

DIE VERBORGENHEIT DES MYTHOS IN ÄGYPTEN *

Jan Assmann

1. Einleitung

Das Problem der ägyptischen Mythologie liegt, kurz gefaßt, in dem eigenartigen Mißverhältnis zwischen der Fülle religiöser Texte auf der einen, und der Spärlichkeit, ja - bis zu einer verhältnismäßig späten Epoche - Abwesenheit mythologischer Texte auf der anderen Seite, dem, was Schott den "verborgenen, kaum faßbaren Zustand der Mythe" genannt hat¹. Für dieses Problem gibt es nur zwei Lösungen: entweder waren die Mythen von Anfang - oder jedenfalls einer verhältnismäßig frühen Zeit - an da und haben nur aus irgendeinem Grund nicht in eine Form schriftlicher Aufzeichnung gefunden, die die Jahrtausende überdauert hat, oder aber die Mythen entstanden selbst erst in jener Zeit, aus der die sie aufzeichnenden Texte stammen.

* Das Nachfolgende ist eine Zusammenfassung von Gedanken, die ich teils 1975 in Basel, teils 1976 auf der SÄK-Tagung in Köln vorzutragen Gelegenheit hatte und die ich trotz ihrer noch immer umrißhaften Form diesem Gedenkhft für Siegfried Schott nicht vorenthalten möchte, da sie aus der ständigen Auseinandersetzung mit dem Werk dieses unvergeßlichen Mannes erwachsen sind.

¹ In: *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten* (im Folgenden: MuM), UGAÄ XV, Leipzig 1945, v.

Bisher hat man immer nur mit der erstgenannten Möglichkeit gerechnet und dabei die erst aus späterer Zeit bekannten Mythen in die frühen Texte hineingelesen, dergestalt, daß man die Erwähnung der verschiedenen Götter und ihrer Handlungen als *Anspielungen* auf die mit ihnen verbundenen Mythen auffaßte ². Die eigentlich mythenbildende Epoche verlegte man weit in die Vorgeschichte zurück ³, bis Siegfried Schott dann in seiner grundlegenden Arbeit über Mythe und Mythenbildung anhand einer subtilen formgeschichtlichen Analyse der Pyramidentexte zeigen konnte, daß die Ausformung einer anthropomorphen Götterwelt, und damit - wie er meinte - "die Mythe" ⁴, erst das Werk der 3. - 5. Dynastie gewesen sein konnte. Aber selbst Schott ging

² Vgl. z. B. A. H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri, No I* (London 1931), 8: "the vast collection of spells which the Old and Middle Kingdoms have bequeathed to us are singularly free from tales about the gods. There is hardly any divinity, however obscure, who escapes mention in the inscriptions of the pyramids and the coffins. But their individual characters and the legends told about them are assumed to be familiar: allusion takes the place of explicit recital, both as regards their personalities and as regards the vicissitudes of their fabled lives". Gegen diese Deutung als "Wissens-Präsupposition" hat schon Spiegel, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth* (LÄS 9, 1937), 13 eingewendet, daß diese Sprüche ja nicht an menschliche Zuhörer, sondern an "eine Sphäre" gerichtet sind, "in der die Vorgänge des Mythos als Wirklichkeiten existieren": "das unmittelbare Gegenwärtigsein der mythischen Vorgänge in dieser Sphäre macht ihre ausführliche Beschreibung entbehrlich" (ibid., S. 14). Das ist auch die Ansicht S. Schotts (vgl. Anm. 28), der deshalb den Ausdruck "Anspielung" zurückweist und von "mythischen Zitaten" spricht (vgl. Anm. 5).

³ Vgl. Schott, *MuM*, vi-viii.

⁴ Unter "der Mythe" versteht Schott meist den Mythos von Osiris, Isis und Horus.

wie selbstverständlich davon aus, daß mit der sie ermöglichenden Götterwelt auch die "Mythe" selbst entstand, auch wenn die Texte sie nur "zitieren", aber nicht in der ihr eigenen Form zur Sprache bringen, d. h. *erzählen* ⁵. Niemand scheint bisher die andere theoretische Möglichkeit je ernsthaft ins Auge gefaßt zu haben, daß nämlich die Mythen selbst sich nach langen, latenten Vorstufen erst in der Zeit der ersten mythologischen Texte, im MR und vor allem im NR und in der Spätzeit herauskristallisiert hätten, daß also die mythenbildenden Zeiten in Ägypten das zweite und erste vorchristl. Jt. gewesen seien. Ramessidische Mythen - so etwas erscheint uns absolut undenkbar; und wie sollten denn jene Vorstufen, jene Latenzphase des Mythos aussehen, in denen es zwar Götter gab, handelnde und leidende, herrschende und beherrschte, aber keinen Mythos? Wir gehen im Grunde noch immer davon aus, daß in religiöser Hinsicht die eigentlich kreativen Epochen die Vorgeschichte und die Frühzeit, allenfalls noch das Alte Reich gewesen sind.

Ich kann und will in diesem Entwurf nicht den Gegenbeweis antreten; ich halte die Frage für durchaus offen. Und das eben ist mein Anliegen: die Frage als eine offene überhaupt erst wieder freizulegen, nachdem das herrschende Vorurteil sie längst entschieden hat, indem ich versuchen will, der anderen Möglichkeit etwas von ihrer "Undenkbarkeit" zu nehmen. Solange nämlich die Möglichkeit einer Spätentstehung der Mythen nicht in Rechnung

⁵ Zum Begriff des "mythischen Zitats" s. MuM, 51 und Siegfried Schott in: *Handbuch der Orientalistik I. 1 Ägyptologie*, 2 Literatur (1970), 90-92. Das "Zitat" in diesem Sinne appelliert nicht an das Wissen eines Zuhörers, sondern an die unmittelbare Gegenwartigkeit des Gemeinten ("Kontext-Präsupposition", wobei Kontext = situationell, nicht sprachlich), vgl. Anm. 2.

gestellt wird, hat die Entscheidung zugunsten ihrer (relativen) Frühentstehung keinen wissenschaftlichen Wert, weil sie nicht begründet ist. Der Beweis dafür, daß die Mythen bereits in den Präsuppositionen der Pyramidentexte enthalten sind⁶, ist noch anzutreten. Wenn mein Beitrag jemanden zu dieser reizvollen Arbeit provozieren sollte, so hat er sein Ziel erreicht. Bevor dieses Problem geklärt ist, befindet sich die Ägyptologie, was die Erhebung der mythischen Befunde des alten Ägypten angeht, in einer geradezu chaotischen Situation, die vor allem dann akut wird, wenn jemand von außen mit der Frage nach ägyptischen Mythen an das Fach herantritt. Er sieht sich dann in der ägyptologischen Literatur mit einem geradezu inflationären Gebrauch der Wörter "Mythos" und "mythisch" konfrontiert, während ihm die ägyptische Literatur so gut wie nichts bietet, was er in dem ihm vertrauten Sinne des Wortes verwenden kann. Das hat seinen Grund nicht nur in dem genannten Vorurteil, sondern auch in einer (damit zusammenhängenden) Unschärfe des ägyptologischen Mythosbegriffs. Die folgende Skizze geht daher den Weg einer begrifflichen Klärung, indem sie den Begriff Mythos mit verschiedenen schärfer als bisher von ihm zu unterscheidenden Begriffen konfrontiert.

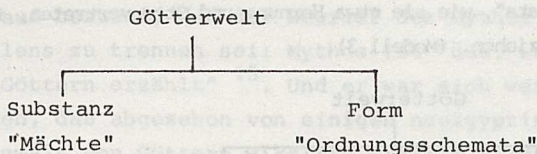
2. Mythos versus Götterwelt

In der ägyptologischen Literatur ist das Wort "Mythos" (mythisch) m. E. in einem Großteil seiner Vorkommen ersetzbar durch die Wörter Jenseits (jenseitig), Urzeit (urzeitlich), Himmel (himmlich) usw. und vor allem: Götterwelt (götterweltlich). Gerade Siegfried Schott, der in *Mythe und Mythenbildung* die Besonderheit des Mythischen klarer als alle anderen gesehen und definiert hatte, hat merkwürdigerweise auch die verhängnisvolle Gleichsetzung von Mythos und Götterwelt propagiert.

⁶ Stellen, bei denen eine solche Deutung tatsächlich nahe liegt, sind z. B. Pyr 957ff. ("Erinnere dich, Seth! Nimm es dir zu Herzen, jenes Wort, das Geb sagte..." usw.) und Pyr 886ff. vgl. 2120f. ("Was das angeht, Re, was du sagtest: 'ach hätte ich doch einen Sohn'..."), s. hierzu Assmann, in: H. Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (Stuttgart 1976), 25f.

Was Schott Mythenbildung nannte, wäre zunächst einmal als Konstitution eines Denotationsbereichs bestimmter religiöser Texte zu analysieren und zu beschreiben gewesen, für den ein Begriff wie Götterwelt mir zugleich vorsichtiger (d. h. weniger voraussetzungsreich) und angemessener erscheint.

Unter einem Begriff wie "Götterwelt" aber haben Schott und Andere - diese Auffassung ist wohl ziemlich allgemein ägyptologisch - sich eher eine Substanz als eine Form vorgestellt, ein diffuses Kontinuum, das in Mythen und Götterlehren (Schott) oder in theologischen "Ordnungsschemata" (Hornung) Form gewinnt ⁷. Bei Schott ist "die Mythe" der "die Götterwelt einigende Geist" ⁸, der - im Zuge der "Vermenschlichung der Mächte" ⁹ - an die Stelle der ursprünglich in "Rudeln" zusammengefaßten Tiermächte ¹⁰ tritt. Diese Auffassung der Götterwelt als Substanz, wie sie etwa Modell 1 veranschaulicht, ist jedoch zu sehr von innen



Modell 1

("Ideologie-immanent") gesehen, weil die Götter einfach als Existent unterstellt werden, als vorgegebene, nicht weiter analysierbare Realität, die der Ägypter in seinen Mythen, Lehren und/oder "Ordnungsschemata" formte und verarbeitete. Das kann aber nicht der Standpunkt eines außenstehenden Betrachters und Analysators sein. Er hat vielmehr davon auszugehen, daß

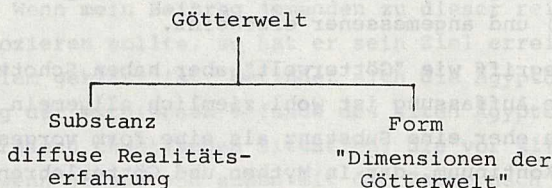
⁷ S. Eberhard Otto, *Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung*, in: *Saeculum* 14, 1963, 260ff.; Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt 1971), 213ff.

⁸ MuM, 63.

⁹ Kurt Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Leipzig 1930), §§30ff.: MuM, 88-97; Hornung, a.a.O., 96 f.

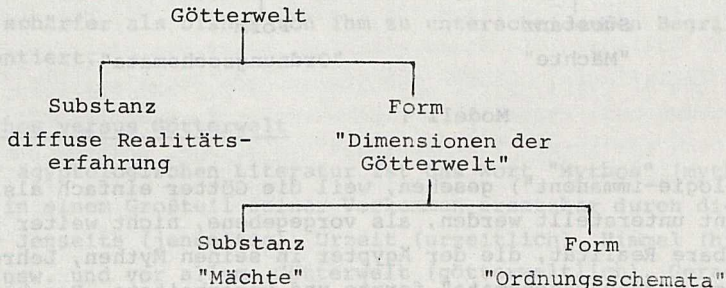
¹⁰ MuM 104 oben (und öfter).

auch die Götterwelt eine geistige Konzeption und als solche Ausdruck einer Realitätsbewältigung und Weltverarbeitung ist, deren Substanz die vorgegebene Wirklichkeit und die diffuse Fülle ihrer Erfahrung darstellt (vgl. Modell 2) ¹¹.



Modell 2

Modell 1 wird dadurch nicht falsch, es wird nur transzendiert und mit dem Standpunkt des heutigen Betrachters vermittelt; die Substanz-Form-Unterscheidung ist rekursiv anwendbar, und insofern läßt sich die Auffassung der Götterwelt als einer "relativen Substanz" in Bezug auf die "Ordnungsschemata", wie sie etwa Hornung und Otto vertreten, in das Modell 2 einbeziehen. (Modell 3).



Modell 3

¹¹ Vgl. Assmann, in: *LÄII*, 766f.; E. Otto verwendet in ähnlichem Zusammenhang den Begriff des "(numinosen) Erlebnisses", z. B. in: *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*, SHAW 1958 (im Folgenden: *VRM*), 26 und vor allem in seinem Beitrag *Ägyptische Religion* zu Bd. VIII des *Handbuchs der Orientalistik* (1964), der einen - wie mir scheint, ungerechtfertigten - Agnostizismus impliziert, indem er die Realität und ihre Erfahrung ins Individuelle, Irrationale und jeder wissenschaftl. Analyse Unzugängliche verlegt. Vgl. im ähnl. Sinne auch die Kritik von G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures* (Cambridge 1970), 264-266, an den Positionen E. Cassirers und Susanne K. Langers.

Ob aber auch dem Mythos die Götterwelt als eine relative Substanz zugeordnet werden kann, möchte ich bezweifeln. Der Mythos von Osiris, Isis und Horus bringt m. E. nicht so sehr Form und Ordnung in die diffusen Vorstellungen um diese Götter mithilfe von Kategorien des Königtums, der Erbfolge und der Verwandtschaftsbeziehungen, als vielmehr umgekehrt: er gibt den diffusen Vorstellungskomplexen um den Begriff "Staat", für den es im Ägyptischen kein Wort gibt, eine Form, die ihn als Institution denkbar macht¹², und Ähnliches ließe sich auch für die nicht minder diffusen und affektiv beladenen Vorstellungskomplexe um Tod, Jenseits und Unsterblichkeit ausführen, auf die sich dieser Mythos bezieht¹³. Ohne diesen Fragen hier weiter nachgehen zu wollen, sei nur soviel festgehalten, daß der Mythos sich als Substanz auf derartige, meist dilemmatisch strukturierte, konfliktbehaftete Komplexe bezieht¹⁴, als Form aber eine Erzählung darstellt. Auch hier war es Schott, der immer wieder energisch darauf bestand, daß der Begriff des Mythos nicht von dem des Erzählens zu trennen sei: Mythos ist "das, was man sich von den Göttern erzählt"¹⁵. Und er war sich weiter darüber im klaren, daß abgesehen von einigen neuägyptischen Texten kaum jemals von Göttern wirklich erzählt wird¹⁶.

¹² Vgl. Jan Assmann, in: H. Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, 40f., 46f.

¹³ Vgl. Ders., *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich und München 1975), 72-77.

¹⁴ Wie z. B. Natur:Kultur, Individuum:Gesellschaft, Inzest, Leben/Vergänglichkeit: Tod/Unsterblichkeit usw.: auch der Konflikt zwischen Hirte und Bauer im Brüdermärchen (vgl. hierzu meinen Beitrag: *Das ägyptische Zweibrüdermärchen*, § 4.1, demnächst in *ZAS*) oder zwischen Mutterbruder und Sohn im pChester Beatty (vgl. hierzu Edmund Leach, *The Mother's Brother in Ancient Egypt*, in: *RAIN*, August 1976 N.15, 19-21) gehören hierher. Zur Methode der strukturalen Mythenanalyse von und im Gefolge von Claude Lévi-Strauss s. die Bibliographie in: Pierre Maranda (Hrsg.), *Mythology* (Harmondsworth 1972), 299-309.

¹⁵ *MuM*, passim; *HdO* (Anm. 5), 90

¹⁶ *MuM*, v-vi.

Aber auch hier hat eine gewisse begriffliche Unschärfe, ein allzu weit gefaßter Begriff von dem, was Erzählen genannt werden kann, den Befund wieder verunklärt. Für Schott sind bereits die "Hymnen mit der Namensformel" narrative Texte, die die in den "Dramatischen Texten" noch vorausgesetzte und in Wortspielen und Zitaten ad hoc herangezogene Mythe in expliziter und zusammenhängender Form "dem Gotte zum Preis erzählen" ¹⁷. In Wirklichkeit ist die gesamte Totenliteratur mit wenigen MR- und NR-Ausnahmen nicht-narrativ. Wenn man aber den Begriff des Erzählens so weit faßt, daß schon die bloße Vollzugsmeldung einer Handlung darunter fällt - "Horus hat dich belebt in jenem deinem Namen 'Anedjti'" ¹⁸ - dann wird auch der Begriff Mythos so weit, daß er mit dem zusammenfällt, was wir hier Götterwelt nennen wollen.

Diese Götterwelt verstehen wir, wie gesagt, als eine Form, sie hat eine Struktur. Die Götter sind in Beziehungen der Verwandtschaft und Herrschaft aufeinander bezogen und in Unterscheidungen des Geschlechts, der Eigenschaften, des Wirkungsbereichs usw. mehr oder weniger klar voneinander abgegrenzt. Aber das ist nicht alles: darüber hinaus verbinden sie jene Relationen der Handlung und der Rolle, die ich an anderer Stelle, um den Begriff Mythos zu vermeiden, als "Konstellationen" beschrieben habe ¹⁹. Das jedoch ist der Punkt, an dem für Schott und viele andere der allgemeinere Begriff Götterwelt in den konkreteren Begriff Mythos umschlägt. Ein handelnder Gott ist für Schott ein Gott der Mythe. Die Götterwelt stellt nur das Personarium; in dem Augenblick, wo sie handelnd zueinander in Beziehung treten, ergibt sich für Schott als narrative Kohärenz dieser Handlungen die Mythe, die auch da vorausgesetzt werden muß, wo sie in den Texten zerstört wird zugunsten einer ganz anderen Kohärenz, die aus einer älteren, "vormythischen" Schicht stammt, den Ritualen.

¹⁷ MuM, 42 (und öfter)

¹⁸ Schott selbst stellt in MuM, 32, den Unterschied zwischen der *sdm.n.f* Form als Präsens Perfekt im Sinne der Vollzugsmeldung einer soeben verrichteten Kulthandlung und einem Erzähltempus, das auf eine "mythische Vergangenheit" das 'Erste Mal' des Geschehens in mythischer Urzeit" verweist, sehr klar heraus, nur daß er dieselbe *sdm.n.f*-Form in den "Hymnen" willkürlich als ein derartiges Erzähltempus auffaßt.

¹⁹ Vgl. Vaterbild (Anm. 12), 30-33 m. Anm. 71; LÄ II, 770 m. Anm. 134.

Die Theorie der "vorausgesetzten Mythe", der zwar vorhandenen, aber in den Texten kunstvoll zerstückten und zerrissenen Handlungszusammenhänge, erscheint mir unnötig kompliziert. Viel einfacher ist es doch, sich die Götterwelt genauso zu denken, wie sie in den Texten erscheint. Die Götter tragen ihre Rollen innerhalb der handelnden (und leidenden) Beziehungen der "Konstellationen", aber noch nicht der narrativen Handlungszusammenhänge des Mythos. Der Begriff der Handlung, der Rolle und der Konstellation ist deshalb für die Struktur der Götterwelt so zentral, weil diese Götterwelt als Denotationsbereich speziell von Ritualtexten erscheint; und er ist deshalb so scharf vom Begriff des Mythos zu unterscheiden, weil diese Rituale (wie Schott und vor allem Otto sehr klar gezeigt haben) von Haus aus nichts mit dem Mythos zu tun haben und keine mythischen Handlungszusammenhänge zur Darstellung bringen²⁰.

3. Mythos versus Ritus.

3.1. Verklären versus Erzählen: Mythologisierung als sakramentale Ausdeutung.

Um die Theorie der "vorausgesetzten Mythe" auf ihre Voraussetzung hin zu klären, muß ich wenigstens in aller Kürze auf die Struktur dieser Ritualtexte eingehen. Die Forschungen von Schott, Otto und neuerdings vor allem von Hartwig Altenmüller haben in einer Fülle glänzend analysierter Beispiele einen

²⁰ MuM, 35: " sieht man auf die Mythe, so ist eine geschlossene, fortlaufende Handlung nicht zu erkennen. Den Verlauf des Festspiels diktiert das Ritual der Kulthandlungen". Zur sekundären Beziehung von Ritual und "Mythos" (im Sinne von Götterwelt) s. besonders Siegfried Schott, *Ritual und Mythe im altägyptischen Kult*, Studium Generale 8, 1955 (im Folgenden: RuM), 285-293 und Otto, VRM.

Vorgang beleuchtet, den man allgemein als "Mythologisierung" bezeichnet ²¹. Man versteht das so, daß hier der Mythos als etwas Neues, eine jüngere Schicht, zu den ursprünglich mythenfreien Ritualen hinzutritt. Die Riten haben ihren ursprünglichen Sinn verloren und sind erklärungsbedürftig geworden. Der Mythos liefert diese Erklärung. Er bezieht sich als *explanans* auf das *explanandum* der rituellen Handlung ²². In der Tat scheint aus den Texten so etwas wie eine explanans-explanandum-Beziehung sehr klar hervorzugehen. Es mag genügen, dies an einem einzigen Beispiel zu verdeutlichen. Ich greife die Zeilen 101-103 des Dramatischen Ramesseum Papyrus heraus ²³. Der Papyrus gliedert sich in ein Bildfeld und ein Schriftfeld. Das Bildfeld repräsentiert die "vormythische" Stufe: hier ist ein Mann dargestellt mit der Beischrift *hrj-ḥ3bt* ("Vorlesepriester") und der beigeschriebenen Rede *jnj.n.j qnj* ("ich habe den *qnj*-Latz gebracht"). Das Schriftfeld repräsentiert die zweite, "mythologisierte" Stufe und stellt zugleich die explanans-explanandum-Beziehung dieser (als explanans) zur vormythischen Stufe (explanandum) her. Zeile 1 gibt die Beschreibung der Handlung auf "vormythischer" und "mythischer" Ebene:

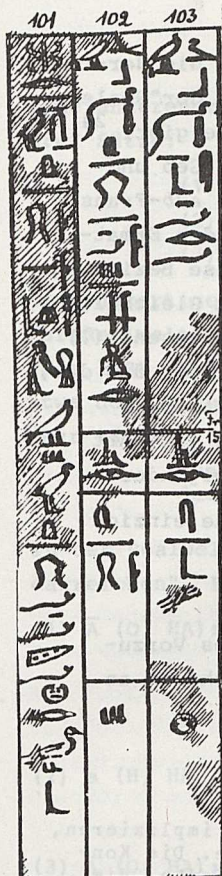
"Es geschah, daß der *qnj*-Latz gebracht wurde durch den *hrj-ḥ3bt*. Das bedeutet: Horus, indem er seinen Vater umarmt und sich Geb zuwendet".

Die folgenden beiden Zeilen enthalten Reden und Vermerke:

²¹ Vgl. Anm. 20 und Hartwig Altenmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reichs*, AA 24, 1972, bes. 64-69. Im Lexikon der Ägyptologie (LÄ) ist das Stichwort "Mythisierung der Rituale" vorgesehen.

²² Vgl. Otto, VRM, 14-15.

²³ Kurt Sehte, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ 10, 1928, 211ff., 256 Bild 22; vgl. ferner zum Dramat. Ram.Pap. W. Helck, in: Or 23, 1954, 383ff.; H. Altenmüller, in: JEOL 19, 1967, 421ff.; Ders., in: LÄ I, 1132-1140. Zum formalen Aufbau eines bebilderten Ritualpapyrus s. Altenmüller, a.a.O. (Anm. 21), 64-69.



102 Horus zu Geb. Sprechen:

'Ich habe meinen Vater umarmt, der ermattet ist, bis

Osiris

qnj-Latz

Bu-

103 Horus zu Geb. Sprechen:

... er wieder gesund wird'

Osiris

snb-'Fransen'

to



Abbildung: Dramat. Ram. Papyrus,
links Textteil, rechts die zugehörige Szene des Bildstreifens.

Das ergibt ein recht differenziertes System von Zuordnungen:

	explanandum	explanans
Handlung	Bringen des qnj	(Horus) <u>umarmt</u> (seinen Vater)
Rede	"Ich habe den qnj gebracht"	"Ich habe meinen Vater umarmt, der ermattet ist, bis er wieder gesund wird"
Personen	hrj-h3bt	Horus (zu Geb)
Requisiten	qnj	(Umarmung)
	snb	Osiris (gesunden)

Der Befund läßt sich am einfachsten beschreiben als die Herstellung einer Beziehung zwischen einer *Handlung* in der "Realen Welt" (in der es Vorlesepriester und Kultgegenstände gibt) ²⁴ und einem *Ereignis* in der Götterwelt (zu der Gorus, Geb und Osiris gehören). Aus dem Bringen des *qnj*-Latzes mit *snb*-Fransen (?) wird eine Umarmung des Osiris durch Horus, die den Ermatteten gesunden läßt. Zugleich wird klar, worauf diese Beziehung zwischen Realer Welt und Götterwelt beruht: auf dem Gleichklang der Wörter *qnj* "Latz" und *qnj* "umarmen" sowie *snb* "Fransen" (?) und *snb* "gesunden" ²⁵. Bemerkenswert ist nun vor allem, daß das, was einer Ritualhandlung der Realen Welt in der Götterwelt entspricht, nicht einfach eine *Handlung* ist, sondern eine Art *Ereignis*. Der Unterschied, wie ich ihn sehe, ist folgender: Eine Handlung läßt sich prädikatenlogisch durch eine einzige Formel ausdrücken ²⁶: $F(p, q, r)$

$$Jnj(\underline{hrj}-h3bt, qnj+snb)$$

Ein Ereignis dagegen impliziert die Umwandlung eines Vorzustandes in einen Nachzustand und erfordert (in Anlehnung an

²⁴ Die Bezeichnung "Realwelt" soll natürlich nicht implizieren, daß die Götterwelt nicht "real", d.h. "fiktiv" wäre. Die Konstitution fiktiver Welten kennzeichnet fiktionale Texte, die eo ipso literarisch sind und zu denen die Ritualtexte nicht gehören. Andererseits haben auch Bezeichnungen wie "irdische Welt" oder "Menschenwelt" für das, was diese Texte der Götterwelt gegenüberstellen, ihre Schwierigkeiten. Auf keinen Fall fällt diese Sphäre mit dem zusammen, was H. Brunner als "Alltagswelt" der "Heiligen Welt" gegenüberstellt, geht es doch in den Ritualtexten z. B. um sakrale Gegenstände und Handlungen (vgl. dazu unten, Anm. 48). Vielleicht kommt ein Ausdruck wie "diesseitige Welt" der Sache am nächsten.

²⁵ Zur Rolle des Wortspiels s. Schott, *MuM*, 30ff.; Otto, *VRM* 14f.; Altenmüller, in: *MDAIK* 22, 1967, 9-18.

²⁶ (Transitive) Handlungen bilden natürlich nur eine Spezialfall von zwei- oder dreistelligen (z. B. "geben", "wegnehmen", vgl. das zweite Beispiel) Relationen, wie sie diese Formel ausdrückt. Zur Notation vgl. Albert Menne, *Einführung in die Logik* (München 1973), 58ff. oder F. v. Kutschera, A. Breitkopf, *Einführung in die moderne Logik* (Freiburg-München 1971), 71-74.

eine anderenorts verwendete handlungslogische Notationsweise)²⁷
drei Sätze:

- | | | |
|-------------------|------------|-----------------|
| (1) $\bar{A}$ (O) | <i>nnj</i> | (Osiris) |
| (2) a (H, O) | <i>qnj</i> | (Horus, Osiris) |
| (3) A (O) | <i>snb</i> | (Osiris) |

Eine derartige temporale Ausweitung einer explanandum-Handlung der Realwelt durch explanatorische Transposition in die Götterwelt läßt sich allgemein beobachten. Ein anderes Beispiel bietet etwa der Spruch zum Überreichen von Feigen im Opferritual (Pyr 95 c):

"Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus,
das er gerettet hat aus der Hand des Seth".

In der Realwelt entspricht dem die einfache Handlung "Feigen darreichen". In der Götterwelt wird daraus das "Ereignis":

- | | |
|------------------------|---|
| (1) $\bar{A}$ (O, HA): | "Bedarf (Osiris, Horusauge)", bedingt durch:
"unrechtmäßiger Besitz (Seth, Horusauge)",
impliziert (präsupponiert) in dem Verb "retten" |
| (2) a (H, HA, S): | <i>šdj</i> wegnehmen, retten (Horus, Horusauge,
Seth) |
| (3) A (O, HA): | "Besitz (Osiris, Horusauge)", als notwendige
Folge impliziert in dem Satz "nehmen (Osiris,
Horusauge)" |

Auch hier ist es das transformierende ($\bar{A}$ a A) Schlüsselwort *šdj*, das mit der Gabe *jšd*, ("Feigen") assoziiert. Die temporale Ausweitung von a zu $\bar{A}$ und A wird hier aber mehr durch Implikationen (Voraussetzung und Folge) angedeutet als explizit ausgeführt. Dadurch erhalten diese Sätze den Charakter von "Anspielungen". Ist es aber ein Mythos, auf den hier angespielt wird? Darf man diese götterweltlichen Ereignisse schon deshalb "mythisch"

²⁷ Jan Assmann, *Das ägyptische Zweibrüdermärchen* (demnächst in ZÄS). Großbuchstaben bezeichnen Situationen/Zustände, Kleinbuchstaben Handlungen, Buchstabengleichheit (A a, A A) deutet ebenso wie der Negatstrich auf semantische Beziehungen.

nennen, weil ihre zeitlichen Konturen über die realweltliche Kulthandlung hinausweisen und einen Vor- und Nachzustand einbegreifen²⁸?

Weniger weit gehen würde z. B. die Annahme, daß diese Art von "Ereignishaftigkeit" zu den Eigenschaften der Götterwelt gehört: Handlungen in der Realwelt bedeuten Ereignisse in der Götterwelt, durch Transposition in die Götterwelt wird eine einfache Handlung der Realwelt, z. B. eine Darreichung, ein Bringen, ein mit Stricken umwinden, zu einem um Vor- und Nachzustand erweiterten Ereignis, z. B. eine belebende Umarmung, eine entmachtende Fesselung usw. Diese Bedeutungsaufladung oder Ereignishaftigkeit des Handelns scheint im Wesen des Kultischen zu liegen. So muß z. B. das Opfer, um in der Götterwelt ans Ziel und zum Tragen zu kommen, einen Vorzustand der Bedürftigkeit (*dbh*) und einen Nachzustand der Befriedigung (*htp*) implizieren und dadurch zu einem wandelnden Eingriff, einem Ereignis werden. Was diesen Ereignissen jedoch fehlt, um im eigentlichen Sinne "mythisch" genannt zu werden, ist m. E. zweierlei:

1. Die narrative Kohärenz, die sie zu einer Geschichte verbinden würde ($E_1 \rightarrow E_2 \rightarrow E_3 \rightarrow \dots E_n$). Ein Ereignis in der Götterwelt existiert zunächst nur als explanans bzw. Signifikat einer Ritualhandlung, und zwar im Rahmen einer Rollenkonstellation von Gottheiten (Osiris ist immer der Empfangende, Horus immer der Gebende). Die Ritualhandlung wird in die Götterwelt transponiert, so, daß die Handlungen von Priestern an Kultobjekten als Handlungen unter Göttern begangen und die dabei gesprochenen Worte als Gottesworte, in Götterrolle, gesprochen werden. Ein mythisches Ereignis dagegen würde auch vor allem außerhalb dieser Funktion (als explanans bzw. Signifikat einer

²⁸ Siegfried Schott hat das klar gesehen und deshalb den Ausdruck "Anspielung" zurückgewiesen: "wollte man in den Reden einzig eine Anspielung auf eine geschehene Untat des Seth sehen, verlöre der dramatische Verlauf seine Unmittelbarkeit" (*MuM*, 32) und: "Gerade die Gegenwart und das Geschehen der mythischen Handlung machen für den am Festspiel Beteiligten auch das ihn heiligende Ereignis aus" (*ibid.*, 33). Für den hier verwendeten engeren Begriff von Mythos ist ein Ausdruck wie "mythische Gegenwart" (z. B. *MuM*, 32 und 53) eine *contradictio in adiecto*. Im Gegensatz zur "mythischen Distanz" kennzeichnet die Gegenwärtigkeit der Götterwelt das Wesen nicht des Mythischen, sondern des Sakramentalen.

Ritualhandlung) existieren, nämlich als narrative Episode im Zusammenhang einer Geschichte, in deren Verlauf z. B. eine Umarmung zwischen Horus und Osiris stattfindet und ihren eigentlichen Sinn hat ²⁹.

2. Die raumzeitliche Verankerung, die sie aus der Sphäre der *Wiederholung*, die das Ritual kennzeichnet, in die Sphäre der *Vergegenwärtigung* holen würde, die dem Mythos eigen ist.

Die kultische Handlung wird durch die "Mythologisierung" als götterweltliches Ereignis dargestellt und dadurch auf die Götterwelt und ihre Konstellationen hin transparent, nicht aber bereits auf eine Götter-Geschichte. Sprachlich hat diese In-Bezug-Setzung die Form einer Ausdeutung (pw "das ist ..."). Diese Ausdeutung wiederum geht über das bloß Explanatorische hinaus und hat *sakramentalen* Sinn. Indem das gegenwärtige realweltliche Kultgeschehen auf eine ebenso zeitlich-gegenwärtige, aber nur symbolisch zur Erscheinung kommende Götterwelt hin transparent gemacht wird, wird der Empfänger des Kults in die Konstellationen dieser Götterwelt eingebunden ³⁰.

Das Vehikel dieser sakramentalen In-Bezug-Setzung von Realwelt und Götterwelt ist nicht die Handlung, sondern das Wort, und zwar 1. das *dramatische* Wort, das innerhalb der Konstellation als *Götterwort* vom Träger der Götterrolle gesprochen wird ("Ich habe meinen Vater umarmt, der ermattet war ..."), und 2. das *erklärende* Wort, das außerhalb der dramatischen Rede die Beziehung von Realwelt und Götterwelt explizit herstellt ("Horus ist das, indem er seinen Vater umarmt..."). Wie sich aus beidem das *verklärende* Priesterwort herausbildet, das in fortlaufender Rede eine zusammenfassende Darstellung, d. h. sakramentale Ausdeutung der Kulthandlungen als Götterhandlungen gibt, mag man bei Schott nachlesen ³¹. Ich gebe als Beispiel den Spruch 364 der Pyramidentexte in einer Form, die ihn auf die Handlungen und Handlungskonstellationen reduziert.

²⁹ Allerdings soll nicht verschwiegen werden, daß in der Rekonstruktion Hartwig Altenmüllers die götterweltlichen Ereignisse des Dram. Ram. Papyrus sehr viel kohärenter erscheinen, als das bisher angenommen wurde, vgl. JOEL 19, 1965-66, 432-436. Aber selbst wenn es sich hier wirklich um einen "dargestellten Mythos" (Altenmüller) handelte, käme man damit doch nicht vor das Mittlere Reich zurück. Für die Ritualtexte der Pyramiden jedenfalls gilt die Inkohärenz uneingeschränkt.

³⁰ Durch das "auch ihn heiligende Ereignis" der vollzogenen Kulthandlung, vgl. Anm. 28.

Nr.	Verbaler Handlungskern	Beteiligte Personen (A = Adressat)
1	KOMMEN	Horus
2	BEANSPRUCHEN	Horus, A, Götter
3	LIEBEN	Horus, A
4	VERVOLLSTÄNDIGEN	Horus, A
5	ANSCHMIEGEN	Horus, Horusauge, A
6	ÖFFNEN +SEHEN	Horus, Auge des A, A A, Auge
7	KNÜPFEN	Götter, Gesicht des A, A
8	LIEBEN	Götter, A
9	HEILEN (=CAUS[HEIL SEIN])	Isis und Nephthys, A
10	negENTFERNEN +"KA SEIN"	Horus, A A, Horus
11	GNÄDIG SEIN	Gesicht des A, Horus
12	EILEN, EMPFANGEN	A, "Worte des Horus"
13	HÖREN	A, Horus
14	CAUS[FOLGEN] +ERWACHEN	Horus, Götter, A A
15	BRINGEN	Geb, Horus, A
16	BEANSPRUCHEN	Horus, A
17	FINDEN	Horus, A
18	3h-SEIN	Horus, A
19	CAUS[AUFSTEIGEN]	Horus, Götter, A
20	GEBEN	Horus, Götter, A
21	CAUS[HEIL SEIN]	Götter, Gesicht des A
22	CAUS[AN DER SPITZE SEIN]	Horus, A, Götter
23	CAUS[NEHMEN]	Horus, A, Krone(?)
24	ANSCHMIEGEN	Horus, A
25	negENTFERNEN	Horus, A
26	CAUS[LEBEN]	Horus, A in seinem Namen 'ndtj
27	GEBEN	Horus, "festes Horusauge", A
28	+STARK SEIN +FÜRCHTEN	A Feinde des A, A
29	FÜLLEN	Horus, Horusauge i.s.N. w3ht-ntr,
30	VERSAMMELN	Horus, Götter, A
31	negENTFERNEN	Götter, A, Ort wohin A gegangen i.
32	MUSTERN	Horus, Götter, A
33	negENTFERNEN	Götter, A, Ort wo A ertrunken ist
34	UMFANGEN	Nephthys i.i.N. S3t nbt jqdw, Glieder des A

Den Terminus "Verklären" für dieses Sprechen, das Handlungen und Gegenstände der kultischen Realwelt als Ereignisse der Götterwelt darstellt, hat Schott geprägt ³². Ganz unabhängig von der Frage, ob das äg. Verbum *š3ḫ* "zu einem Verklärten machen, verklären" wirklich dieses spezifische Sprechen bedeutet, ist diese Prägung (im Gegensatz zu "Mythologisierung") überaus glücklich, weil sie einerseits die sakramentale (d. h. in die Götterwelt transponierende, auf die Götterwelt hin durchsichtig machende) Kraft dieses Sprechens und andererseits seinen Charakter eines Sprechakts *sui generis* herausstellt. Auch der Mythos ("Wort") existiert nur als Rede, aber "verklären" ist etwas anderes als "erzählen".

Daß man bisher diesen Unterschied nicht sehen wollte, so z. B. Schott selbst, wenn er meint, daß ein Spruch wie Nr. 364 dem Gott "seine Mythe zum Preis erzählt", läßt sich andererseits auch verstehen: "verklären" und "erzählen", Götterkonstellation und Göttergeschichte, Götterrolle und Götterschicksal sind nicht ohne Bezug aufeinander zu denken ³³. Diesen Bezug würde ich jedoch geschichtlich sehen: das eine geht aus dem anderen hervor. Die Götterwelt bildet mit ihren Konstellationen und Rollen - dem, was Otto "mythische Schemata" und "mythische Bilder" genannt hat ³⁴ - als sinngebende Symbolwelt der Rituale die Vor- oder Latenzstufe des Mythos und entfaltet sich erst später in Göttergeschichten, dann nämlich, wenn die Prädominanz des Rituellen - mit Morenz zu reden die "Immanenz des Göttlichen" ³⁵ - zurücktritt. Dann erst tritt die Götterwelt in jene ontische Distanz zur Realwelt, die der Mythos als "mythische Urzeit" temporalisiert und in Form der Erzählung und/oder der Festspiel- oder mysterienhaften Aufführung vergegenwärtigt.

³² MuM, 46ff. vgl. Jan Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (MÄS 19, 1969), 364-367; Ders., *Ägyptische Hymnen und Gebete* (1975), 32-45.

³³ Zur Nichtunterscheidung von Götterrolle und Götterschicksal bei Schott, vgl. z. B. MuM, 106.

³⁴ Vgl. Anm. 74.

³⁵ Vgl. Siegfried Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, SSAW 109.2, 1964 und Ders., *Gott und Mensch im alten Ägypten* (Leipzig 1964), 43ff.; Die von Morenz aufgezeigten geschichtlichen Wandlungen des Gottesbegriffs, die man zwar anders deuten, aber deren Realität man kaum bestreiten kann, stehen im Zusammenhang einer Entwicklung, zu der auch die Ausbildung des mythischen Denkens untrennbar dazugehört.

- šnt nt [wb]dt
- Ḥrw-nḥnw m-nḥnw-zš
 'c-ḥrw m-ḥ'w.f
 n-rḫ.f-sw t̄z-phr
 nn-mwt.f-jm šnt-sw
- 5 jw-jtj.f-sḫw r-swtwt
 Ḥḫḫp ḥn'-Jmstj
 zḷ-nḥnw ḫt-wsrtj
 nn-nḫm-sw m-'s
- prt-ḷst m-nḥnw-nḷj̄jt
- 10 [r-n]w n-wḥ'.s-nd.s
 "mj, snt.j Nbtḫwt
 m-'c.j ḫp-wj
 zb.j jnq<-wj> nd.j
 jm-n.j wḷt.j jrj̄j.j-rḫt.n.j
- 15 'ḫm.j-n.f-st m-jrtt.j
 m-mw-snbw jmjt̄w-mntj.j"
 rdjw ḫr-ḥ'w.k snb-mtw̄t.k
 dj.j-ḫm-ḫt rkk-tw
- dd-mdw ḫr-'gḷj̄jt nt-šndt
- 20 š't nt-jt w'ḫ psj
 ḡrt̄ šḷw p̄fsw
 jrjw m-jḫt <w't>
 ḷḫḫw ḫr-jrtt nt-msjt-t̄j̄j̄j
 rdjw ḫr-wbdt r-snb.s
- 25 wt.k-st ḫr-gḷbt nt-dgm

pMedLondon, XIV, 8-14: Umschrift
 (metrische Gliederung nach den
 Regeln von Gerhard Fecht)

Beschwörung einer Verbrennung

Horus war ein Kind im Innern des Nestes.
Ein Feuer war gefallen in seine Glieder,
er kannte es nicht, es kannte ihn nicht.

Seine Mutter war nicht da, es zu beschwören,
5 sein Vater hatte sich aufgemacht, spazieren zu gehen
(mit) Haphap und Amset.

Der Sohn war klein, das Feuer stark,
niemand war da, ihn davor zu retten.

Da trat Isis heraus aus dem Arbeitshaus
10 zu der Zeit, da sie ihren Faden löste:

"Komm, meine Schwester Nephthys,
mit mir, begleite mich!

Ich war taub, mein Faden umfing <mich>

Gib mir meinen Weg (frei), daß ich mache, was ich
15 daß ich ihm es lösche mit meiner Milch, [verstehe,
und mit dem gesunden Wasser, das zwischen meinen
[Schenkeln ist!"]

"Werde gegeben auf deinen Körper, damit deine Ge-
[fäße gesund werden.
Ich will veranlassen, daß das Feuer zurückweicht,
[das dich angreift!"]

Werde gesprochen über: Harz der Dornakazie,
20 Teig von Gerste, w'ḥ-Hülsenfrucht, gekocht;
Koloquinthe, gekocht; Kot, gekocht;
werde zu <einer> Masse gemacht;
werde vermischt mit der Milch einer, die einen Kna-
[ben geboren hat.

Werde gegeben an die Verbrennung, sodaß sie gesund
75 du sollst sie verbinden mit einem Blatt der Rizinus-
[pflanze.

L 46 (XIV.8-14): Übersetzung nach v.Deines, Grapow,
Westendorf.

3.2. Wiederholung versus Vergegenwärtigung

Eine ganz andere Form sprachlicher In-Bezug-Setzung von Realer Welt und Götterwelt trifft man in einer anderen Textgattung an: den Zaubersprüchen, vor allem im Heilungszauber. Auch hier scheint sich, wie bei den Ritualen, die Götterwelt als eine sekundäre Symbolwelt über eine schon bestehende Praxis zu legen. Es gibt eine Fülle von Zaubersprüchen, die nicht auf die Götterwelt Bezug nehmen und wo der ärztliche Zauberer als er selbst den Krankheitsdämon direkt anspricht. Seltener und wohl auch jünger sind die Sprüche, die das Geschehen, ähnlich wie die Rituale, aber auf andere Weise, in die Götterwelt transponieren. Um auch dies an einem Beispiel zu erläutern, greife ich den Zauberspruch gegen Verbrennungen aus dem Pap. Med. London XIV, 8-14 heraus ³⁶.

Das Verfahren scheint zunächst sehr ähnlich dem der mythologisierten Rituale zu sein. Wir haben eine Handlung in der Realwelt - die Zubereitung einer Salbe -, die mit einem Ereignis in der Götterwelt, der Rettung des Horuskindes aus dem Feuer, gleichgesetzt wird:

	Realwelt	Götterwelt
Situation	Verbrennung des Patienten	Verbrennung des Horus
Handlung	Zubereitung einer Salbe	Hilfe der Isis
Personen	Arzt, Patient	Isis und Nephthys, Horus
Requisiten	Milch einer Frau, die einen Knaben geboren hat, usw.	Milch der Isis, usw.
Rede	Verse 17-18	Verse 11-16

³⁶ Grundriß der Medizin der alten Ägypter V: Hermann Grapow, *Die med. Texte in hierogl. Umschreibg.* (Berlin 1958), 372f.; IV: H.v. Deines, H. Grapow, W. Westendorf, *Übersetzung der med. Texte* (Berlin 1958), 1, 214f. (Übersetzung); 2, 164 (Noten zur Übersetzung).

Die Beziehung zwischen der einen Welt und der anderen beruht auch hier auf dem Prinzip der Analogie, nur daß sie hier nicht im rein Sprachlichen, über Assonanzen (Wortspiele) hergestellt wird, sondern im Sachlichen:

Milch der Isis, die <i>damals</i>	Milch einer Frau, die einen	37
geholfen hat	Knaben geboren hat	

Der entscheidende Unterschied zwischen diesem Text und den älteren Ritualtexten aber besteht darin, daß hier nicht die Salbe - wie die als "Horusauge" "verklärte" Opfergabe - in die Götterwelt transponiert und in Isismilch verwandelt wird, sondern daß eine Analogie hergestellt wird zwischen der *damaligen Wirkung* der Isismilch und der *jetzigen Wirkung* der Salbe. Hier muß eine zeitliche Distanz überbrückt werden, daher wird nicht "verklärend", sondern erzählend gesprochen. Die ersten 10 Verse erzählen in den entsprechenden Tempusformen der Situations- (Pseudopartizip) und Handlungsschilderung (hist. Infinitiv) ein Ereignis, das in Raum und Zeit verankert ist, wenn auch in einer besonderen, mythischen Zeit (*in illo tempore, m p3wt tpjtt*), und wenden es als Präzedenzfall auf den je konkreten Fall der Realwelt an. Vor die Götterrede, die auch hier das Wichtigste, das eigentliche Zauberwort darstellt, tritt nicht einfach eine Glosse ("das ist Isis, die zu Nephthys spricht") und ein Regievermerk ("Isis zu Nephthys. Sprechen:"), sondern eine mehr oder weniger elaborierte Erzählung, die das nicht nur götterweltliche, sondern auch vergangene und einmalige und daher mythische Ereignis erinnernd vergegenwärtigt. Das götterweltliche Ereignis der Rituale ist kein Präzedenzfall, der *in illo tempore* situiert wäre; es wird ja durch die Kulthandlung unmittelbare Wirklichkeit.

Das Ritual vergegenwärtigt nicht, es wiederholt. Es beruht auf dem Prinzip der unendlichen Iteration genau festgelegter Formen, dem Prinzip des Ornaments. Derartige "Ornamentalisierung" des Handelns geht in Urzeiten zurück und liegt der Ausbildung von Götterwelten weit voraus ³⁸. Die sogenannte Mythologisierung,

³⁷ Zu dieser Droge und ihrem Behältnis s. E. Brunner-Traut, *Das Muttermilchkrüglein*, in: *Die Welt des Orients* V (1970), 145-164.

³⁸ Die Ursprünglichkeit dieser Rhythmisierung der Zeit betont z. D. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* II, *Das mythische Denken* (Darmstadt 1958), 133f.

die Abbildung dieser Handlungsornamente auf die Götterwelt, gibt ihnen einen neuen Sinn, der aber nicht mythisch, sondern sakramental genannt werden sollte. In ihrer sakramentalen Ausdeutung finden die Kulthandlungen in der Götterwelt statt und versetzen auch den, dem sie gelten, in diese Welt. Was Schott Mythenbildung genannt hat, ist m. E. die sukzessive Konstituierung dieser Götterwelt als einer "symbolischen Sinnwelt", die das rituelle Handeln - und damit auch das "rituelle Bewußtsein" - sakramental ausweitet und ausdeutet aber in der dem Rituellen und Ornamentalen eigenen Zeitlichkeit, der Wiederholung, der ewigen Wiederkehr und Präsenz (im Sinne von Vergangenheitslosigkeit) verhaftet bleibt. Die Götterwelt ist zwar distant gegenüber der Realwelt, und die Empfindung dieser Distanz scheint, wie Schott das am Gebrauch der Demonstrativpronomina in den Pyramidentexten glänzend nachwies ³⁹, im Laufe des Alten Reichs zu wachsen: aber diese Distanz scheint nicht zeitlich gedacht worden zu sein. Mythos aber impiziert wie alle Erzählung zeitliche Distanz und ein der rituellen Weltanschauung gegenüber verändertes Zeitbewußtsein, in dem es die Kategorie der Vergangenheit gibt ⁴⁰.

4. Mythos versus mythische Aussage

4.1. Handeln und Wissen

Die Kategorie der Vergegenwärtigung zwingt zur Unterscheidung von Mythos und mythischer Aussage. Die mythische Aussage "vergegenwärtigt" den Mythos, wogegen die rituelle Begehung nur die andere wiederholt. Während die "verklärende" Aussage als sakramentale Ausdeutung eine gegenwärtige realweltliche Handlung (usw.) auf eine zeitlich ebenso gegenwärtige, aber ontisch distante Götterwelt bezieht, so daß götterweltliche Beziehungen und Gegebenheiten in realweltlichen unmittelbar symbolisch in Erscheinung treten, stiftet die mythische Aussage eine mittelbare Symbolbeziehung zwischen Realwelt und Götterwelt. Denn

³⁹ "Dehnung der Verweise", s. MuM, 33-34.

⁴⁰ "Die Mythenbildung selbst bedeutet eine Abwendung von der gegenwärtigen Welt": MuM, 77.

zwischen die Götterwelt auf der einen Seite und der auf sie Bezug nehmenden Rede auf der anderen Seite tritt hier - im Unterschied zur Verklärung - ein narrativer Handlungszusammenhang, eine Geschichte, die ihrerseits Symbolcharakter hat. Die mythische Aussage stellt eine Beziehung her zwischen einer je gegenwärtigen realweltlichen "Verlautbarungssituation" - z. B. die Verbrennung eines Patienten - und einer mythischen Situation, die in einer götterweltlichen Geschichte, einem Mythos verankert ist. Diese Mythen kann man als "narrative Symbole" bezeichnen. Sie sind der Realwelt durch die besondere Art ihrer Zeitlichkeit entrückt, für die Ernst Cassirer den treffenden Terminus "absolute Vergangenheit" geprägt hat ⁴¹. So wie die "absolute Zukunft" etwa des "Reiches Gottes" in einem eschatologischen Weltbild von anderer Zeitlichkeit ist und jederzeit in unsere Zeitlichkeit einbrechen kann, so ist auch die absolute Vergangenheit eines mythischen Weltbildes zeitlos gegenwärtig in den Normen und Ordnungen, die sie gesetzt hat ⁴². Daher sind die Geschichten, die in dieser "absoluten Vergangenheit", *in illo tempore, m p3wt tpj't*, in der "Zeit Gottes" ⁴³ situiert sind, exemplarische Geschichten und haben eine aktuelle Verbindlichkeit. Entsprechend bedeutungsvoll sind, sollte man meinen, die Anlässe, zu denen derartige Geschichten in Form mythischer Aussagen vergegenwärtigt werden.

⁴¹ a.a.O. (Anm. 38), 130-31.

⁴² Henri Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, dt. *Frühlicht des Geistes* (Stuttgart 1954), 35.

⁴³ Ulrich Luft, *Seit der Zeit Gottes*, in: *Studia Aegyptiaca* II, Budapest 1976, 47-78. Sein Ergebnis, daß 17 von 20 Belegen aus der Zeit der 10. bis frühen 12. Dyn. stammen, also aus der Zeit, in der wir die Entstehung des Mythos in Ägypten ansetzen, ist als eine nicht geringe Bestätigung unserer These zu veranschlagen. Dazu kommt der Beleg aus dem Ptahhotep, den ich für MR halte. Aus dem AR bleibt nur Beleg 14, wo nicht von der "Zeit Gottes", sondern von der "Urzeit des Landes", *p3wt t3*, die Rede ist. Man kann dementsprechend zusammenfassen, daß die in der untersuchten Wendung greifbare Vorstellung einer "Historisierung der Götter" und "Mythologisierung der Geschichte" nicht vor die 1. Zz. zurückreicht.

Was diese Anlässe, bei denen Mythos zur Sprache kommt, angeht, ist zunächst zu konstatieren, daß sie unendlich vielfältiger sind als beim sakramentalen Wort des Ritus, das seine streng festliegenden Verlautbarungsbedingungen hat. Entsprechend vielfältig sind die mythischen Aussagen, die ihre Prägung dem spezifischen Anlaß (im Sinne einer typischen Verlautbarungssituation) verdanken. Es kann hier nicht darum gehen, sie alle in einer systematischen Ordnung zu erfassen. Der folgende Ansatz einer groben Klassifikation soll nur die allgemeine Konzeption verdeutlichen, die einer solchen Ordnung zugrunde gelegt werden könnte. Dabei können wir natürlich nur jene Anlässe mythischer Aussagen erfassen, mit denen ein Aufzeichnungsbedürfnis verbunden war⁴⁴. So muß zunächst nach möglichen Aufzeichnungsfunktionen gefragt werden. Man muß unterscheiden zwischen Aufzeichnungen, die Texte für mythische Aussagen bereitstellen, z. B. medizinische Handschriften, und Aufzeichnungen, die selbst mythische Aussagen darstellen, z. B. apotropäische Stelen vom Typ der Metternichstele oder "statues guérisseuses". Die Stele verewigt eine derartige Aussage, indem sie ihr dauernde Wirksamkeit verleiht und dadurch Schutz ausübt, die Handschrift speichert sie nur für den jeweiligen Gebrauch, der erst sie als solche aktualisiert⁴⁵. Hier wollen wir jedoch der Einfachheit halber die Frage der Aufzeichnungsfunktionen ausklammern und nur nach den Funktionen der (wie und warum auch immer aufgezeichneten) mythischen Aussagen selbst fragen.

Bei mythischen Aussagen des im vorhergehenden Abschnitt betrachteten Typs, den um eine "epische Einleitung" erweiterten Zauberformeln, pflegt man von "mythischen Präzedenzfällen" zu sprechen und damit die Vorstellung argumentativen Zwanges zu verbinden, den eine unsichere Gegenwart auf die Formen einer exemplarischen Geschichte festlegen will⁴⁶. Adressaten dieser Argumentation

⁴⁴ Umgekehrt muß man sicher auch mit "Aufzeichnungstabus" rechnen, besonders im Fall des Osirismythos.

⁴⁵ Zur Unterscheidung der Aufzeichnungsfunktionen "Speicherung, Verewigung, Veröffentlichung", vgl.: Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 10-11.

⁴⁶ Vgl. Gerardus van der Leeuw, *Die sog. epische Einleitung der Zauberformeln*, in: *Zeitschrift für Religionspsychologie* 6, 1933, 161-180; Mircea Eliade, *Kosmogonische Mythen und magische Heilungen*, in: *Paideuma* 6, 1954/58, 194-204.

sind zum einen die Mächte, die die gegenwärtige Situation bestimmen: die Krankheitsdämonen, die vertrieben, die Götter, die zu einem der "damaligen" Rettung analogen Eingreifen bewegt werden sollen, zum anderen aber auch der Mensch, der aus der Einordnung seiner augenblicklichen prekären Lage in den Zusammenhang einer exemplarischen Geschichte, in der derartiges schon einmal gut ausging, Trost, Hoffnung und Sicherheit empfängt. In diesem Sinne einer Strukturierung und Orientierung der alltäglichen Lebenswirklichkeit ganz auf den Menschen bezogen sind die mythologischen Exkurse in den sog. Loskalendern ⁴⁷. Auch hier haben wir es mit einer Gattung zu tun, die erst nachträglich "mythologisiert" wurde, wobei dieser Vorgang hier in die Ramessidenzeit fällt. Am Anfang stehen Kalender, die nur Auskunft über den günstigen oder ungünstigen (*nfr/dw*) Charakter eines Tages geben. Erst in der XIX./XX. Dynastie wird diese Qualifizierung der Zeit durch kurze mythologische Erzählungen begründet. Der Tag, jetzt sogar spezifischer die drei Tageszeiten, bestimmen sich in ihrer Gunst (*nfr*), Ungewißheit (*ḥ^c*) oder Ungunst (*ḥ^u*) nach götterweltlichen Ereignissen, die "in illo tempore" an diesem Tage stattfanden.

Das Prinzip dieser Kalender erinnert in manchem mehr an das der Rituale, die ja der Sphäre der Wiederholung - und nicht der Vergegenwärtigung - angehören. Im Umschwung des Jahres wiederholt sich die mythische Ursituation in analogen Situationen der Menschenwelt, so daß aufgrund solcher Analogie die Tage festlichen oder unheilvollen Charakter haben. Daher erscheint in diesen Kalendern, wie in den Ritualen, die Götterwelt als ein unerschöpflicher Vorrat an Aktionen, Ereignissen, Episoden, auf den man sich im Einzelfall bezieht, der aber als ganzes inkohärent und verborgen bleibt. Das Ganze des Jahres bildet ebensowenig eine kohärente Ereignisfolge der mythischen Welt ab, wie die Handlungsfolge des Rituals einen kohärenten Mythos vergegenwärtigt. Im Unterschied zu den Ritualen wird hier

⁴⁷ Einen ausgezeichneten Überblick über diese Gattung mythischer Aussagen gibt Emma Brunner-Traut, *Mythos im Alltag*, in: *Antaios* XII, 1970, 332-347.

jedoch auf die Götterwelt in narrativer Form Bezug genommen - Verbformen wie $h^c.n \text{ } \underline{s}dm.n.f$ und $wn.jn.f \text{ } hr \text{ } \underline{s}dm$ stellen das außer Zweifel - und das götterweltliche Ereignis dadurch in die zeitliche Distanz des Mythos ent-rückt, so daß man auch hier, trotz der ausschnitt- oder bruchstückhaften Form der Vergegenwärtigung, von mythischen Aussagen sprechen kann.

Allen bisher behandelten mythischen Aussagen gemeinsam ist, daß sie in einen nicht-mythischen, "realweltlichen" Rahmen eingebettet sind, der sie in der Praxis verankert. Bei den Loskalendern besteht diese Praxisbezogenheit z. B. an bestimmten Tagen bestimmte Handlungen zu unterlassen. Diese Praxis - und das unterscheidet die mythischen Aussagen wiederum von den sakramentalen Aussagen der Rituale - ist nicht nur realweltlich, sonder darüber hinaus auch *alltagsweltlich* ⁴⁸. Magische Heilungen, Abwehr von Schlangen und Skorpionen, "Tagewählerei" gehören in die Alltagswelt des Ägypters. Hier - und nicht in den Gräbern und Tempeln - beginnt der Mythos im Laufe des NR zum ersten Mal eine dominierende Rolle zu spielen. Entsprechend ihrer Verankerung in alltagsweltlichen Praktiken kann man diese mythischen Aussagen als "handlungsbezogen" zusammenfassen. Sie beziehen Handlungen der Realwelt auf mythische Episoden der Götterwelt. Dabei haben diese Episoden oft, besonders im Heilungs- und Abwehrzauber und gerade auch dort, wo sie zu kün-geren und kunstvoll erzählten Geschichten ausgebaut werden (Isis und Re, die beiden Erzählungen der Metternichstele) ⁴⁹, ein Element des Anekdotischen. Sie haben eine gewisse Einheit der Handlung und gipfeln in einer Pointe.

Das unterscheidet sie sehr wesentlich nicht nur von Mythen im allgemeinen Sinn, sondern speziell auch von denjenigen mythischen Aussagen in Ägypten, die man am ehesten als zusammenhängende Vergegenwärtigung ganzer Mythen ansprechen möchte: den literarischen Erzählungen mythologischen Inhalts, wie sie seit der Ramessidenzeit bekannt sind ⁵⁰. Andererseits scheinen

⁴⁸ S. hierzu Hellmut Brunner, *Alltagswelt und Heilige Welt*, in: *LA I*, 138-144. Unser Begriff "Realwelt" ist weiter als der Begriff "Alltagswelt", da er auch das Sakrale umfaßt (vgl. Anm. 24).

⁴⁹ Übersetzungen und Literatur bei E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen* (1976), Nr. 14-16.

⁵⁰ Die früheste Hs. mit einer derartigen Erzählung, pPuschkin Museum Moskau Nr. 167, stammt aus der Wende der 18./19. Dyn., s. Ricardo A. Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script* (Oxford 1956), 40-50 Tf. 17-23 und M.A. Korostovtsev, in: *Drevnij Egipet* (Moskau 1960), 119-133. Ich erblicke in der bisher unidentifizierten Erzählung eine frühe Variante der Tefnut-Legende.

diese Literaturwerke aber gerade mit den mythischen Aussagen des "handlungsbezogenen" Typs aufs engste zusammenzuhängen; darauf weisen jedenfalls die Passagen hin, in denen die wichtigste dieser Erzählungen, Horus und Seth", mit derartigen Aussagen übereinstimmt. So erscheint bekanntlich die "Nilpferdkampf-Episode" in den Loskalendern pSallier IV und pKairo 86 637⁵¹ und die "homosexuelle Episode" im pKahun aus dem MR⁵². Die mythologischen Erzählungen des NR, besonders "Horus und Seth", lassen sich als Verknüpfungen derartiger anekdotischer Episoden verstehen, die ihre Formung und Formulierung alltagsweltlicher Praxis verdanken. Auch sie sind in jeder Hinsicht "alltagsweltlich", eine profane Unterhaltungsliteratur "in the spirit of Offenbach"⁵³. Als literarische Texte sind sie "situationsabstrakt"⁵⁴ und daher nicht auf bestimmte Handlungen bzw. Verwendungssituationen bezogen; deswegen sind sie auch in der Lage, die verschiedenen ursprünglich handlungsbezogenen Episoden zu einer (mehr oder weniger kohärenten) Geschichte zu kombinieren. In ihrer lockeren Episodenstruktur und vielleicht auch in der Rollenhaftigkeit ihrer Aktanten tragen sie jedoch noch die Spuren ihrer Herkunft an sich. Denn den göttlichen Personen dieser Erzählungen mangelt es durchweg an dem, was man personale Kohärenz nennen könnte, und zwar sowohl als Kohärenz der Handlungsweise (Charakter, Wille, Intentionalität) als auch als Kohärenz der Erfahrung als eines bewußten, reflektierenden in-der-Zeit-Seins (Schicksal, Entwicklung, Verarbeitung der eigenen Vergangenheit). Kennzeichnend dafür ist die relative Folgenlosigkeit der Handlungen und der häufige und für unsere Begriffe oft unmotivierte Sinneswandel der Personen.

⁵¹ pChester Beatty I, 8.6-9.10; Spiegel, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth*, 50-55; pSallier IV 2.6-3.5 vgl. H. Kees, *Lesebuch* Nr. 55; pKairo 86 637 rto. VII.4-VIII.3 s. Abd el-Mohsen Bakir, *The Cairo Calendar* (Cairo 1966), 17f. Tf. vii-viii.

⁵² pChester Beatty 10.11ff., Spiegel, *Erzählung*, 57-61; pKahun IV.2, F.Ll. Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob* (London 1898), Tf. 3; Herman te Velde, *Seth. God of Confusion*, PA 6, 1967, 39-46. Es scheint sich bei dem Kahun-Fragment um einen Heilungszaubertext zu handeln, da seine Pointe auf dem in diesen Sprüchen typischen Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *mtwt* ("Same" und "Gift", vgl. hierzu H. te Velde, a.a.O.) beruht.

⁵³ A.H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri No. I*, 9.

⁵⁴ Mit einem Ausdruck von Siegfried J. Schmidt, in: E. Gülich, W. Raible (Hrsg.), *Textsorten* (Frankfurt 1972), 66. Der Ausdruck läßt sich natürlich nur cum grano salis auf archaische Formen literarischer Kommunikation anwenden, etwa im Sinne von Assmann, *Der literarische Text im Alten Ägypten*, in: *OLZ* 69, 1974, 123-126. Zum Gegenstück "situations-determinierter" Texte vgl. dazu Ders., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 7-21.

Nun gibt es aber in derselben zeitlichen Verteilung - vereinzelte Vorläufer im MR, häufig dann im NR und dominierend in der Spätzeit - auch mythische Aussagen, die nicht in alltagsweltlichen, sondern sakralweltlichen Verwendungssituationen und Aufzeichnungsformen überliefert sind. Sie haben auch thematisch eine andere Struktur, die man "wissensbezogen" nennen könnte. Sie münden nicht in Handlungen oder Handlungsanweisungen, sondern vermitteln ein Wissen über die Welt und das Dasein, indem sie das Bestehen durch eine Erzählung seines Gewordenseins deuten. Entsprechend ist auch das Prinzip der Beziehung zwischen Götterwelt und Realwelt nicht die Analogie, sondern die Aitiologie⁵⁵. Im Folgenden soll das Gemeinte anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden.

In den Sargtext- und Totenbuchsprüchen vom "Kennen der Seelen der heiligen Orte" (TB 108-109, 111-116)⁵⁶ geht es um den Nachweis kultischen Einweisungswissens, das meist (Ausnahmen: TB 109, 116) in narrative Form gekleidet ist und z. B. erklärt, warum der Genuß von Schweinefleisch verboten ist⁵⁷. Kultisches bzw. kulttopographisches Wissen tradieren dann v.a. die gelehrten "Monographien" der Spätzeit, der pJumilhac⁵⁸ und die entsprechenden Inschriften in den Spätzeitempeln, von denen besonders Edfu⁵⁹ und Kom Ombo⁶⁰ hervorzuheben sind. Um die Fundierung kosmischen Wissens geht es in zwei inschriftlich überlieferten Texten des NR: dem "Buch von der Himmelskuh"⁶¹ und dem "Nutbuch"⁶². Beide "Bücher" bestehen aus einem Text und einem Bild (zu dem wiederum Beischriften gehören). Das Bild, das im einen Buch den Himmel als Kuh, im anderen als Frau darstellt, könnte man als seltene Ausnahmen

⁵⁵ Ganz scharf läßt sich die Trennung natürlich nicht durchführen, vgl. z. B. die Aitiologie für die Verfehlung des Goldes in der Stadt des Nemti pChester Beatty I, rto. 8.1 oder die aitiologischen Erklärungen in den Loskalendern (z. B. pCairo 86 637, rto 6.1).

⁵⁶ Kurt Sethe, *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, in: ZAS 57, 1-50; 58, 1-24, 57-58; 59, 1-20, 73-99 (1922-1924, als Band Leipzig 1925).

⁵⁷ TB 112 = CT 157, Sethe in: ZAS 58, 1f.

⁵⁸ ed. Jacques Vandier, Paris o. J.

⁵⁹ E.A.E. Reymond, *The Mythical Origin of the Egyptian Temple* (Manchester 1969).

⁶⁰ Adolphe Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BE XLVII (1973).

⁶¹ Lit. bei Schott, in: HdO I.1.2, 92 m. Anm. 4; zuletzt übers. von H. Brunner, in: W. Beyerlin (Hrsg.), *Religionsgeschichtl. Textbuch zum Alten Testament* (Göttingen 1975), 35ff.; E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen* (1976), 69ff., 266-268.

⁶² A. de Buck, in: Henri Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos I*, 82ff.; Schott, a.a.O., 92 Nr. 3.

der Regel einstufen, daß mythische Inhalte in der ägyptischen Kunst vor der Spätzeit nicht dargestellt werden, wenn es sich auf das erzählte Ereignis beziehen würde und nicht vielmehr auf den Endzustand, dessen Vorgeschichte der Text erzählt. Dieser Endzustand aber ist nichts "in illo tempore" Situierbares, sondern entspricht dem gegenwärtigen Weltbild. Das Bild ist daher keine "mythische Aussage", sondern Kosmographie. Mythische Aussagen in unserem Sinne ist nur die Vorgeschichte, die der zugehörige Text erzählt. Dem Bild aber, d. h. seiner kosmographischen Funktion, verdanken wir die Aufzeichnung dieser mythischen Aussagen. Von einem gewissen Zeitpunkt an wird das Dekorationsprogramm der Königsgräber zum Aufzeichnungsort kosmographischer Texte und Darstellungen. Die Funktion der mythischen Aussage ist aber nicht kosmographisch, sondern explanatorisch, sie erzählt in Form eines erklärenden Exkurses in die Vergangenheit, wie es dazu kam. Das "Buch von der Himmelskuh" behandelt die Ereignisse, die zur Erhebung des Himmels und zur Trennung des Sonnengottes von den Menschen führten und erzählt diesen Mythos in einer Form, die an die "Königsnovelle" angelehnt ist. Durch die Benutzung einer Form der offiziellen Geschichtsschreibung wird der Mythos in das Licht der Geschichte, die Geschichte ins Licht des Mythos gestellt. Sicher ist es kein Zufall, daß die Königsideologie zur gleichen Zeit narrative Formen ausbildet wie die Theologie ⁶³.

Der in das "Nuthuch" eingebettete Mythos hat als Kern einen "dramatischen" Abschnitt, der genau der Form der durch Götterreden "sakramentalisierten" archaischen Rituale entspricht. Hier aber werden diese Götterreden nicht unmittelbar auf eine Kultsituation der Realwelt bezogen, sondern auf eine mythische, in illo tempore situierte Situation der Götterwelt, die in erzählender Form vergegenwärtigt werden muß. Auch hier geht es bekanntlich um die kosmologische Frage nach der Trennung von Himmel und Erde, hier zurückgeführt auf einen Streit zwischen Geb und Nut darüber, daß diese ihre gemeinsamen Kinder, die Sterne, wieder auffrißt wie eine Muttersau ihre Jungen. Dieselbe "dramatische" Form hat auch das "Denkmal memphitischer Theologie", dessen noch immer unstrittene Datierung nach allem hier Festgestellten zumindest auf die beiden letzten vorhchr. Jahrtausende einge-

⁶³ Vgl. hierzu den II. Teil der *Untersuchungen zum Ägyptischen Königtum des Mittleren Reichs* von Elke Blumenthal (in Vorbereitung).

⁶⁷ Vgl. hierzu Assmann, *Int. N. Tellenbach (Hrsg.)*, *Das Totenbild*, 39f. mit 159 Abb. 101-105.

grenzt werden kann ⁶⁴. In seinen narrativen Abschnitten erzählt dieser Text einen Mythos, der in den größeren Zusammenhang der Sukzessionsmythen gehört (wie das "Buch von der Himmelskuh" und der Naos von el-Arish) ⁶⁵. Es geht um die Thronfolgestreitigkeiten nach dem Tod des Osiris, von denen in ganz anderer Form der pChester Beatty I ("Horus und Seth") berichtet. Die dramatischen Partien beziehen sich auf die Reden, mit denen Geb diesen Streit schlichtet. Die übrigen Partien des Textes ("Götterlehre") wird man kaum als Mythos, sondern als theologischen Traktat zu bezeichnen haben, der argumentiert, nicht erzählt. Die aitiologische Beziehung auf ein gegenwärtiges Explanandum der Realwelt ergibt sich, wenn man beide Teile, den erzählenden und den argumentierenden, zusammennimmt: sie erklären den Primatanspruch der Stadt Memphis sowohl als das kosmogonische Zentrum (der Urhügel als Nabel der Welt) als auch als der eigentliche, legitime Sitz des ägyptischen Königtums. Gegenüber den kultischen (kulttopographischen) und kosmischen Aitiologien könnte man diese als "politisch" bezeichnen und auf der Grundlage der im Vorherstehenden angeführten Beispiele, die natürlich nur eine kleine und ziemlich willkürlich herausgegriffene Auswahl darstellen, folgende Skizze einer Klassifikation mythischer Aussagen versuchen:

handlungsbezogene (Analogie)	Heilungszauber Abwehrzauber Loskalender
wissensbezogene (Aitiologie)	kultische Fundierung Totensprüche kosmische " "Monographien" politische " "Himmelskuh" "Nütbuch" D.M.Th.
situationsabstrakt	Literarische Erzählungen

⁶⁴ Was die Komposition des Ganzen und die "Götterlehre" betrifft, neige ich zu der Spätdatierung, die F. Junge vorgeschlagen hat, in *MDAIK* 29.2, 1973, 195-204.

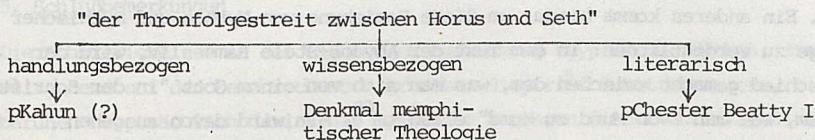
⁶⁵ Naos Ismailia Nr. 2248 aus der 30. Dyn.; Text bei G. Goyon, in: *KEMI VI*, 1936, 1-43.

4.2 Mythos als "Geno-Text"

Der Versuch einer Klassifikation, der den vorhergehenden Abschnitt beschloss, hat sich in überraschender Weise den Funktionen angenähert, die G.S. Kirk zur Grundlage einer typologischen Differenzierung der Mythen macht ⁶⁶:

- (a) narrative and entertaining: "literarisch"
- (b) operative, iterative and validatory: "handlungsbezogen"
- (c) speculative and explanatory: "wissensbezogen"

Da Kirk aber nicht zwischen Mythos und mythischer Aussage unterscheidet, wendet er diese funktionale Differenzierung auf die Mythen selbst an. Für die ägyptische Mythologie ist das unmöglich: denn es gibt Mythen, die in allen drei Funktionen zur Sprache kommen, z. B.



Die funktionale Differenzierung kommt - zumindest in Ägypten - nicht die Mythen, sondern die mythischen Aussagen. Die Art der Verwendung bestimmt Form und Umfang dessen, was von einem Mythos zur Sprache kommt. Der Osiris-Mythos z. B. hat eine Form, die allen konkreten formgebenden Verwendungssituationen vorausliegt. Deshalb wird er in Ägypten auch nie in extenso aufgezeichnet. Einzelne Verwendungssituationen knüpfen an einzelne Episoden oder "Akte" der Geschichte an ⁶⁷: der Totenkult an die Suche der Isis, die Beweinung und Verklärung des zusammengefügt Leichnams, die posthume Zeugung des Sohnes; der Heilungs- und Abwehrzauber an die Aufzucht des Kindes im Verborgenen; das Königtum (und der daran anknüpfende Totenglauben) an die Thronfolgekämpfe und den Triumph des Horus sowie die "Pietät" des siegreichen Horus gegenüber dem toten Vater.

Dieser Befund führt zu einem dreistufigen Modell, in welchem die Stufe der funktionalen Differenzierung (durch typische und spezifizierte Verwendungssituationen) trennend zwischen "Mythos" und "mythische Aussage" tritt:

⁶⁶ G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures* (Cambridge and Berkeley 1970), 252-261.

⁶⁷ Vgl. hierzu Assmann, in: H. Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild*, 39f. mit 159 Anm. 101-105.

Mythos
Funktionale Differenzierung
mythische Aussagen

"Mythische Aussagen" sind realisierte Texte, wie sie uns in Papyri und Steininschriften überliefert sind. Theoretisch wären auch bildliche Darstellungen als mythische Aussagen zu werten, die sich, wie z. B. die Vasenbilder der griechischen und die Siegelbilder der mesopotamischen Kultur auf Mythen beziehen; aber derartiges scheint es in Ägypten kaum zu geben⁶⁸. Jedenfalls handelt es sich bei mythischen Aussagen um konkrete Realisierungen (Vergegenwärtigungen) eines Mythos. "Mythos" dagegen ist etwas Abstraktes: der Kern von Handlungen und Ereignissen, Helden und Schicksalen, der einer gegebenen Menge mythischer Aussagen als thematisch Gemeinsames zugrunde liegt. Ein anderes kommt hinzu, um diese Beziehung von Mythos und mythischer Aussage zu verdeutlichen: In dem Text der Abydos-Stele Ramses' IV. wird der Unterschied gemacht zwischen dem, was man sich von einem Gott "in der Schrift" und dem, was man "von Mund zu Mund" erzählt⁶⁹. Man wird davon ausgehen müssen, daß der Mythos seinen eigentlichen Ort nicht in der schriftlichen, sondern in der mündlichen Überlieferung hat. In der mündlichen Überlieferung aber ist jede Realisierung eines Textes - abgesehen von ganz und gar sakrosankten, Wort für Wort auswendig gelernten Texten - ein mehr oder weniger freies Verfügen über eine nur in Umrissen festliegende Geschichte und ein Repertorium von Formeln und Bildern⁷⁰, das sich der Beziehung zwischen langue und parole vergleichen läßt⁷¹. Der Mythos ist in Bezug auf die mythische Aussage ein langue-Phänomen.

Während die (partielle) Analogie der Beziehung von Mythos und mythischer Aussage zur Dichotomie von langue und parole vor allem jene Aspekte hervorhebt, die mit dem Phänomen einer vorwiegend mündlichen Überlieferung zusammenhängen, läßt eine andere und vielleicht noch weitergehende Analogie auch die Rolle der funktionalen Differenzierung hervortreten: die Analogie zu der "generativen" Unterscheidung einer Tiefen- und einer Oberflächenstruktur

⁶⁸ Auf diesen Umstand machte H.A. Groenewegen-Frankfort, *Arrest and Movement* (2 New York 1972), 23, aufmerksam.

⁶⁹ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 220 Vers 19.

⁷⁰ A.B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, Mass., 1970); G.S. Kirk, a.a.O., 73ff.

⁷¹ P. Bogatyrev und R. Jakobson, *Die Folklore als eine besondere Art des Schaffens*, in: *Donum Natalicium Schrijnen* (Utrecht 1929), 900-913.

oder, in der in diesem Punkt angemessener erscheinenden Terminologie Sebastian Šaumjans und Julia Kristevas: eines Geno-Textes und eines Phänotextes ⁷³, die durch eine den einen aus dem anderen hervorgehen lassende Derivationsstufe zugleich getrennt und verbunden sind:

Geno-Text (Mythos)	"Thronfolgestreit zwischen Horus und Seth" (als IV. Akt des Osiris-Mythos)		
Derivation (funktionale Differenzierung.)	operativ	explanatorisch	literarisch
Phäno-Text (mythische Aussage)	Kalender- Exkurs	Denkmal memph. Theologie	pChester Beatty I

5. Schlußbemerkungen

Die Schwierigkeiten in der bisherigen Auffassung ägyptischer Mythen, die weitgehend auf den bahnbrechenden Arbeiten Siegfried Schotts basiert, beruhen hauptsächlich darin, daß mythische Aussagen direkt auf die Götterwelt bezogen und umgekehrt alle Bezugnahmen auf die Götterwelt als mythische Aussagen eingestuft werden. Auf diese Weise wird das Spezifische des Mythos verfehlt. Denn die Götterwelt ist zwar, wie eingangs betont, strukturiert - wir haben sie als "Form" der "Substanz" diffuser Realitätserfahrung gegenübergestellt - in Form von Beziehungen der Herrschaft und Verwandtschaft, die sogar als Genealogien und Sukzessionen ein temporales Element implizieren, aber diese Struktur ist *nicht narrativ*. Aus der Nichtunterscheidung von Mythos und mythischer Aussage resultiert bei Schott weiter die Schwierigkeit, daß er Mythos als sprachliche Form und literarische Gattung verstand, als "literarisch geformte Göttergeschichte". Diese Auffassung geht in der anderen Richtung zu weit: die literarisch geformte Göttergeschichte ist bereits eine Form des Mythos, d. h. mythische Aussage. Mythen sind

⁷² Gerade im Hinblick auf Mythen und ihre Analyse vertritt eine entsprechende Unterscheidung A.J. Greimas, *Éléments d'une grammaire narrative*, in: *Du sens, essais sémiotiques* (Paris 1970), 157-183, vgl. Ders., *La structure des actants du récit*, ibd., 249-270; Ders., *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*, in: *Communications* 8, 1966, 28-59. Im Zusammenhang unserer Argumentation besonders wichtig ist, daß auch Greimas das, was er "Narrativität" nennt, nicht der Oberflächenstruktur ("Ebene der Manifestation", Diskurs-Ebene), sondern der Tiefenstruktur ("immanente Ebene") zuordnet. Genau dies unterscheidet unseren Begriff von Mythos als "Geno-Text" einerseits von den nicht-narrativen Strukturen der Götterwelt, andererseits von den "mythischen Bildern" und "Schemata" E. Ottos.

⁷³ Sebastian Šaumjan, *Strukturelle Linguistik* (München 1971), 136; Julia Kristeva, *Probleme der Textstrukturierung*, in: J. Ihwe (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik* II/2 (Frankfurt 1971), 484-506.

grundsätzlich gattungs-, ja medien-transzendent und in die Formen eines Epos, eines Märchens, eines Vierzeilers, eines Dramas, eines Tanzspiels und etwa auch eines Vasen- oder Siegelbildes übertragbar.

Eberhard Otto, der aus ähnlichen Überlegungen heraus diese Definition Siegfried Schotts als zu eng (= zu konkret) ablehnte, stellt dem die Begriffe "mythisches Schema" und "mythische Bilder" gegenüber ⁷⁴. Der Himmel als Falke, als Gewässer, das von den Schiffen der Gestirne befahren wird, als Kuh, als Frau, das sind "mythische Bilder", die in ihrer "multiplicity of approaches" einer "multiplicity of questions" entsprechen ⁷⁵. Der "Bruderkampf", "Mutter und Sohn" (= Kamutef), "das (heile und verwundete, ferne und heimkehrende) Auge" sind demgegenüber "mythische Schemata". Zweifellos gibt es ikonographische Formeln von starkem Symbolgehalt die Fülle, besonders vom Neuen Reich an: z. B. "der Gott auf der Blume", "Horus auf den Krokodilen", "der Sonnengott in der Barke", "Djedpfeiler und Sonnenscheibe" usw. usw., aber den Ausdruck "mythisches Bild" sollte man nur dort verwenden, wo tatsächlich ein ganzer Mythos bildlich verdichtet ist ⁷⁶ (z. B. ein kosmogonischer Mythos im Bilde des "Gottes auf der Blume" ⁷⁷ (?) oder

⁷⁴ Otto, *VRM*, 6f. Anm. 1; Bilder: 6-8, 15f., 24f.; Schemata: 26-27.

⁷⁵ a.a.O., 7, in Anlehnung an H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (1949), 11ff. Das Frage-Antwort-Schema führt bei Otto zur Verkürzung der Mythen auf eine rein kosmologische Funktion, als Weltdeutung, während er die Riten auf das menschliche Dasein bezieht. Mir scheint es dagegen dem Mythos weniger darum zu gehen, "die Welt und ihr Funktionieren... zu begreifen" (*VRM*, 8), sondern das menschliche Dasein in der Welt zu erhellen. So "erklärt" der Himmelskuh-Mythos m. E. auch nicht in erster Linie, warum der Himmel von der Erde, sondern warum die göttliche von der menschlichen Sphäre getrennt ist, indem er die Schuld an dieser Trennung menschlicher Unbotmäßigkeit anlastet und sich so in die große Gattung der Urverschuldungsmythen einreicht. Es ist diese Ausrichtung auf das menschliche Dasein, die das Narrative oder - mit Schelling zu reden - Geschichtliche bedingt.

⁷⁶ Vgl. z. B. Hellmut Brunner, in: *RdE* 27, 1975, 37-40, der die Selbstbezeichnung des Toten in TB 125 als *jmj-b3q.f* "Der in seiner Moringa ist" auf die Byblos-Episode des Osiris-Mythos beziehen möchte. Übrigens wird Osiris schon im MR als *hwjw-b3q* "der vom Moringa-Baum geschützte" bezeichnet (Louvre C 12, Sethe, *Lesestücke*, 76.11).

⁷⁷ Hartmut Schlögl hat in einer im Druck befindlichen Arbeit zeigen können, daß das Bild vom jugendlichen "Gott auf der Blume" nicht vor die Zeit Tutanchamuns zurückreicht. Ob allerdings hinter diesem Bild, ähnlich wie in dem in Anm. 76 angeführten, ein (in diesem Fall kosmogonischer) Mythos steht, erscheint fraglich. Vgl. einstweilen H. Schlögl, in: *LÄ* II, 786-788.

ein Bild als Illustration einer mythischen Episode zu deuten ist, wofür Ägypten vor der Spätzeit kaum Beispiele zu bieten scheint ⁷⁸. Die anderen Bilder sind "Heils-Symbole" ohne Bezug auf eine "in illo tempore" situierte Geschichte, und ich habe den Eindruck, daß dies in Ägypten die Regel ist. Auch an der Existenz der von Otto angeführten "Schemata" ist nicht zu zweifeln. Aber auch hier wäre im Einzelfall zu klären, ob diese Schemata nicht mit dem zusammenfallen, was wir "Konstellation" nennen und zur Struktur der Götterwelt selbst rechnen. Auch diesen Konstellationen fehlt die temporale Verankerung und Spezifizierung, die aus dem "Schema" ein "Schicksal" oder wenigstens den Kern eines Schicksals macht, auf den sich mythische Aussagen als Gemeinsames beziehen können.

All dies geht dem Mythos in Ägypten entwicklungsgeschichtlich voraus und liegt ihm als Stoff zugrunde. Aber erst wenn in diese atemporalen oder (im Sinne der ornamentalen Wiederholung) indefinit-temporalen Strukturen der Götterwelt der Begriff der Vergangenheit, der zeitlichen Distanz eindringt, der sie zum Gegenstand von Erzählungen, Geschichten werden läßt, kann man von Mythos im eigentlichen Sinne sprechen. Die zeitliche Distanz zur Realwelt, die der Begriff Mythos impliziert, entrückt die erzählte Geschichte im gleichen Maße in eine "absolute Vergangenheit", wie der dem Mythos inhärente Verbindlichkeitsanspruch sie im Sinne der Analogie und/oder Aitiologie sinngebend auf die je gegenwärtige Realwelt bezieht: als eine exemplarische Geschichte, die eine undurchsichtig gewordene Gegenwart auf die Ursprünge hin durchsichtig werden und selbst die Form einer Geschichte, einer erzählbaren Historie annehmen läßt. Ohne das Bewußtsein eines Entfernenseins von den Ursprüngen ist Mythos nicht denkbar. Der Mythos entspringt dem Streben, den Abgrund zu überbrücken und ein im Maße dieser Ursprungs-Entfernung verdunkeltes Dasein in das Licht der uranfänglichen Geschichte zu stellen ⁷⁹.

⁷⁸ Die Vermutung eines "Aufzeichnungstabus" liegt hier besonders nahe, weil sich die bildlichen Darstellungen ritueller Handlungen bekanntlich streng an die realweltliche Seite des Geschehens halten. Für einen ersten nachamarna-zeitlichen Durchbruch s. Eberhard Otto, *Eine Darstellung der "Osiris-Mysterien" in Theben*, in: *Fs Schott* (Wiesbaden 1967), 99-105.

⁷⁹ In dieser Bestimmung des Mythos folge ich Paul Ricoeur, *Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II* (Freiburg-München 1971, fr. *La Symbolique du Mal*, 1960), bes. 190-196.

Dieses Bewußtsein, so meine ich, ist in Ägypten kein die Frühzeit, sondern die Spätzeit kennzeichnendes Phänomen, die Zeit, aus der die "mythischen Aussagen" des Schabaka-Steins, des Naos von El-Arish und der ptolemäischen Tempel stammen, die dargestellten Mythen der "Fernen Göttin" und des Horus-Sieges, die Kultlegenden des pJumilhac und der Tempel-"Monographien" und die ägyptische Version eines Mythos vom Goldenen Zeitalter. Die Anfänge gehen zurück bis ins Mittlere Reich und mögen sich aus der Situation dieser Zeit erklären lassen, der durch die Erfahrung der ersten Zwischenzeit und den orientierenden Rückblick auf das Alte Reich das Bewußtsein einer sich über große Zeiträume erstreckenden und die schlechtere Gegenwart von den Ursprüngen trennenden Geschichte aufgegangen ist. Im Ganzen aber sind mythische Aussagen in der schriftlichen Überlieferung Ägyptens nicht eben häufig, und man fragt sich, was ihrer Aufzeichnung und Formulierung, was dem Mythos überhaupt entgegengestanden haben mag. Ohne dieser Frage hier nachgehen zu können, möchte ich drei für die ägyptische Kultur und Religion ebenso zentrale wie kennzeichnende Bereiche nennen, in denen die Zeit als Geschichte und Entfernung vom Ursprung aufgehoben ist: das Ritual, das Königtum⁸⁰ und der Sonnenglauben⁸¹. In diesen Bereichen herrscht eine Parusie des Göttlichen, als ornamentale Wiederkehr oder ewige Gegenwart, die der "mythischen Distanz" widerspricht. Umgekehrt sind es Krisen dieser Bereiche - z. B. die 1. Zwischenzeit und die Amarnazeit - die das Aufkommen des Mythos begünstigen.

Von der "Krisis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeschichte sich entfaltet" schreibt schon Schelling, der die Nicht-Ursprünglichkeit des Mythos betont: "das Religiöse der Götter allein ist das Uralte, aber auch nur aus düsterem Hintergrund Hervorblickende; das Geschichtliche, das Freibewegliche" - das Narrative - "ist das Neue"⁸². Klarer formuliert Ernst Cassirer diese Einsicht: "Erst dort, wo es nicht bei der ruhenden Betrachtung

⁸⁰ Im Sinne von Schott, *MuM*, 68: "Die Göttlichkeit ist im König zu wirklich um mythisch zu sein".

⁸¹ Zu dem durch die Ausdrücke *nḥh* und *r^cw nb* (Ewigkeit, Tag für Tag) gekennzeichneten Zeitbegriff des Sonnenglaubens s. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, AHAW 1975, 50-52.

⁸² Friedrich W.J. v. Schelling, *Philosophie der Mythologie I* (1856 Nachdr. Darmstadt 1957), 20.

des Göttlichen bleibt, sondern wo das Göttliche sein Dasein und seine Natur in der Zeit expliziert, wo von der Göttergestalt zur Göttergeschichte und zur Göttererzählung fortgeschritten wird, haben wir es mit "Mythen" in der engeren und spezifischen Bedeutung des Wortes zu tun (...) Erst indem die Welt des Mythischen gewissermaßen in Fluß gerät, indem sie sich als eine Welt nicht des bloßen Seins, sondern des Geschehens erweist, gelingt es, in ihr bestimmte Einzelgestaltungen von selbständiger und individueller Prägung zu unterscheiden"⁸³. Es war in der Linie dieser Ansätze, daß Siegfried Schott die Vorstellungen von der Ursprünglichkeit und Vorgeschiedenheit der ägyptischen Mythen destruierte und ihre Entstehung in die geschichtliche Zeit, die Jahrhunderte der Pyramidenbauer verlegte. Und es ist nur ein konsequentes Fortschreiten auf diesem Weg, wenn ich auch der von ihm erschlossenen Götterwelt der Pyramidentexte den Charakter des Mythischen im engeren Sinne noch absprechen und die Mythenbildung als einen erst im Mittleren Reich entstehenden und bis ans Ende der ägyptischen Geschichte nicht abreißen den Prozeß verstehen möchte.

⁸³ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II* (² 1953 Nachdruck, Darmstadt 1958), 129.

Aber wenn es auch keine Adler in Ägypten zu beobachten gab, so doch andere Vögel genug, und unser Text lehrt, daß es eigene Vogelflugdeuter gab. Das aber ist erstaunlich, denn Ägyptische Texte sagen darüber nichts - weder finden wir eine Beschreibung oder auch nur Erwähnung, geschweige denn eine Darstellung dieser Tätigkeit, noch kennen wir den Titel eines Mannes, der diesen Beruf ausübt. Daß darüber hinaus die ganze Vorstellungswelt der Zeichendeutung nicht recht zur Ägyptischen Weltanschauung zu passen scheint, habe ich in dem oben erwähnten Aufsatz zu zeigen gesucht. Zu erinnern wäre noch an den Loskalender, oft Tagewählerei genannt⁴⁾, wo freilich, wenigstens für den Gelehrten, Gunst oder Ungunst eines Tages sich an mythische Ereignisse knüpfen: Beim Vogelflug oder dem Windorkei mag es ursprünglich ähnlich gewesen sein - wir wissen zu wenig davon, um