

Friedrich Junge

Thomas Manns fiktionale Welt Ägypten

1. Fiktion und Wirklichkeit im historischen Roman

Als Joseph hinabfährt in seine zweite Grube, jenes ägyptische Arbeitslager, aus dem er dann zum „Ernährer Ägyptens“ emporsteigen sollte, läßt ihm der Gefängnisdirektor, Arzt und Poetologe Mai-Sachme die Fesseln mit folgendem Kommentar abnehmen: „Diese Leute [...] leben nun mal in der Vorstellung, daß ein Gefängnis ein Ort ist, wo man in Fesseln herumliegt. Sie nehmen alles wörtlich, das ist ihre Art, und halten sich an die Redensart, wie die Kinder [...]. Solche Verwechslung von Ausdrucksweise und Wirklichkeit ist meiner Wahrnehmung nach ein Hauptmerkmal der Unbildung und des Tiefstandes.“ (GW V, 1311)¹ – oder man empfindet es doch mindestens als „rührend“, etwa dann, wenn sich Thomas Mann erinnert, daß seine Münchner „Abschreiberin“ das Manuskript der *Geschichten Jaakobs* mit der Bemerkung abgeliefert habe, nun wisse man doch endlich, „wie sich das alles in Wirklichkeit zugetragen hat!“ (GW XI, 655).

Auch wenn nun Mai-Sachme selbst gelegentlich in dieser Verwechslung „stark befangen war und, wenn er nicht sehr scharf achtgab, zwischem dem Metaphorischen und Eigentlichen schlecht unterschied“ (GW V, 1329); auch wenn das zeitweise Ernstnehmen der Illusion zur Illusion gehört, das Ernstnehmen das Spielen erst zum Spiel macht², hätte er trotzdem recht, einen naiven Realismus, der die Gegenstände einer Romanwelt an einer historischen Realität mißt, abschätzig zu beurteilen. Es wäre, kurzum, eine Form gelehrter Dummheit, auszuführen, daß die gesamte Motivationsstruktur von Mut-em-enets psychischem Zusammenbruch auf tönernen Füßen ruhe, weil es in Ägypten keine „Eunuchen“ gegeben hat; oder daß Thomas Manns

¹ Zahlenangaben in Klammern beziehen sich auf die Seiten der Ausgabe: Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt/Main: S. Fischer 1974.

² Jan Huizinga, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, ²Amsterdam 1940, S. 30.

Ägypten überhaupt von Anachronismen wimmelt: Die Namen Potiphar/Petpre oder Asnath/Nes-Neith sind erst viel später üblich; Tabubu, die Zauberin, ist Hauptperson einer demotischen Erzählung der Ptolemäerzeit; und die mehr oder weniger unseligen Gefährten von Josephs Schein-Unglück im Gefängnis, Mesedsu-Re, „Verhaßt dem Sonnengott“, und Bin-em-Wëse, „Das Böse in Theben“, haben zwar wunderbar authentische Delinquenten-Namen, gehören aber dem Personal der Haremsverschwörung gegen Ramses III. an, immer noch zweihundert Jahre später. – Dergleichen festzustellen, muß ich mir somit versagen; immerhin habe auch ich hier ein wenig, wie Pharaos sagt, auf Josephs „Erfindung geklimpert, daß man sprechen kann, ohne zu sprechen, oder nicht sprechen und doch sprechen, indem man seine Gedanken belauschen läßt“ (GW V, 1444f.).

Was aber fängt denn nun, lautet dann die Frage, was fängt ein Experte für das antike Ägypten an mit einem romanhaften Ägypten – ohne den „Spielmodus“ des Fiktionalen³ zu verletzen und den „ästhetischen Schein“, zumal eines so großen Werks wie *Joseph und seine Brüder*, zu brechen? Ich kann einer Antwort auf eine solche Frage vielleicht folgende Aspekte geben:

1.1 Realismus

Erstens, das Realismuskonzept des Autors. Auch wenn eines seiner hervorragendsten Darstellungsmittel Fiktionsironie ist, die Selbstaufhebung der Erzählwirklichkeit im Erzählen, auch wenn er – in den Worten Käte Hamburgers – ein „heiteres Vexierspiel mit Romanfiktion und Wirklichkeit“⁴ treibt, steht sein Werk doch in der Tradition des Realismus: es ist, grob gesprochen, weder ein Märchen noch ein „Fantasy“-Roman, sondern beansprucht eine Form der Widerspiegelung von Wirklichkeit. Noch mehr: Es dokumentiert eine besondere Leidenschaft des Autors zu den Dingen, einen gewaltigen „Hunger nach dem Wirklichen“⁵; Roman wie Selbstaussagen bezeugen, wie wichtig ihm war, die historische Wirklichkeit in seiner erzählten „möglichen Welt“ trotz aller poetischen Lizenzen zu spiegeln. Schon 1926 in „Pariser Rechenschaft“, inmitten der Vorarbeiten zum *Joseph*, hat Thomas Mann gesagt: „[...] welche eine schmeichelhafte Sache ist jedes positive, jedes Spezialwissen für den wesentlich Unwissenden, welche kindische Genugtuung gewährt es ihm! Bis Tell-el-Amarna reicht es bei den meisten,

³ S. dazu und grundsätzlich Bernhard Heimrich, *Fiktion und Fiktionsironie in Theorie und Dichtung der deutschen Romantik*, Diss. Tübingen 1967 (speziell hier S. 29).

⁴ Käte Hamburger, *Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman*, München 1965, S. 63 (zur Darstellung insgesamt s. S. 53ff.).

⁵ Hans Wysling/Yvonne Schmidlin (Hrsg.), *Bild und Text bei Thomas Mann*, Bern und München 1975, S. 23.

aber wer weiß, daß die neue Residenz des Echnaton [...] eigentlich Chuit-Aton oder auch Achet-Aton geheißen hat? Fast niemand, ich fast allein. Es liegt nichts daran, aber ich bin eitel darauf wie ein Geck“ (GW XI, 56)⁶. Die Art dieser Vorarbeiten hat er wenig später mit der Bemerkung eingeschätzt: „ich bin ein wenig Orientalist geworden“ (GW XI, 626).

Die „Querweltein-Identität“ – um die amüsante Wendung zu gebrauchen, die der Übersetzer von Umberto Eco's *Lector in fabula* dem fiktionstheoretischen Begriff „transworld identity“ gibt⁷ –, die „Querweltein-Identität“ von Josephs „möglicher Welt“ mit ihrer Bezugswelt, der „Welt der historischen Enzyklopädie“, soll also dicht sein – und somit die Weltstruktur dieser Textwelt stabil. Trotz aller ironischen Selbstaufhebung und aller Heiterkeit der Erzählhaltung läßt die „mögliche Welt“ dennoch erkennen, daß sie mit einem großen Bedürfnis nach Stabilität konstruiert worden ist; durch die fiktionsironische Lossagung von ihrem Wirklichkeitscharakter, durch den „epischen Scherz, das komische Menschheitsmärchen“⁸, schimmert ein tieferer Ernst – der Welt-Spieler Thomas Mann ist gar nicht so lässig, wie er sich gibt – „Der Mensch spielt als Kind zum Vergnügen und zur Erholung unterhalb des Niveaus des ernsthaften Lebens. Er kann auch über diesem Niveau spielen: Spiele der Schönheit und Heiligkeit“, so möchte ich aus *Homo ludens* von Jan Huizinga zitieren⁹, und fortfahren: und er spielt in seiner Ersatzwelt manchmal auch um sein Leben.

1.2 Literatur und Geschichte

Als zweiter Aspekt bietet sich das Verhältnis von Literatur und Geschichte selbst an. Geschichtsschreibung, sagt Walter Benjamin¹⁰, Geschichtsschreibung könne „den Punkt schöpferischer Indifferenz zwischen allen Formen der Epik“ darstellen. Auch der Historiker muß eine Geschichte erzählen¹¹, und seine Darstellung ist bei allem Bemühen um wahrheitsfähige Aussagen notwendig von seiner Perspektive und den „kulturellen Postulaten“¹² seiner

⁶ Hans Wysling/Marianne Fischer (Hrsg.), *Dichter über ihre Dichtungen Bd. 14: Thomas Mann Bd. II*, München/Frankfurt 1979, S. 89f.

⁷ Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München und Wien 1987 (speziell hier S. 180).

⁸ *Dichter über ihre Dichtungen Bd. 14*, S. 254 (Brief an Erich von Kahler, 1942).

⁹ Huizinga, *Homo ludens*, S. 32 (s. auch S. 212) und zur Sache passim.

¹⁰ Walter Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II 2*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (werkausgabe Band 5), Frankfurt am Main 1980, S. 451.

¹¹ S. etwa in jüngerer Zeit Thomas Nipperdey, *Kann Geschichte objektiv sein?*, in: ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays* (dtv 11172), München 1990, S. 264ff.

¹² Eco, *Lector in fabula*, S. 173.

Zeit bestimmt¹³; somit unterscheiden sich Historiker und Schriftsteller nur durch den Anteil von „Engagement und Distanzierung“¹⁴ in ihrer Haltung gegenüber ihren „möglichen Welten“, und diese möglichen Welten selbst unterscheiden sich nur durch das jeweilige Verhältnis von Empirie und Fiktionalität: jener, der Historiker, ordnet die Phantasie den Fakten unter, dieser, der Schriftsteller, die Fakten der Phantasie – so nach Wilhelm von Humboldt¹⁵.

Aber damit wird auch die „Querweltein-Identität“ auf eine merkwürdige Weise paradox: Die Welt eines Kunstwerks „stimmt“ aus sich heraus immer, die einer wissenschaftlichen Darstellung nur bedingt. Während die eigene Welt des Kunstwerks die Wirklichkeit kraft seiner Eigengesetzlichkeit, seiner „abgeschlossenen Unmittelbarkeit“ als absolute widerspiegelt, nähern sich die dialektischen Erkenntnisbewegungen der Wissenschaft dem Absoluten nur „in der Form des Relativen, des nur annäherungsweise Richtigen“; während die Einzelheiten im für sich stehenden autonomen Kunstwerk ihre Richtigkeit aus diesem selbst beziehen, bedingt sich das Verstehen von Artefakten und historischen Quellen aus dem durch Erkenntnisfortschritte veränderlichen Interpretationsrahmen einer Wissenschaft¹⁶. Einbeziehung von Bedeutungspostulaten der Wissenschaft schwächt somit die Autonomie des Kunstwerkes, weil die „Querweltein-Identität“ im Laufe der Zeit zu dünn werden kann; das Kunstwerk wird umso zeitbedingter, je realistischer es ist: Empfindet der Leser das Werk als unrichtige Widerspiegelung der Bezugswelt, kann die Illusion brechen und die Wirkung des Werkes aufhören¹⁷.

Nun ist diese Gefahr beim Josephroman sicherlich gering, weil Josephs Welt weit genug entfernt ist von jeder gewöhnlichen Bezugswelt; man kann aber immerhin einmal sehen, wie sie sich einem Ägyptologen als „Modellser“ darstellt.

1.3 Geschichte und Mythos

Der dritte Aspekt einer Auseinandersetzung könnte die Art sein, in der der Josephroman Konzepte von Mythologie einbezieht. Mythos und mythisches Denken sind nicht nur als Erzählgegenstand gegenwärtig, und nicht nur in

¹³ Wörtlich so Nipperdey, a.a.O., S. 268.

¹⁴ Norbert Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 651), Frankfurt am Main 1987.

¹⁵ Wilhelm von Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821), in: A. Flitner/K. Giel (Hrsg.), *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, S. 585–606.

¹⁶ Georg Lukács, Kunst und objektive Wahrheit (1954), in: Georg Lukács, *Werke* Bd. 4, Probleme des Realismus I. Essays über Realismus, Neuwied und Berlin 1971, S. 607ff., besonders S. 616ff. („III. Die künstlerische Widerspiegelung der Wirklichkeit“).

¹⁷ S. auch Lukács, a.a.O., S. 618.

Gestalt eines Vegetations-Modells von Tod und Auferstehung, das über Tamuz-Adonis zu Osiris mutiert. Mythos und mythisches Denken sind so nicht nur gewissermaßen auf der daseinsreflektiven Ebene jener möglichen Welt gegenwärtig, sondern sie bestimmen auch ihre Metaphysik: Auf einer tieferen Schicht ist der Roman selbst ein Versuch, mythisches Denken zu rekonstruieren und zu vergegenwärtigen – die Erzählung ist ein „Fest“, in dem der Mythos beschworen wird, „daß er sich abspiele in genauer Gegenwart“ (GW IV, 54) – so heißt es in den Worten seiner einleitenden „Höllenfahrt“, seines *descensus ad inferos*. Im Roman wird Mythosexegese zur Literatur; nach Aussage seines Autors – etwa 1940 im Vortrag „On myself“ – ist sein Werk auch wissenschaftlich in dem Sinne, „daß es“ – so sagt er – „auf seine fabulierende Art Vorstöße der Erkenntnis wagt, sei es ins Dunkel der Vorzeit oder in die Nacht des Unbewußten, Erkundungen in die Tiefen der Zeit zurück, oder, was eigentlich dasselbe ist, in die Tiefen der Seele hinab“ (GW XIII, 164)¹⁸.

Geleitet wird diese erzählerische Forschungsarbeit also von der Überzeugung, daß die Bewußtseinsgeschichte der Menschheit an der Bewußtseinsgeschichte des Individuums aufgehellt werden kann – aufgehellt werden kann aus der Analogie von Phylogenese und Ontogenese der menschlichen Seele. Wie nun Manfred Dierks¹⁹ und andere auf beeindruckende Weise dargelegt haben, läßt sich Thomas Manns eigene Bewußtseinsbildung zu diesem Konzept auf vor allem drei Wurzeln zurückführen: auf ein mit Schopenhauers Willensmetaphysik verwobenes Bild von der Menschheitsentwicklung, das wesentlich das Bild Bachofens von der Entwicklung des Mutterrechts zum Vaterrecht ist, und auf die kultur- und religionspsychologischen Schriften Sigmund Freuds. Ein Ägyptologe, der in gewisser Weise auch eine Art Fachmann für die unterschiedlichsten „Höllenfahrten“ ist, kann nun sehen, daß sich in Thomas Manns Adaptionen darüber hinaus Annahme und Auseinandersetzung mit dem Entwicklungsgedanken in den historischen Wissenschaften spiegelt, ein Entwicklungsgedanke, der sich zu Thomas Manns Zeit mancherorts – und nicht zuletzt in der Altorientalistik – wahrhaftig als ein „Höllenfahrt“ darstellt; man wird sich die Frage stellen müssen, wie sehr die Psychopathologie des Individuums, die private „Hölle“, das Bild fremder Welten mitbestimmt und ob die Tiefen der Zeiten wirklich dasselbe sind wie die Untiefen der Seele.

¹⁸ Ganz ähnlich auch in „Freud und die Zukunft“ 1936: „In der Wortverbindung ‚Tiefenpsychologie‘ hat ‚Tiefe‘ auch zeitlichen Sinn: die Urgründe der Menschenseele sind zugleich auch *Urzeit*, jene Brunnentiefe der Zeiten, wo der Mythos zu Hause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründet“ (GW IX, 493).

¹⁹ Manfred Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann* (Thomas-Mann-Studien 2), Bern und München 1972.

2. Strukturen einer Welt-Konstruktion: Vom äffischen Ägypterland

2.1 Die Verdichtung der Realitätsfiktion

Nachdem ich nun hier abzustecken versucht habe, was sich mir als Aufgabe des Historikers einem Werk wie dem Josephroman gegenüber darstellen könnte – nämlich seine Formen von Realismus zu beurteilen, und das Verhältnis von Literatur, Geschichtsschreibung und Mythosrezeption –, will ich mich nun diesen Aufgaben zuwenden.

Josephs ägyptische Welt ist auf das Wunderbarste ausgestattet. Sie ist angefüllt mit Dingen, bei denen man als Ägyptologe zwischen Wiedererkennen, ungreifbaren „Déjà vu“-Gefühlen und verblüffter Bewunderung über den angleichenden Erfindungsreichtum hin- und hergeworfen ist. Die Realitätsfiktion wird auf zweierlei Weise hergestellt: zum einen durch Einbeziehung von historischen Sachverhalten²⁰ und eigener Reiseerfahrung, zum anderen durch eine Form der „Ägyptisierung“ von Inhalten und Ausdrucksweisen – und diese will ich nun hier etwas ausführlicher zum Gegenstand machen:

Da sprechen die Leute „selbstgefällig, im Stil einer Grabinschrift“ (GW V, 931) oder nehmen ihre Oberen für sich ein, indem sie sie in Form von Königseulogen anreden – „Du gleichst dem Re, der über den Himmel fährt in seiner Barke“ (GW IV, 885). Als Joseph, den sie schon „in Mannesbereitschaft erfunden“ hatte, ihr entflieht (GW V, 1259), spricht Mut-em-enet perfekt ägyptisch; der König fällt in die Phraseologie der „Klagen“ über die verkehrte Welt – „Das Land ist zugrunde gegangen, es lebt in Aufruhr“ (GW V, 1422) – oder bricht ekstatisch in seinen Sonnengesang aus, wobei er sogar, von Rührung überwältigt, des „Mäusleins“ gedenkt „in seinem Loch“, wo Gott „ihm bereitet, was es braucht“, oder des „Küchleins“, „das schon in der Schale piept“ (GW V, 1456ff.).

Manche dieser Ägyptizismen sind nun für den normal informierten Leser gar nicht zu erkennen: Da wird die Tochter „Söhnin“ genannt (GW IV, 842, GW V, 1005 und sonst), mit Feminin-Endung von „Sohn“ abgeleitet wie im

²⁰ Zu den Abbildungen s. *Bild und Text* (s. Anm. 5); aus seinen Bestellungen bei der Münchner Staatsbibliothek (*Dichter über ihre Dichtungen* – s. Anm. 6 – S. 100), seinen eigenen Angaben (*Dichter über ihre Dichtungen*, S. 205) und den Büchern des Nachlasses (a.a.O., S. 349) lassen sich folgende ägyptologische Fachbücher anführen: Blackman, *Das hundert-torige Theben*, Leipzig 1926 (dt. von Roeder); Breasted/Ranke, *Geschichte Ägyptens*, Wien 1936; Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1905; Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923; Erman/Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923; Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Jena 1927; Steindorff, *Blütezeit des Pharaonenreichs*, Bielefeld und Leipzig 1926; Steindorff, *Die Kunst der Ägypter*, Leipzig 1928; Weigall, *Echnaton, König von Ägypten und seine Zeit*, Basel 1923; Wiedemann, *Das alte Ägypten*, Heidelberg 1920.

Ägyptischen²¹, da nimmt Mai-Sachme dem Joseph bei seiner Einlieferung ins Gefängnis eine Schreiberprüfung ab, wie sie im ironisierenden Kompetenzstreit des Papyrus Anastasi I überliefert ist (GW V, 1320), oder er stellt wenig später die ärztlichen Kenntnisse des medizinischen Papyrus Ebers unter Beweis (GW V, 1323). Da übernimmt Pharaο gegenüber dem eintretenden Joseph unmerklich den Wortlaut, mit dem der heimkehrende Exilant Sinuhe sechshundert Jahre vor der Erzählzeit seine Gefühle geschildert hatte: „[...] vielen schwindet die Seele, wenn sie vor Pharaο stehen sollen, ihr Herz verläßt sie, es geben ihnen die Knie nach, und sie können nicht Leben von Tod unterscheiden.“ (GW V, 1419) Mit Formeln ägyptischer Erzählungen – „So vergingen viele Tage nach diesen“ (GW V, 1332), „Dies geschah nicht viele Tage nach der Ankunft Israels“ (GW V, 1751) – wird dann und wann auch der Fluß der Romanerzählung gesteuert, und als das „heilige Spiel“ beginnt, dies besonders „auf den Flügeln der poetischen Reflexion“ schwebende²² Nachspielen der Wiederbegegnung mit den Brüdern, gesteht der würdig gewordene Joseph in der Phraseologie des demotischen Romans von Setna-Chaemwese: „ich weiß vor Aufregung den Ort der Erde nicht, wo ich stehe“ (GW V, 1589).

Mit solchem Raffinement geht der Erzähler über das zur Erzeugung einer stabilen Realitätsfiktion Notwendige hinaus und wendet sich an Kenner und Feinschmecker, die er unter seinen „Modellesern“ gar nicht hätte erwarten können. Es ist darin also etwas von Selbstzweck, von der Befriedigung eigener Lust an der möglichst genauen „Querweltein-Identität“ einer erschaffenen Welt, in der der Erzähler seiner Freude an altertümlich-gravitätischer Ausdrucksweise, außenseiterhaft-stilisiertem Verhalten und byzantinischem Zeremoniell freien Lauf lassen kann.

2.2 Die Kultur der „zierlichen Greuel“

2.2.1 Von der Narrheit des Gebahrens und dem Irrwitz des Glaubens

Es ist aber da nicht nur dieser lustvolle Ernst der Beschreibung; es ist schon auch ein „drolliges“ Land, in das Joseph am Ende der „schönen Geschichte und Gotteserfindung“ zurückkehren will, schon ein wenig „äffisch“ in seiner Verbindung aus Zivilisiertheit und Barbarei. Aber es ist auch ein Land, das Joseph allerlei Möglichkeiten bietet:

²¹ Dies ist jedenfalls die einfachere Erklärung gegenüber Dierks, a.a.O. (s. Anm. 19), S. 199 („antipsychologische Leugnung des ‚Es‘“).

²² Friedrich Schlegel, Athenäumsfragment 116, in: *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von Ernst Behler und Mitwirkung von Jean-Jacques Anstatt und Hans Eichner, 1958–, Bd. 2, S. 182f.

Die „Tier- und Leichenanbeter“ (GW V, 1140; 1305f.) sind seiner Rationalität nicht gewachsen, sie müssen sich seinen Fragen über die Bedingtheit ihrer Götter entziehen, im „ängstlichen Jubel“ etwa bei der Feier jenes gefangenen „Rindsgottes“ (GW V, 1305) Apis in Menfe, der „witzigen Grabes-Großstadt“²³ (GW V, 1509) in der Nachbarschaft des pyramidalen „Großgerümpels des Todes“ (GW IV, 741). Josephs kausal begründeten Vorkehrungen gegen die drohende Hungersnot sind ihnen am Ende gar beinahe „etwas Zaubenhaftes [...], denn sie waren gewohnt, sich gegen das Eindringen immer lauender Dämonenbosheit durch ein möglichst undurchlässiges Gefüge magischer Zeichen und Sprüche zu sichern“ (GW V, 1504); Joseph ökonomisiert den Grabkult, indem er ihnen Tonmodelle erfindet als Ersatz für echte Früchte (GW V, 933), er setzt ihnen eine dringend notwendige Landreform durch und seinen diplomatischen Einflüsterungen beim König verdankt Aten, der neue Gott, seine einigermaßen fortschrittlichen Züge von Jahwehaftigkeit und Transzendenz.

Natürlich ist es schon auch „eine Sache zum Wundern, daß jemand bei so viel kritischer Abgerücktheit von der Welt, in die er versetzt ist, unter Kindern, deren ganzes Gebaren ihm im Grund eine Narrheit ist, dennoch so viel Lebensart aufbringen mag, um unter ihnen so weit voranzukommen, wie Joseph kam [...]“ (GW V, 1241). Es gehört viel „Nachsicht“ dazu gegenüber den Widersprüchen dieser Kultur, bringt aber auch den psychischen Gewinn des Besser-Wissens und Besser-Könnens – wie es sich der Erzähler spöttisch-vergnügt ausmalt, wenn er sich vorstellt, wie jemand von uns damals zur Stelle gewesen wäre, „das Dunkel ihres Geistes zu lichten“ und sie, ihnen die „kindischen Vorstellungen“ von der Nilquelle bei Assuan nehmend, über die wahren meteorologischen Hintergründe des Kommens und Gehens der Nilschwelle aufzuklären, freilich, nicht ohne eine gewisse Verwunderung darüber, wieso die Ägypter bei so viel „abergläubischer Ignoranz“ ihren „Nährstrom“, den Nil, doch „recht ingeniös zu bewirtschaften wußten“ (GW V, 1577).

Und es ist nicht nur ein widersprüchliches Land, es ist auch eine merkwürdige Gesellschaft. Über die „seufzend steuernden Robot-Bäuerlein und amtlich befuchtelten Wasserschöpfer“ (GW V, 1140) regiert eine sowohl kindische wie dekante Sippe von Hofschranzen. Die Eilboten mimen „pflichtschuldige Atemlosigkeit“ (GW V, 1369), der „schwänzelnd“ herbeitrippelnde „Kämmerling“ (GW V, 1410) – der stellt sich dann als der nachmalige König Eje heraus (GW V, 1481) – ist vom Hofdienst dauerhaft krumm, und Beken-

²³ Bei der er wie sein Erzähler übrigens merkwürdigerweise darauf bestehen, ihre Lage ersparte eine „Westfahrt“ bei der Beerdigung, weil sie schon im Westen läge: sie haben wohl beide die memphitische Nekropole Sakkara mit der eigentlichen Stadt auf dem Ostufer verwechselt.

chons, des Amun „Ober-Blankschädel“ (GW V, 1123), ist ein anmaßender und aufgeblasener Heuchler.

Und die Menschen sind wie ihre Religion, denn „immer ahmen sie nur die Götter nach, und je wie das Bild ist, das sie sich von ihnen machen, danach tun sie“ (GW V, 1451f.), sagt Pharao selbst. Es ist ein „Irrwitz“ von einem Glauben (GW V, 1450): Der arme Gott Sopdu im Lande Gosen ist „ein beiseitegedrängter, undeutlich gewordener und, nach Seelenstimmung und Redeweise seiner Priester zu urteilen, ziemlich verbitterter Gott“ (GW IV, 723); Bubastis, die Stadt der göttlichen Katze, riecht unerträglich nach Baldrian; Atum-Re, diesem milden alten Herrn, entgegen steht Amun-Re von Theben, ein wahrhaft sturer Bock von einem Gott, „starr und streng, ein verbietender Feind jeder ins Allgemeine ausschauenden Spekulation“ (GW V, 942); in seine Stellung aber ist Amun aus kleinen Verhältnissen (GW V, 1366) gelangt, gewaltsam gewissermaßen, durch seine Verbindung mit der Macht und dem Machtbewußtsein seiner Priesterschaft.

2.2.2 Von der Authentizität krauser Gedankengänge und der Uneigentlichkeit der Charaktere

Nun ist es allerdings wiederum nicht so, daß diese Weltkonstruktion Thomas Manns epischer Phantasie entsprungen wäre – im Gegenteil: Vom Ägyptenbild der Ägyptologen seiner Zeit unterscheidet sich seines nur durch den Glanz der sprachlichen Darstellung. Es ist die Zeit, zu der der ungeordnete positivistische Zugriff, nicht nur in der Ägyptologie, die Dokumente der Vergangenheit zwar in riesigem Umfang versammelt, aber für ihre Interpretation nur äußerst schlichte Konzepte bereit hatte: das einfache Gemüt der frühen Menschen – als „mythisches Bewußtsein“ zu erkenntnistheoretischen Ehren gekommen – und Vulgarisierungen der Philosophie Ludwig Feuerbachs, nämlich, daß Religion ein Bedürfnis des Gefühls ist und Gott ein Attribut des Menschen, sprich: der Mensch sich Gott zum Bilde geschaffen hat²⁴. Religion entstehe im „einfachen Volk“ aus Angst und Ehrfurcht und werde in der Theologie Rabulistik – „für dieses Barbarentum sich zu erwärmen, kann man von niemandem verlangen“²⁵, sagte Adolf Erman, der ägyptologische spiritus rector jener wissenschaftsgeschichtlichen Epoche.

²⁴ Diese Vorstellungen sind auch die Thomas Manns: „[...] ein rechtes Wagnis [...], mich auf die Welt des Religiösen einzulassen, die ich eigentlich u[nd] persönlich nur in Form der schlichtesten Verehrung des Unerforschlichen kenne, die aber zweifellos den einzigen Zugang bildet, der sich uns zu der Mondschein-Welt des alten Orient aufthun kann“, *Dichter über ihre Dichtungen* (s. Anm. 6; Brief an E. Bertram, 1925), S. 85f.

²⁵ Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin und Leipzig 1934, S. 12 (in der 1. Auflage 1904 unter dem Titel „Die ägyptische Religion“ von Th. Mann verwendet).

Aber es ist nicht nur vorgefundenes Material, Thomas Mann hat den Stoff zu eben dieser Form weitermodelliert; das erweist sich unmittelbar an den von ihm ganz allein erschaffenen Protagonisten.

Da sind vor allem Potiphar/Petepre und seine Frau, und da ist ihr Hausstand: Petepre, der Eunuch, ein edler Herr von zarter Seele, der gerecht ist aus Bequemlichkeit (GW V, 1188) und sich die Welt vom Leibe hält; und Mut-em-enet, die schöne und „mondkeusche“ Priesterin, die ihr Innenleben in einen Panzer von kultureller Sublimierung eingesperrt hat, und die an ihrer verdrängten Sexualität zerbrechen wird. „Uneigentliche“ und mißglückende Leben, denen des Autors Mitgefühl gilt, und deren Schwäche zu dienen der starke Joseph bereit ist.

Dann die fürchterlichen „Elterlein“, die kaum mehr sind als kräftig gezeichnete Allegorien eines mutterrechtlichen „Sumpfdaseins“²⁶; und Allegorien wie sie sind die beiden Zwerge, Dudu, der Böse, und „Gottliebchen“, der Gute, Gesprächspartner Josephs über viele Seiten hin und lange Jahre – „ein Stück Sexual-Satire“, wie ihr Schöpfer sie einmal kennzeichnen wird²⁷, ihnen ihr Lebensrecht wieder nehmend.

Mont-kaw freilich, der Hausmeier und Verwalter, ist – und wie er später Mai-Sachme – ein eigener Charakter, aber dennoch nur ein eifriger und kompetenter Handlungsgehilfe in den Amtsstuben der Macht, dessen Person mit seiner Rolle identisch ist; Mont-kaws und Mai-Sachmes Rollen im Roman sind die der „Diener ihres Herrn“, die, wenn sie ihren Teil zum Aufstieg Josephs beigetragen haben, anspruchs- und anstandslos in den Hintergrund zurücktreten.

Und endlich der König – ein körperlich mißgestaltetes Muttersöhnchen, schwächlich, verzärtelt und mit einer Neigung zu epileptischen Anfällen, am Menschsein behindert durch seine Rolle, ein uneigentlicher Prophet und scheiternder Gottsucher, der sich redlich abmüht, einen Gott „hervorzudenken“ wie Urvater Abraham, aber dieser Aufgabe nicht gewachsen ist – nicht gewachsen sein kann, weil über seiner Welt Josephs und des Erzählers Verdikt schwebt, „daß einer recht sein kann auf dem Weg, aber der Rechte nicht für den Weg“ (GW V, 1472; 1749).

Mit diesen körperlich und seelisch behinderten Menschen ist das mit Konturen versehene Personal von Josephs ägyptischer Welt einigermaßen versammelt; was noch fehlt, ist die Kontrastfolie aus der Welt Jaakobs und der Kinder Israels. Da wechselt das Licht und scheint auf Menschen, die auch in ihren Schwächen noch etwas Heroisches haben: auf eindrucksvoll erhabene

²⁶ S. die Analyse von Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie* (s. Anm. 19), S. 187f.

²⁷ *Dichter über ihre Dichtungen* (s. Anm. 6), S. 255 (Brief an M. Spann, 1942); S. 322 (Brief an J. Lesser, 1946).

ne Patriarchen, Abraham, Isaak und Jaakob – der große Theatraliker und „gottesschlaue“ Jaakob, der auch dann seine Würde wahrt, wenn er sich windet; und die Brüder, die alle in ihren Irrtümern und Stärken scharf umrissen sind. Und erst in dieser Patriarchenwelt ist den Frauen ein eigenes Gewicht erlaubt: Wo dort Teje war, die überbehütende Königsmutter, oder Asnath, Josephs auf ideologische Jungfräulichkeit fixierte Ehefrau²⁸, sind hier Rahel, die hübsche und schöne, über alles geliebte; die fruchtbare Lea mit den entzündeten Augen; die kleine Serach, die, um den alten Jaakob mit ihrem Gesang auf Josephs „Auferstehung“ vorzubereiten, in der kurzen Minute ihrer Erzählzeit eines der schönsten Exempel dafür geben darf, wie aus Geschichte Poesie werden kann. Und wo sich in Ägypten, mit großer Kunst bis an die Schmerzgrenze des Lesers herangeführt, der Zerfall einer armen Frauenseele vollzieht, darf sich bei Hebron die großartigste von allen, Thamar, die Stammutter des Hauses Juda, in die Bahn der Weltgeschichte einschalten und am Ende ihrer Zeit in die Farben des Pathos getaucht dastehen wie eine Statue der Unbesiegbarkeit des Menschengesistes (GW V, 1576).

Und unter ihnen schreitet Joseph, der schöne, kluge und schließlich auch weise; in ihm leuchtet die rationale Humanität in einer noch dämmernden Welt, er ist der einfühlsame Menschenfreund und gottspielende Narziß, gleichzeitig „Held seiner Geschichte“, reflektierender Schauspieler und Regisseur des Stückes und dann und wann eins werdend mit dem allwissenden Erzähler (GW XI, 666) – ein Gulliver im Lande Lilliput und Laputa, ein Siegfried unter den Nibelungen.

So muß man nun aber auch den folgenden Schluß ziehen: die Rollen sind auf der Spiel-Bühne des Romans eindeutig verteilt – dort sind die Helden und hier ist das Ensemble der Buffo-Szenerien, die Narren und Tröpfe, die in einer fernen Mittsommernacht kläglich und verwirrt Pyramus und Thisbe spielen.

²⁸ Bei der Beschreibung Asnaths geht Thomas Manns Unbekümmertheit um das Repräsentationssystem einer fremden Kunst wirklich sehr weit: er interpretiert plastiktypische Haltung und Gesichtsausdruck jener Leidener Statue, nach der er Asnath gestaltet hat, um in personale Eigenschaften der Dargestellten, also z.B. ihren Blick „von einem eigentümlichen starren, lauschenden Ausdruck, ein wenig wie bei Tauben, ohne daß sie im entferntesten taub gewesen wäre: es malte sich in diesen Blicken nur innere Gewärtigkeit, das Horchen auf einen vielleicht bald erschallenden Befehl, eine dunkel-aufmerksame Bereitschaft, den Ruf des Schicksals zu vernehmen“; vgl. *Bild und Text* (s. Anm. 5), S. 313. Im übrigen ist dies nur der Paradeffall eines Interpretationsverfahrens von Kunstwerken, dessen sich nicht nur Thomas Mann durch das ganze Werk hindurch bedient, sondern das zu seiner Zeit weitverbreitet war: Interpretation von Bildnissen als Persönlichkeitszüge – ein Verfahren, das eine vorurteilsgeladene Analogie von Äußerem und Innerem postuliert, und in dem Johann Kaspar Lavaters „Physiognomik“ fortlebt, ohne daß den Interpretierern, wie damals Lavater, ein Aufklärer wie Georg Christoph Lichtenberg in die Parade gefahren wäre.

2.3 Exotische Gegenwelt und Geschichtsschreibung der Sieger

2.3.1 Die Welt der Unteren

Merkwürdig ist freilich, daß die traurigen Liebesspiele und Buffo-Arien in einer exquisit ausgestatteten und aufs feinste ausgemalten Monumentalkulisse stattfinden. Weil sie im Widerspruch zu den unreifen Figuren dieser „unterweltlichen Hochzivilisation“ steht, läßt die minutiöse Ausgestaltung und die Monumentalität ihrer Dingwelt Momente von Exotik um ihrer selbst willen erkennen. Und auch die anderen Ingredienzien der Exotik sind versammelt: Die Feste sind bei aller distanzwahrenden Beschreibung doch noch genügend orgiastisch, um das dionysische Amalgam aus Rausch und Wollust erkennen zu lassen, mit trunkenen Mänaden und Satyrn, dem Bock, der sich „öffentlich mit einer Jungfrau des Landes vermischte“, und der „starrenden Mannesbereitschaft“ von in Prozession getragenen Götzen (GW V, 968); und als „Joseph Hochzeit macht“, nehmen die Feierlichkeiten ganz unverhüllt die wüsten Formen des Demeter-Kultes an (GW V, 1521ff.). Und endlich die magischen Praktiken; als die verzweifelte, schon hexenhaft gezeichnete Mutter-emet ihre letzte Zuflucht beim Liebeszauber sucht, entfesselt der Erzähler eine „Walpurgisnacht“ ohnegleichen – ein Spektakel von Voodoo-Zauber für Gebildete, könnte man sagen.

Und Josephs Fahrt durch die Unterwelt erhält einen neuen Sinn: Thomas Mann bestätigt auf seine Weise Jaakobs „ehrwürdige Vorurteile gegen ‚Mizraim‘, das Land des Schlammes“ (GW V, 1521), indem er eine Gegenwelt schafft mit allen Zutaten, die das bürgerliche Bewußtsein in dies Bild hat einfließen lassen. Auch er schafft eine exotische Welt aus der Tradition des historischen Romans im 19. Jahrhundert und dessen unnachahmlicher Mischung aus Herablassung, Ausstattungsprunk, atmosphärischer Schwüle und „exorbitanter Deskription“²⁹ – obwohl er sich auf der bewußten Ebene von dieser Tradition distanziert hatte: „Bevor ich zu schreiben begann, habe ich ‚Salammbô‘ wiedergelesen, um zu sehen, wie man es heute nicht machen kann“, sagte er 1928. „Nur keinen archäologischen Brokat! Nur nichts Gelehrt-Artistisches und keinen gewollt gegenbürgerlichen Kult krasser Exotik!“ (GW XI, 626). Aber – das ist es dann doch leider geworden, wenn auch abgemildert, eine domestizierte Salammbô gewissermaßen, wo die Götter keine Menschen mehr fressen, aus den wüsten Wilden Tröpfe geworden sind und aus den verschlagenen Priestern Hohlköpfe.

²⁹ Sainte-Beuve über Flauberts „Salammbô“, zitiert nach Georg Lukács, *Der historische Roman*, in: Georg Lukács, *Werke* Bd. 6: Probleme des Realismus III, Neuwied und Berlin 1965, S. 226.

2.3.2 Weltflucht und Erlösung

Anders als bei Gustave Flaubert aber steigt der Leser nicht selbst, sondern in Gestalt eines Stellvertreters in diese Unterwelt hinab, nämlich in der Gestalt Josephs, des lichten und rationalen bürgerlichen Helden und des Exponenten einer zukunftssträchtigen Entwicklung. Die Erlösung des rationalen europäischen Geistes vom dumpfen orientalischen Mutterboden wird in Joseph personalisiert und in seiner Geschichte thematisiert – die Entwicklung geht über den alten Orient hinweg, auf die „Totalität des Humanen“³⁰ hat er keinen Anspruch.

Für den Betrachter freilich sind zwei Sichtweisen dieser Evolutionsgeschichte möglich: In der einen liegt hier für einen Historiker des Orients nur eine weitere Variante jener Erfolgsgeschichte vor, die in dem gipfelt, was Rudyard Kipling „des weißen Mannes Bürde“ genannt hat: die Verpflichtung nämlich, in Gestalt von Soldaten, Administratoren und Krankenschwestern in alle Welt hinzugehen, sie Humanität zu lehren und ihr die Zivilisation zu bringen. Und wie diese Erfolgsgeschichte mit der Identitätsgeschichte Europas verknüpft ist, läßt sich bis in die Antike zurückverfolgen: Wo in der biblischen Josephsgeschichte eigentlich noch nicht mehr als die Ambivalenz Israels gegenüber dem großen Nachbarn Ägypten thematisiert wird, die Ambivalenz der Vorstellungen vom *bêt abadîm*, dem „Haus der Knechtschaft“ einerseits, und dem Ort des Asyls und der „Fleischtöpfe“ andererseits³¹, da hatte sich an der Zeitwende bereits jenes Bild des „Morgenlandes“ in den Hirnen der Geschichtsschreiber festgesetzt, das es von nun an bleiben sollte: Bei Actium siegte nicht nur der zukünftige Augustus über eine Machtpolitikerin, die Rom gefährlich geworden war, Kleopatra, sondern es siegte der edle Römer über das wollüstige orientalische Weib, siegten die olympischen Götter über die ägyptischen Monstren³² und siegte Apoll über Dionysos³³.

Die andere Sichtweise möchte ich mit einem Zitat von Georg Lukács illustrieren, weil in ihr eine Form der Typologie des historischen Romans in der „Krise des bürgerlichen Realismus“ sichtbar wird. Er führt einen Brief Flauberts an, in dem dieser schreibt: „Wenige Leute werden erraten, wie traurig man sein mußte, um die Neuerweckung Karthagos zu unternehmen! Das ist

³⁰ Hamburger, *Der Humor bei Thomas Mann* (s. Anm. 4), S. 215ff., hier speziell S. 220.

³¹ Antonio Loprieno, *Il modello Egiziano nei testi della Letteratura intertestamentaria*, in: *Rivista Biblica* 34, 1986, S. 205ff.

³² Vergil, *Aeneis* VIII 671–714.

³³ Hervorragende Darstellung von K.A.D. Semlik und E.A. Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“. Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich* öä, S. 1852ff. (insbesondere S. 1920ff.).

eine Flucht in die Wüste der Thebais, wohin mich der Ekel vor dem modernen Leben gejagt hat.“³⁴ – Bei Thomas Mann freilich manifestieren sich Trauer und Ekel anders als bei Flaubert – sie manifestieren sich nicht in einer Welt voller tierhafter Menschen, sondern in einem Land des schwarzen Schlammes mit dumpfen Sumpfgeschöpfen, einer Welt also, vor deren Schrecken er sich schützt, indem er sie lächerlich macht. Und diese Welt zerfällt nicht wie die karthagische im barbarischen Kampf um einen magisch wirksamen Fetisch, sondern ihr ist „bestimmt, als nutzlose Hülse und Schale am Wege liegenzubleiben“ (GW IV, 379), wenn die rationale Humanität sich aus ihr befreit wie das Neugeborene aus dem Mutterschoß. Schwankend zwischen Faszination und Abneigung, symbolisiert Thomas Mann den, wie er sagt, „revolutionären Obskurantismus“ seiner Zeit, ihre „Verleugnung der Großhirnentwicklung“ (GW XI, 48; 137), in einer Kultur der „zierlichen Greuel“, in einer „äffischen“ Vorwelt, die in der teleologisch verstandenen Menschheitsgeschichte auf ihren Platz verwiesen werden kann. Die Dinge aber aus Raum und Zeit zu entfernen, ist eine „Art von Idealismus, der auch dem Naturalismus zur Verfügung steht“³⁵. War Salammbô das Produkt tiefster Resignation, führt Thomas Mann in seiner fiktionalen Welt die Humanität zum Sieg, während in der Wirklichkeit Deutschland der Barbarei verfällt.

3. Die Wahrheit des Mythos

3.1 Die Exegese des Mythos: Mythos als Konzeptualisierung

3.1.1 Welt als Projektion

Damit komme ich aber auch zum anderen Teil meiner Darstellung, der Erscheinungsform des Mythos im Josephroman. Die Romanstrukturen Ägyptens konnten nicht anders sein als sie geworden sind, weil die Metaphysik jener fiktionalen Welt der „Mythos vom Matriarchat“³⁶ ist – so hat Uwe Wesel sein Buch zur Geschichtsmythologie Johann Jakob Bachofens genannt. Für Bachofen gehört Ägypten der Epoche des „weiblich-stofflichen Prinzips“ an, aus der sich im Fortgang des Menschheitsfortschritts das männlich-rationale Prinzip erheben wird. Der Menschheitsfortschritt von der

³⁴ Georg Lukács, *Der historische Roman*, in: Georg Lukács, *Werke* Bd. 6: Probleme des Realismus III, Neuwied und Berlin 1965, S. 224.

³⁵ Lukács, *Der historische Roman* (s. Anm. 34), S. 281 (Zitat nach Guyau).

³⁶ Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 333), Frankfurt am Main 1980.

orgiastisch-dionysischen Frauenwelt zur apollinisch-spiritualisierten Männerwelt ist gleichzeitig der Religionsfortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus, und der kulturelle Weg vom Orient nach Europa. Man könnte aber auch sagen: Der menscheitsgeschichtliche Prozeß wird von Bachofen in den Erscheinungsformen der Individuation beschrieben, als quälend langsame Loslösung eines Sohnes von seiner dominanten Mutter, sie wird aber nicht so begriffen, sondern als ein Unvermögen des Bewußtseins in die Biologie der Geschlechter verlegt.

Dieser, mit Verlaub, evolutionistische „Sexismus“ bedingt also als Metaphysik von Josephs Ägypten den Charakter dieser Welt und den ihrer Personen. Mut-em-enet ist nicht einfach ein Mensch, der in Liebesnot gerät, sondern sie gerät gerade deswegen in Liebesnot, weil sie für Joseph die „im Fruchtbarkeitsdunkel hausende Unvernunft“³⁷ des weiblichen Prinzips verkörpert, der er sich verweigern muß um seines „göttlichen“, aber auch um seines leiblichen Vaters willen – um seines und der Menschheit Fortschritt willen: „Das Unglück wollte“, sagt der Erzähler, „daß über ihre Liebe nicht das entschied, was sie war, sondern was sie für Joseph bedeutete“ (GW V, 1141). Und so ist auch Mut-em-enet nur eine personal gezeichnete Allegorie wie der arme, nur noch halb männliche Petepre die Allegorie einer mißverstandenen Befreiung vom stofflichen Prinzip war. Und ebenso allegorisch kann es dem „weibischen“ Reformer Achenaten, der sich nicht einmal von der eigenen Mutter freimachen kann, auch nicht gelingen, seinen noch nicht ausreichend patriarchalisch durchgeistigten Sonnengott gegen Amun durchzusetzen, diesen „Gott aus gynäkokratischem Lebensgefühl: starr, konservativ, geistfeindlich, puristisch“³⁸.

3.1.2 Vom Heraustreten aus dem „mythischen Bewußtsein“

Nun ist allerdings auch erkennbar, daß Thomas Mann seiner Übernahme der bachofenschen Konzeption eine entschieden rationale Färbung gegeben hat – die Rationalität der Psychoanalyse. Die Menschen in seinem Ägypten sind nicht so wie sie sind, weil sie noch in gattungsnaher Ungeschiedenheit leben, in einem „natursomnambulen“ Zustand, sondern weil ihre Sozialisation unter den Bedingungen ihrer Zivilisation mißlingt. Die mütterlichen Bande, die Söhne und Töchter in Fesseln schlagen, aus denen sie sich nicht befreien können, sind die Bande der Kultur. Das muttertierhafte „Kultur-Über-Ich“³⁹ neurotisiert ihre Kinder, das „Unbehagen in der Kultur“ konkre-

³⁷ S. Hamburger, a.a.O. (s. Anm. 4), S. 117.

³⁸ Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie*, S. 186.

³⁹ Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur* (Fischer Taschenbuch 6043), Frankfurt am Main 1972, S. 126.

tisiert sich in körperlichen oder seelischen Behinderungen – aus dieser Welt wird sich der Mannesgeist nicht frei emporschwingen können, er bedarf eines anderen und einfacheren Kultur-Über-Ichs, das der Hirtennomaden.

Die Entwicklung der Menschheitsseele hüllt sich somit in das Gewand von *Totem und Tabu*⁴⁰. Im kindlichen Totemismus der personalen wie der menschheitlichen Individuation entfaltet sich die Rationalität in der Sehnsucht nach dem Vater⁴¹. Die anonym-kulturellen Traditionen ägyptischen Typus', die das Denken ersticken, wandeln sich zu Vorbildern, denen man nachleben kann: Die Nachahmung bedeutender Vatergestalten in der „gelebten Vita“, dem „gelebten Mythos“ (GW IX, 493), kann von Jaakob noch mit Kraft und existentieller Hingabe gespielt werden, weil sich der „naive“ Poet und große Mime Jaakob den Spielcharakter seines Spiels nicht eingesteht; der im Bewußtsein schon fortgeschrittenere Joseph aber schlüpft dann schon ungeniert – und zugleich über sich lächelnd – in die Kostüme all der Rollen, die seine Bühne und das „heilige Spiel“ für ihn bereithalten.

Die Entwicklung des mythischen Bewußtseins zu den Formen des Selbstbewußtseins erklärt sich Thomas Mann also als Entwicklung zu einem Schauspieler-Bewußtsein. Dies Bewußtsein, das sich seines Rollenspiels inne wird, tritt in Distanz zu sich und dem Gewicht seines Seins; es erkennt sich als ein Rollenspieler, dessen eigenes Sein hinter der Rolle zurücktreten muß. Um Bedeutung zu gewinnen bedarf die Rolle aber des Lesers und Zuschauers, und Bedeutung erhält sie eigentlich erst im großen Gestus, in der Ritualisierung. Thomas Mann sagt: „Das zitathafte Leben, das Leben im Mythos, ist eine Art von Zelebration; insofern es Vergegenwärtigung ist, wird es zur feierlichen Handlung, zum Vollzuge eines Vorgeschriebenen durch einen Zelebranten, zum Begängnis, zum Feste“ (GW IX, 497).

So wird Bewußtseinsentwicklung veranschaulicht, indem aus dem finsternen Ernst des Totemfestes das prunkende, sich selbst feiernde Staatsschauspiel, Oper wird. Im monumentalen Kostümfest seines Ägypterlandes bewegt sich der Volkswirt Joseph mit der „Heiterkeit des theoretischen Menschen“⁴².

⁴⁰ Zum Einfluß und zur Wirkung von *Totem und Tabu* Dierks, a.a.O. (s. Anm. 19), S. 136ff., insbesondere S. 160ff.

⁴¹ Im Vortrag „Freud und die Zukunft“ sagt Thomas Mann 1936: „Die Vaterbindung, Vater-nachahmung, das Vaterspiel und seine Übertragungen auf Vaterersatzbilder höherer und geistiger Art – wie bestimmend, wie prägend und bildend wirken diese Infantilismen auf das individuelle Leben ein!“ (GW IX, 498f.).

⁴² Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Goldmann Klassiker 7555), 1990, S. 117.

3.2 Der Mythos als Exegese

3.2.1 Über die Fiktionen in der Wahrnehmung

Ich habe hier zusammengefaßt, wie die Metaphysik von Thomas Manns ägyptischer Welt den Denkbahnen folgt oder sich annähert, die in den Evolutionsmodellen Johann Jakob Bachofens und Sigmund Freuds gelegt worden sind, nämlich den Vorstellungen – bewußt hier, unbewußt dort –, daß die psychische Entwicklung des Individuums und die Entwicklung der Art aneinander aufzuhellen sind.

Ich will mich nun wieder meiner eigentlichen Aufgabe zuwenden, und diese Konzepte selbst einer Realitätsprüfung unterziehen. Man kann sicherlich zunächst ganz einfach konstatieren, daß die Daten nicht richtig waren, die in Bachofens Vorstellungen von Ägypten einfließen. Sein Gewährsmann für die Lebenswelt war noch immer Herodot, dessen Geschichten erst auf der Folie fortgeschrittener Kenntnisse richtig gelesen werden können: Gewiß waren die ägyptischen Frauen geschäftsfähig und den Männern rechtlich gleichgestellt, was für einen Griechen, in dessen Welt Frauen den Status von Sklaven hatten, durchaus wie eine Sensation wirken konnte – aber es ist eine überängstliche Männer-Reaktion, dahinter gleich Frauenherrschaft zu wittern⁴³. Und was Bachofen von Plutarch über Isis als mütterlich-weibliches Prinzip erfahren hatte, war wohl eine mögliche Ausdeutung ihrer götterweltlichen Figuration mit Osiris – ein Paradigma des Nacht, Tod und sumpfiger Materie verhafteten Frauenzeitalters ist Isis aber genausowenig, wie etwa die Muttergottes das Christentum als Religion eines Matriarchats symbolisiert. Und in der ägyptischen Mythensymbolik mag zwar Isis ihrem Bruder beige-wohnt haben, Inzest ist aber selbst im Königshaus, zumal der älteren Zeit, die Ausnahme gewesen. Der Gedanke allein schon kam jedoch jenen mehr oder weniger gelehrten Projektionen entgegen, die den Orient als das Paradies der in Europa nicht zugelassenen Phantasien auszumalen halfen.

Und so ist es natürlich auch bei Freud der Geist der Zeiten, der aus ihm spricht. Er meinte, in den Krankheitsverläufen der Psychogenese jene Wahrnehmungsprozesse wiedererkennen zu können, die bei den frühen Menschen und den Naturvölkern als Animismus, Totemismus oder mythisches Bewußtsein begriffen werden sollten; diese selbst aber gehörten jenen schlichten Konzepten an, mit denen Historismus und Evolutionismus ihre Datenmengen zu bewältigen suchten. Nach dem „Ende des Totemismus“ – so hatte

⁴³ S. Wesel, a.a.O., S. 41ff.; hervorragende neuere Darstellung der Tatbestände Detlef Franke, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Diss. Hamburg 1983, S. 326ff.; s. auch ders., „Zum Ausstellungskatalog ‚Nofret – Die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten‘ – Alles schön und gut?“, in: *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 84, Göttingen 1985, S. 81ff.

Claude Lévi-Strauss sein Buch genannt – stellte sich aber auch da nur wieder heraus, daß die Psychopathologie des Individuums eben doch kein „anthropologisches Erkenntnismittel ersten Ranges“ war, wie sich Thomas Mann ausgedrückt hat (GW IX, 482): die Gelehrten haben mit der Begrifflichkeit von Totemismus und mythischem Bewußtsein ihrerseits unbewußt versucht, die Menschen, die sie erforschten, unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Objektivität verschiedener zu machen, als sie sind – die Gelehrten, und eben manchmal auch die Dichter, unter den Deckmänteln, die ihnen eigen sind. Um es mit Lévi-Strauss zu sagen: Das „Bild ist projiziert, nicht empfangen; es erhält seine Substanz nicht von außen. Denn wenn die Illusion ein Stück Wahrheit enthält, so ist diese Wahrheit nicht außerhalb von uns, sondern in uns“⁴⁴.

3.2.2 Das große Rollenspiel

Dies wissend, kann man nun Thomas Manns Konzept vom Aufstieg des menschlichen Bewußtseins auf eine andere Weise der Ironie gegen ihn selbst wenden. Wenn nämlich jemand ein Paradigma des „zitathaften Lebens“ gewesen ist, dann war es der ägyptische König. Wann immer er in Erscheinung tritt, ist er ein Rollenspieler, spielt er als Lebender die Rolle des Gottes Horus und als Verstorbener die Rolle des Osiris; wann immer er auftritt, ist es eine „Art von Zelebration“.

Aber damit noch nicht genug: Auch das Bewußtsein, das seines Rollenspiels inne wird und das Thomas Mann erst in Joseph verkörpert sehen will, auch diese frühe Form des theoretischen Menschen wird schon in den ägyptischen Texten und Darstellungen reflektiert, als das Verhältnis des Rollenspielers zu seiner Rolle, der menschlichen Person des Königs zur Göttlichkeit seines Amtes. Durch die Krönung wird der Mensch zum Repräsentanten jenes Gottes, der den Staat als götterweltliche Macht symbolisiert, und nimmt der Herrscher seinen Platz ein „auf dem Horus-Thron der Lebenden“, ohne daß sein Menschsein aufgehoben ist; und er wird zum irdischen „Sohn“ seines himmlischen Vaters Re, dessen menschenweltliches *imperium* er treuhänderisch verwaltet⁴⁵.

Auf ihre Weise wird somit in der theologischen Staatstheorie der Ägypter vorformuliert, was im Christologiestreit der Spätantike virulent, und was im ausgehenden Mittelalter im Westen Europas institutionalisiert wird: die

⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus* (edition suhrkamp 128), Frankfurt am Main 1981, S. 135.

⁴⁵ S. zusammenfassend mit Belegen und Literatur Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966, S. 14ff.; J. Assmann, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, S. 240ff.

Rechtslehre von den „zwei Körpern des Königs“⁴⁶, dem „natürlichen“ und dem „übernatürlichen“ Körper des *rex qui nunquam moritur*; des „Königs, der nie stirbt“; weil, wie in Ägypten, drei Komplexe zusammenwirken – die Fortdauer der Dynastie, der korporative Charakter der Krone im Verwaltungsstaat und die Unsterblichkeit der göttlichen Königswürde.

3.2.3 Über die Symbolwelten der Anderen

Ich habe mich nun bis hierher im wesentlichen – sagen wir: dekonstruktivistisch verhalten, indem ich Thomas Manns Ägypten auf seine Eigenschaften hin betrachtet und zu zeigen versucht habe, was Legitimation und historische Basis jener Verfahren der Mythendeutung waren, deren er und seine gelehrten Zeitgenossen sich bedient haben. Das beeinträchtigt sicher nicht die Wahrheit des Josephromans als eines Kunstwerks in dem Sinn, den die Kunsttheorien von Realismus, Romantik und Klassik der „Wahrheit der Dichter“ gegeben haben⁴⁷, aber man wird schon einige Abstriche daran hinnehmen müssen, Humanität als Leitfigur des Romans sehen zu wollen, wie Thomas Mann selbst und mit ihm Käte Hamburger: dazu ist diese Humanität allzusehr von jener Art, die dem „weißen Mann“ seine „Bürde“ aufgeladen hat.

Abschließend will ich somit versuchen, Thomas Manns europäischem Bild vom alten Orient ein anderes entgegenzusetzen. Es bietet sich an, das Verhältnis von Bewußtsein, Mythos und Wirklichkeit an dem zu exemplifizieren, was ich hier schon „theologische Staatstheorie“ genannt habe.

Zunächst einmal ist grundsätzlich festzustellen, daß wissenschaftliche und mythische Erfahrung die gleiche Struktur haben⁴⁸. Gegenstände und Ereignisse der Wirklichkeit werden in Begriffs- und Ereignisklassen zusammengefaßt und durch Regeln und Bedingungen aufeinander bezogen. Was hier aber Begriffe sind, sind dort göttliche Wesenheiten, die zueinander in figurierter Beziehung stehen. Diese Gottheiten sind wohl auch personal, die Unberechenbarkeit, die man mit Personalität assoziiert, ist aber eingeschränkt, weil die personalen Gottheiten eingebunden sind in eine festgeschriebene Figurationsdynamik, in das – nach Jan Assmann – festgelegte Handlungsschema der „Konstellation“ – für das man das griechische Wort *Arché* einsetzen kann, Ursprungsgeschichte⁴⁹.

⁴⁶ S. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (dtv wissenschaft 4465), München 1990, S. 319.

⁴⁷ Vgl. neben den hier genannten Werken von Lukács und Heimrich auch noch Wolfgang Kayser, *Die Wahrheit der Dichter* (rde 87), Hamburg 1959.

⁴⁸ S. hier und zum folgenden Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

⁴⁹ Hübner, a.a.O., S. 135ff. und passim.

So gesehen ist die *Arché* wohl auch das regelhaft „Typische“ im Sinne Thomas Manns. Aber Mythen werden nicht Realität, indem man ihnen nachlebt, sondern sie beschreiben Realität in den Formen kultureller Postulate; Mythen bedürfen im kulturellen Bewußtsein nicht der Auslegung, sondern Mythen sind Auslegung: Wirklichkeit wird erklärt, indem Gegenstands- und Ereignisklassen auf *Archái* bezogen werden. Also heißt dies in der ägyptischen Weltdeutung: Weil Herrschaft eine Ereignisklasse der Wirklichkeit ist, nämlich eine Gesamtheit von zivilisatorischen Handlungen der Menschen beschreibt, ist Herrschaft die Epiphanie eines Gott; weil ein König stirbt und ihm ein anderer folgt, repräsentiert das Königtum das Handlungsschema, in dem die Herrschaft des durch Seth sterbenden Osiris über Isis an Horus weitergereicht wird. Jene Götterfiguration, die aus den Protagonisten Osiris, Isis, Horus und Seth, und das sie zusammenbindende Handlungsschema besteht, ist der kulturspezifische Begriff vom ägyptischen Staat.

Da das auf *Archái* bezogene Wissen nun zwar rational organisiert, aber weniger zweckrational orientiert ist, ist die Umwelt der frühen Menschen natürlich weniger instrumental beeinflussbar, und der Mensch daher noch in höherem Maße existentiellen Gefährdungen ausgesetzt: ein Blitzableiter hilft eben besser als das Gebet an den heiligen Florian. Das Wissen früherer Menschen ist phantasiehaltiger⁵⁰. Tatsächliche Gefährdung und Gefährdungsbewußtsein verringern sich aber nicht nur durch die Beherrschung von Naturgesetzen, sondern auch durch gemeinschaftliches Handeln und Vergesellschaftung von Ressourcen und Chancenverteilung; die Einsicht in und die Einsehbarkeit von Abhängigkeitsstrukturen durch wachsende soziale Differenzierung, Integration und Organisation glätten die Ereignisamplituden in den Lebenswegen der Einzelnen und macht Leben planbarer und vorhersehbarer – macht es sicherer. Großstaaten so hoher Integrationsstufe wie das Ägypten des Neuen Reiches verwandeln die Abhängigkeit der Menschen von der natürlichen Umwelt weitgehend in eine soziale Abhängigkeit, die menschengemacht und daher verstehbarer ist, und daher rationaleres, weil weniger angstbesetztes Handeln ermöglicht.

Und so wird im historischen Gegenbild deutlich, daß Ägypten oder gar das Ägypten der Amarnazeit der motivischen Rolle nicht gerecht werden kann, die Thomas Mann ihm zugedacht hat. Denn zum einen zeigt jene historische Phase kaum Spuren mehr eines Denkens, für das man mit irgendeinem Recht Befangenheit im „Mutterdunkel“ vermuten möchte; zum anderen nun hätte Joseph eine Gesellschaft vorgefunden, in der er Karrierechancen nicht kraft angeborener rationaler Überlegenheit gehabt hätte, sondern

⁵⁰ S. hierzu und zum Folgenden vor allem Elias, *Engagement und Distanzierung* (s. Anm. 14).

nur durch angestregtes soziales Lernen; Möglichkeiten, sich mit seinen wirtschaftlichen Reformen und Neuerungen hervorzutun, hätten sich ihm schon gar nicht geboten, weil sie bereits alle existent waren. Die Periode der Ramesiden, die aus dem Reformationsversuch Achenatens hervorging, ist endlich eine überaus aufgeklärte Zeit, die sich auf dem Hintergrund einer langen Geschichte sieht und sich auf diesem Hintergrund als Moderne begreift – dort, in jenes Ägypten, hätte man eine Epochenschwelle in der Soziogenese des Bewußtsein legen können⁵¹.

Und der ägyptische Staat, dieser Staat der späten Bronzezeit ist nicht nur modern in seinem Rahmen, sondern hat Modernität in einem ganz allgemeinen Sinn⁵²: er hat mehr mit den neuzeitlichen Staaten gemeinsam als viele, die nach ihm gekommen sind. Eine pluralistische Gesellschaft in einer frühen Form von Wohlfahrtsstaat, in dem ein hohes Maß an Grundkonsens zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht; ein reicher Staat, der über alle zeitgenössischen Technologien und Machtpotentiale verfügt; Funktionseliten, die ihr Geschäft verstehen, in professionell gegliederten Institutionen organisiert; eine hocheffiziente Landwirtschaft, begehrte Rohstoffe, entwickelte Fertigungsverfahren und mit dem großen Fluß ein Transportsystem, dessen interne Leistungsfähigkeit bei uns eigentlich erst mit den Eisenbahnen wieder erreicht wurde. Schließlich kosmopolitische Gesinnung, urbane Verhaltensformen und ein lässiger Stil.

Es war, kurzum, die falsche Welt für die projektiven Phantasien eines Dichters vom Aufstieg des menschlichen Geistes aus dem Mutterdunkel zum Vaterlicht, aus den Tiefen des mythischen Bewußtseins zur Höhe der rationalen Vernunft. Aber wie diese Phantasien nun einmal waren, dokumentieren sie auf eine bewegende, poetisch vollendete und unvergleichlich subtile Weise den Geist der Zeiten, dem sie entstammen, die axiologischen Vorurteile des Abendländers und seine Pose gegenüber den Welten der anderen.

Und so ist der Josephroman wohl auch ein großer Abgesang. Auch auf den Landkarten der Geschichte schwinden die weißen Flecken und mit ihnen die letzten Orte, in denen die Sehnsüchte und inneren Emigrationen noch in der Außenwelt angesiedelt werden konnten. Mit dem Josephroman hat ein Europäer vielleicht ein letztes Mal versucht, eine Wirklichkeit mit aller Kraft und aller Kunst zu beschwören – und konnte es nur noch, indem er sie gleichzeitig wieder aufgehoben hat. Auf seine Weise kündigt auch der Josephroman vom Ende der Kunst als Fiktion (A. Malraux/W. Hildesheimer).

⁵¹ S. Assmann, *Stein und Zeit*, S. 312. Zum Modernismus der Literatur und der Kunst, S. 309; 311.

⁵² Vgl. Barry J. Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London 1991, und zusammenfassend S. 184.