

JAN ASSMANN (Heidelberg)

DER MYTHOS DES GOTTKÖNIGS IM ALTEN ÄGYPTEN

1. Ägypten und das Heroische – eine Fehlannonce

Einer der auffallendsten Züge der altägyptischen Literatur ist das Fehlen jeder Form von Heldenepik. Für das Heroische scheinen die alten Ägypter keinen Sinn gehabt zu haben. Der Heros, so wie wir ihn aus der mesopotamischen und griechischen Literatur kennen, steht halbwegs zwischen Mensch und Gott und verdankt seine Existenz der nicht ganz undurchdringlich abgeschlossenen Grenze zwischen Göttern und Menschen, so daß es in seltenen Ausnahmefällen zur Berührung zwischen beiden Sphären und in deren Folge zur Entstehung gottmenschlicher Zwitterwesen kommt. Die Bibel hat eine sehr deutliche Spur dieser Vorstellung in einem Abschnitt bewahrt, der später als Einleitung in die Sintflutgeschichte integriert wurde:

»Als sich die Menschen über die Erde hin zu vermehren begannen und ihnen Töchter geboren wurden, sahen die Gottessöhne¹, wie schön die Menschentöchter waren, und sie nahmen sich von ihnen Frauen, wie es ihnen gefiel. Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht für immer im Menschen bleiben, weil er aus Fleisch ist; daher soll seine Lebenszeit hundertzwanzig Jahre betragen. In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen, und auch später noch, nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Männer.« (Gen. 6,1-4)

In der Bibel wird die Ära des Heroischen als ein überwundenes Stadium dargestellt und sogar durch ihre Verwendung als Vorgeschichte der Sintflut in ein ausgesprochen negatives Licht gestellt. Der Grenzverkehr zwischen Himmel und Erde entspricht nicht der gottgewollten Weltordnung. Die Sintflut hat unter anderem auch den Sinn, der alten Unordnung ein Ende zu bereiten und eine neue Ordnung zu stiften, in der beide Bereiche strikt getrennt sind. Das Heroische Zeitalter ist nicht mit dem Goldenen identisch.²

Der Begriff des Heroischen beruht einerseits auf solchen Vorstellungen eines Grenzverkehrs zwischen Göttern und Menschen, wobei es in der Bibel und in Griechenland meist um männliche Götter und weibliche Menschen und Nymphen, in Mesopotamien dagegen meist um weibliche Gottheiten und männliche Menschen geht, und andererseits auf einer besonderen Hochschätzung des Kriegerischen und der physischen Kraft sowie der distinktiven und kompetitiven Werte gegenüber solchen der Integration und Kooperation. Das alles ist nun gerade nicht die Sache der Ägypter. Sie stellen die Werte der Integration und Kooperation über alles, können mit Krieg und physischer Kraft nicht viel anfangen und leben in einem Weltbild, in dem die Grenze zwischen Göttern

¹ *bene ha-elohim*: die Söhne Gottes oder der Götter: gemeint sind ursprünglich »die männlichen Mitglieder des Göttergeschlechts.«

² Bei Hesiod ist das Heroische Zeitalter eine Episode zwischen dem bronzenen und dem eisernen Zeitalter.

und Menschen streng befestigt und das, was auch hier an Grenzverkehr zugelassen scheint, kultisch fest institutionalisiert ist. In Ägypten laufen einem die Götter nicht über den Weg und man kann als Mädchen oder Jüngling noch so schön sein, ohne je befürchten zu müssen, von göttlicher Seite bedrängt und belästigt zu werden.³ Das ist schade, denn es beraubt uns einer der interessantesten Quellen literarischer Imagination, aber es lädt auch dazu ein, über die Gründe dieser Fehlanzeige nachzudenken. In Griechenland beruht die Institution der Aristokratie auf diesem Konzept des Heroischen. Jedes Adelsgeschlecht leitet sich von einem Heros und damit von einem Gott her. Das Heroische, das auch hier wie überall Sache des Rückblicks, des kulturellen Gedächtnisses ist und nicht etwa eine Repräsentation gegenwärtiger Verhältnisse, hat dennoch seinen Sitz in einer gesellschaftlichen Struktur, die durch lockere politische und soziale Bindungen, Polyzentrik und eine sehr klare Trennung in Adel und Nichtadel gekennzeichnet ist. Von dem Befremden, das solche Genealogien in Ägypten auslösten, erzählt Herodot. Sein Vorgänger, der adlige Milesier Hekataios, habe in Theben damit geprahlt, daß er im sechzehnten Glied von einem Gott abstamme. Da haben ihm die Priester in ihrem Tempel die 345 Statuen von Priestern gezeigt, die einer vom anderen abstammten, bis zum 345. Glied, immer nur Mensch vom Menschen, ohne jede göttliche Intervention.⁴ Irgendwie scheint der bürokratische, alles registrierende und archivierende Geist des ägyptischen Staates dem Heroischen abhold, das vielleicht auch eine Vorstellung mythischer Unordnung impliziert. Aber in Mesopotamien wurde genauso viel registriert und archiviert, und trotzdem erzählte man sich Geschichten von großen Helden. Hinsichtlich der gesellschaftlichen Struktur stand Mesopotamien in der Mitte zwischen griechischen und ägyptischen Verhältnissen. Die politische Ordnung ist durch eine ausgeprägte Polyzentrik, d. h. das Nebeneinander gleichbedeutender Stadtstaaten gekennzeichnet, zwischen denen ebensoviel Konkurrenz wie Kooperation herrscht, wobei es aber schon im 3. Jt. zur Errichtung eines geeinten Reiches kommt, von dem aus dann auf die vorhergehende Polyzentrik als eine zugleich unordentliche und heroische Zeit zurückgeblückt wird. In der Bibel repräsentiert die Richterzeit diese Züge des Unordentlichen und Heroischen.⁵ Die Glorifizierung des sich über Recht und Normen hinwegsetzenden »Heroischen« ist wohl auch in Mesopotamien, Israel und Griechenland schon eine Sache nostalgischer Imagination, aber die Tatsache bleibt, daß die Ägypter sich diese Imagination versagt haben. Auch in der ägyptischen Geschichte hat es poly-

³ Eine Ausnahme bildet vielleicht die »Hirtengeschichte«, s. hierzu Morenz, Ludwig D.: *Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit* (Ägypten und Altes Testament 29), Wiesbaden, 1996.

⁴ Hdt. 2,142f.

⁵ Sigrist, Chr.: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten; Freiburg/Br. 1967; Crüsemann, Frank: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 49), Neukirchen; Vluyn 1978; Gottwald, N. K.: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.*, Maryknoll 1979.

zentrische Phasen gegeben, aber die Ägypter haben aus der Sicht des geeinten Reiches immer nur mit Abscheu und nie nostalgisch auf diese Phasen zurückgeblickt.⁶

Für das Fehlen des Heroischen in der altägyptischen Welt möchte ich zwei Gründe namhaft machen: mentalitätsgeschichtliche und institutionelle. Die mentalitätsgeschichtlichen Gründe liegen wohl in der ungewöhnlichen Bevorzugung des Integrativen und Kooperativen gegenüber dem Distinktiven und Kompetitiven einerseits, und dem Abscheu gegenüber physischer Gewalt andererseits. Innerhalb der Götterwelt würde man allenfalls dem Gott Seth gewisse Züge des Heroischen zugestehen. Das ist der Gott der Stärke – *nb ph.tj* »Herr der Kraft« ist sein gängigstes Epitheton – den man z. B. mit einem Speer von 30 Ellen Länge am Bug der Sonnenbarke agieren sieht, um ihn dem Sonnenfeind, dem riesigen Wasserdrachen Apophis in den Leib zu stoßen. Seth ist aber auch der Mörder des Osiris und der Gegenspieler von dessen Sohn Horus, dem er den Thron seines Vaters streitig macht. Seth verkörpert die rohe Gewalt, die im Himmel sinnvoll gegen den Sonnenfeind eingesetzt werden mag, auf Erden aber unter allen Umständen durch das Recht gebannt werden muß. Dafür steht der Gott Horus. Er ist der Schwache, der das Recht auf seiner Seite hat und es gegen den Starken, der sich auf das vermeintliche Recht des Stärkeren beruft, durchsetzt. Horus steht für die Errichtung einer Rechtssphäre, in der der rohe Gewaltmensch, Nietzsches blonde Bestie, keine Chance hat. Innerhalb dieser Rechtssphäre haben die agonalen und distinktiven, Nietzsches und neuerdings auch Sloterdijks »vornehme« Werte nichts verloren.⁷ Hier werden die kooperativen und integrativen Werte herausgestellt. Gemeinschaft ist das höchste Ziel, und das Ideal repräsentiert derjenige, der die Normen der Gemeinschaftskunst verkörpert, nicht der, der sie sprengt. Mit Ressentiment scheint das in Ägypten wenig zu tun zu haben. Den pharaonischen Staat möchte man ungern als die Rache der zu kurz Gekommenen interpretieren wollen. Die Errichtung einer Rechtssphäre und die Ächtung der rohen Gewalt, mit wieviel Schönheit und Vornehmheit sie auch immer einhergehen mag, muß man als eine große zivilisatorische Leistung anerkennen.⁸ Aus dieser Hochschätzung des Rechts erklärt sich auch, daß es in Ägypten keine richtigen Kampfmynthen gibt.⁹ Auch unter den Göttern gilt, daß Konflikte vor Gericht ausgetragen werden. Selbst der Mythos von der täglichen Überwindung des Sonnenfeindes sieht vor, daß dieser verurteilt und seine Abschlachtung durch Seth als Vollstreckung eines Urteils dargestellt wird. Apophis ist im Unrecht, Re ist im Recht und deshalb darf

⁶ Das ändert sich erst mit der Zeit der Fremdherrschaft unter den Persern, Griechen und Römern. Zwei bedeutende Erzählungszyklen der jetzt entstehenden demotischen Literatur, der Pedubastis-Zyklus und der Inaros-Zyklus, spielen am Ende der Dritten Zwischenzeit; s. hierzu Hoffmann, Friedhelm: *Ägypter und Amazonen* (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek 24), Wien 1995; Ders.: *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, Diss. Würzburg 1994 (1996 erschienen).

⁷ Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M. 2006.

⁸ Auch heute könnte man sich auf den Standpunkt stellen, daß der Richter, der einen Mafioso verurteilt, ein größerer Held ist als der Mafioso, der vielleicht fünfzig seinesgleichen und jede Menge anderer Opfer auf seinem Konto hat.

⁹ Vgl. hierzu das klassische Werk von Fontenrose, Joseph: *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley 1959.

er mit Gewalt gegen seinen Feind vorgehen.¹⁰ Selbst auf dieser Ebene ist Selbstjustiz ausgeschlossen.

2. Heroismus als Amtsscharisma und die Semantik der kleinen und großen Heilswende

Entscheidender aber scheinen mir die institutionellen Gründe. Wenn wir das Gottmenschliche als eines der Kennzeichen des Heroischen identifizieren wollen, dann haben die Ägypter dies in der Institution des pharaonischen Königtums festgeschrieben. Anders als die normalen Menschen, anders aber auch als die griechischen und mesopotamischen Heroen, steht der ägyptische König in zwei Genealogien. Die eine verbindet ihn mit der dynastischen Kette seiner irdischen Vorfahren, die andere in direkter Linie mit dem Gott Amun. Nur Jesus Christus, der einerseits über Joseph den Zimmermann von David abstammt, andererseits aber unmittelbar vom Heiligen Geist in Maria gezeugt wurde, hat dieselbe Doppelgenealogie aufzuweisen. Das gehört in Ägypten zur Institution des Königtums, stellt also, mit Max Weber zu reden, ein »Amtsscharisma« dar. Der König erwirbt die zweite Genealogie, also die unmittelbare göttliche Zeugung, mit seiner Krönung, es ist eine fiktive, aber rituell verwirklichte, performativ vollzogene Abstammung. Der König ist also ein Heros kraft Amtes und vollbringt in Ausübung seines Amtes heroische Taten, ob es sich nun um die Gründung eines Tempels, die Stiftung von Opfern und Festen, die Anlage eines Brunnens oder die Durchführung eines Feldzugs handelt. Der Platz des Heroischen ist also in Ägypten institutionell besetzt, und das ist in meinen Augen die plausibelste Erklärung für sein Fehlen in den Bereichen der literarischen Imagination und Kommunikation. In Ägypten ist das Heroische eine amts-charismatische Institution.

Der ägyptische Königsmythos ist also keine Geschichte, die man sich von einem bestimmten König oder Heros erzählt, so wie die Geschichten von Gilgamesch, Samson und Herakles, sondern eine Leerform, in die jeder König bei seiner Krönung kraft Amtes einsteigt.

Gleichwohl hat diese Leerform eine gewisse narrative Struktur, was eigentlich widersinnig ist, da ja alle konkreten geschichtlichen und personellen Bezüge, von denen eine Erzählung nun einmal lebt, notwendig offen bleiben müssen. Diese Struktur beruht auf der Urform jeder Erzählung, die ihren Bogen zwischen den Polen »Mangel« und »Mangel behoben« ausspannt. Auf Erden herrscht ein Mangel, der höchste Gott beschließt, diesem Mangel durch eine Intervention abzuhelpen und mit einer irdischen Frau ein Kind zu zeugen, das dann den Mangel beheben soll; das Kind wird geboren, besteigt den Thron, wendet alles zum Guten und führt eine neue Heilszeit herauf. Der Mangel besteht, ägyptisch und ganz allgemein gesprochen, darin, daß auf Erden von Natur aus »Isfet« herrscht, die vertrieben und durch »Ma'at« ersetzt werden muß. Wo Isfet war, soll Ma'at werden. Ma'at heißt zugleich Ordnung, Wahrheit und Recht, also ist Isfet Chaos, Lüge und Unrecht. Ma'at ist der Zentralbegriff jener Rechtssphäre, von der

¹⁰ Darauf bin ich in meinen *Liturgischen Liedern an den Sonnengott*, Berlin 1969, mehrfach eingegangen.

schon die Rede war. Sie ermöglicht es den Menschen, eine zivile Gesellschaft zu bilden und in Gemeinschaft zu leben. Jeder König ist von Gott auf Erden eingesetzt, um, wie es heißt,

»den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen, die Ma'at zu verwirklichen und die Isfet zu vertreiben. Er gibt den Göttern Gottes- und den Verklärten Totenopfer.«¹¹

Jeder König kann von sich sagen, daß es ohne ihn auf Erden keine Ma'at, sondern nur Isfet gäbe, das heißt, daß den Menschen kein Recht gesprochen und den Göttern keine Opfer dargebracht würden. Die Starken würden die Schwachen erschlagen und die Götter würden sich von den Menschen abwenden. Jede Thronbesteigung ist daher eine Heilswende. Das ist, was man den institutionellen Königsmythos nennen könnte, der Mythos, der, wie gesagt, dem Heroischen in Ägypten keinen Raum läßt.

Nun ist aber der Mangel, den der König beheben soll, eine rein theoretische Größe, Kant würde sagen, eine »transzendente Konstruktion« in der Art von Thomas Hobbes' Konstruktion des Naturzustands als *bellum omnium contra omnes*. De facto übernimmt jeder König von seinem Vorgänger den geordneten Staat und setzt die Ma'at darin nicht ein, sondern nur fort. Die Heilswende, die sich mit jeder Thronbesteigung verbindet, ist eine mythische Fiktion. Der ägyptische Staat beruht, so könnte man vielleicht sagen, auf dem Prinzip eines realisierten Messianismus. Jeder König ist kraft Amtes ein Messias, der dem Unheil der Welt ein Ende bereitet und eine neue Heilszeit heraufführt.¹²

Nun gilt es hier aber einen Unterschied zu beachten, der mir sehr wichtig erscheint. Ich möchte ihn den Unterschied zwischen der »kleinen« und der »großen« Heilswende nennen. Unter der »kleinen« Heilswende verstehe ich die Heilswende als Fiktion im eben beschriebenen Sinne, die nun einmal zur ägyptischen Konstruktion des Heroischen als amts- und erbcharismatische Institution gehört. Das Unheil, das dabei vorausgesetzt wird, also die Isfet, die jeder König vertreiben muß, um an ihre Stelle Ma'at zu setzen, ist hier nur eine theoretische Fiktion. Nun gibt es aber auch Erzählungen, die von realen Unheilszuständen, schweren geschichtlichen Krisen und Leidenszeiten handeln und von gottgesandten Königen, die ihnen ein Ende gesetzt haben. Das nenne ich die »große« Heilswende. Erzählungen, die auf die Semantik der großen Heilswende zurückgreifen, gibt es sowohl im Bereich der schönen Literatur als auch im Bereich der Königsinschriften, also der politischen Repräsentation, um nicht zu sagen Propaganda. In diesen Erzählungen wendet sich das institutionalisierte Amtsscharisma in persönliches Charisma. Hier geht es dann nicht mehr um den allgemeinen Mythos des Königtums, sondern um einen bestimmten König, dessen geschichtliches Wirken in das Licht des Mythischen und Heroischen gestellt wird. Es erscheint mir als ein schwerer Fehler,

¹¹ S. hierzu mein *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abt. Kairo 7), Glückstadt 1970.

¹² Zandee, Jan: *Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien*, *Revue de l'Histoire des Religions* 180, 1971, 3–28; Hornung, Erik: *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966.

diesen Unterschied nicht zu beachten und, wie allgemein üblich, jeder Thronbesteigung in Ägypten die Semantik der großen Heilswende zu unterstellen. Bei der großen Heilswende haben wir es mit der Semantik des Bruchs, der Diskontinuität zu tun, auf die man in Ägypten nur selten zurückgreift, denn viel wichtiger ist hier die Semantik der Kontinuität. Leidenszeiten und Katastrophen passen schlecht in die kulturelle Semantik einer Gesellschaft, die im Zeichen einer realisierten Utopie lebte, unter der Herrschaft gottgezeugter und gottgesandter Könige, die den Himmel auf Erden garantierten.

Im folgenden möchte ich diese Unterscheidung und Spannung zwischen dem amtscharismatischen und dem persönlichen Königsmythos bzw. der kleinen und der großen Heilswende an einigen Beispielen deutlich machen. Der erste König, der auf die Semantik der großen Heilswende zurückgegriffen hat, scheint Amenemhet I. zu sein, der im Jahre 1991 v. Chr. als erster König der 12. Dynastie den Thron bestieg. Ein unter dem Titel »Die Prophezeiung des Neferti« bekanntes Literaturwerk stellt ihn als den Heilskönig dar, der dem Unheil der ersten Zwischenzeit ein Ende setzte und die Heilszeit des Mittleren Reichs heraufführte.¹³ Ein Weiser namens Neferti sei unter König Snofru, dem ersten König der 4. Dynastie um 2650 v. Chr. aufgetreten und habe den Untergang des Alten Reichs sowie die darauf folgende Unheilszeit gesellschaftlicher Unordnung geweißt, der dann schließlich ein Heilskönig namens Ameni ein Ende setzen würde. Ameni ist die Kurzform für Amenemhet, und es ist gar kein Zweifel, daß wir es hier mit einem *vaticinium ex eventu* zu tun haben, das den ersten König der 12. Dynastie als den Überwinder der polyzentrischen Phase nach dem Untergang des Alten Reichs, und diese wiederum als schwere Leidenszeit darstellt. Georges Posener hat daher mit guten Gründen dieses Werk in die Zeit Amenemhets I. datiert und als ein Stück politischer Propaganda gedeutet, auch wenn die frühesten Handschriften erst aus der 18. Dynastie stammen, also aus einer Zeit, die auf eine ganz ähnliche Erfahrung, nämlich den Untergang auch des Mittleren Reichs, den Zerfall des Zentralkönigtums und sogar die Fremdherrschaft der Hyksos zurückblickt. In der 19. und 20. Dynastie, der Ramessidenzeit, stieg dieser Text dann in den Rang eines Schulklassikers auf, den jeder Schüler auswendig zu lernen und aus dem Gedächtnis perikopenweise niederzuschreiben hatte, um seine Handschrift und Sprachkenntnis zu üben und sich eine klassische Bildung zu erwerben. Damit verankerte sich dieser Mythos fest im kulturellen Gedächtnis Ägyptens. Anders aber als im Gilgamesch-Epos geht es hier nicht um die Großtaten eines heroischen Königs, sondern vornehmlich um eine schwere Leidens- oder Isfet-Zeit, von der aus auf den erst in Zukunft zu erwartenden Heilskönig vorausgeblickt wird. Ich möchte die Möglichkeit nicht ganz von der Hand weisen, daß dieser Text tatsächlich erst aus einer Zeit stammt, die ihre eigene Situation im Licht der Vergangenheit gedeutet hat, also aus dem Ende der zweiten Zwischenzeit oder dem Beginn des Neuen Reichs.

Ganz sicher dürfte dies nämlich der Fall sein bei einer Erzählung des Papyrus Westcar, die in den Kranz von Wundererzählungen am Hofe des Königs Cheops eingearbeitet ist, und die nach sprachlichen Kriterien nicht vor dem Ende des Mittleren Reichs ent-

¹³ Posener, G: *Littérature et politique*, Paris 1956, 156f.; Helck, W.: *Die Prophezeiung des Neferti*, Wiesbaden 1970.

standen sein kann.¹⁴ Hier wird dem König Cheops geweissagt, daß der Sonnengott mit der Frau eines Priesters Drillinge zeugen wird, die als die drei ersten Könige der 5. Dynastie nacheinander den Thron besteigen sollen, um den Göttern Tempel zu bauen und ihre Altäre mit Opfergaben auszustatten.¹⁵ Zwar ist hier von einer Leidenszeit wie im Neferti nicht die Rede, aber es wird doch irgendwie unterstellt, daß es den Göttern gegenwärtig an Tempeln und Opfern fehlt. Tatsächlich hat ja Cheops, der Erbauer der größten Pyramide, sich ins kulturelle Gedächtnis seines Volkes als ein Bauherr eingeschrieben, der nur an seine eigene Verherrlichung dachte und die Götter sträflich vernachlässigte.¹⁶ Und tatsächlich zeichnen sich die Könige der 5. Dynastie dadurch aus, daß sie zugleich mit ihren nun viel kleineren Pyramiden dem Sonnengott Sonnenheiligtümer errichteten. Gewöhnlich bezieht man diese Erzählung auf den Mythos oder das Dogma der kleinen Heilswende und versteht die göttliche Zeugung der drei Könige als narrative Ausgestaltung der ganz gewöhnlichen amtscharismatischen Gottessohnschaft. Einen viel prägnanteren Sinn gewinnt die Erzählung jedoch, wenn man sie auf die Semantik der großen Heilswende bezieht und damit auf die historischen Erfahrungen ihrer Entstehungszeit, die wirklich allen Grund hatte, sich als Leidenszeit zu verstehen und auf das Auftreten eines gottgesandten Heilskönigs zu hoffen.

Ganz deutlich treten diese Bezüge dann in den Inschriften der Königin Hatschepsut hervor, auf die ich im zweiten Teil meines Beitrags eingehen möchte. Hatschepsut war die fünfte Königin oder besser: der fünfte Pharao der 18. Dynastie, denn sie regierte nicht als Königin, d. h. Frau eines Königs, sondern selbst als König. Die Zeit der Fremdherrscher, der die Befreiungskriege ihrer Vorfahren ein Ende gesetzt haben, lag mindestens 80 Jahre zurück. Während sich die bisher betrachteten Erzählungen der großen Heilswende im Raum der schönen Literatur bewegten, tritt uns bei Hatschepsut diese Semantik, ich vermute, zum ersten Mal, in den offiziellen Königsinschriften entgegen. Bei dieser Frau auf dem Pharaonenthron verbanden sich ein starkes Sendungsbewußtsein und eine neuartige politische Vision mit einem ungewöhnlichen Legitimationsbedarf, denn ihr Schritt zur Alleinherrschaft hatte in mancher Hinsicht den Charakter eines Staatsstreichs.

Hatschepsut ist es auch, die im Rahmen des uns Erhaltenen als erste den Mythos von der Gottessohnschaft des Königs in Gestalt eines Zyklus von 17 Szenen, mit der Szene der Geburt als Nr. 9 genau in der Mitte, monumental verewigt hat. Hier geht es zwar, wie oben gesagt, um die kleine, mit jedem neuen König geschehende Heilswende, und nicht um die große, von langer Hand verkündigte und erwartete. Dennoch ist

¹⁴ Papyrus Westcar, P.3033, Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin. Erman, A.: *Die Märchen des Papyrus Westcar*, Berlin 1890; Brunner-Traut, E.: *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf; Köln 1963, Nr. 3, 19–24.

¹⁵ Das ist allerdings nicht mehr und nicht weniger als die normale Umschreibung der Rolle Pharaos, dessen wichtigste Aufgabe es eben ist, den Verkehr mit den Göttern aufrechtzuerhalten. Als Beispiel für unzählige Stellen verweise ich auf die Königswahlstele des Aspelta, wo in ständiger Wiederholung dieser Formeln ein König gesucht und gefunden wird, »der uns am Leben erhält, der den Göttern Tempel baut und ihnen Opfer darbringt« (Urk III 91–95, passim).

¹⁶ So versteht G. Posener (wie Anm. 13) 10–13 das Cheops-Bild des pWestcar, vgl. auch Morenz, Siegfried: Traditionen um Cheops, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 97, 1971, III–II8. Anders Wildung, D.: *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt* (Münchener Ägyptologische Studien 17), Berlin 1969, 159–161.

es bedeutsam, daß Hatschepsut diesen Zyklus vielleicht ja wirklich erstmals in das Repertoire monumentaler pharaonischer Repräsentation aufnimmt.

Der Szenenzyklus von der göttlichen Zeugung der Hatschepsut ist in der nördlichen Halle ihres Terrasentempels in Deir el-Bahari (Theben-West), dem Pendant zur südlichen Punthalle, im unteren Bildstreifen dargestellt.¹⁷ Darüber steht dann der Bericht der Erwählung, Krönung und Thronbesteigung, die den übergreifenden Rahmen bildet. Es handelt sich hier ja um eine Biographie, in die Hatschepsut – wie jeder andere König auch – erst mit der Krönung einsteigt. Im Akt der Krönung wird sie rückwirkend zum Gottessohn. Die Geburtsszenen und der Krönungsbericht gehören daher ganz eng zusammen: das eine ist die Vorgeschichte des anderen. So spricht auch Jahwe im israelitischen Krönungsritual zum König: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.

Die Krönungstexte¹⁸ erzählen von einer Prozession Amuns im Rahmen des Luxor-fests, bei der der Gott anfangs, Orakel zu geben, die alle Welt in Erstaunen versetzten. Dabei muß man bedenken, daß in Ägypten Orakel nicht sprachlich gegeben werden, sondern vermittels eines Bewegungscodes. Das Götterbild auf den Schultern seiner Träger entfaltet dann eine motorische Initiative, geht vor oder weicht zurück, wendet sich nach links oder rechts. Von solchen Bewegungen berichtet der Text mit allen Zeichen der Unerhörtheit und Niedagewesenheit:

»Danach zog Seine Majestät aus in Orakelprozession mit seiner Neunheit im Gefolge, aber er gab seine Orakel nicht vor den Herrenstationen des Königs.

Das ganze Land verfiel in Schweigen.

»Man weiß nicht« sagten die Königsedlen, die Großen des Palasts senkten das Gesicht.

Sein Gefolge sagte »Warum?«

Die Neunmalklugen wurden zu Hohlköpfen, ihre Herzen erzitterten bei seinen Orakeln.«¹⁹

Das Götterbild wird also an Orte geführt, wo normalerweise solche Bewegungsorakel gegeben werden, aber hier passiert nichts. Darin, in dieser Verweigerung normalerweise zu erwartender Willensbekundungen liegt zunächst einmal das Wunder, das alle Welt ratlos macht. Orakel werden dann schon gegeben, aber an ganz anderer Stelle. Schließlich lenkt das Götterbild den Prozessionszug wider alles Erwarten zum Palast, in dem die Prinzessin Hatschepsut wohnt. Amun holt also Hatschepsut aus ihrem Palast und führt sie in das Große Haus der Ma'at, um sie dort zu krönen. Dort, im Tempel, äußert

¹⁷ Brunner, H.: *Die Geburt des Gottkönigs* (Ägyptische Abhandlungen 10), Wiesbaden 1964; Morenz, S.: Die Geburt des ägyptischen Gottkönigs, *Forschungen und Fortschritte* 40, 1966, 366–371; Assmann, J.: Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, hrsg. v. W. Burkert und F. Stolz (Orbis Biblicus et Orientalis 48), Fribourg; Göttingen 1982, 13–61.

¹⁸ Die Texte stehen in der el-Bahari auf der nördlichen Rückwand der oberen Pfeilerhalle oberhalb der Geburtsszenen. Sie sind hier sehr zerstört, lassen sich aber nach der Parallele in der Chapelle Rouge weitgehend ergänzen.

¹⁹ Für diese und die folgenden Zitate s. Lacau, P.; Chevrier, H.: *Une chapelle d'Hatchepsout à Karnak I*, Kairo 1977, 97ff.

er sich nicht länger im Bewegungskode des Prozessionsbildes, sondern wendet sich mit Worten an die Herrscherin und sagt u. a.:

»Ich setze dich auf meinen Thron. Ich ergreife für dich Krummstab und Geißel. Ich forme dich, die ich erschaffen wollte, damit du das Opfer darbringst vor deinem Schöpfer, damit du die Heiligtümer der Götter wiederherstellst, damit du dieses Land schützt durch seine gute Verwaltung, damit der Schrecken vor dir die Verbrecher ergreife, damit, die auf Rebellion sinnen, deiner Kraft verfallen seien, damit du die Macht ergreifst als Herr der Kraft. Dann wird das Land in deinem Griff sein, die Menschheit unter deiner Aufsicht, die Untertanen werden dir Lobpreis spenden. Du wirst die Gesetze festsetzen und den Streit vertreiben, du wirst den Zustand inneren Aufruhrs beenden. Du wirst den Lebenden Befehle erteilen und sie werden sich an deine Weisungen halten.«

Die Zeugen werden durch diese überraschenden Vorgänge in einen geradezu ekstatischen Taumel der Verwirrung versetzt:

»Die Königsedlen, die in seinem Gefolge waren, ihre Gesichter ergriff Staunen ... Ehrfurcht ergriff Himmel und Erde. Jeder schaute seinen Nachbarn an. Sie dachten überhaupt nicht mehr an sich selbst, ihre Herzen gab es nicht mehr, jedermann verlor die Besinnung. Danach erst verstanden ihre Herzen, als der Gott erleuchtete, was er verborgen hatte.«

Als dann im weiteren Verlauf die Prinzessin in den Palast eingeführt und gekrönt wird, geraten die Beistehenden wieder in ratlose Verwunderung:

»Da waren diese Kammerherren, indem Vergessen ihre Herzen ergriff und ihre Gesichter Verdutzung. Ihre Glieder erschlafften, als sie sahen, wie die Königsinsignien dauerhaft blieben, die der Allherr selbst geschaffen hatte, und sie warfen sich nieder. Danach erst fanden sie ihre Herzen wieder (kamen sie wieder zu Bewußtsein)«.

Diese immer wiederholte Herausstellung der allgemeinen Verwunderung soll die Unerhörtheit der Begebenheit unterstreichen. Das macht Hatschepsut in ihrer abschließenden Rede an das versammelte Volk und an die Nachwelt noch einmal klar:

»Ich erkläre aber und erleuchte für die Zukunft ... Das ist zu groß, um diese Ereignisse zu verbergen! Da ist keine Prahlerei, keine Lüge dabei. Das hat man gewiß nicht gehört seit der Zeit dieses Landes, seit es aus den Urwassern aufging.

Nicht geschah Gleiches den njswt- und btjw-Königen
seit der Vorzeit unter der ersten Generation.

Nicht vernahm man (solches) im Austausch der Worte
seit der Zeit der Menschen und Götter.

Solches ereignete sich nicht seit der Zeit des Menschen
und ward nicht gehört seit der Zeit des Re.

Nicht gibt es das in den Annalen der Vorfahren
und auch nicht in der mündlichen [Überlieferung]
außer in Bezug auf mich, die Geliebte ihres Schöpfers,
denn er hat für mich gehandelt (schon) im Nest von Chemmis.

Hütet euch zu sagen: »Das stimmt in Wahrheit gar nicht!«
Der über den Himmel fährt und die Angelegenheiten der Erde besorgt,
er ist es, der entscheidet wie ein unparteiischer Richter,
er weist die Ma'at zu dem, der über sie jubelt,
denn sie ist am Bug seiner Barke.

Ich kenne seine Wirksamkeit, ich bin kundig seiner Machterweise,
und mein Herz ist befriedigt mit seiner Wahrheit.

Dies alles ist wirklich geschehen,
da ist kein unwahres Wort dabei.«

Entscheidend für die Semantik der großen Heilswende erscheint mir das Motiv der langen Voraussage, die den messianischen Charakter dieser mythischen Idee zum Ausdruck bringt. In der Erzählung des Papyrus Westcar verkündigt der Weise Djedi dem König Cheops das Auftreten der Heilskönige für eine nicht gar so ferne Zukunft, sehr weit in der Zukunft dagegen liegt das Auftreten des Heilskönigs Ameni für den König Snofru, dem es der Weise Neferti weissagt. Bei Hatschepsut ist es der Gott Amun, der ihr Auftreten seit Urzeiten vorherbedacht und geweissagt hat. Dieses Motiv kommt vor allem im Text zur großen Punt-Expedition zum Ausdruck. Darin geht es um die Dokumentation einer nie dagewesenen, aber von dem Gott Amun von Ewigkeiten her vorherbedachten Großtat:

»Ich habe es für dich seit langem vorausgesagt,
indem ich es erblickte von Ewigkeit her bis jetzt
in einer Fülle von Jahren,
weil ich wußte, daß du mir Gutes erweisen würdest.
Ich gebe dir Punt in seiner Gesamtheit, bis hin zu den Ländern der Götter
das Gottesland, *das keines Menschen Fuß je betrat,*
die Myrrhenterrasse, *die die Menschen nicht kannten.*

Man hörte es wohl von Mund zu Mund
in den Erzählungen der Vorfahren,
daß Wunderdinge gebracht wurden, und weitergegeben von dort
unter deinen Vätern, den btjw-Königen, von einem zum anderen
seit der Zeit der Uranfänglichen,
bis zu den njswt-Königen, die vordem entstanden waren
als Lohn für viele Ausstattungen,
aber es hat keiner wirklich erreicht außer deinen Kundschaftern.
Ich aber werde geben, daß dein Heer es betritt,

nachdem ich es geführt habe zu Wasser und zu Lande
und ihnen die geheimen Wege erschlossen habe.«

Für dieses geradezu messianische Sendungsbewußtsein lassen sich auch aus anderen Inschriften der Königin eindrucksvolle Aussagen beibringen. Offenbar legte sie es darauf an, einen Hatschepsut-Mythos zu schaffen und sich dem Gedächtnis der Nachwelt als der große Heilskönig einzuschreiben. Ihre Inschriften sind von einem einzigartigen Pathos der Verkündigung getragen. Sie weiß sich von Urzeiten her erwählt und redet zu einer Nachwelt, die sich noch nach Jahrhunderten und Jahrtausenden über diese Ereignisse wundern wird. Solche Reden an die Nachwelt, aus denen sowohl das Bewußtsein spricht, Unerhörtes geschaffen zu haben, wie auch die Sorge, ob Spätere das glauben oder verstehen werden, finden sich auch sonst in ihren Inschriften. So lesen wir etwa auf einem ihrer Obelisken:

»Ich gebe der Menschheit kund,
die in Zukunft sein werden,
die nachdenken werden über dieses Denkmal, das ich meinem Vater errichtet habe,
die darüber reden und nachforschen werden
und es in Zukunft betrachten werden:
Ich saß also im Palast und gedachte meines Schöpfers.
Mein Herz leitete mich, ihm die beiden Obelisken aus Weißgold zu schaffen,
deren Spitzen bis zum Himmel reichen
in dem prächtigen Säulensaal zwischen den beiden Pylonen
des Königs Thutmosis I., des seligen Horus.
Da wurde mein Herz hin und hergerissen,
als es die Worte der Menschen bedachte,
die meine Denkmäler sehen werden nach vielen Jahren
und reden werden über das, was ich getan habe.
Hütet euch zu sagen: »Ich weiß nicht, ich weiß nicht,
warum dies gemacht wurde,
einen Berg zu bilden ganz aus Gold
wie etwas, was es wirklich gegeben hat.«
So wahr ich lebe, (usw.; es folgt ein langer Schwur):
was die beiden großen Obelisken betrifft,
meine Majestät hat (sie) mit Weißgold beschlagen für meinen Vater Amun,
um meinen Namen dauern zu lassen in diesem Tempel
für immer und ewig.«²⁰

Geht die Königin Hatschepsut in den bisher betrachteten Inschriften vor allem durch die Betonung der Niedagewesenheit, aber von langer Hand her Vorherbestimmtheit ihrer Taten über die konventionelle Semantik der kleinen Heilswende hinaus, die sich im amtscharismatischen Sinne mit dem Königtum verbindet, dann tut sie den entscheidenden Schritt in einer anderen Inschrift, in der sie sich nun explizit als die Gründerin des Neuen Reichs und die Beenderin der schweren Leidenszeit der Fremdherrschaft herausstellt. In der Bauinschrift des Speos Artemidos berichtet sie von vielen Tempel-

²⁰ Sethe, K.: *Urkunden des ägyptischen Altertums IV. Urkunden der 18. Dynastie*, Neudruck Graz 1961, 364–366.

neubauten und besonders von der Anlage des Speos Artemidos und schließt dann mit einer Rede an die Menschheit:

»³⁵Hört, ihr Menschen alle,

ihr Untertanen soviel ihr seid!

Ich habe dies getan als Planung meines Herzens,

³⁶nicht schlief ich in Vergeßlichkeit.

Ich habe befestigt, was verfallen war,

und habe aufgerichtet, was zergliedert war,

vorher, ³⁷als die Asiaten im Nordland, in Avaris waren,

streunende Horden waren unter ihnen, ³⁸die das Geschaffene zerstörten.

Sie herrschten aber ohne den Sonnengott

und er handelte nicht

durch einen Gottesbefehl bis hin zu meiner Majestät,

während ich dagegen dauere ³⁹auf dem Thron des Re,

nachdem ich prophezeit worden war für eine kommende Epoche

als eine geborene Eroberin (>sie entsteht und sie erobert<).

Ich bin gekommen als Einziger Horus

⁴⁰und speie Feuer gegen meine Feinde.

Ich habe den Abscheu der Götter entfernt

und das Land hat ihre Fußspuren vertilgt.

Das war eine Weisung des ⁴¹Vaters der Väter,

die erging zu seiner, des Re, Zeit.

Nicht soll verletzt werden, was Amun gehört.

Mein (eigener) Befehl steht fest wie die Berge.

Wie ⁴²die Sonne erglänzt und ihre Strahlen ausbreitet auf meiner Namensreihe,

so ist mein Falke hoch auf meiner Palastfassade

für immer und ewig.«²¹

Das messianische Pathos und Sendungsbewußtsein, das aus diesem Text spricht, kommt vor allem im Motiv der Prophezeiung zum Ausdruck. Hatschepsut versteht sich als ein von langer Hand her vorausgesagter Heilsbringer. Ich meine, daß Hatschepsut in diesen Texten über die Semantik der kleinen Heilswende hinausgeht und sich als Heilskönig im Sinne des Beenders einer Leidenszeit darstellt. Nachdem ihre Vorgänger lediglich militärisch die Hyksos vertrieben haben, soll sie kulturell die Ordnung wiederherstellen: durch Tempelbau, Opferkult, gute Verwaltung und gute Gesetze. Sie soll die Friedensordnung aufbauen, durch die erst die Schrecken und Zerstörungen der Fremdherrschaft beseitigt werden.²² Hinter der Erwählung der Hatschepsut steht in der Tat eine politi-

²¹ Gardiner, A. H.: Davies's copy of the great Speos Artemidos inscription, *Journal of Egyptian Archaeology* 32, 1946, 43-56, pl. VI.

²² In einer anderen Rede macht Amun der Herrscherin noch einmal ihre innenpolitische Friedens-Mission im einzelnen klar:

»Du wirst für mich die Ämter schaffen,
die Scheunen füllen, die Altäre ausstatten,
die Priester in ihre Aufgaben einführen,

sche Wende, vom Krieg zum Frieden, von militärischer Eroberung zu kultureller und kultischer Erneuerung. Das ist die politische Vision, die sie in ihrem Sendungsbewußtsein beflügelt. Es ist genau diese Wende, die Thutmosis III. dann 23 Jahre später genauso konsequent wieder rückgängig machen wird. Der Traum der Königin hat sich nämlich nicht erfüllt. Anstatt als ein ägyptischer Gilgamesch in der Erinnerung ihres Landes lebendig zu bleiben, fiel sie einer *damnatio memoriae* anheim. Ihr Name wurde aus den Königslisten gestrichen, und als die Gründungsheroen des Neuen Reichs gelten späteren Zeiten Ahmose, Amenophis I. und Thutmosis III.

In späteren Zeiten haben immer wieder, aber immer im Sinne der seltenen Ausnahme, Könige auf die Semantik der großen Heilswende zurückgegriffen. Sie findet sich sehr ausgeprägt z. B. bei den ersten Königen der 20. Dynastie, Sethnacht, Ramses III. und Ramses IV., die offenbar auf die vorausgegangene Wende von der 19. zur 20. Dynastie als eine besonders schwere Krise zurückblickten. Offenbar spielte hier wie bei allen Dynastiewechseln auch das Problem erhöhten Legitimationsbedarfs eine Rolle. Ganz besonders aufschlußreich aber erscheint mir das Aufleben der politischen Prophezeiung und damit des politischen Messianismus nach dem Vorbild des Neferti in der Endphase der ägyptischen Kultur. Darin zeigt sich, daß der Mythos des geweissagten und gottgesandten Heilskönigs in Ägypten über Jahrtausende lebendig geblieben war, auch wenn jüdische und iranische Einflüsse nicht ganz ausgeschlossen werden können. In der Literatur laufen diese Texte unter dem Stichwort Apokalyptik²³; es geht aber zunächst weniger um die Prophezeiung des Weltuntergangs als der Leidenszeit, die der geweissagte Heilsbringer beenden soll.

Gleichzeitig erlebt der Mythos von der göttlichen Zeugung des Königs in Gestalt des bei Hatschepsut erstmals belegten Bilderzyklus eine ganz einzigartige Renaissance,

die Gesetze in Kraft setzen und die Vorschriften festsetzen,
 die Opfertafeln vergrößern und den Opferbedarf erweitern,
 Vermehrung hinzufügen zum Bestehenden,
 die Räume meines Schatzhauses erweitern mit den Sammlungen der Reichtümer Ägyptens,
 Bauten errichten, ohne an Sandstein und Granit zu sparen.

...

Ordne die Stiftungen an in den Tempeln!
 Setze den Gott ein gemäß seiner Regel,
 einen jeden von ihnen genau festgesetzt in seinem Eigentum!

...

Statte reichlich aus die Tempel der Götter,
 über das hinaus, was die Vorfahren festgesetzt haben.

Ich erkläre aber, ich eröffne diesem Land,
 und gebe dir Anweisung, daß du regierst vor mir.
 Denn siehe, ein König ist ein steinerner Deich.

Er widersteht der Flut (von außen) und er sammelt (im Innern) das Wasser,
 um es in die Öffnungen der Bewässerungskanäle fließen zu lassen.«

²³ Schipper, Bernd; Blasius, Andreas (Hrsg.): *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten* (Orientalia Lovanensia Analecta 107), Leuven; Paris, 2002. Auch Assmann, J.: Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, hrsg. v. D. Hellholm, Tübingen 1983, 345–377.

aber mit einer entscheidenden Veränderung: Jetzt geht es nicht mehr um die Geburt des Königs, sondern des Kindgottes der jeweiligen Tempeltriade. Den großen Tempeln des Landes wird ein eigenes Geburtshaus angefügt, in dem der Mythos auf den Wänden dargestellt und im Fest der Gottesgeburt rituell begangen wird. Damit ist er von einem politischen zu einem religiösen Mythos geworden. Praktisch alle Ägypter begingen in damaliger Zeit in so gut wie allen religiösen Zentren Ägyptens jährlich das Fest der Gottesgeburt. In der religiösen Vorstellungswelt Ägyptens und damit auch in allen Gegenden der hellenistischen Welt, in die die Isis-Serapis-Mysterien vorgedrungen sind, ist das Bild von der Geburt des Kindes und der Erneuerung der Zeit fest verankert. Mit dem Zur-Welt-Kommen Gottes erneuert sich alljährlich die Zeit; auch wenn die meisten Ägypter dabei an nicht viel anderes als an Nilüberschwemmung, Sonnenlauf und Fruchtbarkeit gedacht haben mögen, zeigen die vielen politischen Prophezeiungen aus dieser Zeit, daß die messianische Semantik der Heilswende auch hier lebendig war und sich mit der Geburt des Gottkindes verbunden haben mochte. Mit einem Wort: wir sind hier näher an neutestamentlichen christologischen Vorstellungen, als man das gewöhnlich wahrhaben will, oder anders gesagt: der neutestamentliche Christusmythos steht dem ägyptischen Königsmythos in vielen Punkten näher als seiner eigenen alttestamentlichen Tradition.

Zwar wird auch in der Bibel der König als Sohn Gottes angeredet: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt«, heißt es in Psalm 2, Vers 7. Jesaja weissagt den Messias, den Friedensfürsten, als Kind und Sohn des Höchsten. Und Israel insgesamt, das Gottesvolk, gilt als Sohn Gottes. Aber das ist ein Bild, um die Beziehung zwischen Gott und Volk bzw. Gott und König zu denken, das nie zu einer Geschichte ausgestaltet wird wie bei Lukas, wo in allen Details erzählt wird, wie Gott buchstäblich in einer sterblichen Frau einen Sohn zeugt, wie dieses Kind dann geboren wird und als Sohn Gottes auf Erden wandelt. Hier wird das Bild narrativ entfaltet und zugleich zum Mythos verdichtet, d. h. zu einer Geschichte, die sich Jahr für Jahr im Fest wiederereignet. Das ist etwas völlig anderes als die Herkunft und Kindheit der alttestamentlichen Könige, die in vollkommen menschlichen und irdischen Bahnen verläuft. Die alttestamentlichen Vorstellungen von der Gottessohnschaft des Königs haben selbstverständlich auch die christologische Idee der Gottessohnschaft aufs intensivste geprägt, und doch ist da etwas anderes hinzugetreten, das denn auch vom Judentum und später vom Islam aufs schärfste abgelehnt wurde. Das ist einerseits, was ich das Inkarnatorische nennen möchte, also das Insistieren auf dem physischen, biologischen, fleischlichen Sinn der Gottessohnschaft im Gegensatz zum »Adoptianischen«, Metaphorischen und bloß Bildlichen, und andererseits ist es das Mythische, die narrative Ausgestaltung einer Konstellation zu einer hochbedeutsamen Geschichte. So etwas gibt es im Alten Testament nicht, aber dafür finden wir es in Ägypten.

Im spätägyptischen Königsmythos verbindet sich die Semantik der großen Heilswende und der messianischen Heilserwartung mit dem nun auf Götterebene verschobenen Mythos von der göttlichen Zeugung und irdischen Geburt des neuen Herrschers und Heilbringers. In dieser Form hat er so etwas wie den Zeitgeist der Epoche bestimmt und sowohl auf das Neue Testament als auch auf Vergils 4. Ekloge eingewirkt. Dieser Mythos, das zeigt nicht nur seine Langlebigkeit, sondern seine im Laufe der Zeit

weit über Ägypten hinaus wirkende Strahlkraft, hat in Ägypten selbst die Entstehung epischer und mythischer Erzählungen von Gottmenschen, von Heroen, blockiert.

HEROISIERUNG ALS ANTHOLOGISCHE FORM IN DER GRIECHISCHEN TRAGÖDIE AM BEISPIEL DES SOPHOKLEISCHEN OEDIPUS COLONEUS

Ein methodisch vielversprechender Weg, sich in einem ersten Schritt den pragmatischen Dimensionen des Mythos (d. h. seiner Bezugsbezogenheit mit Blick auf Gegenwart und Zukunft), zu nähern, ist die Analyse antologischer Mythen. Denn sie stellen einen expliziten Bezug zwischen konkreter Lebenswirklichkeit und mythischer Erzählung her. Die Komplexität dieses Bezugs, der sich keineswegs vordergründig in der ursächlichen Erklärung einer Realie durch ein Ereignis in der mythischen »Wesengehalt« erschöpft, ist vielfach behandelt und erfordert Begründende und erklärende Mythen – nach B. Malinowski auch »charter myths« genannt – fungieren demnach nicht nur als »ordnende« Beschreibung, als Prägung der Welt überhaupt, zur Legitimation für Rang, Besitz und Macht (W. Burkert)¹, sondern auch als in der mythischen Vergangenheit begründete Handlungsimpertive.

Dies wird besonders in der griechischen Tragödie deutlich: Die nur so gestaut oder gar als bedeutungsschwere Scheitelpunkte der tragischen Handlungssequenzen gegebenen Anologien für mal-historisch bestehende politische oder religiöse Institutionen, Zustände, etc. verweisen explizit auf eine Aktualität der allgemeinen Mythos-Exemplarität seien hier genannt: Aeschylus, Eumeniden 681–710 (Atrypag als Blutracht); 762–777 (ewige Bindnis zwischen Argos und Athen); 1021–1031 (Eumeniden-Kult); Euripides, Iphigenie bei den Taurern 1441–1461 (Kult der Artemis Tauropolos); zu Sophokles, Oedipus Coloneus 1700ff., 1671ff. (Herrenkult des Oedipus in Athen) werden wir später noch kommen. Besonders auffällig ist das Phänomen bei Euripides: so erscheint fast apodiktisch am Ende jedes Euripides-Stückes eine Analogie für einen Kult oder eine andere Realie des 5. Jhs. v. Chr. Es ist evident, daß hier der Mythos der Tragödie als die Konstruktion von Handlungsfolgen im Sinne der Aristotelischen Poetik mit der antologischen Form als einer in die Gegenwart reichenden konstruktiven Verknüpfung mythischer und realer Handlungsfolgen dergestalt verschränkt ist, daß der pragmatische Appellcharakter des Mythos insgesamt unmittelbar zum Thema wird: Der Zuschauer landet von Ende aus der geschlossenen Welt der mythisch-tragischen »fiktiven« heraus genau dort, wo er ist: seiner gegenwärtigen Realität.

Eine Betrachtung dieser Zusammenhänge wächst nicht nur ein Verständnis dieses »Aufbrechens« der mythischen Geschlossenheit im Hier und Jetzt des zeitgenössischen Theaterpublikums, sondern darüber hinaus verschiebt sie auch eine neue Perspektive auf das bis heute virulente Problem der Funktion des Mythos der griechischen Tragödie als eines »undionysischen« Stoffes im Kontext des »dionysischen« Festivals.

¹ Burkert (1992) 19.