

„Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“

Jan Assmann

Die ägyptische Herkunft des Volkes Israel, in der sich sowohl die biblischen als auch die außerbiblischen, hellenistischen Versionen des Exodus-Mythos einig sind, bleibt ein Rätsel. Nichts spricht für eine allochthone, sei es ägyptische, sei es mesopotamische (wie es der Erzväter-Mythos will) Herkunft der Israeliten. Nach Aussage der Bodenfunde und des linguistischen Befundes sind sie Westsemiten wie die übrigen Kanaanäer auch, von denen die biblische Überlieferung so bemüht ist, sie abzusetzen. Mit ihnen zusammen standen sie jahrhundertlang unter ägyptischer Besatzung und entsprechendem kulturellen Einfluss, bevor sie dann nach einer längeren Zeit politischer Unabhängigkeit durch das assyrische und neubabylonische Reich unter noch stärkeren politischen, religiösen und kulturellen Druck gerieten und zuletzt als Provinz im persischen, später im seleukidischen Reich begannen, ihre geschichtlichen und literarischen Überlieferungen zu kodifizieren. Wenn man aufgrund interner Widersprüche und fehlender außerbiblischer Evidenz nicht an die Historizität der im Buche Exodus geschilderten Ereignisse glaubt, dann stellt sich die Frage nach der symbolischen Bedeutung dieser Herkunftssage. Warum aus Ägypten? Warum nicht aus Babylonien, Arabien, warum überhaupt von irgendwoher und nicht einfach aus dem Land, in dem menschliche Besiedlung seit Jahrtausenden nachweisbar ist?

1. Alternative Ursprungsmythen

Gewiss, die Bibel berichtet nicht nur vom Auszug aus, sondern auch vom Einzug in Ägypten. Die Josephsgeschichte erzählt, wie die Jakobssippe wegen einer Hungersnot nach Ägypten eingewandert ist, wo Joseph, einer der Ihren, es zu höchsten Ehren gebracht hat. Daran knüpft das Buch Exodus an: im Ablauf von 430 Jahren habe sich die Sippe in Ägypten durch wundersame Vermehrung zu einem großen Volk entwickelt, das ihr Gastvolk sogar noch an Zahl übertroffen habe, so dass dieses, von Entsetzen erfasst, zu geradezu genozidalen Formen der Unterdrückung griff. Aus dieser unerträglichen Lage habe sie Gott durch seinen Knecht Mose befreit. Man ist sich aber weitgehend einig, in dieser einigermaßen künstlichen Verkopplung der biblischen Bücher Genesis und Exodus mit Hilfe der ursprünglich eigenständigen Josephsnovelle eine nachträgliche Redaktionsstufe zu erkennen, die man mit der Urfassung der „Priesterschrift“ identifiziert. Vorher, also vor der nachexilischen Zeit, in der nach allgemeiner Ansicht die Priesterschrift entstanden ist, müssen die beiden Bücher Genesis und Exodus, die sich auch in ihrem Aufbau stark unterscheiden, ein literarisches Eigenleben geführt haben.¹

Das bedeutet: es gab zwei alternative Ursprungsmythen Israels. Der eine begann wie viele andere Ursprungsmythen auch mit der Schöpfung, und obwohl auch dieser Mythos den Erzvater Abraham von Mesopotamien nach Kanaan einwandern lässt, betont er das gute Einvernehmen und die Gemeinsamkeit der Abrahamsippe mit den Ureinwohnern des neuen Landes. Abrahams Auswanderung wird auch in keiner Weise mit Unterdrückung und Befreiung begründet. Der andere Ursprungsmythos begann mit dem Auszug aus Ägypten und betonte ganz im Gegenteil den scharfen, unversöhnlichen Gegensatz zwischen den Auswanderern und

dem Gastvolk, den Einwanderern und den Ureinwohnern sowie darüber hinaus zwischen dem auserwählten Gottesvolk und allen anderen Völkern. Ist vielleicht der Mythos der Allochthonie der symbolische Ausdruck dieser religiös bedingten Einzig- und Andersartigkeit?

Ägypten kommt im Buch Genesis sehr gut weg. In Gen 13,10 wird die Gegend um Sodom und Gomorrha vor deren Zerstörung mit dem Garten Eden und dem Land Ägypten verglichen. In Gen 12 wird erzählt, wie schon Abraham vor einer Teuerung im Lande nach Ägypten flieht und dort gut behandelt wird. Joseph gar, der von seinen Brüdern nach Ägypten verkauft wird, steigt dort zum zweiten Mann im Staate auf, und als seine Sippe ihm später, von einer Hungersnot vertrieben, nach Ägypten nachfolgt, wird sie denkbar gastfreundlich und großzügig aufgenommen. Ägypten erscheint als ein paradiesisches Land, das allen Hungernen und Bedrängten Zuflucht bietet.

Im Buch Exodus verkehrt sich dieses freundliche Bild in sein Gegenteil. Ägypten erscheint hier als der Inbegriff von despotischer Willkür, mörderischer Unterdrückung und gottloser Hybris, als eine Welt, die man unter allen Umständen hinter sich lassen muss, um in eine neue Welt der Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde einzuziehen, wie sie Gott den Israeliten durch seinen Bund eröffnet. So wie das Buch Genesis auf Integration, Verständigung und Ausgleich, ist das Buch Exodus auf Exklusion, Antagonismus und Gewalt gestimmt.

Die Priesterschrift, die diese beiden alternativen Herkunftssagen miteinander verkoppelte, indem sie die eine der anderen als Vorgeschichte vorschaltete, hat diesen Antagonismus zwischen Israel und den Völkern – und vor allem den Kanaanäern – eher noch relativiert und abgemildert. Zu Hoseas Zeiten aber, der zweihundert Jahre vor der Entstehung der Priesterschrift wirkte, muss der Exodusmythos

als verbindliche Herkunftssage Israels und Gründungsmythos des Nordreichs eine andere, exklusivere Bedeutung gehabt haben.² Hier war von Abraham, Isaak und Jakob noch nicht die Rede. Zwischen Jahweh und Israel gab es keine „vorgeschichtlichen“, vor-ägyptischen Beziehungen. Alles begann mit der Befreiung und der Flucht aus Ägypten.

2. Aktualisierter Exodus

Aus hellenistischer Zeit gibt es eine Reihe von Versionen der Exodus-Erzählung, die ebenfalls die Entstehung des jüdischen Volkes auf Ägypten zurückführen und zu allermeist genau wie das Buch Exodus von einem starken Antagonismus geprägt sind, nur dass hier die Stoßrichtung umgekehrt wird und das, was in der biblischen Version als Aegyptophobie erscheint, in den meisten hellenistischen Versionen als Judaeophobie bzw. Antisemitismus auftritt.³ Der jüdische Historiker Josephus Flavius hat im 1. Jh. n. Chr. diese polemischen Berichte mit der apologetischen Absicht zusammengestellt, sie zu widerlegen.⁴ In vielen von ihnen erscheinen die späteren Juden selbst als Ägypter, die das Land aufgrund einer ansteckenden Krankheit verlassen mussten. Manetho, Lysimachos und andere berichten, dass sie sich um einen gewissen Moses versammelt hätten, der ihnen „menschenfeindliche und gesetzlose Sitten“ gab (Diodor⁵) und ihnen vorschrieb, „niemandem wohlzuwollen und alle Tempel und Altäre zu zerstören“ (Lysimachos).⁶ Nach anderen Versionen hätten sie als Fremde in Ägypten gewohnt und die Götter hätten aus Zorn über ihre Anwesenheit Unheil über die Ägypter gebracht. Die Motive von Hass, Abscheu und heiligem Krieg, die das Buch Exodus einführt, finden sich jedenfalls mit umgekehrten Vorzeichen ebenso auf der Gegenseite.

Das im Buch Genesis so freundlich und fruchtbar darge-

stellte Verhältnis von Ägypten und Israel erscheint im Buch Exodus als zutiefst gestört. Ägypten quält die Israeliten mit schwerster Unterdrückung und Gott quält die Ägypter mit zehn furchtbaren Plagen. Ob allerdings der Exodus-Mythos schon zu Hoseas Zeiten diese gewalttätigen Züge besessen hat, ist eine offene Frage. „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“ – bedeutet dieser Ruf eine Befreiung, wie in *Exodus*, oder einen Aufruf, das Alte hinter sich zu lassen und ins Neue aufzubrechen, wie für Abraham in *Genesis*?

Zu Hoseas Zeiten konnte man bei diesem Satz gar nicht anders als an Jerobeam denken, der vor Salomo nach Ägypten geflohen war und den Gott in der Tat aus Ägypten zur Gründung des Nordreichs berief. Die Geschichte wird im Buch der Könige erzählt, das lange nach Hosea entstand, aber wohl ältere Quellen benutzt hat. Nach dieser Überlieferung haben sich nach Salomos Tod die Nordstämme unter Führung eines Mannes namens Jerobeam von dem davidischen Königtum in Jerusalem losgesagt und im Norden ein eigenes Königtum gegründet, für das sie den Namen „Israel“ in Anspruch nahmen, so dass sich das Jerusalemer Königtum mit den Stämmen Juda und Benjamin von da an „Juda“ nannte. So jedenfalls – was immer die Historiker heute von der Konstruktion eines salomonischen „Großreichs“ halten, das dieser Abspaltung vorausging – will es die biblische Geschichtsschreibung.

Zwei Passagen im Buch Exodus, die eine am Anfang, die andere gegen Ende, haben nun ganz eindeutige Parallelen im Buch der Könige, wo es sich auf die Geschichte Jerobeams bezieht. Die erste Passage, ganz am Anfang des Buches Exodus, entspricht bis in Einzelheiten des Wortlauts hinein der Schilderung von Salomos Maßnahmen im Zusammenhang seiner Bautätigkeit (1 Kön 5,11), setzt also überraschenderweise Pharao und Salomo in Parallele. Salomo, dieser überaus weise und Gott wohlgefällige König, der den

Tempel baut und über dessen Herrschaft unverkennbar der Segen Gottes liegt, erscheint hier im Licht des Exodus-Mythos als ein Tyrann, der sein Volk mit strengem Frondienst knechtet. Jerobeam, den Salomo als Fronvogt über den Stamm Joseph eingesetzt hatte, dann aber töten wollte, floh nach Ägypten. Gott aber berief ihn zum Führer einer Sezession der zehn Nordstämme und zum Gründer des Nordreichs, um Salomo für seine Abgötterei zu strafen, zu der er sich von seinen vielen Weibern hatte verführen lassen. Auf politischer Ebene aber wurde der Aufstand des Jerobeam und die Loslösung der Nordstämme durch den von Rehabeam, Salomos Nachfolger, noch verschärften Frondienst ausgelöst, so dass die Sezession als Befreiung von schwerer Unterdrückung und somit als ein Exodus aus einem symbolischen Ägypten in Erinnerung blieb.

Im Folgenden aber begeht auch Jerobeam eine schwere Sünde. Das wird in denselben Worten erzählt, die im Buch Exodus in der Geschichte vom Goldenen Kalb vorkommen. Da es den Nordstämmen unzumutbar sei, zu den großen Festen nach Jerusalem zu wallfahrten, richtet Jerobeam in Dan und Beth-El zwei goldene Stierbilder auf (das hier wie in Ex 32 gebrauchte Wort 'gl bedeutet nicht „Kalb“, sondern „Jungstier“, das Bild des Gottes Ba'al) und präsentiert sie den Israeliten mit den Worten Aarons: „Dies sind deine Götter, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben!“ (1 Kön 12,26–28) Hier wandelt sich nun der Befreier und zweite Mose Jerobeam in einen zweiten Aaron und läßt wie dieser einen Fluch auf sich und sein Reich, der sich dann 722 mit der Eroberung durch die Assyrer und der Verschleppung der zehn Nordstämme nach Assyrien erfüllt. Das ist die Zeit, in der Hosea auftritt und den Untergang Israels prophezeit.

3. Hoseas Bilder

Zwei Bilder sind es vor allem, in denen Hosea die einzigartige Bindung beschwört, die Gott mit dem Volk Israel eingegangen ist: das Bild der Sohnschaft und das Bild der Brautschaft. Beide Bilder greifen Grundbegriffe des altägyptischen und altorientalischen Sakralkönigtums auf und geben ihnen eine völlig neue Wendung, indem sie das Volk in die Stelle einsetzen, die sonst der König einnahm. Das Bild der Brautschaft bezieht sich auf das Motiv der Heiligen Hochzeit (*hieros gamos*), die nach babylonischem Ritual der König jährlich mit der Göttin Ishtar vollzieht, während nach ägyptischer Vorstellung jeder König aus dem Beischlaf des höchsten Gottes Amun in Gestalt des Königs mit der Königin hervorgeht.⁷ Das Bild der Sohnschaft wiederum ist das zentrale Modell für die Rolle des ägyptischen Königs und seine Stellung zur Götterwelt. Pharao trägt den Titel „Sohn der Sonne“ und tritt im Kult allen Göttern und Göttinnen des ägyptischen Pantheons als seinen Vätern und Müttern gegenüber.

Von Ägypten hat auch das Jerusalemer Königtum das Modell der königlichen Gottessohnschaft übernommen. „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ – so spricht in Ps 2,8 Gott zum König. Es handelt sich aber um eine Sohnschaft nicht der Zeugung, sondern der Erwählung. Gott erwählt sich den König zum Sohn, der mit der Krönung in den Bund der Sohnschaft eintritt. In Ps 89,28 wird Gott zitiert mit den Worten: „Ich will ihn (David) zum ersten Sohn machen, allerhöchst unter den Königen auf Erden.“ In 2 Sam 7,14 sagt Gott zu Samuel über David: „Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein.“

Wenn bei Hosea Gott von Israel als seinem „Sohn“ redet, dann tritt das Volk an die Stelle des Königs. Damit wird das Sakralkönigtum nicht nur ägyptischer, sondern auch

Jerusalemener Observanz verworfen. Auch im Buch Exodus, das in seiner eigenständigen Urform wohl nach dem Untergang des Nordreichs, im 7. Jh. entstand, kommt das Bild der Sohnschaft vor, und zwar an sehr prominenter Stelle. Gott schickt Mose zu Pharao mit dem Auftrag: „Und du sollst zu ihm sagen: So sagt der HERR: Israel ist mein erstgeborener Sohn; und ich gebiete dir, daß du meinen Sohn ziehen lassest, daß er mir diene. Wirst du dich des weigern, so will ich deinen erstgeborenen Sohn erwürgen.“ (Ex 4,22–23) Das Bild der Gottessohnschaft Israels ist fest im Exodus-Mythos verankert. Auch hier geht es um eine Sohnschaft der Erwählung. Nicht einen Menschen, sondern ein ganzes Volk erwählt sich Jahweh, um ihm den Königsbund der Sohnschaft anzutragen. Damit wird die traditionelle sakrale Königsrolle aufgespalten und die beiden Teile Gott und dem Volk zugeschlagen. Gott wird nun selbst König und regiert sein Volk durch Gerechtigkeit und gute Gesetze, und das Volk wird seinerseits König als erwählter Bundespartner Gottes, ein „heiliges Volk und ein Königtum von Priestern“ (Ex 19,6).

4. Der Sohn bei Matthäus

Wenn der Evangelist Matthäus im Zusammenhang der Flucht nach Ägypten den Propheten Hosea zitiert, dann lässt er auch Jesus in den Spuren des Exodus-Mythos wandeln. Was das heißt, in mythischen Spuren zu wandeln, hat Thomas Mann in seinen Joseph-Romanen als das auszeichnende Merkmal besonderer, erwählter Menschen herausgestellt.⁸ Mythen sind kulturelle Muster, in denen einerseits ein Volk seine Geschichte erlebt und deutet und in denen andererseits – und das ist der Aspekt, auf den es Thomas Mann ankommt – der aus der Masse herausgehobene Einzelne sein Leben als bedeutungsvoll erfährt. „Der Mythos“,

definiert Thomas Mann in einem Essay, „ist die Legitimation des Lebens; erst durch ihn und in ihm findet es sein Selbstbewusstsein, seine Rechtfertigung und Weihe.“⁹ Das gilt für Jesus in doppelter Weise, nicht nur für die Formen, in denen er sich selbst gesehen und sein Leben und Leiden gedeutet hat, sondern vor allem auch für die Sicht und die Deutungsversuche der Jünger und all jener, die ihm nahestanden. Die Erzählung des Matthäus von der Flucht nach Ägypten ist ein mit intertextuellen Bezügen gesättigter Text.

Da sie aber hinweggezogen waren, siehe, da erschien der Engel des HERRN dem Joseph im Traum und sprach: Stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir und flieh nach Ägyptenland und bleib allda, bis ich dir sage; denn es ist vorhanden, daß Herodes das Kindlein suche, dasselbe umzubringen. Und er stand auf und nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich bei der Nacht und entwich nach Ägyptenland. Und blieb allda bis nach dem Tod des Herodes, auf daß erfüllet würde, was der HERR durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ (Mt 2,13-15)

Hier ist nun nicht mehr an das Volk Israel als Sohn Gottes gedacht, sondern wieder wie bei David an den Einzelnen, den sich Gott als Sohn erwählt, den er aber gleichwohl in seiner Ontogenese das phylogenetische Schicksal seines Volkes wiederholen lässt, das vor der Hungersnot nach Ägypten floh und von Gott daraus befreit und in die Sohnschaft berufen wurde.

Da Herodes nun sah, daß er von den Weisen betrogen war, ward er sehr zornig und schickte aus und ließ alle Kinder zu Bethlehem töten und an seinen ganzen Grenzen, die da zweijährig und darunter waren, nach der Zeit, die er mit Fleiß von den Weisen erlernt hatte. Da ist erfüllt, was gesagt ist von dem Propheten Jeremia, der da spricht: „Auf dem Gebirge hat man ein Geschrei gehört, viel Klagens, Weinens und Heulens; Rahel beweinte ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn es war aus mit ihnen.“ (Mt 2,16-18)

Woran man bei der Geschichte vom Kindermord zu Betlehem wohl als Erstes denkt, ist die Ermordung der männlichen Kinder in Ägypten, jene genozidale Maßnahme, durch die die Ägypter der ungeheuerlichen Vermehrung der Israeliten in ihrem Lande Herr werden wollten. Wie das Jesuskind durch die Flucht nach Ägypten, so wurde Moses durch die Tochter Pharaos gerettet, die das in einem Schilfkästchen im Nil ausgesetzte Kind fand und als ihr eigenes aufzog. Matthäus denkt aber in anderen Bezügen. Die Stelle, auf die er hier anspielt, steht bei Jeremia (31,15–20):

So spricht der HERR: Man hört eine klägliche Stimme und bitteres Weinen auf der Höhe; Rahel weint über ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen über ihre Kinder, denn es ist aus mit ihnen. Aber der HERR spricht also: Laß dein Schreien und Weinen und die Tränen deiner Augen; denn deine Arbeit wird wohl belohnt werden, spricht der HERR. Sie sollen wiederkommen aus dem Lande des Feindes; und deine Nachkommen haben viel Gutes zu erwarten, spricht der HERR; denn deine Kinder sollen wieder in ihre Grenze kommen. Ich habe wohl gehört, wie Ephraim klagt: „Du hast mich gezüchtigt, und ich bin auch gezüchtigt wie ein ungebändigtes Kalb; bekehre mich du, so werde ich bekehrt; denn du, HERR, bist mein Gott. Da ich bekehrt ward, tat ich Buße; denn nachdem ich gewitzigt bin, schlage ich mich auf die Hüfte. Ich bin zu Schanden geworden und stehe schamrot; denn ich muß leiden den Hohn meiner Jugend.“ Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn und mein trautes Kind? Denn ich gedenke noch wohl daran, was ich ihm geredet habe; darum bricht mir mein Herz gegen ihn, daß ich mich sein erbarmen muß, spricht der HERR.

Das bezieht sich natürlich auf den Untergang Jerusalems und die Deportation der Jerusalemer Elite nach Babylon in die Gefangenschaft und spricht den Exilierten Trost und Hoffnung zu. Zugleich spielt aber Jeremia hier deutlich auf den Propheten Hosea an, wo es im selben Kapitel, das Matthäus zitierte, weiter unten heißt:

Was soll ich aus dir machen, Ephraim? Soll ich dich schützen, Israel? Soll ich nicht billig ein Adama aus dir machen und dich wie Zeboim zurichten? Aber mein Herz ist andern Sinnes, meine Barmherzigkeit ist zu brünstig, daß ich nicht tun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben. (Hos 11,7-9)

Beide Propheten wirken im Schatten einer furchtbaren Katastrophe – Hosea beim Untergang des Nordreichs 722 v. Chr., Jeremia bei dem des Südreichs 587 v. Chr. – und halten die Hoffnung auf eine Heilswende wach, indem sie auf den Exodus als die große, gründende Heilstat Gottes verweisen. Gott, der sich Israel zum Sohn erwählt hat, wird sein Kind trotz aller seiner Sünden nicht im Stich lassen.

Der Schluss der Erzählung bei Matthäus aber enthält die deutlichste Anspielung auf den Exodus-Mythos:

Da aber Herodes gestorben war, siehe, da erschien der Engel des HERRN dem Joseph im Traum in Ägyptenland und sprach: Stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir und zieh hin in das Land Israel; sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben standen. Und er stand auf und nahm das Kindlein und sein Mutter zu sich und kam in das Land Israel. (Mt 2,20-21)

Die Spur, der die heilige Familie hier folgt, hatte Mose gelegt, als er vor Pharao nach Midian floh und von Gott nach Ägypten zurückgerufen wurde:

Auch sprach der HERR zu ihm in Midian: Gehe hin und ziehe wieder nach Ägypten; denn die Leute sind tot, die nach deinem Leben standen. Also nahm Mose sein Weib und seine Söhne und führte sie auf einem Esel und zog wieder nach Ägyptenland und nahm den Stab Gottes in seine Hand. (Ex 4,19-20)

Jesus, den Gott in der Sicht seiner Jünger und wohl auch in seinem eigenen Selbstverständnis in die Welt gesandt hatte, um als ein neuer Mose ein neues Israel zu begründen und aus einem neuen Ägypten, zu dem jetzt die ganze von Rom beherrschte Welt geworden war, in einen neuen Bund und ein neues Reich Gottes zu befreien, wandelt in den Spuren

der Propheten, die aus dem Exodus-Mythos ihre Vorstellungen von Treubruch, Zorn und Strafe, aber auch ihr Vertrauen in die letztlich unaufkündbare, rettende Vaterliebe Gottes bezogen. Um schon das neugeborene Jesuskind in diese große, wahrhaft zentrale jüdische Traditionslinie hineinzustellen, wird Matthäus die Legende vom betlehemitischen Kindermord und der Flucht nach Ägypten in sein Evangelium aufgenommen haben.

Anmerkungen

- ¹ Siehe hierzu vor allem *K. Schmid*, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Herkunft Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- ² Zur Exodus-Sage als Gründungsmythos des Nordreichs s. z.B. *F. Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (KT 78), München 1983, Taschenbuchausgabe Gütersloh 1993, 2. Auflage 1998; *R. Kessler*, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte* (SBS 197), Stuttgart 2002.
- ³ *P. Schäfer*, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010. Die einschlägigen Texte bei *M. Stern*, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974, Band I.
- ⁴ *Josephus Flavius*, *Contra Apionem*, übers. von Heinrich Clementz, in: ders., *Kleinere Schriften*, Wiesbaden 1993.
- ⁵ *Diodor*, *Bibliotheca Historica* xxxiv-xxxv,1:3.
- ⁶ *Lysimachos*, *Aegyptiaca*, *Stern*, Nr. 158, I, 383-6. Als *atheous kai misanthropous* (gottlose Menschenhasser) werden die Juden bei *Apollonius Molon* dargestellt (*Stern*, Nr. 49, I, 154f.).
- ⁷ Vgl. *H. Brunner*, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden 1960; *J. Assmann*, *Die Zeugung des Sohnes*, in: ders., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 59-98.
- ⁸ Vgl. *J. Assmann*, *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München 2006.
- ⁹ *Thomas Mann*, *Freud und die Zukunft* (1936), in: *Gesammelte Werke IX*, 478-501, hier 496, vgl. *ders.*, *Die Einheit des Menschengesistes* (1932), in: *Gesammelte Werke X*, 751-755, bes. 755.