

Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann*

Manfred Görg - München

Zwei Vorbemerkungen:

1. "Thomas Mann und Altägypten" - ist das Thema der Tagung. Dies suggeriert einen unmittelbaren Zusammenhang. Mann befaßt sich mit Ägypten. Man befaßt sich ja auch mit Ägypten. Ägypten ist "in", wie Thomas Mann im Ägypten seiner Wahl. Aber gibt es da nicht zuerst jenes Ägypten, das uns in der Literatur des Alten Testaments begegnet? Hätte dies nicht den Anspruch auf primäre Sicht, nicht so als wäre es um der Komplementierung des Zusammenhangs auch noch von Interesse, das Alte Testament hinzuzuziehen? Ich möchte meinen, daß alle Diskussion um den Ort des Mannschen Ägyptenbildes bei der Rezeption des biblischen Ägyptenbildes einzusetzen hätte.

2. Thomas Manns Roman - anerkanntermaßen ein exquisites, anspruchsvolles Werk der Weltliteratur, das über die Zeiten seinen Platz unter dem Besten hat, was in deutscher Sprache literarische Gestalt gewinnen konnte. Doch ist auch jenes Werk längst Weltliteratur, das Thomas Mann zur Grundlage genommen hat. Die Bibel als Literatur - für den wissenschaftlich arbeitenden Theologen eine Selbstverständlichkeit. Exegese als Schriftauslegung kommt an literaturwissenschaftlicher Arbeit nicht vorbei¹, will sie begründbare und kontrollierbare Thesen einer Theologie zuführen, die ihrerseits gewiß mehr als Literaturwissenschaft sein will. Ein Vergleich, wie er hier ansteht, zielt in den Bereich der Komparatistik, der vergleichenden Literaturwissenschaft.

Zur vorläufigen Übersicht seien einige Thesenblöcke vorgetragen, die negativ formuliert sein sollen:

* Vorabdruck eines Referats, das anlässlich einer Tagung zum Thema "Thomas Mann und Ägypten" in Lübeck (Mai 1992) gehalten wurde.

¹Zur Exegese als Literaturwissenschaft vgl. die grundlegende Darstellung von W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft, Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971. Zu den literaturwissenschaftlichen Perspektiven der biblischen Josefserzählung vgl. vor allem H. Schweizer, *Die Josefsgeschichte, Konstituierung des Textes*. Teilband 1: Argumentation, Teilband 2: Texte, Stuttgart 1991. Neuere Literatur zur biblischen Josefserzählung bei H. Schweizer, *Josefsgeschichte*, in: M. Görg - B. Lang (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon*, 8. Lieferung 1992, Sp.389.

1. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten der Josefs-
erzählung im Alten Testament.
2. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das
Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.
3. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht ein historisches Ägypten.
4. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht ein
historisches Ägypten.
5. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten Thomas Manns.
6. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das
Ägypten des Josephromans Thomas Manns².

Nach dieser Sequenz von Negativthesen eine scheinbar kontrastierende
Behauptung:

7. Das Ägypten des Alten Testaments und im besonderen das Ägypten der
Josefserzählung im Alten Testament ist mit dem Ägypten Thomas Manns
vergleichbar.

Die Negativthesen und ihre Begründung

- Ad. 1: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten der Josefs-
erzählung im Alten Testament.

Dies ist eine rein literarische Feststellung. Sie gründet in den Erkennt-
nissen der historisch-kritischen Arbeit an alttestamentlichen Texten und ist
mit den Kriterien literaturwissenschaftlicher Untersuchungen erhebbar. Dabei
kommt der innertextlichen Wertung des Namens "Ägypten" oder der Volksbezeich-
nung "Ägypter" eine signifikante Rolle zu. So sind diejenigen Texte, die sich
z.B. der Wortfügung "Haus der Knechtschaft" in Apposition zu Ägypten bedie-
nen, gerade dadurch als Zeugnisse ausgewiesen, die nicht mit Ägypten sympa-
thisieren. Es handelt sich in diesem Fall um eine Phraseologie der deutero-

²Die hier gewählte orthographische Unterscheidung zwischen dem biblischen
"Josef" und dem "Joseph" bei Thomas Mann schließt sich einerseits der
Schreibung biblischer Eigennamen nach den sog. Loccumer Richtlinien an,
während andererseits für die literarische Zitation der Eigennamen im Roman
Thomas Manns die dortige Schreibweise beibehalten wird.

nomisch-deuteronomistischen Literatur³, die auf der Basis einer Reformbewegung des 7./6. Jh. v. Chr. gewachsen ist und aufs Ganze gesehen keine positive Neigung zu Kontakten nach Ägypten erkennen läßt. Bezeichnendes Signal für diese Orientierung ist die Nachricht vom Tode des großen Gönners und Förderers der deuteronomischen Bewegung, Joschija von Juda, in einer offenbar gesuchten Konfrontation mit dem Saitenpharao Necho II. auf dem symbolischen Schlachtfeld bei Megiddo (ca. 609 v. Chr.). Da die deuteronomisch-deuteronomistische Redaktion einen erheblichen Teil alttestamentlicher Literatur in erzählenden und prophetischen Texten prägend bestimmt, legt sich der Eindruck nahe, Ägypten habe in den Augen Israels einen vorherrschend negativen Stellenwert⁴. Der scheinbar antiägyptischen Grundstimmung scheinen nicht nur die großen Propheten der Exilszeit mit ihrer Orientierung zum mesopotamischen Raum hin zu folgen, Jeremia in Juda und Ezechiel in Babylonien, sondern schon jene Schriftsteller, die im Vorfeld der deuteronomischen Bewegung, z. Z. der Könige Hiskija von Juda und Hosea von Israel vor allem, einer antiassyrischen Koalition widerstreben, die die Parteigängerschaft Ägyptens zur Überlebensstrategie Judas und Israels nutzen will. Hier sind es besonders die Stimmen des Propheten Jesaja und des sogenannten jehowistischen Erzählers im Süden, aber auch des Propheten Hosea im Norden, die ein ungünstiges Ägyptenbild proklamieren, weil sie einer fragwürdigen Bündnispolitik begegnen wollen. Geht man noch weiter zurück, um zugleich in gegenwärtig heiß umstrittene Zonen der literarischen Zuweisung und Datierung von Bibeltexten zu gelangen, kann man schon in der Geschichtsdarstellung des Jahwisten einen antiägyptischen Grundzug erkennen, der sich nicht zuletzt in der zugleich ägyptenwie salomokritischen Rückschau auf die Exodustradition zeigt⁵. Denn diese ist und erweist sich in ihren sämtlichen Schichten von einer frühjahwistischen bis hin zur deuteronomistisch-priesterlichen Bearbeitung in der Spätzeit als thematischer Angelpunkt einer zielgerichteten, zeitkritischen Perspektive:

³Vgl. dazu u.a. W. Groß, Die Herausführungsformel - Zum Verhältnis von Formel und Syntax, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 86, 1974, S. 425-453, hier besonders S. 428-430, der priesterlich-kultische Orientierung erkennen will, während F.-L. Hossfeld, Der Dekalog, Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Orbis Biblicus et Orientalis 45), Freiburg-Göttingen 1982, S. 264f m.E. wohl zutreffender die deuteronomische Basis herausstellt.

⁴Vgl. dazu bereits M. Görg, "Persönliche Frömmigkeit" in Israel und Ägypten, in: M. Görg (Hg.), Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner (Ägypten und Altes Testament 5), Wiesbaden 1987, S. 162-185, hier S. 163-165.

⁵Vgl. dazu zuletzt vor allem P. Weimar, Exodusbuch, in: Neues Bibel-Lexikon I, 1991, Sp. 636-648, besonders Sp. 642.

es geht vordergründig immer wieder um den Widerstand gegen Zweckbündnisse der Tagespolitik, gegen Dependenzstrukturen, wie man sie in Ägypten zu beobachten glaubte, letztlich in dem Trend, die zunehmende Kristallisierung des Eingottglaubens, die an geschichtliche Erfahrungen gebundene Idee des einzigartigen Bezugsgottes Jahwe zu fördern⁶.

Dennoch ist da auch das andere Ägypten, ohne sonderliche Tiefenschärfe, attraktiv und mit humanen Farben beschrieben. Die Konturen sind nicht auf den ersten Blick erfassbar, zeigen sich aber, wenn man die redaktionellen, in der Regel nicht gerade ägyptenfreundlichen Überlagerungen abhebt. Ein Beispiel: die Darstellung, nach der der kleine Mose von seiner Mutter ausgesetzt und auf wundersame Weise gerettet wird (Ex 2,1-10)⁷. Die Erzählung, so idyllisch sie anmuten mag, ist literargeschichtlich ein zweiphasiges Werkchen und intentional höchst politisch. Sie redet auf ihrer primären Ebene von zwei prominenten, freilich namenlosen Frauen, der "Tochter Levis" und der "Tochter Pharaos". Beide stehen einander gegenüber: Die "Tochter Levis", d.h. die Mutter des Kindes, die ihr Kind aussetzt, und die "Tochter Pharaos", die das Kind findet und aufzieht. Die "Tochter Levis", zunächst überhaupt nicht positiv gezeichnet, erscheint als extremistische Levitin, die ihrer Kinder nicht achtet (vgl. den Levispruch Dtn 33,9). Die "Tochter Pharaos" dagegen ist Personifikation der Humanität, wahre Fürsorgerin des kleinen Mose. Eine Bearbeitung dieser bipolaren Erzählung liefert eine Kehrtwendung, höchst geschickt verklammert, dennoch noch transparent. Da tritt auf einmal die Schwester des Mose auf, was zugleich den Eindruck der radikalen Position der Kindsmutter entschärft, die Schwester, die sich er bietet, die Kindsmutter zu holen und auf diese Weise "rehabilitiert". So kommen am Ende alle glücklich davon, die Kindsmutter, die später Jochebed,

⁶Zu den schichtenspezifischen Perspektiven im einzelnen vgl. P. Weimar, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 Ägypten und Altes Testament 9), Wiesbaden 1985. Zur Profilierung des Jahweglaubens als Eingottglauben vgl. u.a. zuletzt M. Görg, Jahwe, in: Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 7, 1992, Sp.260-266.

⁷Zum Folgenden vgl. u.a. P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 146), Berlin-New York 1977, S.31-34; Ders., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (Orbis Biblicus et Orientalis 32), Freiburg Göttingen 1980, S.213f.218f, und die vorläufigen Beobachtungen M. Görg, Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 16, 1981, S.42-59, und Aegyptiaca-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel (Ägypten und Altes Testament 11), Wiesbaden 1991, S.235-251, hier S.17f bzw. 236f.

wohl in mythologischer Anspielung auf Isis als Mutter des Horus in Chemmis (ägypt. *Jhbjt*) heißt⁸, die "Tochter Pharaos", die ihr Gesicht nicht verliert, aber in den Hintergrund tritt, die Schwester des Mose und endlich dieser selbst als das glücklich bewahrte, scheinbar ohne Gottes ausdrücklichen Eingriff überlebende Kind, der Prototyp eines Retters als selbst Geretteten. Positive Ägyptensicht liefert uns auch eine Variante der sogenannten Ahnfrauengeschichten (Gen 20), die von einer freundlichen Nachbarschaft zwischen Kanaan und Ägypten kündigt⁹.

Und da ist die Josefserzählung, ein Denkmal der Ägyptensympathie, zweitelllos das umfangreichste erzählerische Dokument, das einem einträchtigen Nebeneinander der Kulturen Tribut zollt. Im Blick auf die Beziehungsfrage noch am ehesten mit dem Gesamtkomplex des Hohen Lieds vergleichbar, das auf seine poetische Weise einer Sammlung ägyptischer Liebeslyrik nahesteht, wie auch immer die Intentionen dieses Meisterwerks der biblisch-orientalischen Literaturgeschichte zu bestimmen sind¹⁰. Das Ägyptenbild der Josefserzählung ist nach allem nicht einfach das Ägyptenbild des Alten Testaments.

Ad 2: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.

Die Josefserzählung - ich wähle nicht nur im Vorgriff auf bestätigende, hier nicht zu leistende Einzelanalysen den Singular - stellt sich nach einem Wort Goethes in der Tat als eine höchst attraktive Geschichte dar: "Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen"¹¹, was sich jemand besonders

⁸Dazu M. Görg, Jochebed und Isis, in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 61, 1992, S.10-14. Ders., Jochebed, in: Neues Bibel-Lexikon, Lieferung 8, 1992, Sp.348.

⁹Dazu P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte, S.4-107; Ders., Ahnfrauengeschichten, in: Neues Bibel-Lexikon I, 1991, 67f.

¹⁰Vgl. dazu zuletzt O. KEEL, Hohes Lied, in: Neues Bibel-Lexikon, 7. Lieferung 1992, Sp.183-191.

¹¹Dichtung und Wahrheit, I. Teil, 4. Buch. Vgl. dazu auch H. Donner, Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl., 1976/2) Heidelberg 1976, S.9f, der u.a. auf eine ähnliche Perspektive bereits in der Vorrede zum frühesten deutschsprachigen Josefsroman: Grimmelshausen, "Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff" hinweist (Anm.7).

zu Herzen genommen haben muß. Literargeschichtlich gesehen, ist das Werkchen in seiner jetzigen Gestalt mit allerlei Zusätzen und Erweiterungen ausgestattet, die es nicht einheitlich erscheinen lassen. Wie denn die Komposition der Erzählung im einzelnen zu definieren sei, darüber gehen die Meinungen seit dem Beginn der sogenannten Quellenscheidung auseinander. Der Vater der Quellenkritik, Julius Wellhausen, hat - wohl eher notgedrungen als überzeugt - eine Kombination aus J und E angenommen, d.h. aus den postulierten Quellenwerken des Jahwisten und des Elohisten, mithin israelitischen Schriftstellern, die ihren Namen nach den von ihnen bevorzugten Gottesbezeichnungen tragen und in der Regel in die Königszeit datiert werden. Obwohl man bis in unsere Tage versucht, in der Josefserzählung eben diese zwei Erzählungsstränge auszumachen und voneinander abzuheben, hat sich doch eine gewisse Frustration ergeben, da eine überzeugende Trennung zweier Erzählfäden ausgeblieben ist¹². Die Neubesinnung der bibelbezogenen Literaturwissenschaft auf ihre methodischen Grundlagen hat uns überdies die Einsicht beschert, daß es schon gewichtiger Kriterien bedarf, um einem Text die Uneinheitlichkeit attestieren zu lassen. So darf sich auch der kritische Betrachter der Josefserzählung trotz diverser Spannungen im Textverlauf, die freilich formkritisch, d.h. als intendierte Erscheinungen der sprachlichen Gestaltung behandelt werden müssen, an einen Erzählduktus halten, dessen Uneinheitlichkeit jedenfalls z.Z. nicht erwiesen werden kann.

Die grundsätzlich vermutete Geschlossenheit hindert jedoch nicht, daß die

¹²Vgl. dazu Donner, Die literarische Gestalt, S.7-9.14-24 mit dem Ergebnis: "Die Kriterien der Pentateuchquellenscheidung versagen an Gen. 37-50" (S.24). Einen weiteren Vorstoß zur Schichtdifferenzierung mittels literarkritischer Analysen unternimmt H.-Chr. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephserzählung. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 154), Berlin-New York 1980, wobei "Literarkritik" als "Methode" verstanden wird, die "in durchaus eigenständiger - von Traditions- und Formkritik nicht direkt abhängiger - Weise den literarischen Entstehungsprozeß von Texten zu klären versucht" und sich zugleich bemüht, "die Intentionen redaktioneller Arbeit aufzuhellen" (S.2, Anm.15). Jedoch empfiehlt sich größere Zurückhaltung gegenüber der Kompetenz der Literarkritik, da die Kriterien der literarkritischen Scheidung streng zu handhaben sind (vgl. dazu die Hinweise bei Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, S.50-72). Der neueste Versuch einer eigenständigen Textanalyse mit gegenüber Richter modifizierter Handhabung des methodischen Instrumentariums liegt vor bei H. Schweizer, Josefsgeschichte (vgl. oben Anm.1). Die Vorgehensweise unterliegt gegenwärtiger Diskussion, vgl. u.a. die Einwände bei B.R. Knipping, Textwahrnehmung 'häppchenweise': Bemerkungen zu Harald Schweizer "Die Josefsgeschichte" und zu seiner Literarkritik, in: Biblische Notizen 62, 1992, S.61-95, und die bedenkenswerte Replik von H. Schweizer, in: Biblische Notizen 63, 1992, S.52-57.

Jetztgestalt der Erzählung und ihre Einpassung auf das Konto eines integrierenden Redaktors gehen muß. Hier denkt man in erster Linie an den bereits zitierten jehowistischen Literaten aus der fortgeschrittenen Königszeit, wohl unter den Königen Hiskija und Manasse von Juda (8.Jh. v.Chr.). Das Ägyptenbild der Josefserzählung im heutigen Kontext wäre demnach zu differenzieren in das Ägyptenbild, wie es die ältere Josefserzählung vermittelt hat, dann aber auch in jenes, wie es die jehowistische Redaktion zu vermitteln trachtete bis hin zu den überlagernden Detailperspektiven, mit denen redaktionelle Eingriffe die Darstellung bis zur jetzigen Gestalt begleiten.

Wenn wir als nächstes fragen, wo denn die purifizierte Fassung der Josefserzählung ihren primären Ort gehabt habe, bleiben nur Vermutungen. Hier ist natürlich zu unterscheiden zwischen dem Ägyptenbild, das der Verfasser der Zeit des Josef zuschreibt und dem Ägyptenbild, das der Verfasser vor Augen haben konnte. Die früher vertretene und auch von Ägyptologen, wie Vergote und Kitchen rezipierte Auffassung geht dahin, in der Erzählung ein Spiegelbild der Ramessidenzeit zu sehen. Die Plazierung der Geschehnisse in die Amarnazeit ist unter Alttestamentlern eher die Ausnahme gewesen und findet ebenso wie die Beziehung auf die Ramessidenzeit bei den Exegeten unserer Tage so gut wie keinen Nachhall mehr. Es scheint vielmehr kaum möglich zu sein, ein überkommenes Ägyptenbild mit einer Anbindung an vergangene Perioden glaubwürdig zu rekonstruieren, da hierzu keine Kriterien greifbar sind.

Auch die schriftliche Fixierung des Erzählwerks kann nicht mehr ungezwungen in die Primärphasen israelitischer Literaturgeschichte datiert werden. Wenn auch der bislang umfangreichste Genesiskommentar von Cl. Westermann noch empfiehlt, die salomonische Zeit als Periode der relativen Öffnung nach außen und nach Ägypten hin als Abfassungszeit zu nehmen¹³, so stehen doch ernsthafte Argumente einer revidierten Urkundenhypothese dagegen, von der radikalen Leugnung von literarischer Tätigkeit in Israel vor dem 8. Jahrhundert ganz zu schweigen. Die Konzentration auf die sprachliche Gestaltung kann vielmehr den Eindruck bestätigen, daß wir es mit einem Erzählwerk zu tun haben, das seinen literarischen Werdegang überwiegend dem Prozeß des allmählichen Niedergangs des Nordreiches Israel im 8. Jh. v.Chr. zuordnen läßt.

Dies leitet zum weiteren Problembereich über, mit welchem zeitgenössischen

¹³Vgl. Cl. Westermann, Genesis (Biblischer Kommentar I/3), Neukirchen-Vluyn 1982, S.18.

Ägypten es der Autor der Josefserzählung im Alten Testament zu tun hat. Hat er überhaupt die Absicht, dem Leser ein spiegelbildliches Verständnis irgendeiner konkreten Periode der Geschichte Ägyptens vor Augen zu führen? Auch diese Frage ist eingebettet in das Studium der Konturierung Ägyptens im Alten Testament überhaupt. Geht es vor allem bei den klassischen Bezugnahmen um ein historisches Ägypten?

Ad 3: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht ein historisches Ägypten.

Das Ägypten des Alten Testaments ist immer ein perspektivisches Ägypten. So sehr sich das Interesse historischer Forschung etwa auf die Rekonstruierbarkeit des Geschehens um den Exodus Israels aus Ägypten konzentrieren mag, es wird nicht zu einem Grad an Gewißheit über bestimmte Vorgänge in einem Raum- und Zeitrahmen kommen, der über die Feststellung geeigneter Konditionen hinausführt¹⁴. Einen Exodus, wie ihn die Bibel in diversen, z.T. einander widersprechenden Darstellungen, schildert, hat es nicht gegeben. Denkbar ist allenfalls die Flucht- oder Absetzbewegung kleiner Gruppen von Asiaten von der ägyptischen Klassengesellschaft, vor allem in der Zeit übergroßer und zur Schau gestellter Herrschaftsdominanz in Ägypten, wie etwa während der außerordentlich langen Regierungszeit Ramses II¹⁵. In ägyptischen Quellen sind verständlicherweise keine Ereignisse bezeugt, die zu Lasten der Erfolgsstrategie der Ramessidenzeit gehen¹⁶. Immerhin ist in der Stele des Sethnacht von Elephantine von Asiaten die Rede, die mit auswärtigen Agenten gemeinsame

¹⁴Zur 'Geschichtlichkeit' des sogenannten Exodus vgl. M. Görg, Exodus, in: Neues Bibel-Lexikon I, 1991, Sp.631-636. Die zuletzt von K.A. Kitchen, in: The Anchor Bible Dictionary II, 1992, S.700-708 vorgetragene Sicht entbehrt leider jeder kritischen Betrachtungsweise zu den literarischen Verhältnissen im Alten Testament, die auch durch noch so detaillierte Einbeziehung von angeblichen Informationen aus ägyptischem Quellenmaterial nicht ersetzt werden kann. Dennoch ist das Votum für größtmögliche Nähe der biblischen Darstellung zu historischen Geschehnissen nicht ohne hypothetischen Wert.

¹⁵Vgl. dazu u.a. R. Stadelmann, Die lange Regierungszeit Ramses' II., in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 37 (Festschrift L. Habachi), Mainz 1981, S.457-463. E.F. Wente, Ramesses II., in: The Anchor Bible Dictionary V, 1992, S.618-620.

¹⁶Vgl. dazu jetzt auch Kitchen, in: The Anchor Bible Dictionary II, S.706.

Sache machen, und deswegen aus dem Lande verwiesen werden¹⁷. Aufstandsbewegungen zum Ende der 19. Dynastie und deren Niederschlagung können im Hintergrund von Migrationen stehen, die auf dem Landwege von Ägypten nach Palästina vonstatten gegangen sein mögen, aber das alles spiegelt sich nicht exakt in dem Bild wider, das uns die Exodusversionen der Bibel vermitteln. Je jünger die literarische Schicht ist, die über den Exodus nachsinnt, um so reicher an Illustrationen und Konstruktionen, ja an fiktionalen Elementen ist eben der Darstellungsmodus¹⁸. Die sogenannte Priesterschrift ist bekanntlich die Schicht, die alles am besten weiß und zugleich am nachdrücklichsten ins Bild zu setzen versteht. Es sind die Wassermauern, durch die Israel angeblich trockenen Fußes hindurchzieht, es ist die vermeintlich exakt definierte Route des Wüstenzuges mit namentlich fixierten Stationen, was den Eindruck einer detailgetreuen Wiedergabe des Geschehens zu erwecken scheint, obwohl es sich weithin um bildsprachliche Interpretation handelt, um gedeutete Bekenntnisinhalte, um eine quasiliturgische Demonstration einer geglaubten Befreiungstat, um Aktualisierung von Geschichte in festlicher Dramaturgie und Einbindung der Dramaturgie in den literarischen Textverlauf. Israel soll sich im Exil an den Exodus als Realsymbol der Rettungstat Jahwes erinnern, die sich immer wieder vollziehen kann. Da entschwindet das historische Ägypten hinter den Wassermauern und unter den Wassermassen, ja es bleibt keine Spur von den Streitwagen. Der Vollzug des mythologisch gewandeten Geschehens geht ein in die festliche Vergegenwärtigung in der Feier des Pesach: Grundlage eben dieses zentralen Festes bleibt die aktuelle Erinnerung im Wort (hebr. *zikkārōn*) das motivierte und motivierende Erlebnis des Nachsinnens über die Rettungstat Jahwes. Ägypten ist hier nur mehr die Negativfolie, genauer sogar eine Metapher für das Chaos, das in die Geschichte eingreifende Negativpotential, das die Nähe zur Grundbefindlichkeit der Welt vor der eigentlichen Schöpfungstat mit ihrer Chaosschilderung (Gen 1,2) offenbart, ebenso aber auch die erneuerte Destruktion in der Schöpfung infolge menschlicher Gewalttat vor Beginn der großen Flut (Gen 6), schließlich wohl auch das vorerst vergebliche Bemühen der Vorfahren Abrahams, den Weg nach Kanaan zu finden (Gen 11). Der Pharao und seine Götter stehen in einem exemplarischen Widerstreit zur Dominanz des Gottes Israels.

¹⁷Vgl. dazu die jüngste Bearbeitung von F. Junge, *Elephantine XI. Funde und Bauteile 1.-7. Kampagne, 1969-1976*, Mainz 1988, S. 55-58.

¹⁸Vgl. dazu v. a. P. Weimar, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31 (Ägypten und Altes Testament 9)*, Wiesbaden 1985. Ders., *Exodusbuch*, in: *Neues Bibel-Lexikon I*, 1991, Sp.636-648.

Im Unterschied zu diesem perspektivischen Bild Ägyptens, das es nicht möglich erscheinen läßt, bestimmte Konturen eines geschichtlich greifbaren Zeitraums zu erkennen, vermitteln manche zeitgenössische Beziehungen auf Ägypten den Eindruck geschichtlicher Kontakte, wie etwa die Nennung der Pharaonennamen Schischak (= Schoschenk), der im 5. Jahr Rehabeams von Juda einen Feldzug nach Palästina antritt und denselben am Bubastidentor in Karnak feiert, einen Feldzug, der seinem Schützling Jerobeam, zugleich Gegner Salomos, eine Rückendeckung verschaffen soll, aber darüber hinaus an alte Ambitionen der Pharaonenherrschaft anzuknüpfen scheint, oder Tiharqa (= Taharqa) unter Hiskija und Jesaja, an Hofra (= Apries) unter Zidkija und Jeremia. Ein genaueres Bild über das jeweils zeitgenössische Ägypten entsteht dadurch jedoch nicht.

Bezeichnend für einen gewissen Leerlauf im Bemühen um die historische Anbindung ist die Erwähnung eines Königs So' in Ägypten¹⁹. Der Name ist auf die Stadt Sais im Nildelta und auf die 26., die sogenannte Saiten-Dynastie, bezogen worden, genauer dann auf den Quasi-Pharao Tefnachte aber auch auf Pharao Osorkon, und zwar als Abkürzung dieses Namens, schließlich - und das ist weiterhin bedenkenswert - ²⁰ auf den Titel "König", der u.a. auch so in der Lautung bewahrt worden sein kann. Auf jeden Fall ging es den biblischen Autoren nicht um eine definitive Deskription Ägyptens. Informationen über Landeskunde, Administration und Kultur sucht man weithin vergeblich, von Aufklärung über religiöse Zeiterscheinungen ganz zu schweigen.

Selbst noch in griechischer Zeit, in der man sich über Fragen der Religion auch in Palästina ungehemmter verständigen konnte, liefert uns die biblische Literatur doch nur eine Verzeichnung der religiösen Struktur und Konzeption, wie etwa des Tierkults oder der Götterverehrung im Buch der Sapientia Salomo-

¹⁹2Kön 17,4. Zur Identität des Königs vgl. zuletzt A. Spalinger, Tefnachte, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, Sp.295-296. M. Cogan - H. Tadmor, II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 11), 1988, S.196. Die hier vertretenen Lösungen vermögen jedoch noch nicht zu überzeugen.

²⁰Vgl. dazu R. Krauss, So, König von Ägypten - ein Deutungsvorschlag, in Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 110, 1978, S.49-54. Spalingers Meinung, dies sei "impossible", ist gewiß nicht das letzte Wort in dieser Sache. Vgl. auch H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, S.314.

Ad 4: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht ein historisches Ägypten.

Auch das Ägyptenbild der Josefserzählung ist ein perspektivisches Ägypten, ja ein fiktionales, das sich keiner bestimmten Zeit fugenlos einpassen und zumessen läßt. Dies gilt sowohl für jenes Ägypten, das der Erzähler seinen Josef erleben läßt, wie auch für das Ägypten, das dem Erzähler und den Texterweiterern und Redaktoren als zeitgenössische Realität bewußt gewesen sein muß. Es ist zwar zur Genüge - ich weise vor allem auf die Einzeldiskussion bei Vergote hin²² - versucht worden, die Informationen und Hinweise des Textes als Fingerzeige für eine Verankerung der Geschehensfolge in der Ramessidenzeit zu nehmen, oder auch - wie es beispielsweise Redford unternommen hat²³ - eine Beziehung auf Vorgänge und Vorstellungen in der Saitenzeit zu begründen. Die Versuche aber, die Ereignisse mit einem Ägypten der Hyksoszeit oder der Amarnazeit zusammenzuführen, haben sich ebensowenig bestätigen lassen können, wie die Ansetzung der Primärerzählung in die Zeit der sogenannten salomonischen Aufklärung, die in dem früher gezeichneten Umfang und Maß wahrscheinlich nie existiert hat. Schließlich kann der These, es handele sich um eine Diasporanovelle zur Erbauung und Legitimation der jüdischen Gemeinden in Ägypten²⁴ analog zur Esternovelle als einer Schrift für die Juden in Babylonien keine brauchbare Alternative sein, da hier weder formale noch semanti-

²¹Vgl. dazu M. Görg, Der Eine oder die Vielen. Beobachtungen zur Religionskritik in Weish 13,1f., in: R. Schulz - M. Görg (Hg.), *Lingua Restituta Orientalis*. Festgabe für Julius Assfalg (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, S.119-128.

²²Vgl. J. Vergote, *Joseph en Égypte. Génèse Chap.37-50 a la lumière des études égyptologiques recentes*, Louvain 1959.

²³Vgl. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, *Vetus Testamentum Supplements* 20, Leiden 1970.

²⁴Vgl. dazu A. Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88, 1976, S. 72-93.

sche Kriterien in ausreichendem Umfang zur Prüfung anstehen. Fazit: Das angeblich vergangene Ägypten ist nicht greifbar, das gegenwärtige keinesfalls unzweideutig transparent, so daß die Konturen des Ägyptenbildes im Hintergrund ohne die nötige Tiefenschärfe vor Augen stehen. Das Ägyptenbild bleibt merkwürdig in der Schwebe. Dennoch gibt es gewisse Anzeichen im Textverlauf, Signale, die auf Inspiration des Autors durch zeitgenössische Beobachtungen schließen lassen.

Nach Cl. Westermann hat die Schilderung ägyptischer Verhältnisse den "Charakter einer ersten Begegnung"²⁵. Das Neuheitserlebnis scheint in der Tat beeindruckend zu sein. Zugleich wird keinerlei Reserviertheit gegenüber dem Fremdartigen spürbar, welche Haltung nach Westermann für die Zeit Salomos spricht und gegen die Zeit des Exils. Aber reicht das Kriterium?

Gewiß, das Staunen über diese neue, andersartige Welt spielt eine große Rolle. Das Interesse am namenlosen Pharao, an der Administration, der Hofhaltung, dem Ständewesen, dem Strafvollzug, nicht zuletzt dem Phänomen der Titulatur, der Investitur von Beamten, der Magie schließlich und dem merkwürdigen Bestattungsritual, der Balsamierungspraxis, das alles scheint dem Erzähler so augenfällig wie frappierend, daß er es in seine Szenenfolge einbaut. Keine Rede von den königlichen Baumaßnahmen, der allen Zeiten eigenen Architektur, kein Wort von imperialer Machtdemonstration, stattdessen erfährt der Hörer und Leser, daß es sogar Hungersnöte in diesem Land der Fleischtöpfe gibt. Kurz, es gilt nach wie vor, das was R. de Vaux meint: Der Erzähler "n'écrit pas en Égypte ni pour des Égyptiens. Le point de vue est celui d'un Palestinien, intéressé et ébloui par le grand royaume voisin"²⁶ Also nur Spiegelung einer Faszination?

Lassen wir uns auf einige Signale ein. Da sind die bekannten Namen der Hauptakteure auf ägyptischer Seite. Daß der "Pharao" ohne Namen erscheint, ist zwar ägyptischerseits gut bezeugt, da der Titel *pr* '3 ohne weiteres - auch in der Kartusche - für den König stehen kann, doch läßt auch der Kontext im biblischen Verwendungsbereich keine weiteren Identifikationen zu. Der Titel steht für den Namen. Da ist der Name Potifar, wie die Ägyptologen wissen, eine Bildung nach dem Muster 'P3 *dj* p3+Gottesname', in diesem Fall

²⁵Westermann, Genesis, S.18.

²⁶Vgl. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israel (Études Bibliques)*, Paris 1971, S.286. Deutsche Wiedergabe bei Westermann 19.

zweifellos "Der, den Re gegeben hat". Ein Allerweltsname, wie es scheint, merkwürdig ist nur, daß er im Personennameninventar Ägyptens zwar der Gattung nach häufig begegnet, und zwar vor allem in der Spätzeit, hier aber meist ohne Implikation des Re²⁷. Daher liegt der Gedanke nicht soweit fern, daß der Name den bekannten Formen nachgebildet und in Verbindung mit dem Kultort On, der Sonnenstadt Heliopolis, wo Potifar Priester gewesen sein soll, konstruiert worden ist. Wie sieht es ferner mit dem Ehrennamen Josefs: *Ṣāphnat Pahēach* aus? Gewöhnlich als Bildung einer geläufigen Art gedeutet, nämlich der Form *ḡd GN jw.f 'nh* "Die Gottheit NN spricht, es (das Kind) möge leben" o.ä., hat der Ehrenname keine wortgleiche Parallele im ägyptischen Namenskorpus. Die beispielhafte Untersuchung zum Nameninventar Thebens in der 25. und 26. Dynastie von Günter Vittmann nennt überdurchschnittlich viele Namen des Typs, aber keinen Namen, der mit dem Ehrennamen Josefs deckungsgleich wäre²⁸. Vielmehr nennt der Verfasser die Gottheit so, wie dies auch die Weisheitslehren können, die von einem anonymen "Gott" sprechen. Er kennt sich so gut im Ägyptischen aus, daß er hier bewußt modifiziert²⁹. Der biblische Josef kann sich nicht mit einem ägyptischen Gottesnamen beharren lassen. Darum die intendierte Änderung. Die Septuaginta kann hier offenbar noch kühner verfahren, sie gibt den Titel mit *Psontomphanēch* wieder, welche Umschreibung nicht einfach als Entsprechung zur hebräischen Fassung gedeutet werden kann, sondern wohl am ehesten einer Namenbildung *p3 snḏm jb 'nh* "der das Herz mit Leben angenehm macht" o.ä. nahesteht³⁰. Potifar erhält Titel, die viel Kopfzerbrechen bereitet haben. Der Titel "Oberster der Leibwächter" (hebräisch *šar haṭṭabbāḥīm*), zugleich der Chef der Scharfrichter und Gefängnisdirektor beispielsweise hat wahrscheinlich mit einer hebräischen Neuinterpretation des ägyptischen Titels *šmsj* zu tun, ein Wort für die "Begleitung", das mit der Hieroglyphe für das Hinrichtungsgerät geschrieben wird³¹. Die Frau des Potifar ist im Alten Te-

²⁷Vgl. dazu Redford, *Story of Joseph*, S.228, wonach der Name erst seit der 26. Dynastie belegt sein soll.

²⁸Vgl. G. Vittmann, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit* (Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien. Beiträge zur Ägyptologie 1), Wien 1978, S.223f.

²⁹Der Alternativvorschlag Redfords, *Story of Joseph*, S.230f, statt der üblichen Ansetzung die Lesung *ḡd-Jpt-Nt-jw.f-'nh* "Ipēt und Neith sagen: er möge leben" zu wählen, erscheint mir nicht akzeptabel.

³⁰Vgl. etwa H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen I.*, Glückstadt 1935, S. 117 Nr. 11: *p3-snḏm-jb-nḡt*.

³¹Näheres hierzu bei M. Görg, *Die Amtstitel des Potifar*, in: *Biblische Notizen*. Beiträge zur exegetischen Diskussion 53, 1990, S.14-20.

stament bewußt namenlos, weil ihr Name für den Erzählprozeß nicht weiter relevant ist.

Weil es für den Nichtägypter eben zu den auffälligsten Erfahrungen mit Ägypten gehört, ein Wort zur Spiegelung der Bestattungspraxis in der Josefserzählung. Es war bis in die jüngste Vergangenheit unklar, was mit einem in Gen 50,3 gewählten Verb, gebildet von einer Basis *HNT* und mehr aus Verlegenheit mit "einbalsamieren" wiedergegeben, ursprünglich gemeint sei³². Dieser Ausdruck ist m.E. nichts anderes als die hebraisierte Wiedergabe einer bestimmten Funktion im Rahmen des Balsamierungsgeschehens. Es handelt sich um die Praxis des Zusammenbindens, die von den "Weberinnen der Neith" vielfach in den Texten der Saitenzeit prädiert wird. Der biblische Erzähler greift also nicht in die geläufige Terminologie für das Einbalsamieren in Ägypten ein, sondern bedient sich eines Fachausdrucks für einen ihm auffälligen Vorgang im Rahmen dieser Praxis, um ihn dann zum Ausdruck für das Gesamtgeschehen hochzustilisieren, wiederum ein Zeichen dafür, daß er mit seinen Informationen und Eindrücken autonom und kreativ umzugehen weiß.

In allem spiegelt sich mehr oder weniger deutlich das Wissen einer Zeit um Ägypten, das von einem lebhaften Kulturaustausch geprägt ist. Die Zeit ab Osorkon II., dessen Spuren sich in Samaria nachweisen lassen³³, kommt hier besonders in Frage. Zugleich spielt die politische Lage eine entscheidende Rolle. Die Gefahr der assyrischen Bedrohung wächst von Jahr zu Jahr; das Hilfeersuchen des Hosea von Israel an den ägyptischen König ohne Namen ist signifikant genug. Eine Flucht nach Ägypten setzt ein, wie es deren mehrere gegeben hat. Was erwartet die Flüchtlinge? Vielleicht soll die Josefserzählung die Erwartungen stützen, daß es mit denen, die in Ägypten Zuflucht vor dem Osten suchen, trotz anfänglicher Probleme doch aufwärts geht und letzten Endes doch zum Besten stehen wird. Ist die Josefserzählung so etwas wie eine Werbeerzählung, nicht zur Abwerbung, sondern zur Sympathieweckung? Wir können

³²Zum Folgenden vgl. M. Görg, Ein biblischer Begriff im Licht seines ägyptischen Äquivalents, in: *Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim* (ed. S. Israelit-Groll) I., Jerusalem 1990, S.241-256, mit dem zusätzlichen Obertitel "'Bindung' für das Leben" auch in: M. Görg, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14), Stuttgart 1992, S.108-116.

³³Vgl. dazu u.a. K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (1100-650 BC), Warminster 1973, S.324.

es nur vermuten.

Nicht zuletzt aber dürfte es der Rückblick auf das Geschick des Jerobeam gewesen sein, das zur Ausbildung der Erzählung und ihrer Akzeptanz zunächst im Nordreich Israel geführt hat³⁴. Während Salomo im Südreich Juda und in der königsfreundlichen Literatur zum exemplarischen Weisheitslehrer aufstieg, ist Jerobeam als Gegner Salomos, als Flüchtling nach Ägypten und als erster König des Nordreichs sozusagen die paradigmatische Gegenfigur, die allem Anschein nach in der biblischen Josefserzählung eine Art Rehabilitation oder eher verschlüsselte Sympathieerklärung erfährt.

Ad 5: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten Thomas Manns

Aus dem Gesagten ist schon deutlich geworden, daß sich die Palette der Ägyptenbilder oder -perspektiven im Alten Testament wohl nicht mit Thomas Manns Ägyptenbild zur Deckung bringen lassen. Dabei ist es nicht so sehr die von Mann postulierte Amarnazeit im Hintergrund, die sich von den biblischen Beziehungen abhebt, da hier so gut wie keine Anknüpfungspunkte religionsgeschichtlicher Art nachweisbar sind (weder in der Monotheismus-Frage noch eindeutig in der Sprache von Ps 104), sondern es ist eher die Art, wie von Ägypten geredet wird. Wenn die Bibel aufs Ganze gesehen ein dialektisches Ägyptenbild serviert, mit der Spannweite vom "Haus der Knechtschaft" als Symbolort des Inhumanen bis hin zur Region der Menschlichkeit, vom Raum der Bedrohung Israels bis hin zur Zone der Zuflucht, so erscheint das Ägypten bei Thomas Mann als fiktionales Gebilde, und zwar einerseits als Region stupider "Greisheit"³⁵, andererseits aber auch als Sphäre gelassener Liberalität, als Land für Emporkömmlinge, eine Welt, in der man leben und leben lassen kann. Das Ägypten des biblischen Josef ist dagegen ein höchst lebendiges, staunens-

³⁴vgl. dazu u.a. J. Ebach, Josephsgeschichte, in: Lexikon der Ägyptologie III, 1980, Sp.270-273.

³⁵Dazu W.R. Berger, Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman "Joseph und seine Brüder", Wien 1971, S.178.

wertes, aber auch von mannigfachen Gegensätzen durchzogenes Ägypten, das ein einliniges Urteil nicht verträgt.

Dort, wo man nach dem Studium der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten eine Bezugnahme erwarten würde, wie etwa im Bereich der Erinnerung an die Anfänge - ich denke an die Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a oder die sogenannte Paradiesesgeographie, Texte, die im Josephsroman wie selbstverständlich an mesopotamische Traditionen gebunden werden - könnte man an positive Ägyptenperspektiven erinnern, die im Alten Testament greifbar sind.

Jakob und Ägypten. "Jaakob": "Er war kein Gelehrter", heißt es bei Thomas Mann, und: "Er sprach natürlich neben seiner südkanaanäischen Mundart das Babylonische, dieses sogar besser als jenes, aber das Ägyptische nicht, schon deshalb nicht, weil er ... alles Ägyptische mißbilligte und verabscheute. Was er von diesem Lande wußte, ließ es ihm als die Heimat der Fronfuchtel und der Unmoralität auf einmal erscheinen. Die staatliche Dienstbarkeit, die dort offenbar das Leben bestimmte, beleidigte seinen ererbten Sinn für Unabhängigkeit und Selbstverantwortung, und der Tier- und Totenkult, der drunten in Blüte stand, war ihm ein Greuel und eine Narrheit, - dieser in noch höherem Grade als jener, denn aller Dienst am Unterirdischen, das aber schon sehr früh, schon beim Irdischen begann, schon beim Samenkorn, das in der Erde fruchtbar verweste, war ihm gleichbedeutend mit Unzucht. Er nannte das schlammige Land dort unten nicht 'Keme' oder 'Mizraim', er nannte es 'Scheol', die Hölle, das Totenreich; und seine geistlich-sittliche Abneigung erstreckte sich auch auf das übertriebene Ansehen, in dem, wie man hörte alles Schreibertum dortzulande stand"³⁶.

Natürlich zeichnet der Jaakob Thomas Manns ein "Zerrbild ägyptischer Sittenverwilderung"³⁷, so daß der Joseph Thomas Manns leichtes Spiel hat, die "streng tendenziösen Schilderungen" zu belächeln, "mit denen Jaakob auch ihm dies Land unleidlich zu machen gesucht hatte, das er, ohne wirkliche Anschauung davon zu besitzen, im Lichte feindlich-greuelhafter Prinzipien, des Vergangendienstes, der Buhlschaft mit dem Tode, der Unempfindlichkeit für die Sünde sah"³⁸. Strenggenommen ist dies das Ägyptenbild der Sapientia Salo-

³⁶Zitat aus dem Kapitel "Vom äffischen Ägypterland" (IV,96ff). Zum Ägyptenbild Jaakobs vgl. Berger, Mythologische Motive, S.188-192.

³⁷Berger, Mythologische Motive, S.191.

³⁸Dazu Berger, Mythologische Motive, S.192 mit Zitaten.

monis, ein Ägypten der dekadenten Welt, der Vielgötterei, des abstrusen Tierkults usw., aber nicht das der biblischen Josefserzählung.

Ägypten als "Scheol", die alttestamentliche Bezeichnung für die Unterwelt, eine Welt weithin ohne Gott, in die er bestenfalls ausnahmsweise Einsicht nimmt. Thomas Mann geht davon aus, daß dieses Wort israelitischen Ursprungs sei. Es läßt sich jedoch noch immer ernsthaft erwägen, ob es nicht ein ägyptischer Ausdruck ist, nämlich das wohlbekanntes *schī-jalu*, Bezeichnung des sogenannten Binsfeldes, des Elysium, wie es in einzigartiger Weise im Grabe des Bürgermeisters Sennedjem in Deir el-Medina dargestellt ist. Aber - und das ist hier entscheidend - im Alten Testament gewinnt das Paradies der Ägypter auf einmal den Charakter einer Unwelt, in der zwar die Toten wohnen, aber doch ohne jede Aussicht auf Veränderung oder gar Rechtfertigung durch den Sonnengott. Erst der Descensus ad inferos im christlichen Credo verdeutlicht aufs neue, daß die lebensstiftende Majestät des Schöpfergottes auch die Präsenz im Bereich der Toten umschließt und zugleich überstrahlt, ein zweifelloses ägyptisches Erbe in christlicher Neugestaltung³⁹.

Für Ägypten jedenfalls wird dieses Konzept einer Negativwelt nicht durchweg in Anspruch genommen. Gewiß, Ägypten ist für Israel immer mehr "Haus der Knechtschaft", aber es ist auch, ohne daß dies terminologisch zum Ausdruck käme, das Land einer stillen Sehnsucht, Land der Hoffnung auf Rettung vor Assur und Babylon, Land der Exiljuden, einer eigenen "Galut", die es schwer hatte, sich gegenüber der anderen Gola, der Verbannungsgemeinde in Babylon zu behaupten, als es nach dem Exil um den Aufbau des neuen Israel ging.

Ad 6: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das Ägypten Thomas Manns.

Die Belege für kritische Vergleichsstudien zum Verhältnis des Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament und dem Josephsroman Thomas Manns sind dünn gesät. In der theologischen Literatur basieren sie auf einer Betrachtung des bekannten Alttestamentlers Gerhard von Rad⁴⁰, dessen zwei-

³⁹ Zum Vorstehenden vgl. zuletzt M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992, S.176f.

⁴⁰ G. von Rad, *Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman*, in: *Neue Rundschau* 76, 1965, S.546-559 = Ders., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, S.285-304. Aus diesem Beitrag stammen die obigen Zitate. Es sei besonders be-

bändige Theologie des Alten Testaments immer noch in den Bücherschrank jedes Theologen gehört. Gerhard von Rad nimmt einen Zwiespalt wahr, der vor allem Gestalt und Intention der biblischen Verarbeitung des Stoffes von der Fassung Thomas Manns trennt. Der biblische Text weise mit seiner literarischen Stilkunst, seiner Anthropologie und Theologie in eine "Schicht aufgeklärter Gebildeter", die "als Träger eines Humanismus eine große literarische Produktivität entfaltet haben". Auch wenn von Rad hier ohne sonderlichen Vorbehalt an die frühe Königszeit denkt, wählt er doch mit gutem Grund den Ausdruck "Humanismus", da es nicht zuletzt um eine Beschäftigung des Schriftstellers mit dem "Phänomen des Menschen" gehe. Dies sei aber besonders mit dem Interesse der älteren Weisheit zu verbinden, wie sie in Spr 10ff zur Sprache komme und nunmehr "Joseph selbst ein Paradigma" des Langmütigen, des Gelassenen und Versöhnlichen erscheinen lasse. Dieser weisheitliche Humanismus sei aber nun keineswegs ohne göttliche Inspiration zu denken, im Gegenteil: gerade darin, daß sich der scheinbar immanente Ablauf der Geschehnisse in einer "seltsamen Verkettung der Ereignisse" darstelle, sei Gottes Stimme spürbar, denn "Gott hat sich in dieser Führung gerade des Bösen bemächtigt, um alles zum Guten zu fügen". Die Theologie der Josefserzählung bestehe darin, daß man im Unterschied zu älteren und anderen Dokumenten zum Geschichtshandeln Gottes hier keinerlei sakrale Vermittlung beansprucht habe, ja man habe den Eindruck, "daß in der aufklärten Geistigkeit dieser Erzählung das Sakrale überhaupt keinen Platz mehr" habe: "So säkular hat Israel selten den Menschen vor Gott gesehen". Ist also die Josefserzählung, wie von Rad meint, "in theologischer Hinsicht in ihrer Zeit wohl mehr ein radikaler Außenposten"? Ist dann nicht Ägypten, um den Faden weiterzuspinnen, als Lebenswelt Josefs nur die Chiffre eines gottgefälligen Raums, der das "Zitat" Gottes nicht braucht, aber dennoch nicht aus der Ökonomie Gottes herausfällt?

Gerhard von Rad läßt Thomas Manns Darstellungsmodus nicht ungeschoren⁴¹.

tont, daß schon von Rad ausdrücklich auf Gestalt und Qualität des literarischen Bestandes der biblischen Josefserzählung aufmerksam gemacht hat: "Dem ist nun wirklich nicht so, daß Thomas Mann dem alten ('ehrwürdigen' sagt man dann gern) Erzählungsstoff sozusagen zum ersten Mal wirkliches Leben eingehaucht habe, als habe er erst das Rohmaterial der biblischen Erzählung zu großer Form geschliffen" (S.550).

⁴¹Zur Darstellung G. von Rads vgl. jetzt auch F. Golka, Die biblische Josefs-geschichte und Thomas Manns Roman (Oldenburger Universitätsreden 45), Oldenburg 1991, besonders S.16f.

Es ist gerade die von Thomas Mann selbst gesetzte Charakteristik der Tetralogie als "ein manifest mythologisches Werk", was ihm mit dem unvereinbar scheint, was man im Alten Orient hätte bedenken können. "Fleischwerdung" des Mythos als eingestandenes Vorhaben des Autors, die Tendenz, den Mythos ins Humane "umzufunktionieren", steht für Gerhard von Rad als ein Bestreben da, das sich doch letzten Endes gegen das mythenkritische und antimythologische Konzept biblischer Schriftsteller wende. Denn gerade die Josefserzählung führe nicht ein religiöses Engagement "sei es in feierlichem Pathos, sei es in ironischer Distanz" vor, wie dies bei Thomas Mann der Fall sei, sondern lenke die Aufmerksamkeit auf das vordergründige Geschehen, freilich nicht ohne gerade darin eine Wahrheit verborgen zu wissen, daß "Gott in dem verwirren profanen Getriebe ein rettendes Werk zum Ziele geführt" habe. Ja es scheine so, daß "das menschliche Wollen und Handeln von der Übermacht des göttlichen Heilsplanes fast bis zur Bedeutungslosigkeit entleert" würde. Dagegen gebe es bei Thomas Mann "kein göttliches Walten, das in seiner Autarkie die Menschen fast überfährt". So hat Gerhard von Rad den Eindruck hinterlassen, als hätten wir es mit einer "exklusiven Gegensätzlichkeit" zu tun. Dieser Eindruck mildert sich auch dadurch nicht, daß von Rad abschließend auf eine gemeinsame Perspektive zu sprechen kommt. Hieß es zuvor als Feststellung von Rads: "In dem Maß, in dem die Figuren des Romans ihre Legitimation im Mythischen finden oder suchen, in dem ihnen in den mythischen Urordnungen Göttliches begegnet, in dem Maß erweitert sich die Kluft zwischen ihm und dem Alten Testament (aber auch dem Neuen Testament), denn dort legitimiert und birgt sich der Mensch in einem Heilsgeschehen, das sich im Irreversiblen ereignet und das Irreversibles schafft", so daß, wie von Rad fragend formuliert, "Israel den ganzen Tiefsinn eines mythischen Daseinsverständnisses mühelos dadurch überstiegen" habe, "daß es durch die Begegnung mit einem verheißenden und sich doch immer tiefer verbergenden Gott in eine Zone ganz anderer Geheimnisse geführt wurde, nämlich in den Beruf eines Gottesknechtes", so kann er doch wenigstens dem "Witz" Tribut zollen, der sowohl der biblischen Erzählung wie dem Roman Manns innewohnt: indem er aus dem Wort Josephs an seinen Haushalter zitiert: "Was für eine Geschichte, Mai, in der wir sind! Es ist eine der besten! Und nun kommt's darauf an und liegt uns ob, daß wir sie ausgestalten, recht und fein und das Ergötzlichste daraus machen und Gott all unseren Witz zur Verfügung stellen. Wie fangen wir's an, einer solchen Geschichte gerecht zu werden? Das ist's, was mich aufregt...". Aber auch hier: eine gewichtige Einschränkung. Für die Bibel ist das Geschehen trotz allen Humors in den Vätertraditionen keineswegs ein Spiel, nicht vergleichbar mit dem "Märchenspiel der mythischen hochstaplerischen Rolle

Josephs" (H. Lehnert)⁴². Der Leser kommt nie von jener Atmosphäre "tödlichen Ernstes" frei, der die "Fremdlingschaft Israels in der Welt der Religionen von Anfang an begleitet"⁴³. Der "Ur-Josef" des Alten Testaments ist so wenig ein Spiel, ein "Josef-im-Fest" wie das alttestamentliche Ägypten Schauplatz der liturgischen Vergegenwärtigung eines Mythos ist. Stattdessen kommt Josef im Gewand des gottgeleiteten Aufsteigers im Ausland daher, als Prototyp eines Weisen, der die Strahlungen des Mythos auf sich zieht und in die Geschichte bannt.

Aus dieser divergierenden Sicht fällt auch ein entsprechender Schatten auf das jeweilige Ägyptenbild. Von einer deckungsgleichen Perspektive kann in der Tat keine Rede sein. Ägypten ist in der Josefsgeschichte des Alten Testaments das aufgesuchte und gesuchte Ausland, das zum Raum der gottgefühten Bewährung und Erhebung eines ausgestoßenen Israeliten wird; die Einbettung der Geschichte in ihren jetzigen Kontext läßt Ägypten dagegen nur für einen Lidschlag der Geschichte als attraktiv erscheinen, um aber dann gerade diese Periode als Vorraum der Unterdrückung zu präsentieren, als aufgenötigte Existenz, der die Befreiung in Gestalt der Herausführung aus Ägypten folgen muß. Dieses zwielichtige Ägypten der Josefstraditionen im Alten Testament hat bei Thomas Mann keine stimmige Spiegelung erfahren, sollte es wohl auch nicht.

Ad 7: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist mit dem Ägypten Thomas Manns vergleichbar.

Geht also die Schere soweit auseinander, daß man nicht nur von einer Verfremdung Ägyptens durch Thomas Mann, sondern auch von einer Verfremdung des alttestamentlichen Ägypten bei Thomas Mann sprechen müßte, ohne ein Tertium comparationis wahrzunehmen?

Die Keuschheit des Joseph im Roman stellt sich als Erfüllung eines Postulats der "Gottvernunft, der "Gottesklugheit" und des "Gottesverstandes" dar, sie steht, wie mit Recht gesehen worden ist, in Kontrast zur "Sünde",

⁴²H. Lehnert, Thomas Mann - Fiktion, Mythos, Religion, Stuttgart 1968, S.97.

⁴³Von Rad, Joseph-Erzählung, S.558.

insofern sie einer Maxime für optimale Lebensgestaltung entspricht, so wie sie die jüdische Weisheit vorschreibt⁴⁴. Sünde als "Narrheit", als Verhaltensweise des Toren in der weisheitlichen Spruchliteratur ist in der Tat die Folie, vor der sich Josephs weisheitliche Tugend vorteilhaft abhebt. Hier treffen sich weisheitlich-didaktische Perspektiven, die der biblischen Darstellung zu eigen sind, mit den Konturen des Mannsches Joseph. Allerdings ist dies eher ein Kennzeichen der frühjüdischen Josefsinterpretation, die dann auch die Exegese der Alten Kirche mitbestimmt hat. Josef als Exponent des Widerstandes gegen die Verfremdung, als Inbegriff des Gerechten, der die Weisheit verkörpert. Es muß nicht erneut betont werden, daß diese Interpretation den Boden der Josefserzählung im Alten Testament - auch in ihrer redaktionellen Position - verläßt, und nur dort Raum gewinnen kann, wo Ägypten nicht mehr als attraktiver Lebensraum, sondern als Ort der Bewährung in der Versuchung, als Herausforderung in der Fremde, als Sphäre der Diaspora verstanden wird.

Das Ägypten der biblischen Josefserzählung ist ein weisheitliches Ägypten, d.h. ein Ägypten, wie es ein Weiser der Zeit des fortgeschrittenen Königtums im Nordreich vor dessen Untergang sieht und perspektivisch beschreibt. Keine Beschreibung nach Machart der französischen "Description d'Égypte" gewiß, aber doch auch mit begrenztem Durchblick durch die Zusammenhänge, geprägt vom Staunen über diese neue und doch so alte Welt. Dennoch geht der Verfasser mit den Eindrücken nicht unkritisch um. Er modifiziert Namen und Titel, hebt - wie beim Bestattungsgeschehen - Einzelzüge heraus und läßt sie in Übernahme einer fremden Terminologie als charakteristisch erscheinen, kurz, er greift ein, wie es seiner gestaltenden Sichtweise entspricht. Grundsätzlich tut Thomas Mann nichts anderes. Seine "Gotteseerfindung" bewegt sich ja auch um Kreation der Dinge und Namen hier und dort, ohne vollständig vom Boden abzuheben. Das Land, in dem sich Träumer bewegen, die Beamten und vor allem der Pharao selbst, wird von einem Träumer heimgesucht, der zugleich Traumdeuter ist. Wird also jenes in der Schweben verbleibende Ägypten nicht selbst zu einem Traumgebilde? Schon auf der Ebene der primären Josefserzählung scheint sie es zu sein, wenn auch die Einbettung in den jetzigen Kontext Ägypten eher als traumatisches Gebilde oder als Alptraum Israels erscheinen läßt.

⁴⁴Vgl. Berger, Die mythologischen Motive, S.195.

Wie bei Thomas Mann ist Ägypten schon im "Ur-Josef" der Josefserzählung des Alten Testaments nicht der angeborene Lebensraum Israels. Ägypten bleibt die einigermaßen exotische, jedenfalls andere, geographisch jenseitige Welt, die einen Lebensweg abnormer Art verspricht. Die Grundstruktur der biblischen Josefserzählung mit den drei Phasen der Loslösung aus den angestammten Verhältnissen, der Abstiegs- und Aufstiegserfahrung im quasijenseitigen Ägypten und der Reintegration in die israelitische Tradition und Gesellschaft kann m.E. mit den Elementen des märchentypischen Erzählschemas "Auszug-Fremde-Heimkehr" verglichen werden, das u.a. auch in dem literarischen "Zwei-Brüder-Märchen" aus Ägypten wiederkehrt, wie Jan Assmann gezeigt hat⁴⁵. Die längst vermutete Kenntnis des "Zwei-Brüder-Märchens" auf Seiten des alttestamentlichen Erzählers beschränkt sich daher nicht auf die Gestaltung der Episode von der Frau des Potifar⁴⁶, sondern charakterisiert ebenso weitere Einzelzüge, die das Schicksal des Josef mit Phasen des Vegetations- und Auferstehungsgottes Osiris und dem Regenerationsprozeß des Lebens vergleichen lassen⁴⁷, und vor allem den Ablauf der Erzählung als ganzer, ohne daß man von einer literarischen Dependenz im engeren Sinne sprechen muß. Auch hierin, möchte ich meinen, zeigt sich eine vielleicht unbeabsichtigte Strukturparallele, die den Josephsroman Thomas Manns als verwandtes Makroprojekt mit der biblischen Fassung verbindet.

⁴⁵Vgl. J. Assmann, Das ägyptische ZweiBrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage: ZÄS 104, 1977, 1-25. E. Brunner-Traut, Papyrus D'Orbiney: LÄ IV, 1982, 697-704 wendet sich gegen Assmanns im Anschluß an V. Propp und M. Eliade vermutete Dependenz des dreiphasigen Aufbaus von Initiationsritualen und möchte die "Zusammenhänge umgekehrt" sehen (701), da ihr der "Dreitakt: Auszug - Fremde - Heimkehr" eine "allgemeine Kunstregel - weil Lebensregel" zu sein scheint, die lediglich zu "Spiegelungen" auf verschiedenen Ebenen wie der Kultpraxis und Kunst führen könne. Aber auch wenn das ZweiBrüdermärchen nach E. Blumenthal und (ihr zustimmend) Brunner-Traut als neuägyptische "Unterhaltungsliteratur" betrachtet werden sollte, kann ihm doch ein weisheitlich-didaktisches Grundmodell zu eigen sein, das sich geradezu archetypisch erfassen läßt, ohne daß man genötigt sein müßte, ein Initiationsritual vorauszusetzen. Allerdings kann ich auch nicht erkennen, wieso eine Berufung auf das Initiationsthema etwa zur Folge haben müßte, "jede klassische Sonate mit Exposition-Durchführung - Reprise als Aktualisierung eines Initiationsthemas" zu verstehen. Das gemeinte Strukturprinzip ist nicht mit dem hegelianischen Dreischritt ineinzusetzen.

⁴⁶Vgl. etwa Westermann, 1982, 16.

⁴⁷Vgl. dazu zuletzt H. Ringgren, Die Versuchung Josefs (Gen 39): M. Görg (Hrsg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (Fs J. Scharbert), Stuttgart 1989, 267-270.

Für Thomas Mann ist der "Joseph des Romans" ein "Künstler, insofern er spielt, nämlich mit seiner imitatio Gottes auf dem Unbewußten spielt"⁴⁸. In der "erzählerischen Begegnung von Psychologie und Mythos" ereignet sich ihm eine "festliche Begegnung von Dichtung und Psychoanalyse". In dem "Spiel der Psychologie auf dem Mythos" sind ihm "Keime und Elemente eines neuen Menschengefühls, einer kommenden Humanität beschlossen". Schon die Josefs-erzählung im Alten Testament ist, so denke ich, auf Zukunft angelegt. Sie möchte auch einer offenen Humanität das Wort reden, freilich auch einer Menschlichkeit, die sich alternativ zur Erfahrung des Gegenteils darstellt und für Israel eine Ahnung von nationaler Würde im internationalen Miteinander bedeutet. Ist zunächst Jerobeam als geschichtliche Gestalt zugleich Exemplarfigur des Josef als ein Prototyp eines Hoffnungsträgers für ein erneuertes Israel, kann die Hereinnahme der Erzählung in die Traditionen des Pentateuchs durch den jüdischen Redaktor eben jenen Josef zum Erzvater der Begegnung der Kulturen aufwerten, der mit den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob Schritt halten kann, ja der das schier Unmögliche realisiert, vom Häftling im ungeliebten Ägypten in einer Blitzkarriere zum Premierminister aufzusteigen. Der Ahnherr Josef wird so zu einer quasimythischen Figur, in der sich das benachteiligte Nordreich im Widerstand gegen zeitgenössische Bedrohung wiederfindet und später Juda/Jerusalem ein Gütezeichen für den gesuchten und nicht unumstrittenen Beistand aus Ägypten erblicken kann. Insofern ist das Ägypten der Josefserzählung eine Art Vorwegnahme des Exils als Zeitraum der Katharsis, einer Reinigung, die zur Grundlage eines alternativen Gemeinschaftsbewußtseins wird. Ägypten und seine Behandlung in der Josefserzählung des Alten Testaments ist ein Exemplarfall jener Ironie, mit der der Autor die Ägyptenangst herrschender Kreise karrikiert. Auch hier ist eine gewisse Parallellität zum Zusammenspiel zwischen Ironie und Neuer Humanität bei Thomas Mann unverkennbar⁴⁹. Auf Ganze gesehen mag man Picassos Devise recht geben, daß die "Kunst als Lüge" zur Wahrheitssuche provoziert, was sich mit Thomas Manns eigenem vielzitierten Wort von der "lustigen Exaktheit" und der "fiktiven Wissenschaftlichkeit" durchaus kreativ verbinden läßt.

⁴⁸Th. Mann, Freud und die Zukunft, in: Gesammelte Werke IX, S.499.

⁴⁹Zur Ironie im Josephsroman vgl. R. Baumgart, Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns, München 1964, S.151-163.

Nachwort:

Eine "digitale Kommunikation" mit dem exemplarischen Aufsteiger ist nach meiner Ansicht nicht nur für Israel, sondern für die Zukunft des Christentums im Kontakt mit dem Judentum von bleibender Relevanz. In dem biblischen Josef verkörpert sich in Entsprechung zum Josef Thomas Manns die gewollte und anerkannte Zeitlosigkeit der humanen Vermittlung im Geist der Versöhnung. Diese Perspektive vergißt keinen Moment lang das Dasein des Häftlings oder das unendliche Elend des Gefangenseins, nicht die scheinbare Aussichtslosigkeit der traumatischen Existenz, gewichtet aber den Traum und den Traumdeuter, läßt den Traum von einer besseren Koexistenz träumen, wie ihn der biblische Josef und auch der Josef Thomas Manns träumen konnte.

Sowohl die Josefserzählung des Alten Testaments wie auch der Josephsroman Thomas Manns müssen nach den zerstörerischen Erfahrungen, die das Judentum machen mußte, neu gelesen werden. Eine "relecture nach Auschwitz" muß verdeutlichen, was schon von Rad angedeutet hat, daß die "Fremdlingschaft" Israels in der Diaspora "in einer entsetzlichen Weise bestätigt" worden ist⁵⁰. Das Ägypten als Aufenthaltsort eines Israeliten und prototypischen Juden im Ausland, steht ja paradigmatisch und selbst prototypisch für den Raum, in dem Juden ein Lebensrecht und eine Heimat finden. Ägypten ist ja in beiden Darstellungen - das sollten wir besonders herausheben - das Asylland schlechthin geworden, dessen Offenheit eine humane Gesellschaft fordert und fördert. Aber Ägypten ist auch als Ort der Knechtschaft gesehen worden, auch darin prototypisch für alle Räume der Unfreiheit in dieser Welt.

In der Ägyptenvision und deren Revision offenbart sich eine dialektische Erfahrung, die eine Traumwelt der bitteren Realität gegenüberstellt. Aber ohne den Traum vom Aufstieg aus den Niederungen zur Höhe des Gestaltenkönnens in Harmonie mit sich selbst kommt kein Mensch aus, kann er nicht leben oder gar überleben. Das Träumen ist auf verzwickte Weise mit dem Traumatischen verwandt. Denn nur in der Nacht der Gefängnisse hat das Träumen wohl noch eine echte Chance.

⁵⁰ von Rad, Biblische Joseph-Erzählung, S.557.