soziokulturell genau erfasst werden.<sup>249</sup> Man meint hier bei Michaels zunächst einen Widerspruch zu lesen, denn wie kann die mythische und damit statische Zeit, die viele Feste verkörpern sollen, mit der historischen und damit nicht-statischen Verortung in der Zeit, in Einklang gebracht werden? Die Lösung dieses sprichwörtlichen Rätsels ist hier vielleicht erst auf den zweiten Blick erkennbar. Die Feste setzen sich aus Mythos und Gelübde, ebenso wie aus der Absicht der „Pilger“ zusammen. Erst der Glaube, dass Zeit und Ort von einer gleichen *Potenz* gefüllt sind, führt alle Komponenten eines Festes zusammen.<sup>250</sup> Es sind erst Mythos, Zeit, Ort und der gemeinsame Glaube der Beteiligten, die das Fest in einer mythischen Substanz vereinen. Das Fest wird damit zu einem heiligen Ort, der wie bereits nachskizziert wurde, nicht an geographische Koordinaten gebunden ist – ebenso wie das Fest eine heilige Zeit verkörpert. Jedes sakrale Fest ist damit auch ein Teil der *anderen Welt* und der *anderen Zeit*.<sup>251</sup> Es ist damit in einem säkularen Sinn sicherlich in der natürlichen Zeit verortbar; als heiliges Ereignis findet es allerdings in der *einen* und ewigen Zeit statt, jener mythischen oder heiligen Zeit, die nicht wahrnehmbar ist, die statisch ist und weder Ende, noch Tod kennt.<sup>252</sup> Michaels stellt daher auch heraus, dass Feste in

247 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 339.

248 Vgl. ebd.

249 Vgl. ebd.

250 Vgl. ebd., 345.

251 Vgl. ebd.

252 Vgl. ebd., 346.

den Hindu-Religionen nicht wiederholt, sondern „wieder geholt“ werden.<sup>253</sup> Das bedeutet, dass Feste als sakrales Ereignis in der heiligen Zeit ewig sind – also *keinen* Zeitpunkt haben und, dass sie lediglich in der *wahrnehmbaren* Zeit „wieder geholt“ werden. Sie sind nur dann heilig, wenn sie schon immer da waren und nicht kommen oder wieder verschwinden – also in regelmäßigen Abständen zelebriert werden – Feste müssen *dauern*.<sup>254</sup> Kurz gesagt: Die heilige, zu erreichende Zeit ist ewig, *identisch* und immer da – die säkulare Zeit verortet Feste lediglich nach irdischen Maßstäben.

Was hat es nun aber mit dem historisch-zeitlichen und sakral-zeitlichen „Widerspruch“ auf sich, auf den oben hingewiesen wurde? Um es nicht allzu sehr auszuweiten: Es handelt sich lediglich um einen Scheinwiderspruch. Denn säkular gesehen sind Feste im Kalender und damit auch historisch zu verorten. Dazu kommt, dass sich religiöse Menschen in ihrer Geschichte und damit ihrer Kultur orientieren müssen, selbst dann, wenn sie eine Geschichtlichkeit eigentlich ablehnen. Ohne eine kulturelle und historische Orientierung ist ein Fest nicht exakt planbar. Wie gezeigt wurde, ist aber gerade die zeitliche Exaktheit eine notwendige Voraussetzung, damit im Fest die *andere Zeit* erreichbar wird.

Man wird zugeben dürfen, dass die hier gegenübergestellten Zeitaspekte der natürlichen, beziehungsweise säkularen Zeit und der heiligen, ewigen und statischen Zeit für unser abendländisches Zeitverständnis verwirrend sein können. Michaels hat aber neben den bereits skizzierten Lösungs- und Erklärungsversuchen noch eine weitere Möglichkeit vorgelegt, das hindu-religiöse Zeitverständnis fruchtbar zu machen – den bereits erwähnten Unterschied zwischen religiöser und wissenschaftlicher Zeitvorstellung. Unter einem hindu-religiösen Zeitbegriff hat man, laut Michaels, eine Zeit zu verstehen, die keine Zeitpunkte hat, sondern ewig dauert, ohne dabei einen Zeitfluss oder Zeitpfeil zu haben. Sie kennt nur „Proto- oder Archetypen“<sup>255</sup> und hat weder eine historische, noch eine messbare Dimension. Historizität würde Vergänglichkeit bedeuten; Messbarkeit würde ein einheitliches Maß voraussetzen, das aber nicht existiert. Die religiöse Zeit geht von singulären

253 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 345.

254 Vgl. ebd.

255 Vgl. ebd., 346.

Ereignissen und singulären Einheiten aus und ist dabei statisch und unveränderbar, bzw. gleichbleibend.<sup>256</sup>

---

256 Vgl. Michaels, *Der Hinduismus*, 346.

## 9. Methodische Vorüberlegungen zum Vergleich der Zeitbegriffe bei Assmann und Michaels<sup>257</sup>

### 9.1 Der religionswissenschaftliche Vergleich im Allgemeinen

Vergleiche sind in den Geistes- und Sozialwissenschaften relativ weit verbreitet. Sie geraten allerdings nicht selten in die Kritik. Das lässt sich vor allem durch die Frage nach der Sinnhaftigkeit solcher Vergleiche erklären. Welchen Nutzen hat beispielsweise die Geschichtswissenschaft vom Vergleich, gewisse Aspekte des dritten Reiches mit der DDR-Geschichte gegenüberzustellen? Welchen Nutzen hat die Religionswissenschaft vom Vergleich zweier Zeitbegriffe aus zwei völlig unterschiedlichen Kulturkreisen – hier im speziellen sogar noch eingeschränkter: Der Vergleich der Forschungsergebnisse zweier Wissenschaftler? Die Frage nach dem Nutzen zielt stets auch auf die Vergleichsmomente ab. Welche Vergleiche machen Sinn und fördern vor allem neue Erkenntnisse zu Tage? Um unmittelbar auftretenden Zweifeln direkt vorzubeugen, widmet sich dieses Kapitel der methodischen Grundlegung und Vorgehensweise des religionswissenschaftlichen Vergleichs. Es orientiert sich dabei weitestgehend an den Ausführungen Bertram Schmitz' und passt diese für die Thematik dieser Arbeit an.

Der Vergleich als solcher setzt zunächst wenigstens zwei Betrachtungsgegenstände, die nicht zwingend materieller Natur sein müssen, in ein Verhältnis zueinander. Für einen religionswissenschaftlichen Vergleich ist selbstverständlich naheliegend, dass es sich hierbei um

---

257 Die Bestimmung der genauen Vergleichsmomente wird weiter unten vorgenommen. Um das vorwegzunehmen: Die beiden Zeitbegriffe sollen *nicht* an sich, ohne Einschränkung, verglichen werden.

religiöse Gegenstände handelt. Dieser Umstand bereitet allerdings bereits die ersten Schwierigkeiten, denn religiöse Gegenstände sind nicht selten enorm vielschichtig, wofür gerade die Zeit als eine Art Paradebeispiel gelten darf. Sie haben darüber hinaus – auch hierfür ist die Zeit ein sehr gutes Beispiel – sehr oft eine säkulare, sprich soziale, politische, ökonomische, etc. Ebene. Es macht daher schon aus pragmatischen Gründen Sinn, immer nur jeweils einzelne Aspekte des Betrachtungsgegenstandes miteinander zu vergleichen.<sup>258</sup> Das kann nacheinander so lange erfolgen, bis eine angestrebte Vollständigkeit erreicht wurde; es kann aber ebenso Sinn machen, bei dem Vergleich einzelner Aspekte zu verbleiben.

Die Auswahl der Vergleichsgegenstände ist zunächst nicht eingeschränkt. Es muss aber der Vergleichspunkt, also das *Vergleichsmoment* genau benannt werden. Aufgrund der eben erwähnten Vielschichtigkeit religiöser Gegenstände und Begriffe, ist dies sogar eine notwendige Voraussetzung für den Vergleich, da sonst kaum eine detaillierte Gegenüberstellung möglich ist und der Sinn, sowie das Ergebnis auf der Strecke bleiben können. Das „*Woraufhin*“ ist damit ebenso wichtig wie die Vergleichsmomente selbst.<sup>259</sup>

Die bereits genannte Vielschichtigkeit vieler religiöser Gegenstände macht aber nicht nur die exakte Bestimmung des Vergleichsmoments notwendig, sondern für interreligiöse Vergleiche gleichermaßen problematisch. Religiöse Gegenstände können nur in ihrem jeweiligen Zusammenhang betrachtet und verstanden werden. Der Vergleich muss sie aber aus diesem Kontext lösen, damit die Gegenüberstellung überhaupt verständlich vollzogen werden kann.

Auf die Thematik dieser Arbeit angewandt könnte dies bedeuten, dass der Zeitbegriff Assmanns und der Michaels' unabhängig von ihrem jeweiligen Forschungsgebiet untersucht wird. Das würde bedeuten, dass man zwei reine Begrifflichkeiten, unabhängig von ihrer kulturellen<sup>260</sup> und religiösen Tragweite untersuchen müsste. Das macht hier al-

258 Vgl. Schmitz, Vom Tempelkult zur Eucharistiefeyer, 81.

259 Vgl. ebd., 82 f.

260 Wenn hier von religiös und kulturell die Rede ist und diese Begriffe in einem Atemzug miteinander genannt werden, dann ist dies damit zu erklären, dass sowohl für das alte Ägypten, als auch für die Hindu-Religionen eine starke Verbindung von Religion und Kultur zu verzeichnen ist. Eine säkulare Trenn-

lerdings wenig Sinn und darum geht es Bertram Schmitz in seiner allgemeinen Ausführung zum religionswissenschaftlichen Vergleich auch nicht.

Es geht lediglich darum, zwei Vergleichsmomente isoliert zu haben, die beispielsweise beide die zyklische Zeit zur Grundlage haben. Die beiden zu vergleichenden Elemente müssen daher sowohl individuell analysiert werden, als auch später ihrem jeweiligen religiösen und kulturellen Kontext wieder zugeführt werden, um sie anschließend, unter Berücksichtigung der festgelegten Vergleichsmomente, gegenüberzustellen.<sup>261</sup> Vereinfacht gesagt, müssen begriffliche Grundlagen ebenso wie gleiche Voraussetzungen des Verständnisses geschaffen werden. Würde man beispielsweise sagen, dass Assmanns Interpretation der *nḥḥ* unserem Verständnis einer zyklischen Zeit entspräche und würde man hier Michaels Begriff der zyklischen Zeit im Hinduismus einfach gegenüberstellen, so hätte man zwar zwei losgelöste Begriffe, aber keinen Kontext. Damit würde der Vergleich keinen Sinn ergeben und keinerlei Erkenntnisse zu Tage fördern. Würde man aber den losgelösten Begriffen ihren jeweiligen Kontext beifügen und die Begriffe dadurch exakter bestimmen, hätte man ein klar definiertes Vergleichsmoment und könnte dahingehend eine Gegenüberstellung vornehmen. Religiöse Gegenstände haben immer auch eine Verankerung in der jeweiligen Religionsgeschichte.

Das bedeutet für einen Vergleich, dass sich zwar verschiedene Gegenstände religionsgeschichtlich unterschiedlich entwickelt haben können, aber dennoch gewisse Ähnlichkeiten in einigen Punkten aufweisen, die es zu untersuchen gilt. Das kann sich schon aus einer „logischen Struktur“, wie sie beispielsweise bei der Zeit eindeutig zu finden ist, erklären.<sup>262</sup> Es können allerdings auch zufällige Gemeinsamkeiten gefunden werden, die keine strukturelle oder religionsgeschichtliche Grundlage haben. Soll heißen, dass es durch den Zufall bedingt Gemeinsamkeiten beider Vergleichsgegenstände geben kann, die jegliche Logik entbehren.<sup>263</sup> Sofern auffällige Ähnlichkeiten in der Struktur der

---

linie, wie sie für uns zu gelten scheint, die Religion und Kultur trennt, gibt es hier nicht – oder sie ist nicht so eindeutig ersichtlich.

261 Vgl. Schmitz, Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier, 83 f.

262 Vgl. ebd., 84.

263 Vgl. ebd., 86.

beiden gegenüberzustellenden Gegenstände festzustellen sind und die Vermutung nahelegt, dass sie – auch über Religionsgrenzen hinaus – auf einen gemeinsamen historischen Ursprung zurückzuführen sind, dann muss ebendiesem Ursprung nachgegangen werden, um zu erforschen, ob es einen gemeinsamen Ausgangspunkt gibt und wenn ja, wie sich dieser gegebenenfalls in eine jeweils andere Richtung entwickelt hat.<sup>264</sup>

## 9.2 Die Bestimmung der Vergleichsmomente für die Zeitbegriffe bei Assmann und Michaels

Der folgende Abschnitt skizziert nun die Vorgehensweise des eigentlichen Vergleichs, indem er die vorher ausgeführten Punkte aus Bertram Schmitz' Arbeit auf den speziellen Fall dieser Arbeit überträgt. Gerade, weil sich hier an der allgemeinen und dennoch sehr genauen Anleitung des Vergleichs orientiert wird, ist es sinnvoll, ein Kapitel zur Methode des Exempels vorzulegen. Man hätte die nun folgenden Punkte auch in den Vergleich selbst einbetten können – hier bestünde aber die Gefahr, dass wichtige Punkte zu kurz kommen oder gar im Zuge des eigentlichen Vergleichs völlig untergehen. Um es kurz zu machen: Die Vergleichsmomente sollen hier zu Gunsten der Übersicht und der Exaktheit gesondert beschrieben und begründet werden.

Der Vergleich in dieser Arbeit darf, wie bereits an anderer Stelle erwähnt wurde, als etwas unkonventionell gelten. Er vergleicht einmal das religionswissenschaftliche Arbeiten Assmanns und Michaels' und stellt dann ihre jeweiligen Forschungsergebnisse gegenüber. Er gliedert sich also in zwei unabhängig voneinander zu betrachtende Teile. Das erste Unterkapitel des Vergleichs wird sich dem wissenschaftlichen Arbeiten widmen und gegenüberstellen, wie die beiden hier zu betrachtenden Forscher ihre Zeitbegriffe aus ihrem jeweiligen Forschungsgebiet herauskristallisieren. Das bedeutet, dass es sich zwar insgesamt gesehen um einen religionswissenschaftlichen Vergleich handelt – die Vergleichsgegenstände sind hier aber keine religiösen, sondern wissenschaftliche. Das sollte hier dennoch kein Problem darstellen, da sich die Ausführungen Schmitz' auch für allgemeine Vergleiche anpassen lassen.

264 Vgl. Schmitz, Vom Tempelkult zur Eucharistiefeyer, 86 f.

Der Vergleich soll herausstellen, welche Möglichkeiten die beiden Wissenschaftler vorlegen, den Zeitbegriff der für ihre jeweilige Forschung zentralen Kultur zu extrahieren. Die Vergleichsmomente, also die Vorgehensweise Assmanns und Michaels<sup>4</sup>, können deswegen einander gegenübergestellt werden, weil sie eine ähnliche „logische Struktur“ haben, denn sie haben beide das etwa gleiche Ziel. Dass die beiden dabei zum Teil sehr unterschiedliche Herangehensweisen haben, spricht nicht etwa gegen den Vollzug des Vergleichs im Sinne einer nicht vorhandenen Verbindung der beiden Gegenstände, sondern muss – um das vorwegzunehmen – als ein Ergebnis des Vergleichs betrachtet werden.

Der zweite Teil des Vergleichs ist wahrscheinlich noch etwas untypischer als der Erste, denn es werden nicht einzelne Aspekte des Zeitverständnisses der alten Ägypter, mit denen der Hindus verglichen, sondern es werden, wie bereits erwähnt wurde, die Forschungsergebnisse Assmanns, mit denen Michaels<sup>4</sup> verglichen. Das bedeutet, dass die jeweiligen Zeitaspekte nur indirekt miteinander verglichen werden, da es nicht *das* Zeitverständnis für das alte Ägypten gibt, ebenso wenig wie ein *allgemein gültiges* Zeitverständnis für die Hindu-Religionen vorherrscht.

Es ist darüber hinaus relativ unwahrscheinlich, dass die beiden Disziplinen Indologie und Ägyptologie in einer Person in einer Weise vereint werden können, wie sie jeweils von Axel Michaels und Jan Assmann verkörpert werden. Daher bleibt für einen Vergleich lediglich der religionswissenschaftliche Blick „von außen“, der beide Disziplinen vereint – dann allerdings mit der besagten Einschränkung, dass hier nur die jeweiligen Interpretationen gegenübergestellt werden können. Der Vergleich setzt hier aber zunächst eine Bestimmung der Vergleichsgegenstände oder besser der Vergleichsmomente voraus. Die Vergleichsgegenstände sind auf der einen Seite die Interpretation Assmanns zum Zeitverständnis der alten Ägypter und auf der anderen Seite die Forschung Axel Michaels<sup>4</sup> zu den Hindu-Religionen. Diese beiden Gegenstände können aber die Frage, wieso es Sinn machen sollte, sie zu vergleichen, nicht hinreichend begründen.

Es müssen daher genauere Vergleichsmomente gefunden werden, anhand derer klar wird, wieso hier eine Gegenüberstellung so interessant sein kann.

Auf den ersten Blick gibt es wohl nicht allzu viele Gemeinsamkeiten zwischen den Zeitvorstellungen, die Assmann für das alte Ägypten

rekonstruiert und denen, die Michaels für die Hindu-Religionen darstellt. Allerdings dürfte eine der wohl augenscheinlichsten Gemeinsamkeit die zyklische Vorstellung einer Zeit sein. Damit ergibt sich für die zyklische Zeit sowohl des alten Ägypten<sup>265</sup>, als auch für die Hindu-Religionen ein gemeinsamer Schnittpunkt, der den Ausgangspunkt eines Vergleichs darstellen kann.

Die Grundlagen der Gegenüberstellung können hier lediglich die in ihren jeweiligen Kapiteln ausgeführten Zeitkonzepte sein. Die zyklische Zeit als solche ist aber nicht unbedingt ein besonders präzises Vergleichsmoment. Deswegen ist zu fragen, welche Berührungspunkte – also in etwa gleiche „logische Strukturen“ – innerhalb des zyklischen Zeitverständnisses der beiden Kulturen zu verzeichnen sind. Einmal manifestieren sich die beiden vorgestellten zyklischen Zeitvorstellungen immer auch als das, was wir als Ewigkeit bezeichnen würden. Die Zeit ist darüber hinaus in beiden Kulturen nicht ausschließlich zyklisch. Lineare Aspekte zeichnen sich unter anderem für das jeweilige irdische Leben ab (moralische Zeit für das alte Ägypten; Altern, etc. für die Hindu-Religionen).

Auch sie sind, vor allem für Ägypten, mit unserer Ewigkeitsvorstellung konnotiert. Für die Hindu-Religionen ist diese Frage eine Sache der Interpretation. Geht man davon aus, dass innerhalb des Zirkels der Wiedergeburten auch die lineare Zeit in gewisser Weise wiederholt wird, so ist sie mit der Ewigkeit verbunden; geht man aber davon aus, dass beispielsweise die Lebensspanne, die jedem Individuum gegeben ist, einzigartig verläuft – unabhängig davon, ob man wiedergeboren wird oder nicht – so wird die lineare Zeit nicht wiederholt, sie ist also für ihre Zeit einzigartig und verläuft damit lediglich bis zum Ende der jeweiligen Welt.

Das eigentliche Vergleichsmoment ist also vorrangig die Zeit, die sich als Ewigkeit manifestiert und dadurch verschieden ausprägt. Eine Gegenüberstellung lohnt sich vor allem deshalb, weil hiermit gezeigt werden kann, wie ähnlich und zugleich unterschiedlich zyklische und

265 Wenn im Folgenden von den Zeitvorstellungen der alten Ägypter oder der Hindu-Religionen die Rede ist, dann ist, wie bereits mehrfach betont wurde, das jeweilige Forschungsergebnis Assmanns oder Michaels gemeint. Es kann nur wiederholt und kaum deutlich genug darauf hingewiesen werden, dass es nicht möglich ist *die* Zeitvorstellung für irgendeine Kultur zu entwerfen.

lineare Zeitbilder gepaart mit einer Ewigkeitsvorstellung sein können. Der Vergleich richtet sich also auf der einen Seite auf die altägyptischen Vorstellungen *dt* und *nhh*, als außerweltliche Ewigkeit und innerweltliche Zeit, die Jan Assmann herausgearbeitet hat. Auf der anderen Seite wird diesen das zyklischen Weltbild der Hindu-Religionen, das sich vor allem durch die Weltzeitalter erschließt, wie Axel Michaels es skizziert hat, gegenübergestellt. Der Fokus liegt dabei auf der Wiederholung und Fortdauer der Zeit als Ewigkeit. Darüber hinaus fragt der Vergleich nach dem religiösen Sinn der Zeit. Welche dezidiert heilige Eigenschaft kommt der Zeit, laut Assmann und Michaels, für die jeweilige Kultur zu?



## 10. Die methodische und inhaltliche Gegenüberstellung der Zeitbegriffe bei Axel Michaels und Jan Assmann

### 10.1 Der wissenschaftstheoretische<sup>266</sup> Vergleich

Jede Kultur hat ihr eigenes Zeit- und Raumverständnis. Für unsere heutigen, mitteleuropäischen oder noch allgemeiner, abendländischen Verhältnisse scheint dies zwar nur noch teilweise zuzutreffen; der Kern der Aussage ist aber klar: Zeit ist ein Mysterium; Zeit ist relativ. Das stellt den wissenschaftlichen Umgang mit ihr selbstverständlich vor große Probleme. Dies gilt besonders wenn es um die Erforschung früherer oder uns so fremd erscheinender Kulturen geht. Ihr Zeitverständnis scheint, wie durch die beiden in dieser Arbeit dargestellten Gesellschaften klar wird, zum Teil enorm von unserer Zeitauffassung abzuweichen. Dazu kommt noch, dass es sich bei solchen Kulturen nur selten um tatsächlich homogene Gruppen von Menschen handelt – nicht zu sprechen von der zeitlichen Ausdehnung, beispielsweise des Pharaonenreichs, für dessen etwa 3500-jährige Geschichte ein zusammenhängendes Zeitverständnis kaum möglich erscheint – und ein einheitlicher Zeitbegriff nur unter Einschränkungen erforscht werden kann. Die Multidimensionalität der Zeit führt zu ähnlichen Schwierigkeiten. Sie kann von beinahe jedem erdenklichen Standpunkt aus betrachtet werden. So hat sie

---

266 Wenn hier von Wissenschaftstheorie die Rede ist, dann gilt für dieses Kapitel, was bereits einige Male vorher besprochen wurde: Es kann und soll keine wissenschaftstheoretische Analyse en détail erfolgen. Vielmehr werden die hier wichtig erscheinenden Punkte verglichen.

beispielsweise soziale, religiöse, physikalische, psychologische, etc. Dimensionen. Kurzum: Die Erforschung der Zeit ist schwierig und kann gewisse Einschränkungen nicht entbehren.

Aber gerade deswegen ist es interessant, zwei Herangehensweisen für das Extrahieren eines religiösen Zeitverständnisses aus zwei völlig unterschiedlichen Kulturen gegenüberzustellen. Es ist schließlich völlig klar, dass man weder für das alte Ägypten, noch für die Hindu-Religionen irgendeine Art von Quelle finden wird, in der festgelegt ist, wie man ihr jeweiliges Zeitverständnis zu begreifen habe. Welche Strategien verfolgen also die beiden hier zu betrachtenden Wissenschaftler?

Will man das Zeitverständnis einer für den Mitteleuropäer so fremd erscheinenden Kultur erläutern, so stellt sich zunächst die Frage nach der eigenen Zeitvorstellung. Man braucht ganz offenkundig eine Art „sprachliche und intellektuelle Brücke“, um Dinge zu erklären, die einem selbst fremd erscheinen. Zunächst begibt man sich also auf die Suche nach Äquivalenten im eigenen Wortschatz und versucht sich für den Fall, dass es sich beim Untersuchungsgegenstand um etwas handelt, wofür wir keinen eigenen Begriff haben, nach ihnen zu richten.

Jan Assmann<sup>267</sup> versucht hierzu zunächst so etwas wie unser eigenes Zeitverständnis zu skizzieren. Er meint, dass Kunst und Wissenschaft auf Einmaligkeit ausgerichtet sind und damit in hohem Maß vergänglich sind. Wir richten unser Zeitempfinden also keines Falls auf eine Ewigkeit oder Beständigkeit hin aus. Er braucht diese Beschreibung der Zeit, um später festzustellen, dass das alte Ägypten hier unser genaues Gegenteil gewesen zu sein scheint. Der Ausgangspunkt für ei-

---

267 Wie bereits mehrfach betont wurde, skizziert die vorliegende Studie keine einzelne Monografie Assmanns. Der Fokus liegt zwar auf seinem Buch „*Steinzeit und Sternzeit*“ – aber alle in diesem Kapitel folgenden Aussagen vermögen den Anschein zu vermitteln, Assmann verfolge eine chronologische Reihenfolge, in der er seine Interpretation der altägyptischen Zeitbegriffe zu vermitteln sucht. Dem ist allerdings nicht so. Um hier aber Verwirrungen zu vermeiden, versucht der hier folgende Vergleich eine Chronologie zu „simulieren“, indem er einem „virtuellen“ Vergleichsschema folgt, dass immer in etwa gleiche Gegenstände einander gegenüberstellt (A-A; B-B; C-C, etc.). Das bedeutet, dass gleiche Momente des Vergleichs gegenübergestellt werden, die aber *nicht* zwangsläufig die gleiche Anordnung in den jeweiligen Werken haben müssen.

nen geistigen Zugang zu anderen Kulturasperkten könnte also über die Semantik unseres eigenen Begriffsschatzes führen.

Das bestätigt sich auch bei Axel Michaels in ähnlicher Weise. Er verfolgt mit den einleitenden Worten zum Zeitkapitel seines Buches *Der Hinduismus* sogar einen doppelten Sinn. Einmal weist er genau wie Assmann darauf hin, was wir unter *Zeit* zu verstehen scheinen. Er würde sie wahrscheinlich als *wissenschaftliche Zeit* bezeichnen. Allerdings führt er, wie bereits herausgestellt wurde, nicht genau aus, was darunter zu verstehen sei. Man kann lediglich aus dem Kontext schließen, dass es sich hierbei um das Gegenteil der *religiösen Zeit* handelt. Darüber hinaus nutzt er die Gelegenheit und weist auf offenkundige Missstände innerhalb der Wissenschaften hin. Er betont, dass es eine Art „Trend“ geworden sei, alle nicht empirisch nachvollziehbaren Forschungen wenig oder gar nicht ernst zu nehmen. Die Erforschung der Zeit ist selbstverständlich ein solches nicht empirisch nachweisbares Feld, da sie sich geläufiger Begrifflichkeit und „Greifbarkeit“ entzieht – niemand weiß genau, was die Zeit ist.

Damit etablieren beide hier zu betrachtenden Forscher einen Zeitbegriff für unsere Epoche, der sich allerdings kaum ähnelt. Während Assmann seine „moderne Zeit“ auf einer kulturellen Ebene betrachtet, ist Michaels' Zeitauffassung sehr allgemein gehalten. Das zeigt nur einmal mehr, wieso die Zeit ein Mysterium ist und wie relativ sie tatsächlich ist. Jedenfalls legen beide mit ihrer Sicht der heutigen Zeit die Grundlage für ihre weitere Betrachtung.

Der nächste Schritt, den Jan Assmann geht, ist ein weiterer Zugang über etwas, das uns zunächst nicht allzu fremd erscheint – die messbare Zeit. Er erklärt, wie die alten Ägypter aus seiner Sicht ihren religiösen und profanen Alltag takteten. Das macht vor allem deshalb Sinn, weil er gerade über die Übersetzung für Stunde (*die Vergehende*) und Jahr (*die sich Verjüngende*) auf die beiden Zeitaspekte *dt* und *nḥḥ* hinarbeitet und damit den Leser quasi auf das, was kommt, einstimmt.

Michaels hingegen erklärt zwar auch an gegebener Stelle, wie sich das Jahr in den Hindu-Religionen zusammensetzt, allerdings ist für ihn der Zugang über die Zeiteinheiten nicht sehr hilfreich. Stattdessen hat er sich dazu entschieden, das Kapitel zur Zeit mit einem Punkt zu sakralen Räumen einzuleiten. Für unser Verständnis von Raum und Zeit ist klar, dass sich die Zeit nur in einem Raum ausdehnen kann. Welcher Natur der Raum dabei ist, spielt für uns keine große Rolle. Für die

Hindu-Religionen gilt laut Michaels, dass alles Materielle und Nicht-Materielle eine „Sphäre der Existenz“ (*loka*) benötigt. Er erwähnt es zwar nicht explizit, aber diese Aussage legt nahe, dass auch die Zeit eine solche Sphäre braucht.

Damit hat Michaels also schon einmal deutlich gemacht, dass Zeit und Raum in den Hindu-Religionen in einem engen Verhältnis zueinanderstehen. Michaels verfolgt mit der themenübergreifenden Einleitung zum sakralen Raum aber zumindest ein ähnliches Ziel wie Assmann, auch wenn er, wie gesagt, einen anderen Zugang wählen muss. Er arbeitet auf das Zeitverständnis, das er vor allem im Zusammenhang mit religiösen Festen vermitteln will hin und schafft, ebenso wie es Assmann auf seine Weise getan hat, eine Grundlage für das weiterführende Verständnis. Es ist demnach auffällig, dass beide Forscher ihre jeweiligen Forschungsergebnisse nicht einfach in den Raum stellen, sondern versuchen, einen Zugang zu schaffen. Das lässt sich vor allem durch die Andersartigkeit der beiden zu betrachtenden Kulturen erklären. Es ist, um es kurz zu fassen kaum möglich, den Assmann'schen Zeitbegriff des alten Ägypten, ebenso wenig wie den Zeitbegriff Michaels' für die Hindu-Religionen in einer Weise zu verstehen, wie es die beiden Wissenschaftler wohl angestrebt haben, wenn man nicht über das Vorwissen verfügt, das sie skizzieren.

Nachdem sowohl Assmann, als auch Michaels eine Grundlage für die Darstellung ihrer jeweiligen Forschung gelegt haben, sind beide bestrebt, das Hauptaugenmerk ihrer Betrachtungen zu erläutern. Dazu wählen beide verblüffend ähnliche Herangehensweisen, die sich zumindest aus methodischer Sicht sehr gleichen. Assmann und Michaels wählen einen Zugang zur Zeit über die jeweiligen Kosmogonien. Da ein inhaltlicher Vergleich im folgenden Unterkapitel vorgenommen wird, soll der Hinweis auf die Betrachtung Weltentstehung an dieser Stelle genügen. Versucht man zu verstehen, wieso die Frage nach der Schöpfung Sinn macht, muss man nach dem Anfang der Zeit suchen.

Assmann stellt mit seiner Interpretation der altägyptischen Kosmogonie von Heliopolis eine Verbindung zwischen Präexistenz und Existenz her, da er davon ausgeht, dass die beiden Zeitaspekte *dt* und *nḥḥ* sowohl innerweltliche Zeit, als auch außerweltliche Ewigkeit darstellen. Das ist vor allem deshalb wichtig, weil er damit ein „Bindeglied“ zwischen den einleitenden Worten zu den Zeiteinheiten auf der einen Seite schafft, die ja bereits einige Hinweise auf einen Doppelaspekt der alt-

ägyptischen Zeit geben und auf der anderen Seite den Möglichkeiten der Menschen, an den beiden Zeitaspekten Anteil zu haben. Wieder ist zu erkennen, dass Assmann gezielt auf die Vermittlung seiner Zeitinterpretation hinarbeitet und selbstverständlich immer wieder neue Argumente aufbaut, die seine Sicht der beiden Zeitaspekte untermauert. Der gesamte Prozess der begrifflichen und wissenschaftlichen Einführung in die altägyptischen Zeitaspekte führt bei Assmann zu den Begriffen *Steinzeit* und *Sternzeit*. Sie sind selbstverständlich bereits lange bekannte Worte, denen der Ägyptologe hier aber einen neuen Sinn verleiht, der seine Interpretation der Zeitaspekte geradezu wörtlich sinnbildlichen.

Michaels verfolgt, wie gesagt, einen relativ ähnlichen Ansatz. Er weist zunächst auf verschiedene kosmogonische Ansätze hin, um deutlich zu machen, dass es innerhalb der Hindu-Religionen keinen einheitlichen Schöpfungsmythos gibt. Erst mit dem Hinweis auf die klassische Mythologie beginnt er auf sein eigentliches Augenmerk, nämlich die zyklische Zeitvorstellung, hinzuarbeiten. Hier kann man das Kapitel zur klassischen Mythologie, wie zuvor für Assmann beschrieben, als ein „Bindeglied“ verstehen, das die religiösen Raumvorstellungen mit der komplexen Beschreibung sakraler Feste vereint. Denn Michaels braucht für die heiligen Feste, die für ihn die Vereinigung von Raum und Zeit darstellen und nur dann tatsächlich heilig sind, wenn sie „schon immer“ da gewesen sind und darüber hinaus auch ewig bleiben, ebendieses Bindeglied. Auffallend hieran ist, dass auch Assmann, zumindest für die *nḥḥ* auf die Feste zu sprechen kommt. Er erwähnt es in seinem Kapitel zur Anteilhabe und Inganghaltung der zyklischen Zeit durch Rituale.

Man kann also zusammenfassend sagen, dass sowohl Assmann, als auch Michaels die Ergebnisse ihrer Studien bereits vor Augen hatten und sowohl einführende, als auch argumentativ stützende Kapitel voranstellen. Bei beiden äußert sich diese argumentative Stütze durch sprachliche Rekonstruktionen und den Gebrauch von Quellen. Vor allem wird aber darüber hinaus auch kultur-religiös argumentiert. Assmanns Zeitinterpretation konnte nur vor dem Hintergrund einer gründlichen Kulturanalyse erfolgen. Das beste Beispiel dafür ist die Konnotation der Zeitaspekte mit dem Wunsch der Ägypter die Zeit zu überwinden. Bei Michaels ist die kultur-religiöse Analyse ähnlich deutlich ersichtlich. Der Wunsch der Hindus in einen Zustand statischer Zeit zu treten – die Zeit also ebenso wie die Ägypter in gewisser Weise zu überwinden

– kann nur über ein gründliches kulturelles Wissen erschlossen werden. Das reine Studium der Texte und Mythologie hätte, vor allem was die Beschreibung der Feste angeht, keine so detaillierten Ergebnisse zu Tage fördern können, wie Michaels sie dargelegt hat.

Inhaltlich gesehen unterscheiden sich Michaels und Assmanns Beschreibung ihrer jeweiligen Zeitinterpretation selbstverständlich deutlich. Das erschließt sich allein dadurch, dass zwei völlig unterschiedliche Kulturen betrachtet werden. Auf den ersten Blick mag das kaum erwähnenswert sein, aber für einen methodischen, sowie inhaltlichen Vergleich ist es einfach der Vollständigkeit halber wichtig. Methodisch gesehen ähneln sich die beiden Arbeiten, wie gezeigt wurde, zum Teil sehr. Man muss hier aber ganz klar feststellen, dass Assmann den Vorteil hat, dass er eigenständige Monografien zur Thematik verfasst hat, wohingegen Michaels der hindu-religiösen Zeit „nur“ einen kleinen Abschnitt in seinem Überblicksbuch zum Hinduismus widmen konnte. Das Bild, das der Ägyptologe gegenüber dem Indologen zeichnen konnte, ist dadurch wesentlich komplexer. Für den Vergleich ist dieser Umstand aber, wie bereits erwähnt wurde, nicht unbedingt abträglich. Es gibt immer noch ausreichend viele Vergleichsmomente, die gleichwertig gegenübergestellt werden können. Eine abschließende Feststellung zum methodischen Vergleich stellt die reine Begrifflichkeit der jeweiligen Zeitaspekte dar. Während Assmann zwei für ihn klar definierte *Zeitbegriffe* hat, hat Michaels lediglich eine *Zeitvorstellung*. Das führt aber letztlich nur dazu, dass Assmann zwei klar greifbare Begriffe betrachten und beleuchten kann, während Michaels' Interpretation dadurch abstrakter bleibt, dass er eben auf keine Vokabel zurückgreift, sondern die zyklische Zeit der Hindu-Religionen bei ihrer für uns gebräuchlichen Umschreibung belässt.

## 10.2 Der Vergleich der Zeit als Ewigkeit

Der, wie bereits erwähnt wurde, augenscheinlichste Gegenüberstellungspunkt der Zeitkonzepte des alten Ägypten und der Hindu-Religionen ist wohl die Zeit in ihrem Aspekt als Ewigkeit. Die Ewigkeit an sich ist für uns wahrscheinlich ähnlich mysteriös wie die Zeit selbst. Auf der einen Seite verkörpert sie in gewisser Weise einen Aspekt der Zeit als endlose Fortdauer. Auf der anderen Seite hat sie, je nach Interpreta-

tionsansatz, entweder die besagte „Endloseigenschaft“, wobei unklar ist, ob sie ein fortwährender Zeitpunkt ist, beziehungsweise der Zeit gänzlich enthoben ist, oder ob man sie ebenso als das Gegenteil der Zeit verstehen kann. Sowohl die Zeitaspekte des alten Ägypten, als auch die zyklische Zeit der Hindu-Religionen vereinen die Vorstellung von Zeit und Ewigkeit. Religionskulturell betrachtet „verkörpern“ diese aber eine jeweils unterschiedliche Erwartung der Menschen an die Zeit.

Für das alte Ägypten, so hat es Assmann herausgestellt, betrifft die Zeit alles Diesseitige und die Ewigkeit alles Jenseitige. Diese beiden Aspekte können aber nicht voneinander getrennt betrachtet werden, da das größte Bestreben der Ägypter darin lag, alles Irdische und damit Vergängliche, der Zeit unterworfen, in die Ewigkeit zu transferieren. Es ging also kurz gesagt darum, das, was wir als Zeit begreifen, zu überwinden und das begrenzte irdische Leben in ein ewiges Leben nach dem Tod überzuführen. Das spiegelt sich schon in der von Assmann dargelegten Umschreibung der beiden altägyptischen Zeitaspekte als „durative *Unvergänglichkeit*“ (*dt*) und „iterative und regenerative *Unvergänglichkeit*“ (*nḥḥ*) wider. Nahezu alle Bereiche der altägyptischen Lebenswelt waren darauf ausgerichtet, diese Ewigkeitstransformation zu vollziehen.

Für den hier geplanten Vergleich ist vor allem noch einmal die Gegenüberstellung der Zeitaspekte *dt* und *nḥḥ* wichtig. Erstere ist die „ewige Dauer des in statischer Unwandelbarkeit vollendeten“. Damit ist *dt* geradezu *der* Aspekt, der das Leben nach dem Tod, das ja ewig dauern sollte, widerspiegelt. Man sollte diese „statische Unwandelbarkeit“ allerdings nicht wie bei Michaels für die Hindu-Religionen verstehen. „Statisch“, so muss hier aus dem Kontext bei Assmann geschlossen werden, bedeutet, dass die fortschreitende Zeit nicht änderbar ist und nicht wie bei Michaels, eine Art zeitlicher Stillstand, einen zeitpunktlosen Zustand.

Man könnte Assmanns Interpretation mit unserer linearen Zeit vergleichen, deren Lauf ja auch unaufhaltsam und letztlich nicht veränderbar ist. Der Aspekt *nḥḥ* ist ein zyklisches Abbild der Zeit, das sich vor allem an natürlichen Ereignissen orientiert. Alle wichtigen wiederkehrenden Begebenheiten, seien es die überlebensnotwendige Nilschwemme oder die Orientierung im Kalender, werden von *nḥḥ* bestimmt. Sie ist der Generator, aus dem sich alle Zeiteinheiten speisen und sie ist es,

durch die rituelle Ereignisse getaktet werden, damit Zeit überhaupt entstehen kann.

An früherer Stelle wurde festgestellt, dass die Zeit im alten Ägypten laut Assmann nicht erschaffen wurde, sondern lediglich durch die Schöpfung in die Welt eintrat. Sie war in der Präexistenz, also in der „Vor- bzw. Außerwelt“ die Ewigkeit und manifestiert sich innerhalb der Welt als Zeit.

An genau diesem Punkt lässt sich wunderbar für einen Vergleich ansetzen. Denn auch bei Michaels' Deutung für die Hindu-Religionen muss davon ausgegangen werden, dass die Zeit „schon immer“ da gewesen sei. Damit gibt es keine *absolute*, vor allem Anfang stehende Schöpfung, sondern lediglich immer wieder folgende Schöpfungen, nachdem die jeweilige Welt untergegangen ist. Genau betrachtet, unterscheidet der Zeitbegriff bei Michaels aber trotzdem nicht so streng zwischen Zeit und Ewigkeit, wie es Assmann für das alte Ägypten tut. In der klassischen Mythologie der Hindu-Religionen taucht ein zyklisches Zeitbild auf, das sich am ehesten durch die Weltzeitalter zeigt. Diese Weltzeitalter richten sich ihrer Länge nach, nach der Lebenszeit eines Gottes. Zunächst wird die Welt in verschiedenen Schöpfungsmythen erschaffen. Das zeigt zum einen nochmals, dass der Hinduismus keine einheitliche, in sich geschlossene Religion darstellt und zum anderen, dass verschiedene Schöpfungsmythen nebeneinander existieren – und zwar gleichberechtigt. Sobald also die Welt erschaffen wurde, beginnt ein Zyklus, dessen Länge sich wie gesagt, nach der Lebenszeit eines Gottes richtet und insgesamt vier Weltzeitalter umfasst. Mit der Schöpfung kommt die Zeit in die Welt – sie war allerdings schon immer da. Damit hat sie vor, während und nach der jeweiligen Schöpfung gleiche Eigenschaften. Nachdem die besagte Spanne zu Ende ist – sie wird mit 100 Brahmajahren, also ca. 311 Billionen und 40 Milliarden Menschenjahren angegeben – geht die Welt unter und alles tritt in eine Art „Status des Ausgleichs“ über, in dem alles statisch verharrt – also auch, beziehungsweise gerade die Zeit. Bei Michaels ist kein direkter Anfang der Zeit zu finden. Also muss aufgrund des zyklischen Zeitbildes davon ausgegangen werden, dass die Zeit schon immer da war.

Damit ist eine Ähnlichkeit zwischen der altägyptischen Zeit, die Assmann vorstellt und der Zeit der Hindu-Religionen, die Michaels darlegt, vorhanden. In beiden Religionskulturen existierte die Zeit vor der eigentlichen Schöpfung. Der Unterschied ist hier qualitativ zu se-

hen. Während für Michaels' Zeitbegriff gilt, dass die Zeit zu jedem Zeitpunkt gleiche Eigenschaften hat, gilt für Assmann im alten Ägypten, dass die Zeit mit der Schöpfung eine Transformation erlebt. In dem Augenblick, da sie in die Welt übergeht, ist sie streng genommen nicht mehr die Ewigkeit, als ein zeitpunktloses Konstrukt, sondern sie wird messbar, vergänglich und erhält ihre beiden Aspekte *dt* und *nḥḥ*. Sie hat damit gleichermaßen die lineare Eigenschaft der Unwiederbringlichkeit und Vergänglichkeit und die zyklische Eigenschaft der Ewigkeit – allerdings mit den bereits mehrfach beschriebenen Einschränkungen, die *nḥḥ* deutlich von der Ewigkeit abgrenzen.

Die von Assmann und Michaels skizzierten Zeitbegriffe sind also keineswegs identisch. Das wäre auch in Anbetracht der Verschiedenheit ihrer jeweils zugrundeliegenden Kulturen sehr überraschend. Aber gerade weil diese so verschieden sind, sind die Parallelen der Zeitbegriffe umso verblüffender und interessanter.

Sogar eine von Michaels vorgeschlagene Kosmogonie ähnelt der *Kosmogonie von Heliopolis* des alten Ägypten sehr. Michaels beschreibt eine der Schöpfungen wie folgt: Ein Gott, der alles verkörpert, also eine *Einheit* darstellt, entschließt sich ein Zweites zu werden und löst dadurch die Schöpfung aus. Er tritt damit aus dem statischen Zustand der Zeit aus und die Zeit kommt mit der Schöpfung in die Welt. Dazu kommt, dass er durch diesen Prozess in allem enthalten ist. Der Gott ist quasi überall. Ähnliches erfahren wir bei Assmann über das alte Ägypten. Der Gott Atum verkörpert die Präexistenz und wird ebenso als *Einheit* dargestellt. Durch einen Anstoß beginnt er mit der Schöpfung, indem er aus sich selbst heraus *Schu* und *Tefnut* ausspeit. Er wird aus einer Einheit zu einer *Dreieinheit*. Nachdem bereits einige Teile der Schöpfung vollzogen wurden, wurde der Gott zum Sonnengott und unternahm den ersten Sonnenlauf, der sich seitdem immer wiederholt. Damit trat die außerweltliche Ewigkeit in die Welt ein und wurde zur Zeit die sich als *dt* und *nḥḥ* manifestiert. Man kann also deutliche Parallelen zwischen beiden Kosmogonien und der mit ihnen verbundenen Zeit und Ewigkeit feststellen.

Weiterhin auffallend ist, dass die Zeit sich in beiden Religionskulturen einmal in ihrer zyklischen und einmal in ihrer linearen Form zeigt. Die Zyklische manifestiert sich in den Hindu-Religionen durch den Kreis der ewigen Wiederkehr, der die Welt, ebenso wie alle Lebewesen, immer wieder werden und vergehen lässt. Im alten Ägypten zeigt sie

sich in Form der *nḥḥ*, die ihrerseits alles zeitlich Wiederkehrende repräsentiert. Die lineare Zeit wiederum ist bei Michaels für die Hindu-Religionen kaum zu finden. Er verortet sie, ähnlich wie bei uns, beispielsweise durch die Wahrnehmung des Alterns. Im alten Ägypten taucht sie in Form der *ḏt* auf, die vor allem mit dem Gott Osiris verbunden ist und dadurch die Ewigkeit des Lebens nach dem Tod repräsentiert. Dem Ursprung der Ähnlichkeit in den dargestellten Kosmogonien, die jeweils einen Gott zeigen, der sich aus einer Einheit in eine Vielheit wandelt, kann hier nicht nachgegangen werden, da hier wie gesagt lediglich zwei Forschungsmeinungen, die sich jeweils mit völlig unterschiedlichen Religionskulturen auseinandersetzen, miteinander verglichen werden. Es wäre sicherlich interessant zu prüfen, ob diese Ähnlichkeit lediglich zufällig ist, oder ob irgendwelche religionshistorischen Verknüpfungen zu finden sind.

Die beiden Aspekte der Zeit, linear und zyklisch, bieten allerdings über ihren Ursprung und ihre Beschaffenheit in den jeweiligen Religionskulturen hinaus eine sehr gute Vergleichsgrundlage für eine religionskulturelle Gegenüberstellung. Obwohl die beiden Schöpfungsmythen, ebenso wie die beiden Manifestationen der Zeit deutliche Parallelen aufweisen, ist nämlich die religionskulturelle Interpretation und Wahrnehmung der Zeit zum Teil sehr unterschiedlich.

Da wäre zunächst die Teilhabe an der Zeit, als heilige oder heilsbringende Zeit. Für das alte Ägypten hat Assmann herausgestellt, dass die Menschen sowohl im Leben, als auch im Tod, Anteil an beiden Zeitaspekten, *ḏt* und *nḥḥ* haben wollten. Im Leben konnten sie ihren Anteil an *ḏt* haben, indem sie ein moralisch einwandfreies Leben führten. Das hatte den Zweck, dass sie sich später vor dem Totengericht rechtfertigen konnten und ihr Herz, das mit der Feder der *Ma'at* aufgewogen wurde, nicht aufgeessen wurde. Das hätte die für den Ägypter die denkbar allerschlimmste Konsequenz gehabt, denn ihm wäre auf diese Weise ein Leben nach dem Tod unmöglich geworden, er wäre gestorben und damit der Zeit, die er zu überwinden trachtet, erlegen. Eine weitere Möglichkeit, um einen Anteil an *ḏt* zu haben, war die Errichtung von Monumentalbauwerken. Sie sollten ein „Haus“ für die Ewigkeit sein. Solche Gebäude, die entweder als Tempel oder vornehmlich Grabanlagen in Erscheinung treten, hatten allerdings nicht nur die Funktion, einen toten Körper aufzubewahren oder im Fall der Tempel das „Allerheiligste“ zu betten, sondern sie transferierten Texte und Gedanken in die Un-

endlichkeit. Das perfekte Medium war für den Ägypter der Stein, der unvergänglich und damit ewig erscheint. Eine Grabanlage konnte somit in Form der Hieroglyphenschrift das Leben des Toten aufzeichnen und für die Nachwelt konservieren. Der Verstorbene hatte damit die Möglichkeit, all seine guten Taten auf ewig sichtbar zu machen.

Den Anteil an *nhh* konnte man vor allem durch regelmäßige wiederkehrende Ereignisse, wie beispielsweise der Nilüberschwemmung oder religiösen Festen und darüber hinaus durch die rituelle Inganghaltung des Kosmos haben. Die Welt ist von Natur aus vom Chaos bedroht und muss durch rituelle Unterstützung im wörtlichen Sinn in Ordnung gehalten werden. Dem Ägypter ging es also kurz gesagt um das Überwinden der Zeit und die Anteilhabe an der Ewigkeit. Genau diese Ewigkeit war für den Ägypter etwas heilsbringendes, weil sie ihm dazu verhalf, das irdische Leben in die Unendlichkeit zu transferieren.

Für die Hindu-Religionen, so skizziert es Michaels, ist die Lage etwas anders. Alles, was dem Kreis der ewigen Wiederkehr unterworfen ist, ist grundlegend leidvoll. Man möchte also aus der zyklischen Zeit austreten und sein Heil in einer statisch verharrenden, heiligen Zeit suchen. Dazu gibt es, wie bereits an anderer Stelle erwähnt wurde, drei Möglichkeiten. Entweder man versucht selbst zum Gott zu werden; man versucht einen zeitlosen Zustand in der Meditation zu finden oder hat einen Anteil an Opfern, Ritualen und religiösen Festen, die ihrerseits ein statisches Moment in der Zeit sind.

Um noch einmal auf die Feste zu sprechen zu kommen, vereinen sie alles, was Michaels in seinem Kapitel zur hindu-religiösen Zeit skizziert hat. Diese Feste sind selbstverständlich als irdische Feierlichkeiten historisch und geographisch zu verorten. Sie finden an festgelegten Punkten in der säkularen Zeit statt und werden an einem bestimmten Ort ausgeführt. Bei einem hindu-religiösen Fest oder allgemeiner gesagt bei allen religiösen Festen geht es aber mit Sicherheit nicht um säkulare Angelegenheiten, sondern um religiöse Dimensionen. Ein Hindu-Fest ist zwar geographisch an einen Punkt gebunden, aber im *religiösen Sinn* kann es quasi überall – selbst im Herzen der Gläubigen – stattfinden. Darüber hinaus ist es zwar an eine bestimmte irdische Zeit gebunden, allerdings wird das Fest nicht, wie bereits festgestellt wurde, wiederholt, sondern „wieder geholt“. Das macht einen enormen Unterschied aus. Denn nur so ist nachvollziehbar, wieso heilige Feste in den Hindu-Religionen die sakrale Zeit und den sakralen Raum vereinen. Die Feste

sind deswegen heilig, weil sie einen zeitlich gesehen statischen Zustand *halten*. Sie waren schon immer da und sind damit ein Teil der *anderen Welt* und der *anderen Zeit*. Diese beiden von Michaels verwendeten Begriffe stehen für das Heilige ihrer jeweiligen Kategorien. Die *andere Welt* ist der nicht-materielle, nicht-irdische, heilige Ort und die *andere Zeit* ist jener in Statik verharrende Zustand, der in den Hindu-Religionen als heilig angesehen wird.

Wenn man nun den Versuch unternimmt, diese *andere Welt* und die *andere Zeit* bei Assmann zu suchen, so stellt man fest, dass die Trennung zwischen irdisch und nicht-irdisch, bzw. inner- und außerweltlich, ebenso wie die Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten nicht so eindeutig zu verzeichnen ist, wie Michaels es für die Hindu-Religionen beschreiben konnte.

Zunächst zum Begriff der *anderen Welt*: Eine solche nicht-irdische Welt kann im alten Ägypten nur der Zustand vor der Schöpfung, die bereits an früherer Stelle als „Vor-, bzw. Außerwelt“ bezeichnet wurde, sein. Die Verstorbenen Ägypter, die nach ihrem Ableben ein Teil der Ewigkeit geworden sind, ebenso wie die Götter, sind ein Teil der irdischen Welt. Sie leben allerdings in einer Art Parallelexistenz. Sofern man davon ausgeht, dass diese Parallelexistenz trotzdem zum Irdischen zählt, wäre eine Teilhabe an der *anderen Welt* für einen Ägypter nur dann denkbar, wenn er sich einen Anteil an der „Außerwelt“ oder – hier im Speziellen – der außerweltlichen Ewigkeit sichert. Das war, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, durch monumentale Steinbauten (für den Aspekt *dt*) und durch die Anteilnahme an Riten (für den Aspekt *nhh*) möglich. Damit gewann die innerweltliche Zeit die Qualität einer außerweltlichen Ewigkeit.

Mit dieser Aussage lässt sich hervorragend auf die *andere Zeit* überleiten. Denn dadurch, dass die Zeitaspekte *dt* und *nhh* für das alte Ägypten immer auch Aspekte der außerweltlichen Ewigkeit sind, gibt es die *andere Zeit*, so wie Michaels den Begriff verwendet, bei Assmann nicht. Denn für Michaels ist die *andere Zeit* ja etwas, das sich fundamental von der irdischen Zeit unterscheidet. Bei Assmann ist die Trennschärfe zwischen innerweltlicher Zeit und außerweltlicher Ewigkeit, aufgrund der genannten Punkte, wesentlich geringer zu bewerten.

Auf den ersten Blick mag es, aufgrund augenscheinlicher Parallelen, so anmuten, als könne man die *andere Welt* und die *andere Zeit* für die Hindu-Religionen und für das alte Ägypten ohne größere Schwie-

rigkeiten miteinander vergleichen. Neben den genannten Punkten, die den Schluss zulassen, dass sich die beiden Begriffe, die Michaels benutzt, nicht ohne weiteres auf das alte Ägypten, wie es Assmann skizziert, übertragen lassen, sei hier aber noch ein letzter Punkt betont: Ein Hindu ist, sofern er die irdische Zeit verlässt und den Status der *anderen Zeit* erreicht, auch in der *anderen Welt*. Ein Ägypter konnte hingegen nie in eine *andere Welt* übertreten. Er konnte lediglich einen Anteil an deren Ewigkeit haben.

Eine weitere Dimension der Ewigkeit in den Hindu-Religionen ist die immer wiederkehrende Schöpfung, ebenso wie eine immer wiederkehrende Apokalypse. Dadurch, dass der Kreis der ewigen Wiederkehr selbstverständlich zur Folge hat, dass man immer wiedergeboren wird und dass die Welt, obwohl sie untergehen kann, auch immer wieder neu entsteht, fehlt der Zeit in den Hindu-Religionen der spezifisch moralische Ansatz, der im alten Ägypten zu finden ist. Ginge man von der reinen Zeit und den Möglichkeiten aus ihr zu entfliehen, dann ist nirgends ein Hinweis zu finden, der ein moralisch gutes Leben – was auch immer das im hindu-religiösen Sinn bedeuten mag – voraussetzt. Die Hindu-Religionen verfügen stattdessen über einen anderen „moralischen Generator“, nämlich das Karma. Man könnte hier zunächst vermuten, dass sich die moralische Zeit des alten Ägypten eher mit dem Konzept des hindu-religiösen Dharma vergleichen ließe. Hier wird aber vorgeschlagen, das hindu-religiöse Dharma, als ein Konzept von Ethik und Moral (u. a.), eher der Ma'at des alten Ägypten, als ein weltumfassendes Ordnungsprinzip, das nicht zuletzt auch Grundgedanken von Ethik und Moral beinhaltet, gegenüberzustellen. Das Karma ist im Vergleich zur altägyptischen moralischen Zeit tatsächlich, wie oben beschrieben, als „moralischer Generator“ zu verstehen. Jede Handlung ist eine Ursache, die entweder zu gutem oder schlechtem Karma führt, das als Wirkung entweder gute oder schlechte Konsequenzen für den Handelnden nach sich zieht. Ähnlich funktioniert die moralische Zeit des alten Ägypten. Die Taten einer Person werden im Hinblick auf das Bestehen vor einem Totengericht, an der Ewigkeit gemessen. Der Ägypter musste also im Idealfall jede Handlung so vollziehen, dass sie zeitlos moralisch gut war.

Es lohnt sich, aufgrund der Fülle an Wiederholungen und der recht komplexen Thematik, die Gegenüberstellung der religiösen Zeit als heilbringende Zeit zusammenfassend gegenüberzustellen. Das alte Ägypten hat durch die lineare Ewigkeit eine moralische Komponente,

die aufgrund der Verantwortung vor dem Totengericht und der damit verbundenen potentiellen vollständigen Auslöschung allgegenwärtig zu sein schien. In den Hindu-Religionen ist eine solche moralische Dimension der Zeit nicht zu finden – sie wird jedenfalls nicht von Michaels erwähnt. Der Vergleich der religionskulturellen Auffassung der Zeit erweist sich in seinem Ergebnis als schwierig, weil er völlig unterschiedlich interpretiert werden kann.

Ein Hindu versucht, aus dem Kreis der ewigen Wiederkehr in einen statischen Zustand der Zeit überzutreten. Ein Interpretationsansatz wäre hier, in Bezug auf die Zeitvorstellungen des alten Ägypten, dass beide in gewisser Weise die Zeit überwinden wollen. Während der Hindu versucht, in eine statische Zeit überzutreten, versucht der Ägypter, die ihm gegebene irdische Zeit in die Ewigkeit zu transferieren. Sofern man die Ewigkeit also als *zeitpunktlose* Fortdauer sieht, könnte man durchaus Parallelen zwischen der hindu-religiösen statischen Zeit und der außerweltlichen altägyptischen Ewigkeit sehen. Damit wären die Zeitaspekte beider Religionskulturen ewig existent und trotzdem nicht mit dem, was wir unter Zeit im Sinne einer linearen Fortdauer verstehen gleichzusetzen. Durch den Aspekt der *dt*, der ja eine immerwährende Fortdauer bedeutet, wird dieser Interpretationsansatz aber relativ unwahrscheinlich. Die *dt*-Zeit ist ja im weitesten Sinn die lineare Zeit und diese ist nicht zeitpunktlos, sondern sie ist fortschreitend und ewig. Der Aspekt der *nhh* macht eine Parallele zwischen der hindu-religiösen und altägyptischen Ewigkeit sogar noch unwahrscheinlicher. Denn sie ist die zyklische Zeit, die sich durch Wiederkehr – ebendem, was die Hindus zu überwinden versuchen – auszeichnet. Das pointiert zusammengefasste Ergebnis des Vergleichs ist Folgendes: Die Zeit kann sich ähnlich, bis völlig gleich in der Welt manifestieren. Sie kann sehr ähnlich ausgelegt und wahrgenommen werden. Einen gleichen heiligen, beziehungsweise heilsbringenden Charakter hat sie aber trotzdem nicht zwangsläufig. Die religionskulturelle Auffassung vom Heil der Zeit ist daher für die jeweiligen Religionen individuell zu suchen.

## 11. Résumé

Das Interesse an der Zeit hat eine beinahe ewig zurückreichende Geschichte, die bereits weit vor dem, was wir als klassische Antike bezeichnen würden, ihren Anfang nahm. Wenn man bedenkt, welche Spanne zwischen der frühen Beschäftigung mit der Zeit und der heutigen Forschung liegt, ist es doch bezeichnend, dass die Zeit nach wie vor weder ontologisch, noch begrifflich genau bestimmt werden kann. Das liegt aber selbstverständlich nicht am Unvermögen der Forschung – das sei hier sehr hervorgehoben, sondern an der Eigenschaft der Zeit, dass sie sich unserem begrifflichen Denken entzieht. Die Zeit kann nur durch Temporalbegriffe beschrieben werden, was ein tieferes Verständnis sehr erschwert.

Dass sie nicht exakt bestimmt werden kann, gilt allerdings nur für die Philosophie und die Naturwissenschaften. Die Philosophie kann lediglich begriffliche Annäherungen, aber keine empirisch gesicherten Beweise zur Beschreibung der Zeit liefern. Es ist daher kaum verwunderlich, welche enorm unterschiedlichen Zeitperspektiven innerhalb der Philosophiegeschichte gezeichnet wurden. Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass die philosophische Beschäftigung mit der Zeit damit nichts Sinnvolles zur Zeitforschung beigetragen hätte. Es war schließlich, um das hier exemplarisch aufzuführen, die Philosophie, die als erste einen Zeitbegriff formulierte, wie wir ihn heute noch verstehen. Die bloße Annäherung an einen Begriff, nicht aber das exakte Bestimmen desselben, bedeutet ja keine Schmälerung der wissenschaftlichen Arbeit. Das ist nebenbei bemerkt genau der Punkt, den Michaels in seiner kurzen Kritik zur Wissenschaft angebracht hat. Sobald eine wissenschaftliche Disziplin keine überprüf- und nachvollziehbaren Ergebnisse liefert, wird sie in der akademischen Welt häufig nicht ernst genommen. Dass es so viele völlig unterschiedliche philosophische Positionen

zur Zeit gibt, macht nur einmal mehr deutlich, mit welchem Mysterium man es zu tun hat.

Die Zeit ist nicht nur der Taktgeber unseres Alltags, sie ist darüber hinaus auch *das* Maß der Geschichte. Damit wird sie für uns täglich spürbar und bestimmt seit jeher das Leben der Menschen. Wir verstehen sie als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei sie für uns als unveränderlich und immer fortwährend empfunden wird. Niemand scheint die Zeit aufhalten zu können und niemand kann ihre Richtung ändern. In einem psychologischen Sinn wird sie zum Teil extrem unterschiedlich wahrgenommen. Für den einen vergeht sie in einer bestimmten Situation wie im sprichwörtlichen Flug, für den anderen scheint sie in derselben Lage ewig zu dauern. Physikalisch gesehen, vergeht sie aber mit konstanter Geschwindigkeit – zumindest sind die Änderungen, die mit der Relativitätstheorie einhergehen, für das alltägliche Leben bei weitem vernachlässigbar.

Dass wir in der Lage sind die Zeit zu messen – oder vielmehr glauben sie messen zu können – suggeriert ein besseres Zeitverständnis. Wenn man allerdings mit der Frage konfrontiert wird, was die Zeit genau sei, merkt man schnell, dass dieser Glaube eine Illusion ist. Selbst die exaktesten Uhren, die sogenannten Atomuhren, die unsere Weltuhrzeit bestimmen, geben keine Antworten auf die Frage nach der Zeit. Sogar die großen Physiker, wie beispielsweise Albert Einstein, der erkannte, dass die Zeit nicht, wie es einst Isaac Newton beschrieben hatte, unveränderlich vergeht, sondern relativ ist, konnte nicht genau bestimmen, was die Zeit ist.

Die einzige Weltanschauung, die in der Lage ist, ein über das philosophisch oder naturwissenschaftlich hinausreichende Bild der Zeit zu zeichnen, ist die Religion. Das bedeutet allerdings nicht, dass jede Religion ihr individuelles Zeitbild zur Gänze vollendet hätte. Es geht lediglich darum, dass Religionen Antworten auf die essenziellsten Zeitfragen geben *können* – aber nicht *müssen*: In welchem Moment begann die Zeit? Wann endet sie? Wer hat sie ausgelöst? Gibt es etwas neben der Zeit? Dabei ist allerdings auch klar, dass die Religionen, sofern sie die aufgeführten Fragen beantworten, selbstverständlich keine exakten Daten liefern, indem sie festlegen, dass am Tag X, im Jahr Y die Welt untergeht.

Für das Beispiel der jüdisch-christlichen Tradition beginnt die Zeit mit der Schöpfung – ein im naturwissenschaftliche Sinne exakter Moment wird also auch hier nicht beschrieben – und endet mit der Apokalypse. Gott steht außerhalb der Zeit und führt damit eine zeitlose Existenz. Die Religionswissenschaft, die sich ja die Erforschung der Religionen zur Aufgabe gemacht hat, kann keinen genauen Anfang einer religiösen Zeit, egal welche Religion betrachtet wird, festlegen und zwar gerade weil kein exakter Moment genannt wird. Wenn beispielsweise in der Bibel von der Schöpfung die Rede ist, mit der auch die Zeit in die Welt kam, dann heißt es stets nur „Am X, schuf Gott Y“; „Danach schuf Gott Z“. Damit ist der Zeitpunkt für den Gläubigen völlig klar. Wenn es heißt, um es hier exemplarisch zu machen, „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“<sup>268</sup>, dann weiß der Gläubige, dass die Schöpfung am Anfang stattfand. Das „Wann?“, im physikalischen Sinn, spielt hier keine wichtige Rolle. *Der* Anfang und *der* exakte Zeitpunkt sind hier mit irdischen Mitteln nicht zu fassen. Daher kann die Religionswissenschaft keinen religiösen Anfang setzen, sie kann sich ihm nur durch Interpretation und Analyse annähern.

Um über den abendländischen Tellerrand hinauszublicken, sei hier noch auf andere Religionen verwiesen. Diese können selbstverständlich völlig andere Zeitbilder haben, wie anhand der Beispiele des alten Ägypten und der Hindu-Religionen deutlich wurde. Sie zeichnen beide auf ihre ganz spezifische Weise ein gänzlich differenzierteres Zeitbild, als das Unsere. Das alte Ägypten sticht hierbei vor allem durch den leidenschaftlichen, sich durch beinahe sämtliche Lebensbereiche ziehenden Versuch hervor, die Zeit zu überwinden.

Den Menschen war permanent bewusst, dass ihr irdisches Leben endlich ist. Diese Aussage mag so banal erscheinen, dass man sicherlich verwundert über sie sein kann. Wenn man aber bedenkt, dass ein enorm großer Teil der altägyptischen Architektur auf die ein oder andere Weise die Funktion eines Grabes erfüllte, wird etwas deutlicher, wie so der Ägypter zeitlebens seine Sterblichkeit vor Augen hatte. Das alte Ägypten zeichnet sich für uns besonders durch die Pyramiden, Mumien und Hieroglyphen aus. Alle diese Dinge repräsentieren die Sehnsucht dieser Kultur nach Ewigkeit. Sie finden ihre Vollendung – selbst die Mumien, die in ihm ruhen sollten – im Stein, der das irdische Medium der

268 Gen 1,1.

Ewigkeit ist. Wenn eine Kultur einen solchen Drang dazu hat, sich zu verewigen, ist es auf der einen Seite nicht verwunderlich, dass ihr Zeitverständnis das widerspiegelt und auf der anderen Seite überrascht es ebenso wenig, dass die kulturellen, sowie religiösen Institutionen ihre gesamte Geschichte hindurch annähernd gleichgeblieben sind. Was das Zeitverständnis angeht, so spiegelt es sich in den beiden Aspekten  $\dot{d}t$  und  $n\dot{h}h$  wider. Ein Aspekt steht für die ewige und vollendete Fortdauer, der andere repräsentiert die zyklische Wiederholung der Zeit. Durch  $\dot{d}t$  ist die ewige und vollendete Existenz in der Ewigkeit gesichert. Durch  $n\dot{h}h$  hat man im irdischen Leben Anteil an der Präexistenz, da dieser Aspekt, wie am Beispiel des Sonnenlaufs gezeigt wurde, einen Teil der Schöpfung immer wieder vollzieht. Die beiden Zeitaspekte sind für den Menschen deswegen heilsbringend, weil sie ihn nach seinem Tod an der außerweltlichen Ewigkeit teilhaben lassen.

Auf die Wiederholung der gesamten altägyptischen Zeitthematik wird fortführend verzichtet. Die Frage, die sich hier noch einmal stellen soll ist, wieso es so interessant sein kann, die Zeit des alten Ägypten nach Jan Assmann mit der Zeit der Hindu-Religionen nach Axel Michaels gegenüberzustellen. Wieso macht es Sinn, zwei so völlig unterschiedliche Kulturkreise miteinander in Verbindung zu bringen? Doch zunächst soll noch einmal kurzer, wiederholender Blick auf Axel Michaels' Forschungsergebnisse gerichtet werden. Die Zeit in der klassischen Mythologie der Hindu-Religionen ist vor allem zyklisch. Sie war schon immer da und wird durch die Länge der Weltzeitalter bestimmt. Nachdem ein großer Zeitzyklus vollendet ist, endet die Welt und die Zeit tritt in eine Art Stasis über. Dieser Zustand hält so lange an, bis die Welt von neuem erschaffen wird und der Kreislauf, der ewig andauert, von neuem beginnt.

Die zyklische Zeit der ewigen Wiederholbarkeit ist für den Hindu aber nicht, wie es für Jan Assmann für die altägyptische  $n\dot{h}h$  feststeht, heilsbringend, sondern geradezu das Gegenteil hierzu – sie ist leidvoll. Für den Hindu ist es kein heilvoller Zustand, wenn sich die Zeit unendlich oft wiederholt. Er möchte aus dem Kreis der ewigen Wiederkehr austreten und in einen Zustand statischer Zeit übertreten. Die bewegungslose, zeitpunktlose, zeitfeillose, statische Zeit ist für den Hindu *das* Maß seiner Erlösung.

Doch zurück zur Frage nach dem Sinn des Vergleichs. Man hat mit den Ewigkeitsbegriffen, die sowohl Assmann, als auch Michaels für ihr

jeweiliges Forschungsgebiet skizzieren, ein hervorragendes Vergleichsmoment. Hierin zeigt sich zum einen erneut, in welchen unterschiedlichen Erscheinungsformen die Zeit auftreten kann. Sie kann als sich ewig wiederholende, zyklische Zeit oder als endlose lineare Zeit erscheinen. Darüber hinaus kann sie, wie im Kapitel zum Assmann'schen Zeitverständnis dargestellt wurde, als Zeitpunkt, als Zeitstrecke, usw. in Erscheinung treten. Die Formen der Zeit sind scheinbar grenzenlos.

Was aus religions- und kulturwissenschaftlicher Sicht wenigstens ebenso grenzenlos zu sein scheint, sind die Interpretationen der Zeit. Wir haben mit dem alten Ägypten und den Hindu-Religionen zwei äußerst unterschiedliche Religionskulturen. Trotzdem kennen beide eine Zeitform, die sich ewig wiederholt und eine, die linear verläuft. Sie entstammen in beiden Fällen einem Teil der kosmischen Schöpfung, die sich ebenfalls bei beiden aus einer durch einen Gott repräsentierten Einheit vollzieht. Beide Kulturen haben ein Verständnis von Ewigkeit, beide haben ein Verständnis von einer Zeit, die für sie als heilsbringend erscheint. Die Interpretation, beziehungsweise schärfer formuliert, der Glaube zieht allerdings zum Teil völlig unterschiedliche Schlüsse aus der Erscheinung der Zeit. Für den Ägypter war die Zeit heilsbringend, wenn sie seine irdische Existenz in die kosmische Ewigkeit transferierte. Für den Hindu war und ist die Zeit heilsbringend, wenn sie statisch ist.

Die Zeit wird den Menschen wahrscheinlich noch eine sprichwörtliche *Ewigkeit* begleiten. Man könnte anhand der eigenen Erfahrungen darauf schließen, dass die Zeit gerade in unserer Epoche eine enorm wichtige Rolle spielt. Das ist selbstverständlich nicht von der Hand zu weisen. Sie bestimmt in Form der messbaren Zeit der Uhren unseren Alltag, unsere Arbeitszeit, ebenso wie unsere Freizeit. Diese Arbeit hat aber den Versuch unternommen, zu zeigen, dass sie in früheren Kulturen einen zumindest ähnlich hohen Stellenwert hatte, der sich allerdings anders äußerte. Die Zeit war, vor allem in einem religiösen Sinn, von hoher Wichtigkeit. Für die hier betrachteten Religionskulturen war sie ausdrücklich zur Erlangung des religiösen Heils bedeutend. Für unsere heutige Epoche gilt, egal ob man die Zeit ernst nimmt oder nicht, egal ob man sein persönliches Heil mit ihr verbindet oder nicht – für den modernen Menschen ist und bleibt sie unbeschreiblich, unvergänglich und unaufhaltsam.



## 12. Literaturverzeichnis

- AMIN, Abbas: Ägyptomanie und Orientalismus. Ägypten in der deutschen Reiseliteratur (1175–1663. Mit einem kommentierten Verzeichnis der Reiseberichte (383–1845), Berlin; Boston, 2013 (zugleich Dissertation Universität Tübingen, 2011).
- ASSMANN, Jan: Ägypten. *Eine Sinngeschichte*, München; Wien, 42005.
- ASSMANN, Jan: Ma'at. *Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, 21995.
- ASSMANN, Jan: Stein und Zeit. *Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München, 32003.
- ASSMANN, Jan: Steinzeit und Sternzeit. *Altägyptische Zeitkonzepte*, München 2011.
- ASSMANN, Jan: Tod und Jenseits im alten Ägypten, München, 2003.
- ASSMANN, Jan: Totale Religion. *Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien, 2016.
- ASSMANN, Jan: Zeit I – „Vorgriechische“ Zeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel, 2004, Sp. 1186–1190.
- ASSMANN, Jan: Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. *Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg, 1975.
- BAUMGARTNER, Hans Michael: Zeit und Zeiterfahrung, in: Derselbe (Hrsg.): *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg im Breisgau; München, 1994, S. 189–211.
- BEUTHAN, Ralf; SANDBOTHE, Ralf:: Zeit VI – 19. und 20. Jahrhundert: von Kant bis zur Gegenwart, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel, 2004, Sp. 1234–1244.

- BÖHM, Thomas: Zeit, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart, Berlin, Köln, 2001, S. 397–409.
- CANCIC, Hubert: Linear/zyklisch, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart, Berlin, Köln, 1998, S. 63–66.
- DIESSLER, Alfons; VÖGTLE, Anton; NÜTZEL, Alfons (Hrsg.): Neue Jerusalemener Bibel. *Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemener Bibel*, Freiburg im Breisgau, 20073 (Sonderausgabe)
- FAHR, Hans Jörg: Zeit in Natur und Universum, in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hrsg.): *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg im Breisgau; München, 1994, S. 11–44.
- GLOY, Karen: *Philosophiegeschichte der Zeit*, München, 2008.
- GLOY, Karen: Zeit I – Philosophisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin; New York, 2004, S. 504–516.
- HAWKING, Stephen: *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek bei Hamburg, 92016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Philosophie der Geschichte, in: GANS, Eduard (Hrsg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, 21840.
- HEGENBARTH-REICHARDT, Ina: Von Zeiten und Räumen. *Oder: Wie unendlich ist die altägyptische Ewigkeit?*, in: KRATZ, Reinhard Gregor; SPIECKERMANN, Hermann (Hrsg.): *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven* (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 390), Berlin; New York, 2009.
- HÖRZ, Herbert: *Philosophie der Zeit. Zeitverständnis in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, 1989.
- HÖRZ, Herbert: Zeit, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 4, Hamburg, 1990, S. 969–985.
- JANICH, Peter: Zeit, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 4, Stuttgart, 1996, S. 827–831.
- MAINZER, Klaus: *Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit*, München, 21996.

- MICHAELS, Axel: Der Hinduismus. *Geschichte und Gegenwart*, München, 2006.
- MOHN, Jürgen: Zeit I – Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8, Tübingen, 2005, Sp. 1800–1802.
- MOHN, Jürgen: Zeit II – Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36, Berlin; New York, 2004, S. 516–519.
- MOHN, Jürgen: Zur Phänomenologie religiöser Zeitvorstellung. *Eine Problemskizze aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: *Studia Religiosa Helvetica* Vol. 6/7 (2000/01), Bern (u. a.), S. 307–329.
- NAWRATIL, Karl: Platon in Ägypten, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 28, H. 4 (Okt.-Dez. 1974), S. 598–603.
- POSER, Hans: Zeit und Ewigkeit. *Zeitkonzepte als Orientierungswissen*, in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hrsg.): *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg im Breisgau; München, 21996, S. 17–50.
- RÜPKE, Jörg: Zeit, in: Metzler Lexikon Religion. *Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3, Stuttgart; Weimar, 2000, S. 697–702
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München, 2015.
- SCHLÖGL, Hermann Alexander: *Das alte Ägypten. Geschichte und Kultur von der Frühzeit bis zu Kleopatra*, München, 2006.
- SCHMIDT, Heinrich: Zeit, in: *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 141957, S. 659 f.
- SCHMITZ, Bertram: *Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Berlin, 2006.
- SIMON, Josef: Zeit II – Philosophisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg, Basel, Wien, 2006 (Sonderausgabe), Sp. 1405–1409.
- STRÖCKER, Elisabeth: *Zeit erfahren – Zeit bestimmen. Temporale Strukturen in Natur und Geschichte*, in: BAUMGARTNER, Hans Michael (Hrsg.): *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg im Breisgau; München, 21996, S. 181–212.

THEUNISSEN, Michael: Zeit II – Antike. – A. Griechenland (vor Platon),  
in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel, 2004,  
Sp. 1190–1196.

## 13. Internetressourcen

ASSMANN, Jan: Religiöse Gewalt | Jan Assmann, online im Internet:

[https://www.youtube.com/watch?v=lrfzjIF\\_QxM&t=656s](https://www.youtube.com/watch?v=lrfzjIF_QxM&t=656s) (Abruf: 07.04.2017; 08:25).

COEN, Amrai; STEPHAN, Björn (Interviewer): Karl-Heinz Geißler:

„Uhren sind moderne Diktatoren“ (Zeit online), online im Internet: <http://www.zeit.de/2017/02/zeit-empfinden-uhren-stress-zeitforscher-karlheinz-geissler/komplettansicht> (Abruf: 22.01.2017; 15:55 Uhr).

GEHLEN, Martin: Irgendjemand schläft neben Tutanchamun (Zeit online), online im Internet: <http://www.zeit.de/wissen/geschichte/2016-03/nofretete-tutancamun-grab-radarmessung-aegypten-ausgrabung-pharao> (Abruf: 02.02.2017; 00:15 Uhr).

<https://www.perlentaucher.de/buch/jan-assmann/totale-religion.html> (Abruf: 22.02.2017; 02:15 Uhr).

NAZARETH, Tino: Den Augenblick im Nacken. *Nietzsche und „(k)ein Begriff von Zeit“*, in: TABVLA RASA. *Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken*, Bd. 19 (12. Jahrgang 2003); Online im Internet:

<http://www.tabvlarasa.de/19/nazareth.php> (Stand: 01.01.2017, 19:00 Uhr).

SCHOLZ, Anna-Lena: Herr der Rituale. *Der Heidelberger Indologe Axel Michaels erforscht die Kultur Indiens und Nepals. Auch als Fundgrube für den Westen*, online im Internet: <https://www.brandeins.de/archiv/2016/richtig-bewerten/axel-michaels-herr-der-rituale-kultur-indien-nepal> (Abruf: 06.02.2017; 13:21 Uhr und 22.02.2017; 02:20 Uhr).

