BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1999, HEFT 1

ELKE BLUMENTHAL

Die biblische Weihnachtsgeschichte und das alte Ägypten

Vorgelegt durch Herrn Dietz Otto Edzard
am 7. Februar 1997

MÜNCHEN 1999
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1602 2

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1999
Satz und Druck: C. H. Beck'sche Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

Vorwort

Der vorliegende Text ist aus einem öffentlichen Abendvortrag an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom 25. November 1996 hervorgegangen. Sein Gegenstand ist nicht neu. Schon 1914 hatte Hugo Gressmann „Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht" und dazu nicht zuletzt ägyptische Quellen herangezogen, und besonders in jüngerer Zeit ist das Thema im Rahmen der Diskussion um Wesen und Funktion des Mythos wiederholt behandelt worden.

Mein Vortrag bot weder neue Materialien noch wesentliche neue Einsichten, sondern sollte das Zeugnis der unterschiedlichen Quellen zusammenfassen und aus ägyptologischer Sicht einem weiteren Interessentenkreis zugänglich machen. Die freundliche Resonanz bei den Hörern hat mich ermutigt, ihn in etwas erweiterter Form auch gedruckt vorzulegen, doch haben sich Stil und Ziel dabei nicht verändert. So habe ich auf wissenschaftliche Auseinandersetzung und auf Anmerkungen verzichtet und im Literaturverzeichnis hauptsächlich Übersetzungen und eine Auswahl der Sekundärliteratur aufgeführt, mit deren Hilfe man tiefer in die Forschung eindringen kann.

Mit diesem Vortrag hatte ich mich der Bayerischen Akademie vorstellen und dafür bedanken wollen, daß sie mich 1995 zu ihrem korrespondierenden Mitglied gewählt hat. Als derzeitige Direktorin des Ägyptologischen Instituts/Ägyptischen Museums der Universität Leipzig bin ich dadurch in eine Tradition hineingestellt worden, die mit dem Gründer dieses Instituts begonnen hat. Georg Ebers, vor allem durch seine historischen „Professorenromane" bekanntgeworden, hat seit 1870 als erster Ägyptologe in Leipzig gewirkt und sich bleibende Verdienste um die Vermittlung des alten Ägypten an Studenten, aber auch an ein großes Publikum erworben. Als er 1895 zum Mitglied der Bayerischen Akademie ernannt wurde, war er bereits nach Tutzing umgesiedelt, wo er vor 100 Jahren gestorben ist. Zuvor noch hatte er, gemeinsam mit

seinem Leipziger Nachfolger Georg Steindorff, im Auftrag dieser Akademie in einer Kommission der deutschen Wissenschaftsakademien mitgearbeitet, die 1897 unter Federführung der Preußischen Akademie das erfolgreiche Vorhaben eines Altägyptischen Wörterbuches auf den Weg gebracht hat. Wenn wir jetzt versuchen, für die neuerdings in Berlin mit modernen technischen Mitteln begonnene digitale Neuausgabe eine Zweigstelle an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig einzurichten, berufen wir uns auf diese Tradition.

Auf andere Art war mein Lehrer und Vorgänger Siegfried Morenz mit der Bayerischen Akademie verbunden. Seit der ideologisch begründeten Sprengung der intakten spätgotischen Leipziger Universitätskirche im Mai 1968 und dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen in das Land des Prager Frühlings im August des gleichen Jahres hatte er sich in zunehmender innerer und äußerer Konfrontation mit dem Staat der DDR befunden. Umso mehr fühlte er sich, als er – gleichfalls 1968 – zum korrespondierenden Mitglied der Münchner Akademie gewählt wurde, in seiner Haltung bestätigt und bestärkt. Auch das gehört zu den beklemmenden Zeichen dieser Zeit: Sein anti-marxistisches Geschichtskonzept einer „Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten", die letzte abgeschlossene Arbeit vor seinem Tod, hat er 1969 als Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie veröffentlicht, obwohl er hier nie darüber vorgetragen hat. Ähnlich verhielt es sich mit dem Nachruf auf Theodor Frings, den großen Leipziger Germanisten und Altpräsidenten der Sächsischen Akademie, den Morenz 1968 als deren Vizepräsident in Leipzig gehalten hat. Er wurde nach dem Willen des Autors nicht in das Jahrbuch der Sächsischen, sondern in das der Münchner Akademie aufgenommen, deren korrespondierendes Mitglied Frings über Jahrzehnte gewesen war. „Indem die Akademie an das Prinzip der von wissenschaftlichen Persönlichkeiten getragenen Gelehrten Gesellschaft glaubt, indem sie es unerschütterlich festhält und dabei keine Bedenken trägt, bei der Kooptierung korrespondierender Mitglieder Völkergrenzen zu überschreiten, hält sie dem Vermächtnis von Th. Frings ebenso die Treue wie ihrer eigenen Überzeugung." Scheinbar harmlose Sätze wie dieser hätten von den politischen Kräften, die die Autonomie der Akademien in Berlin, Halle und Leipzig zu reglementieren

trachteten, als die Herausforderung verstanden werden können, als die sie gemeint waren.

Meine Kooptierung ist gottlob unter leichteren äußeren Bedingungen erfolgt; auch hatte sie nur die Grenzen zwischen den Freistaaten Bayern und Sachsen zu überwinden. Ich danke noch einmal für die ehrenvolle Berufung, für die liebenswürdige Aufnahme meiner Person und meines Vortrags in München und für die Möglichkeit, ihn als Schrift der Philosophisch-historischen Klasse zu publizieren. Professor Helmut Merklein, Bonn, und meinen Leipziger Kollegen Dr. Heinz Felber und Sebastian Richter, M. A., danke ich für die kritische Durchsicht des Manuskripts, meiner Kollegin Antje Spiekermann, M. A., für die hingebungsvolle Überarbeitung der Abbildungsvorlagen.

Leipzig, Oktober 1998

Inhalt

I. Jesu Geburtsgeschichte nach Lukas (1) 9

II. Der Geburtsmythos des ägyptischen Königs 12

III. Jesu Geburtsgeschichte nach Lukas (2) 32

IV. Jesu Geburtsgeschichte nach Matthäus 34

V. Die Geburtsgeschichte ägyptischer Könige nach Papyrus Westcar 36

VI. Vergleich der Überlieferungen 41

VII. Der ägyptische Geburtsmythos in der hellenistisch-römischen Welt 46

VIII. Schluß 53

Literaturverzeichnis 55

Abbildungsnachweis 57

I. Jesu Geburtsgeschichte nach Lukas (1)

Gegenstand der folgenden Überlegungen ist die biblische Weihnachtsgeschichte, wie sie hauptsächlich das zweite Kapitel des Lukasevangeliums überliefert. Ich gebe sie in der dichterischen Übertragung von Walter Jens wieder, die uns unvertraut und nicht von Kindheitserinnerungen oder den Klängen des Bachschen Weihnachtsoratoriums verklärt ist.

Geburt des Kindes (Lk 2,1–7)

(1) Und ein Gebot ging aus:
Es war die Zeit, ...
als Kaiser Augustus allen Einwohnern des Reiches befahl,
sich überall im Land eintragen zu lassen,
wer einer sei und was er verdiente.
(2) Es war die erste Zählung dieser Art;
sie wurde durchgeführt,
als Quirinius Statthalter in Syrien war,
(3) und alle brachen auf, um sich eintragen zu lassen:
Jeder ging in seine Heimatstadt,
(4) darunter auch Joseph:
Der zog von Galiläa, aus der Stadt Nazareth,
nach Judäa hinauf,
in die Stadt Davids, die Bethlehem heißt;
denn er stammte aus Davids Haus
(5) und wollte sich eintragen lassen,
zusammen mit Maria, die seine Braut war
und ein Kind erwartete.
(6) Es war in Bethlehem,
als für sie die Zeit der Niederkunft kam
(7) und sie ihren ersten Sohn gebar:
Sie wickelte ihn in Windeln
und legte ihn in eine Krippe im Stall, denn im Haus war keine Bleibe für sie.

Soweit die ersten sieben Verse. Sie erzählen von der Fußwanderung eines verlobten Paares, das im Zuge einer Steuerveranlagung des römischen Kaisers den Herkunftsort der Familie des Mannes aufsuchen mußte, von der Notunterkunft der beiden im Stall einer Karawanserei und der Geburt ihres Kindes, dessen erstes Bettchen eine Futterkrippe war. Es sind äußerst bescheidene Ver-

hältnisse, obwohl doch Joseph aus dem Geschlecht des Königs David stammte, der etwa zehn Jahrhunderte zuvor Israel in der Zeit seiner größten Blüte regiert hatte.

Verkündigung an die Hirten (Lk 2,8–14)

(8) In ihrer Nähe aber waren in dieser Nacht Hirten auf dem Feld
und hielten Wache bei ihren Herden.
(9) Da stand auf einmal ein Engel des Herrn neben ihnen,
Gottes Glanz umleuchtete sie,
und die Hirten ängstigten sich sehr.
(10) Aber der Engel sagte zu ihnen:
„Habt keine Furcht!
Seht, ich verkündige euch,
daß eine große Freude bald das ganze Volk erfüllen wird,
(11) denn heute wird euch, in der Stadt Davids,
der Retter geboren; euer Herr, der Messias.
(12) Und dies ist ein Zeichen für euch:
Das Kind! Ihr werdet ein Kind finden,
das, in Windeln gewickelt, in der Krippe liegt."
(13) Da standen neben dem Engel die Scharen des himmlischen Heeres;
sie priesen Gott und riefen:
(14) „In den Himmeln: Gottes Macht!
Licht!
Und Herrlichkeit!
Auf der Erde: Gottes Frieden!
Frieden allen, die er liebt!"

Spätestens hier wird erkennbar, daß wir es nicht mit einem nüchternen historischen Bericht, sondern mit einer bei aller Schlichtheit hintergründigen Erzählung zu tun haben. Hirten gehörten zu den unteren gesellschaftlichen Schichten in der späteren römischen Provinz Judäa, aber sie sind bedeutungsvoll für Israels Heilsgeschichte, war doch auch König David ein Hirt gewesen. So werden sie gewürdigt, von göttlichen Boten zu vernehmen, daß die uralte Hoffnung des Volks Israel auf einen König endgültigen Heils sich zu erfüllen beginnt. Ein Heilskönig freilich, dessen Kleinheit und Unscheinbarkeit kaum zu unterbieten ist. Aber war nicht auch David als Knabe zu seinem Amt erwählt worden?

Was auf diese große Erscheinung folgt, nimmt sich eher nüchtern aus. Die Hirten machen sich unverzüglich auf den Weg, finden die Engelsbotschaft bestätigt, geben sie auftragsgemäß weiter und lösen Verwunderung aus, auch bei der Mutter des Kindes.

Erst im letzten Vers dieses Abschnitts scheint ihnen die Bedeutsamkeit des Erlebten aufzugehen, so daß sie den göttlichen Urheber zu preisen beginnen.

Huldigung der Hirten (Lk 2,15–20)

(15) Und als die Engel in den Himmel heimgekehrt waren,
sagten die Hirten:
„Kommt, wir wollen nach Bethlehem gehen,
um zu sehen, was der Herr geweissagt hat",
(16) und sie brachen auf, in der Nacht,
und fanden Maria und Joseph und das Kind,
das in der Krippe lag.
(17) Und als sie es sahen, erzählten sie,
was ihnen gesagt worden war,
von diesem Kind,
(18) und alle, die es hörten, staunten über die Worte der Hirten;
(19) Maria behielt sie im Herzen
und bedachte alles, was geschehen war.
(20) Die Hirten aber kehrten zurück,
priesen Gott und dankten ihm;
denn sie hatten gehört und gesehen:
Es ist alles, wie uns gesagt worden ist.

Ich habe über diesen Text nicht zu predigen, sondern lese ihn mit den Augen einer Philologin als eine poetische antike Wundergeschichte, aufgezeichnet auf Papyri in griechischer Sprache (die Umgangssprache dagegen war das Aramäische) im 1. Jahrhundert nach Christi Geburt und Jahrzehnte nach seinem Tod, als Heilige Schrift der Christen überliefert. Die Geschichtswissenschaft kennt den Kaiser Augustus, zu dessen Weltreich die Provinz Syria und der Satellitenstaat des jüdischen Königs Herodes gehörten, Quirinius als Statthalter von Syrien und eine Steuerveranlagung im Jahre 6 n. Chr., doch wäre es unangemessen, die Erzählung einer Engelsvision mit dem Maßstab historischer Faktizität zu messen. Historisch-kritisch, d. h. mit den Methoden auch der modernen Bibelwissenschaft beurteilt, muß die neutestamentliche Quelle ungeachtet ihres historischen Kerns und vieler historischer Bezüge zuerst als Glaubenszeugnis der christlichen Gemeinde, also als Interpretation geschichtlicher Ereignisse verstanden werden. Den Gehalt dieser Interpretation in ihrer Zeit aufzuspüren, ist Sache der Neutestamentler; was die Ägyptologie dazu beizutragen hat, will ich jetzt darzustellen versuchen.

II. Der Geburtsmythos des ägyptischen Königs

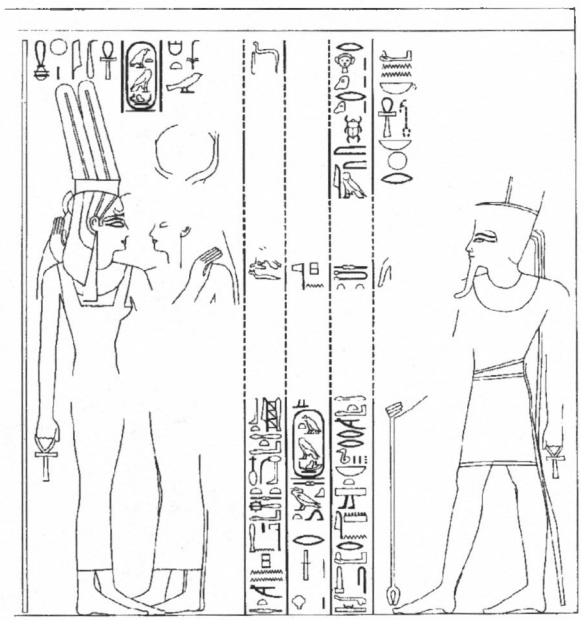
Es sei dazu ein Zyklus von Bildern und Texten vorgeführt, die fast gleichlautend auf Tempelwänden des ägyptischen Neuen Reiches, aus dem 15. und 14. Jahrhundert vor Christi Geburt (und fragmentarisch auch aus späteren Tempeln), auf uns gekommen sind. Der eine ist im Totentempel der Königin Hatschepsut in Deir el-Bahari auf dem Westufer des Nils beim antiken Theben aufgezeichnet worden, von jener Pharaonin, die sich entgegen der regulären Erbfolge des Throns bemächtigt und ihn – als Frau! – jahrzehntelang innegehabt hat. Der andere steht im Tempel des Gottes Amun, den König Amenophis III auf dem gegenüberliegenden Nilufer, im heutigen Luxor, erbaut hat. Leider sind beide schlecht erhalten und zudem schwer zu fotografieren, so daß ich mich hier auf Nachzeichnungen beschränke. Dabei stütze ich mich für die Wiedergabe der Bilder im wesentlichen auf die besser erhaltene Fassung im Tempel von Luxor, die nur gelegentlich von der in Deir el-Bahari ergänzt werden muß.

Vorspiel (Szenen 1–3)

In *Szene 1* wird in der Version von Deir el-Bahari erzählt und dargestellt, daß Amun, der König der Götter, zwölf anderen Göttern seinen Plan verkündet, mit der Gemahlin des regierenden Pharao einen neuen, weiblichen König zu zeugen. Er, Amun, werde die künftige Königin beschützen und die Herrschaft über Ägypten und alle Welt in ihre Hände legen, und sie werde den Göttern Tempel bauen und ihre Opfergaben vermehren, Fruchtbarkeit und Fülle würden allenthalben herrschen.

„Ich habe die Gefährtin liebgewonnen, die er *(der regierende König)* liebt,
die Mutter des Königs von Ober- und Unterägypten . . . *(von jetzt an ist von Hatschepsut als künftiger Königin die Rede).*
Ich werde der Schutz ihrer Glieder sein,
wenn sie erhoben wird auf [den Königsthron?].
Hiermit gebe ich ihr alle Flachländer und alle Bergländer, . . .
und sie wird alle Lebenden führen.

Hiermit vereinige ich ihr die beiden Länder *(Ägyptens)* in Frieden, . . .
und sie wird eure Tempel bauen und eure Häuser weihen . . .
Sie wird eure Opferspeisen mehren und eure Altäre frisch halten.
Es wird der Tau, der im Himmel ist, herabfallen zu ihrer Zeit,
es werden sehr große Nilüberschwemmungen für sie kommen in ihrer Epoche."

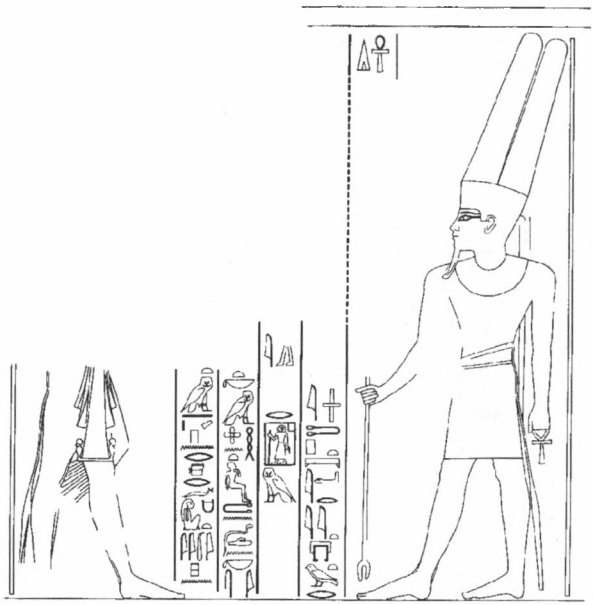


Szene 1 (Luxor)

In der Bildversion Amenophis' III nimmt sich der Beginn ganz anders aus. Hier wird die werdende Königsmutter bereits in enger Verbindung mit der Liebes- und Muttergöttin Hathor gezeigt, und Amun nähert sich ihr, nach dem Text in der Gestalt des regierenden Königs, ihres Gemahls, im Reliefbild allerdings mit vollem göttlichen Ornat.

Den Versionen beider Tempel zufolge befiehlt er in *Szene 2* dem Botengott Thot, die Frau seiner Wahl aufzusuchen, und dieser weiß zu berichten:

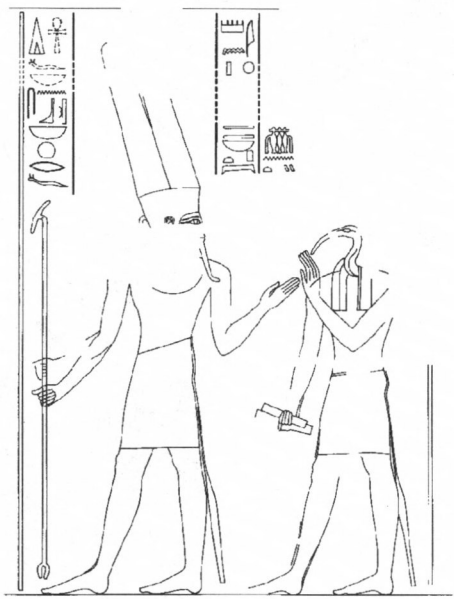
„Schöner ist sie als jede Frau,
die in diesem ganzen Lande ist."



Szene 2 (Luxor)

Die hier zitierte Textfassung von Deir el-Bahari merkt darüber hinaus an, daß der königliche Ehegatte der Erwählten noch sehr jung sei, vielleicht, um anzudeuten, daß sie noch Jungfrau ist. In Luxor dagegen tritt der regierende Pharao (und zwar als Erwachsener) dem Gott selbst gegenüber, und wahrscheinlich hat Amun ihn selbst in dem weitgehend zerstörten Begleittext in seine Absichten eingeweiht.

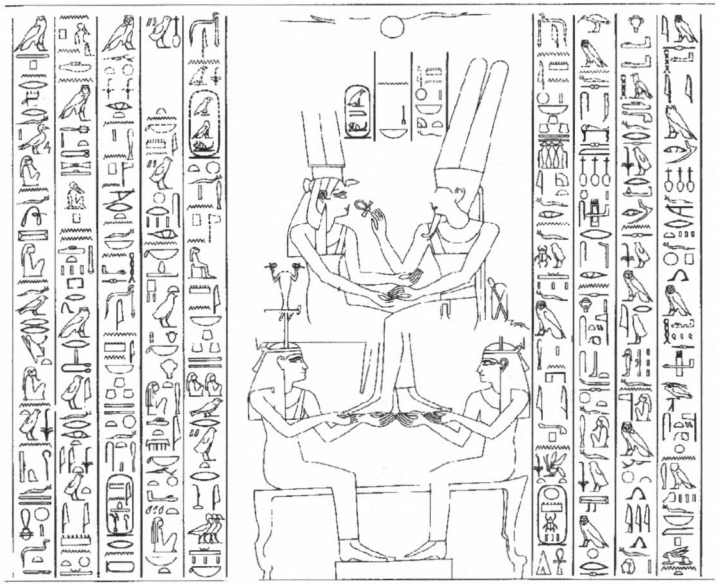
Nun führt der ibisköpfige Thot seinen Herrn zu der Auserkorenen *(Szene 3)*.



Szene 3 (Luxor)

Zeugung des Königskindes (Szenen 4–6)

Die folgenden Stationen spielen sich im Königspalast ab, und hier differieren Wortlaut und Bild insofern, als Amun in den Reliefs beider Fassungen stets in seiner göttlichen Gestalt mit hoher Federkrone erscheint, nach dem Text aber das Aussehen des Königsgemahls angenommen hat und sich nur durch seinen Wohlgeruch als Gottheit zu erkennen gibt. *Szene 4* schildert die Vereinigung des Paares im Bild als zartes Ineinanderverschränktsein der Hände und Füße, wobei der Gott mit der Lebenshieroglyphe seiner Partnerin den Keim des werdenden Lebens zureicht, beide getragen von streitbaren Schutzgöttinnen. Die Beischriften sind deutlicher.



Szene 4 (Luxor)

Nachdem er *(Amun)* eine Gestalt angenommen hatte
als die der Majestät dieses ihres Gatten, . . .
fand er sie, wie sie ruhte
in der Schönheit ihres Palastes.
Als sie von dem Gottesduft erwacht war,
lachte sie Seiner Majestät entgegen.
Und er ging sofort zu ihr
und begehrte sie
und wandte sein Herz ihr zu
und ließ sie ihn sehen in seiner Gottesgestalt,
nachdem er vor sie getreten war,
und sie jubelte, als sie seine Schönheit sah.
Seine Liebe, sie trat ein in ihren Körper,
der Palast war überflutet vom Gottesduft,
und all seine Wohlgerüche waren solche aus *(dem Weihrauchland)* Punt.

Überwältigt von seiner göttlichen Gegenwart stimmt die Königin darauf einen kleinen Lobgesang an:

„Mein Herr, wie groß sind doch deine Machterweise!
Herrlich ist es, dein Antlitz zu schauen.

Mit deinem Glanz hast du mich umfangen,
dein Duft ist überall in meinen Gliedern",

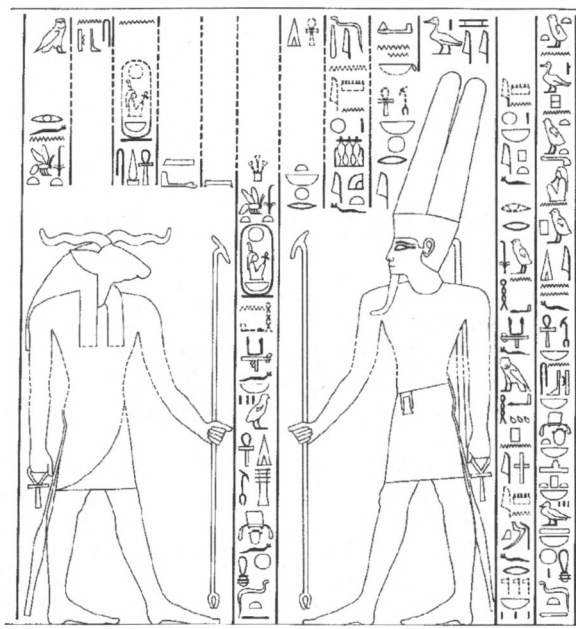
und

danach machte die Majestät dieses Gottes alles, was er wollte, mit ihr.

Aus ihren Liebesworten bildet Amun sodann den Namen des Kindes und nennt ihn der Geliebten:

„'Hatschepsut, mit der sich Amun verbindet' ist also der Name
dieses deines Sohnes *(sic)*, den ich in deinen Leib gelegt habe,
denn diese Wortverknüpfung ist aus deinem Mund gekommen.
Sie wird dieses vortreffliche Königtum in diesem ganzen Lande ausüben.
Meine Mächtigkeit gehört ihr,
meine Gewaltigkeit gehört ihr,
mein Ansehen gehört ihr,
meine Königskrone gehört ihr.
Denn sie ist es, die die beiden Länder *(Ägyptens)* beherrschen wird,
und sie wird alle Lebenden führen."

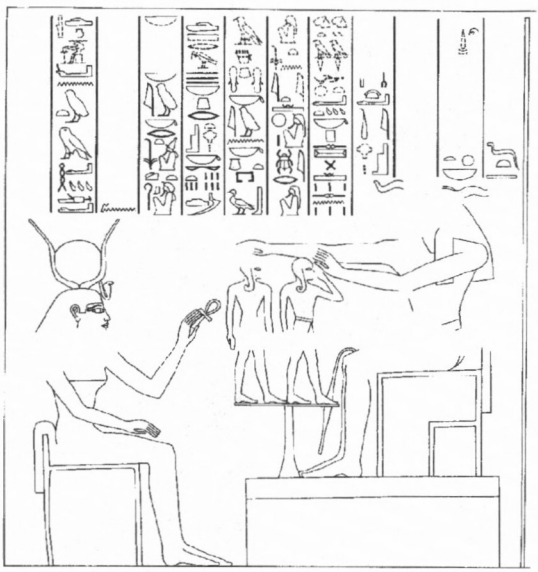
So der Wortlaut in Deir el-Bahari, und ähnlich nehmen sich Namengebung und Verheißungen für den neugeborenen Amenophis III in Luxor aus. Danach wird Chnum, der widderköpfige Schöpfergott, beauftragt, dem gezeugten Kind Gestalt zu geben *(Szene 5)*.



Szene 5 (Luxor)

Er formt, assistiert in Luxor von Hathor, in Deir el-Bahari von der krötenköpfigen Heket, das Königskind und seinen Ka, den göttlichen Teil seiner Persönlichkeit, als zwei gleichartige Figuren auf der Töpferscheibe *(Szene 6)* und kommentiert sein Tun mit den Worten (Deir el-Bahari):

„Hiermit töpfere ich dich eines Leibes mit dem Ersten von Karnak *(Amun)*. . . .
Hiermit lasse ich dich die Erste aller lebenden Seelen sein,
nachdem du erschienen bist als König von Ober- und Unterägypten
auf Befehl deines Vaters Amun, der dich liebt."



Szene 6 (Luxor)

Szene 6 (Deir el-Bahari)

Szene 7 (Luxor)

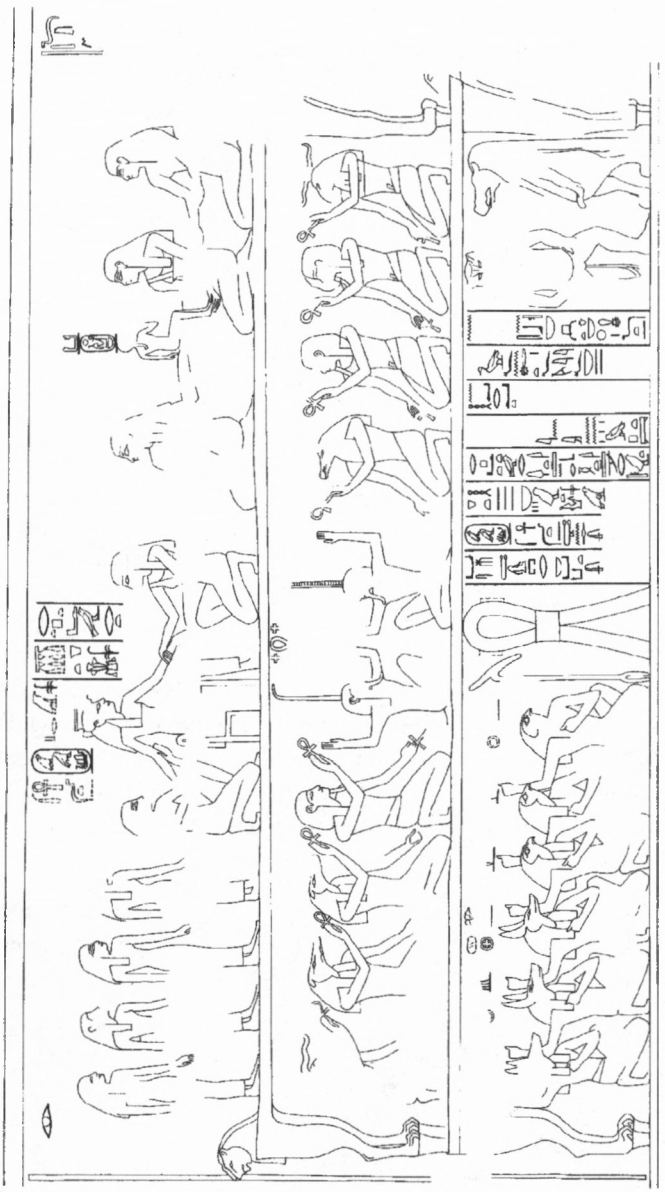
Währenddessen kündigt der Gottesbote Thot der Königin die Würden und Titel an, die ihr mit der Geburt des Thronfolgers zukommen *(Szene 7)*.

Geburt und Aufzucht des Königskindes (Szenen 8–12)

Alsdann wird die Schwangere von zwei Gottheiten – in Deir el-Bahari sind es Chnum und Heket, in Luxor Chnum und Hathor – zur Entbindung geführt *(Szene 8)*.

Szene 8 (Luxor)

Auf einem in drei Registern wiedergegebenen großen Bett bringt sie, in der obersten Ebene abgebildet, ihr Kind und seinen Ka zur Welt *(Szene 9)*. Viele Gottheiten und göttliche Wesen stehen ihr dabei zur Seite und statten den Säugling mit ihren Segenswünschen aus.



Szene 9 (Luxor)

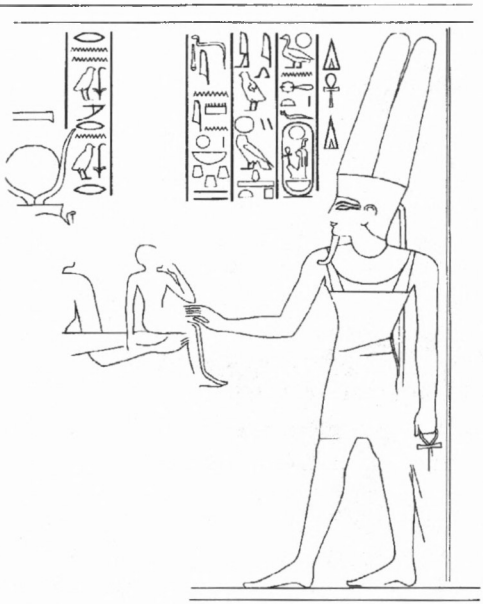
In Deir el-Bahari tritt dabei neben dem Schwesternpaar Isis und Nephthys die Geburts- und Schicksalsgöttin Meschenet mit einer kleinen Ansprache hervor:

„Meine Tochter soll eingesetzt werden als König von Ober- und Unterägypten.
Ich werde meinen Schutz um dich breiten wie um *(den Sonnengott)* Re, . . .
nachdem du als König von Ober- und Unterägypten erschienen bist
für sehr viele Regierungsjubiläen . . .
in diesen deinen beiden Ländern *(Ägyptens)* auf dem *(Königs)*Thron des Horus ewiglich."

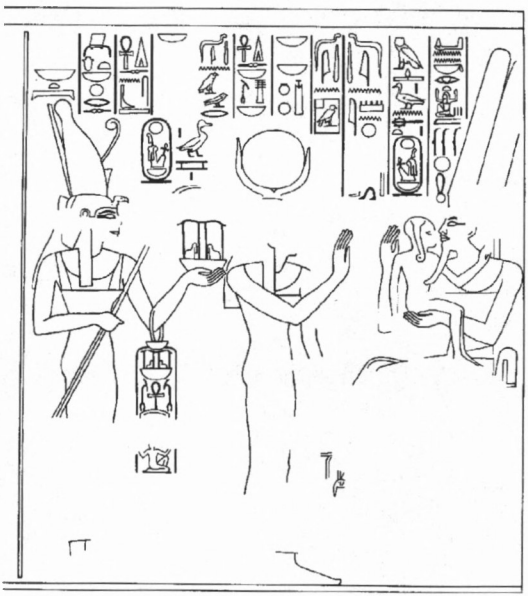
Dann wird das Neugeborene seinem himmlischen Vater Amun gereicht, er nimmt es auf den Arm, umfängt und küßt es, vollzieht eine förmliche Vaterschaftsanerkennung und sagt ihm die Königswürde und weitere Segnungen zu *(Szenen 10 und 11):*

„Sei gegrüßt, Tochter meines Leibes, . . .
mein herrliches Abbild, aus mir hervorgegangen.
Du bist ein König, der die beiden Länder *(Ägyptens)* erobert wie *(der Sonnengott)* Re."

Entsprechendes wie hier der Hatschepsut geschieht dem männlichen Kind Amenophis in Luxor.

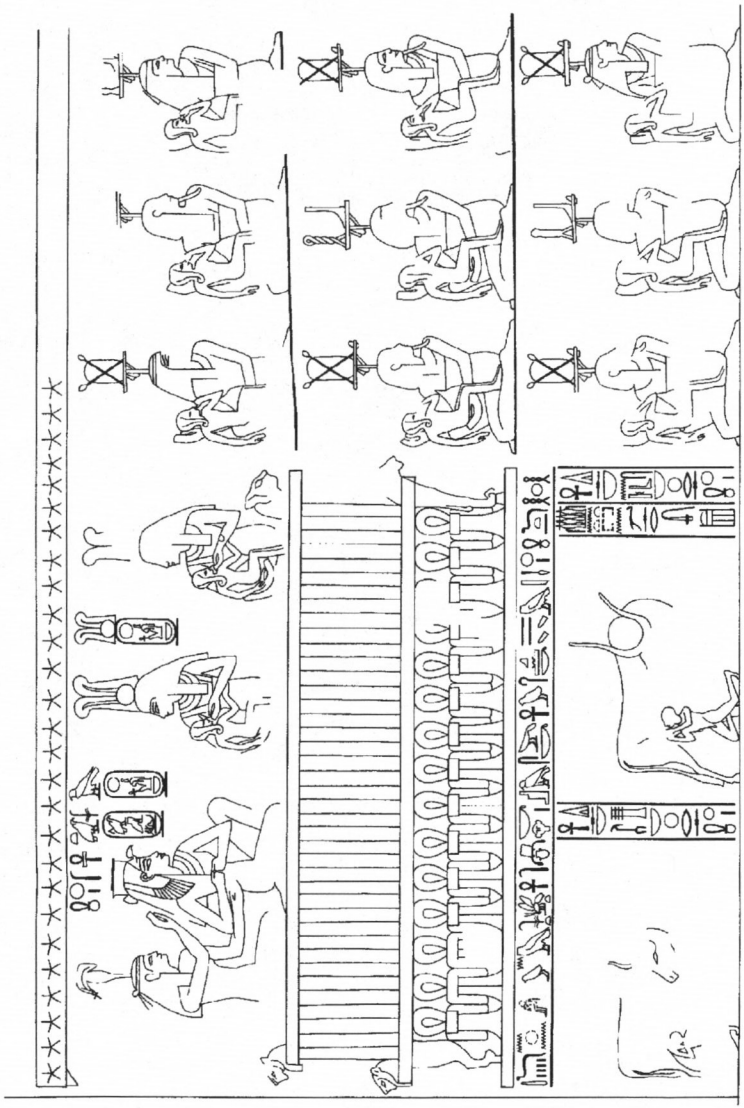


Szene 10 (Luxor)



Szene 11 (Luxor)

Auf Amuns Befehl werden nun – wieder eine Bettszene *(Szene 12)* – die junge Mutter von weiblichen Gottheiten umsorgt und Kind und Ka von göttlichen Ammen und Pflegern in Menschen- und Tiergestalt gesäugt und gewartet.



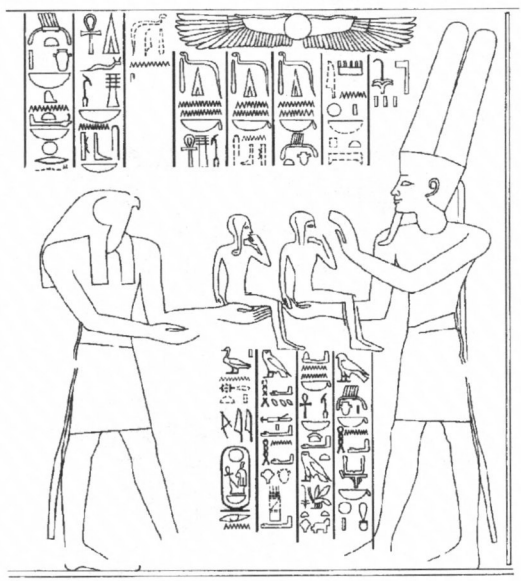
Szene 12 (Luxor)

Präsentation, Beschneidung, Segen (Szenen 13–17)

In Deir el-Bahari präsentieren Göttergestalten, in denen heilsame, fruchtbringende Kräfte personifiziert sind, das Kind und seinen Ka einer Gruppe von göttlichen Autoritäten, die sonst nicht in die Handlung einbezogen und in Luxor gar nicht dargestellt sind *(Szene 13)*.

Szene 13 (Luxor)

Hier schließt der nächste Akt unmittelbar an, bei dem Amun das von einem falkenköpfigen Gott (in Deir el-Bahari ist es Thot) dargereichte Kind samt seinem Ka segnet und erneut in seiner Vaterrolle anspricht *(Szene 14)*:

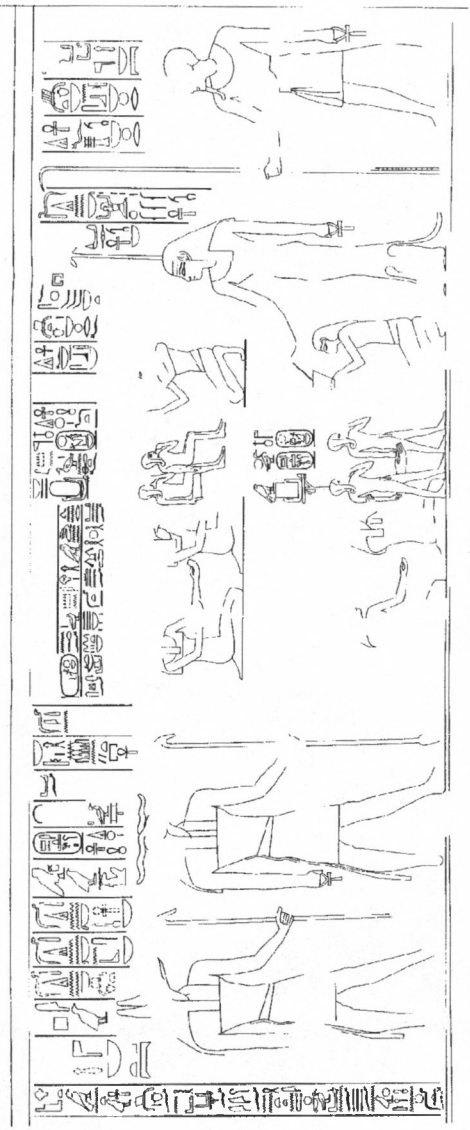


Szene 14 (Luxor)

„Geliebter Sohn von meinem Leibe, . . .
den ich eines Leibes mit mir gezeugt habe inmitten des Palastes.
Hiermit gebe ich dir alles Leben, alle Macht
als König von Ober- und Unterägypten auf dem *(Königs)* Thron des Horus,
mögest du froh sein mit deinem Ka wie *(der Sonnengott)* Re!"

Gleichzeitig werden Kind und Ka von zuständigen Gottheiten mit Lebens- und Regierungsjahren in Fülle ausgestattet.

Im Zentrum der nächsten Sequenz, mit der der Zyklus in Luxor endet, steht das Kinderpaar, und prominente Götter sagen ihm weitere Glückwünsche zu und verzeichnen seine künftigen Regierungsjahre; aus Indizien in den hier schlecht erhaltenen Reliefs selbst und aus der späteren Überlieferung ist zu schließen, daß in diesem Zusammenhang auch ein Beschneidungsritus stattzufinden hatte, der aber weder in Deir el-Bahari noch in Luxor in vollem Umfang ausgeführt zu sein scheint *(Szene 15)*.

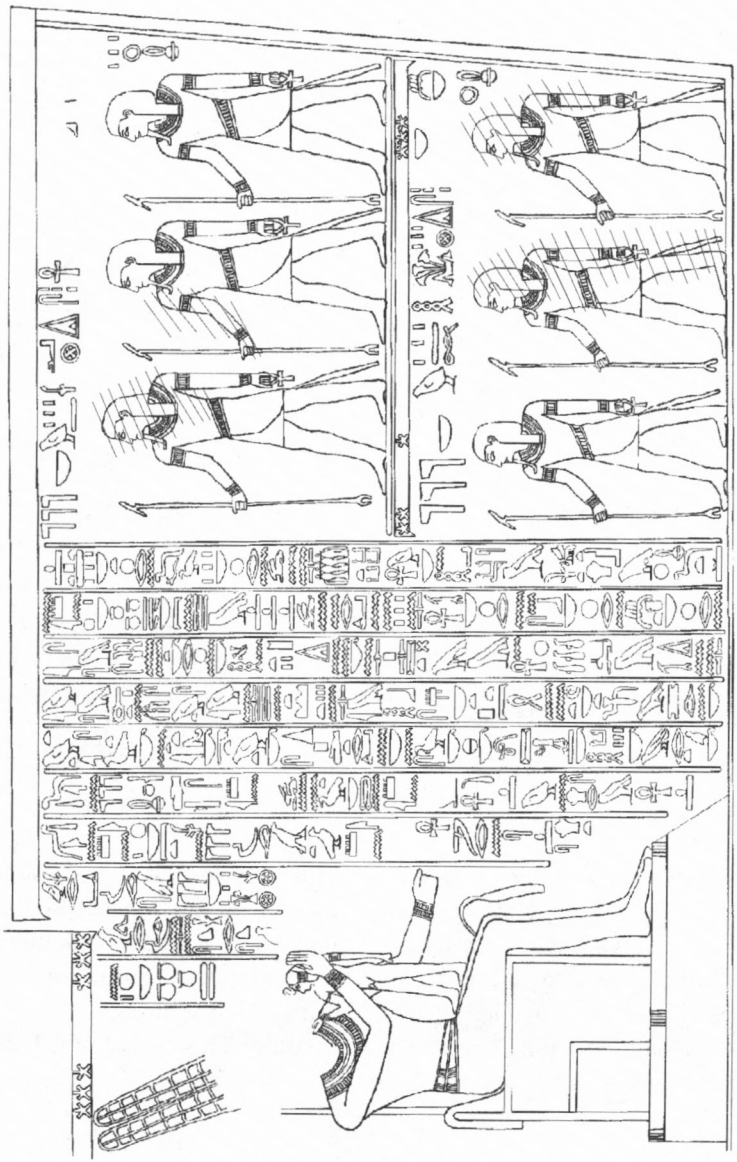


Szene 15 (Luxor)

In Deir el-Bahari wird das Kind anschließend von Amun und einem Sonnengott mit Falkenkopf „getauft", d.h. mit reinigendem, lebenspendenden Wasser übergossen *(Szene 16)*.

Szene 16 (Deir el-Bahari)

Sodann wird es der Götterwelt von seinem Vater vorgestellt *(Szene 17)*. Dieser letzte Teil des Geschehens spielt sich offenbar nicht mehr im Palast, sondern wieder in den göttlichen Gefilden des Anfangs ab und ist auf der Tempelwand so angeordnet, daß er zugleich als Beginn des anschließenden Darstellungsprogramms gelesen werden kann, das von Hatschepsuts Thronerhebung handelt.



Szene 17 (Deir el-Bahari)

Der Gehalt der Bild-Text-Folgen von Deir el-Bahari und Luxor ist – ungeachtet kleiner Unterschiede – derselbe: Sie formulieren die schon tausend Jahre zuvor gefundene theologische Aussage, die den regierenden König zum Sohn des höchsten Gottes erklärt, in einen Mythos um, der diese Verhältnisbestimmung als Ereignis mitsamt einer Vor- und Nachgeschichte erzählt und anschaulich macht.

Auf den ersten Blick scheint der ägyptische Königsmythos der 18. Dynastie, der von mindestens zwei späteren Pharaonen – unter ihnen der große Ramses II – wiederaufgenommen worden ist, mit der lukanischen Weihnachtsgeschichte wenig zu tun zu haben, und das nicht nur wegen der Unterschiede zwischen der polytheistischen ägyptischen Kulturreligion und dem monotheistischen Offenbarungsglauben des Evangeliums. Denn daß beide eine Geburt unter ungewöhnlichen Umständen behandeln, konstituiert noch keine Ähnlichkeit. Vielmehr fallen zuerst die Unterschiede ins Auge:

- Im Neuen Testament eine durch ein exaktes Datum in der Geschichte fixierte, nach unseren Vorstellungen freilich eher legendäre Erzählung,
- auf ägyptischer Seite ein Mythos, der sich nur dadurch von anderen Göttergeschichten abhebt, daß er mit Herrscherpaar und Palast irdische Personen und Stätten einbezieht, die aber, da königlich, der göttlichen Sphäre nahestehen. Auch diese Personen sind durch ihre Namen historisch verortet, doch sind die Namen austauschbar, und der Mythos ist potentiell für jeden Pharao gültig. Es ist der Mythos der Institution Königtum.
- Im Neuen Testament wird von einfachen Leuten der Unter- oder Mittelschicht erzählt, deren irdisches Schicksal durch eine Wundererscheinung eine unvorhergesehene theologische Deutung erfährt,
- auf ägyptischer Seite betrifft das Hauptereignis das Königshaus, es wird im Himmel geplant und weitgehend vollzogen und nur stellenweise notdürftig von einem irdischen Gewand verhüllt; der Gott verkleidet sich in Königsgestalt.

III. Jesu Geburtsgeschichte nach Lukas (2)

Der Vergleich wird aber ergiebiger, wenn man die Textbasis beiderseits verbreitert. Zu der Weihnachtserzählung sei daher ihre Vorgeschichte in der Fassung des Lukas hinzugenommen.

Verkündigung an Maria (Lk 1,26–35.38)

(26) Im sechsten Monat aber sandte Gott den Engel Gabriel
in eine Stadt Galiläas, die Nazareth heißt.
(27) Dort lebte ein Mädchen, Maria hieß sie,
die Joseph, aus dem Hause Davids, in Treue
zugetan war:
als seine Braut.
(28) Und der Engel des Herrn trat zu ihr und sagte:
„Sei gegrüßt, liebe Maria, du bist gesegnet,
Gott ist mit dir."
(29) Maria aber erschrak über die Worte
und wußte nicht, was dieser Gruß bedeutete.
(30) Da sagte der Engel: „Fürchte dich nicht, Maria,
Gott ist dir gnädig.
(31) Du wirst schwanger sein und einen Sohn gebären,
den du Jesus nennen sollst.
(32) Sohn des Höchsten!
Groß auf Davids väterlichem Thron,
den Gott der Herr ihm gab.
(33) Herrscher über Jakobs Haus,
König in Ewigkeit:
Ohne Ende ist sein Reich."
(34) „Wie kann das geschehen?" fragte Maria.
„Ich bin mit keinem Mann zusammengewesen."
(35) Aber der Engel antwortete ihr:
„Der Heilige Geist wird dich überkommen,
die Höchste Macht wird dich überschatten,
das Kind wird heilig sein,
denn es ist Gottes Sohn. . . ."
(38) „Ich bin die Dienerin des Herrn",
antwortete Maria, „es geschehe, wie du gesagt hast.
Ich bin bereit."
Da verließ sie der Engel.

Nicht alle Erzählelemente des ersten Kapitels von Lukas' Geburtsgeschichte sind mit denen des zweiten Kapitels abgestimmt.

Geblieben ist die Ankündigung des Heilskönigs durch einen göttlichen Boten, auch Josephs Herkunft aus dem Stamm Davids, aber es ist nur von Nazareth, dem Wohnort des verlobten Paares, die Rede, nicht von Bethlehem als dem Ort der Niederkunft; auch die Jungfräulichkeit der Mutter und Gott als der Vater des Kindes – nicht physisch, sondern geistig – spielen in der Fortsetzung keine Rolle. Für Kenner antiker Texte ist das nicht erstaunlich: So wie sich im Werk ein und desselben griechischen oder lateinischen Autors Unstimmigkeiten und Widersprüche finden, so auch zwischen den Büchern der Bibel und innerhalb eines Buches. Doch brauchen sie uns hier nicht weiter zu beschäftigen, da wir die Überlieferung in ihrer Ganzheit befragen.

Im Hinblick auf ägyptisches Vergleichsmaterial sei ein weiterer Passus aus der Folgeerzählung des zweiten Kapitels bei Lukas hinzugefügt. Im unmittelbaren Anschluß an die Hirtenverkündigung heißt es im Vers 21:

Beschneidung und Namengebung (Lk 2,21)

Und dann . . . vergingen acht Tage,
bis zur Stunde, da das Kind beschnitten wurde.
JESUS.
So hatte es der Engel benannt,
damals, vor der Empfängnis,
als Maria noch nicht schwanger war.

In diesen weiteren Kontext gestellt, lassen sich nun doch auffallende Parallelen zu dem ägyptischen Königsmythos feststellen, weit über die Gemeinsamkeit einer übernatürlichen Geburt hinaus:

- Das Kind wird auf göttliche Veranlassung empfangen.
- Der Mutter wird ihre Schwangerschaft von einem göttlichen Boten mitgeteilt.
- Die Mutter ist Jungfrau (falls dies bei Hatschepsut gemeint ist).
- Nicht der menschliche Partner der Mutter ist der Vater des Kindes, sondern die Gottheit selbst.
- Dem Gotteskind wird das Königtum verheißen.
- Sein Name wird vor der Geburt von der Gottheit vorgegeben und ihm später tatsächlich verliehen.

- Der Ritus der Beschneidung, in Ägypten wie in Israel (nicht so in anderen Kulturen des alten Orients) üblich, wird der Erwähnung für wert erachtet.

IV. Jesu Geburtsgeschichte nach Matthäus

Ein Blick auf die Weihnachtstradition des Evangelisten Matthäus erbringt weitere übereinstimmende Elemente. Ich zitiere auch hier die Übersetzung von Walter Jens.

Herkunft von Gott (Mt 1,17–25)

(17) ... Christus,
(18) dessen Geburt unter diesen Zeichen geschah: Noch bevor seine Mutter Maria und Joseph, dem sie verlobt war, zusammenkamen, zeigte es sich, daß Maria schwanger war vom Heiligen Geist. *(19)* Joseph, ein rechtschaffener Mann, der Maria nicht öffentlich anprangern wollte, beschloß, sich in aller Stille von ihr zu trennen. *(20)* Als er noch darüber nachsann, erschien ihm im Traum ein Engel des Herrn. „Joseph, du Sohn Davids", sagte der Engel, „scheue dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen, denn ihr Kind ist ein Kind des Heiligen Geistes. *(21)* Sie wird dir einen Sohn gebären, dem du den Namen 'Jesus' geben sollst (das heißt: 'Gott wird helfen'), denn er wird sein Volk von den Sünden erlösen." *(22)* Dies alles ist geschehen, damit das Wort in Erfüllung geht, das der Herr durch seinen Propheten gesagt hat:
(23) Schaut her! Die junge Frau wird schwanger sein:
gebären wird sie einen Sohn
und nennen wird man ihn: Immanuel,
(das heißt übersetzt:) Mit uns ist Gott.
(24) Als Joseph aus dem Schlaf erwachte, folgte er dem Gebot des Engels und nahm Maria in sein Haus. *(25)* Aber er war nicht mit ihr zusammen bis zur Geburt ihres Sohnes, dem er den Namen 'Jesus' gab.

Matthäus' Weihnachtsbericht deckt sich in wesentlichen Elementen mit dem des Lukas (Jungfräulichkeit, Maria und Joseph als Verlobte, Ankündigung durch den Engel, Schwangerschaft vom Heiligen Geist, vorgeburtliche Festlegung des Namens), doch wird bei ihm die uneheliche Geburt zu einem Problem, und zwar für Joseph, den Partner der künftigen Mutter. Dadurch aber wird die Engelsverheißung ausgelöst, und folgerichtig ist es Joseph, der sie empfängt. Wie so oft bei Matthäus wird das Alte Testament zitiert,

um gegenwärtiges Geschehen zu deuten, so hier mit der messianisch verstandenen Vision des Propheten Jesaja *(7,14)*:

> Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie nennen Immanuel.

Die Hirten kommen bei Matthäus nicht vor. Er läßt die ersten Verehrer des Christkinds von weither anreisen:

Anbetung der Weisen (Mt 2,1–12)

(1) Jesus wurde zur Zeit des Königs Herodes in Bethlehem, im Lande Judäa, geboren. Eines Tages kamen Sterndeuter aus dem Osten in die Stadt Jerusalem *(2)* und fragten nach dem neugeborenen König der Juden: „Wir haben gesehen, wie sein Stern aufging, im Osten, und sind gekommen, um vor ihm niederzuknieen und ihn anzubeten." *(3)* Als der König Herodes das hörte, erschrak er – und mit ihm ganz Jerusalem –, *(4)* ließ alle Großen Priester und Schriftausleger zusammenkommen und fragte sie: „Wo soll der Messias geboren werden?" *(5)* Sie antworteten ihm: „In Bethlehem, im Lande Judäa. Denn der Prophet hat gesagt:
(6) Du Bethlehem, Land Juda,
gewiß nicht die kleinste bist du
unter den Fürstenstädten von Juda,
denn aus dir wird der Herrscher kommen,
der Hirte meines Volkes Israel."
(7) Darauf rief Herodes die Sterndeuter heimlich zu sich, ließ sie genau bestimmen, wann das Gestirn erschienen war, *(8)* und schickte sie nach Bethlehem: „Geht", sagte er, „stellt sorgfältig Nachforschungen an, und wenn ihr das Kind gefunden habt, gebt mir Bescheid, damit auch ich es anbeten kann." *(9)* Nach diesen Worten des Königs machten sich die Sterndeuter auf den Weg, und das Gestirn, das sie im Osten hatten aufgehen sehen, zog vor ihnen her, bis es sein Ziel erreicht hatte und stehen blieb, hoch über dem Ort, wo das Kind war. *(10)* Als die Männer den Stern sahen, überkam sie große Freude; *(11)* sie gingen ins Haus, erblickten das Kind mit Maria, seiner Mutter, fielen nieder und beteten es an. Dann öffneten sie die Kästen, in denen sie die Schätze aufbewahrt hatten, und brachten ihm ihre Geschenke: Gold und Weihrauch und Myrrhe. *(12)* Danach zogen sie auf einem anderen Weg heim in ihr Land; denn sie hatten im Traum die Weisung erhalten, nicht zu Herodes zurückzukehren.

Auch hier setzt der Evangelist ganz auf den Schriftbeweis. Zwar weiß die hebräische Bibel nichts von den Astrologen aus Babylon, denen ein Komet das Erscheinen eines neuen Herrschers anzeigen sollte. Aber Matthäus beglaubigt seine Zutat mit einer Ankündigung des Messias aus Davids Geschlecht in dem Prophetenbuch

Micha, vermischt mit einem an David selbst ergangenen Gottesauftrag, die beide in auffallender Weise Hirten- und Herrscheramt miteinander verbinden:

Micha 5,1.3

(1) Und du, Bethlehem Ephratha, die du klein bist unter den Städten in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei.
(3) Er aber wird auftreten und weiden in der Kraft des Herrn und in der Macht des Namens des Herrn, seines Gottes.

2. Sam 5,2

Du sollst mein Volk Israel weiden und du sollst Fürst sein über Israel.

Dieselbe Absicht, das Königtum Jesu in der eigenen messianischen Tradition zu begründen, verfolgt Matthäus auch mit den anschließenden Episoden. Zuerst schildert er die Flucht der kleinen Familie vor den Nachstellungen des um seine Macht bangenden Königs Herodes, die sie ins Exil nach Ägypten verschlägt und erst nach Herodes' Tod zurückführt *(2,13–15)*,

damit das Wort in Erfüllung ging, das der Herr durch seinen Propheten gesagt hat: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen" *(2,15)*,

wobei er Anspielungen auf den Propheten Hosea *(Hos 11,1)* und auf die Bileamsprüche des vierten Mosebuches *(Num 23,22; 24,8)* verflicht. Es folgen der Kindermord von Bethlehem, mit dem Herodes alle potentiellen Thronanwärter ausschalten will *(2,16–18)*, und die Rückkehr der Emigranten, nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazareth *(2,19–23)*, ebenfalls durch Bibelzitate untermauert.

V. Die Geburtsgeschichte ägyptischer Könige nach Papyrus Westcar

Mit dem ägyptischen Mythos von der göttlichen Herkunft des Königs haben die Schicksale des neugeborenen Jesuskindes anscheinend nicht das geringste zu tun. Aber ein weiterer Text von ägyptischer Seite kann auch hier Zusammenhänge sichtbar ma-

chen. Ich meine die letzte der Wundergeschichten auf dem Papyrus Westcar, die zu den vergnüglichsten Zeugnissen ägyptischer Erzählliteratur gehören. Die Handschrift wurde zwei- bis dreihundert Jahre früher als die Textvorlagen der Tempelwände von Deir el-Bahari und Luxor, im 17. Jahrhundert v. Chr., niedergeschrieben, aber die Handlung um etwa achthundert Jahre vor die Zeit der Aufzeichnung zurückverlegt, in die Epoche des Königs Cheops, des Erbauers der größten Pyramide von Giza. Ihm wird von einem zauberkundigen Gelehrten vorausgesagt, daß nach seinem Enkel Könige einer anderen Dynastie zur Herrschaft kommen würden. Wie sich das abspielen sollte, hat, wie alle Episoden dieses Papyrus, etwas Märchenhaftes. Rudj-djedet, die Frau eines Priesters des Sonnengottes Re in dessen Kultort Sachebu – also eine „Bürgerliche"-, ist schwanger mit drei Kindern. Diese stammen aber nicht von ihrem Ehemann Ra-woser, sondern sind von dem höchsten Gott (in dieser Zeit noch nicht Amun, sondern der Sonnengott Re) gezeugt und von ihm zum Königtum vorbestimmt. Bei der schweren Entbindung helfen die als fahrendes Volk verkleideten Göttinnen Isis und Nephthys, Heket und Meschenet und der Gott Chnum. Sie geben den Kindern ihre Namen (es sind die der ersten drei Pharaonen der fünften Königsdynastie, die auf die vierte des Cheops folgt), sprechen ihnen das Königsamt zu und segnen sie.

Pap Westcar 9,21–10,14

An einem von diesen Tagen geschah es, daß Rudj-djedet ihre Wehen bekam, und schwer war ihre Niederkunft. Und die Majestät des Re, Herrn von Sachebu, sagte zu Isis, Nephthys, Meschenet, Heket und Chnum: „Bitte geht doch und entbindet Rudj-djedet von den drei Kindern, die in ihrem Leib sind und dieses vortreffliche *(Königs)*Amt in diesem ganzen Land ausüben werden. Sie werden eure Tempel bauen, eure Altäre speisen, eure Opfertische frisch halten und eure Gottesopfer vermehren."

Da machten sich diese Göttinnen auf, nachdem sie die Gestalt von Tänzerinnen angenommen hatten, und Chnum ging mit ihnen und trug das Gepäck. Da gelangten sie zum Haus des Ra-woser, fanden ihn, wie er mit verdrehtem Schurz dastand, und streckten ihm ihre Ketten und Klappern *(zur Beruhigung)* hin.

Daraufhin sagte er zu ihnen: „Meine Damen, seht, es ist da eine Frau, die leidet, und schwer ist ihre Niederkunft." Darauf sagten sie: „Laß uns sie sehen! Sieh, wir verstehen uns aufs Entbinden!" Darauf sagte er zu ihnen: „Geht hinein!" Da traten sie bei Rudj-djedet ein.

> Dann verschlossen sie die Kammer für sich und sie, Isis stellte sich vor sie, Nephthys hinter sie, und Heket beschleunigte die Niederkunft. Dann sagte Isis: „Sei nicht stark in ihrem Leibe, in diesem deinem Namen User*(kaf)*!" und das Kind glitt in ihre Arme als ein Kind von einer Elle. Seine Knochen waren fest, die Einfassung*(?)* seiner Glieder war aus Gold, sein Königskopftuch aus echtem Lapislazuli. Sie wuschen es, nachdem seine Nabelschnur abgeschnitten und es auf ein Leinenkissen gelegt worden war. Dann trat Meschenet zu ihm und sagte: „Ein König, der das Königtum in diesem ganzen Lande ausüben wird!" und Chnum machte seinen Körper fest.

So also verläuft die Geburt des ersten Drillings, und die der beiden anderen wird mit nahezu denselben Worten geschildert. Als alle glücklich angekommen sind, beruhigen die wohltätigen Gottheiten den Stiefvater mit der frohen Kunde:

> „Sieh, dir sind drei Kinder geboren!",

verraten aber nichts von ihrer göttlichen Natur und verstecken als Geschenke drei kleine goldene Königskronen.

Erinnerungen an die Tempelzyklen von Deir el-Bahari und Luxor stellen sich beim Lesen dieser schlicht erzählten, höchst wundersamen Geburtsgeschichte gleichsam von selbst ein. Auch dort sorgt der höchste Gott als Vater dafür, daß die Niederkunft seiner irdischen Frau durch göttlichen Beistand erleichtert wird, Isis, Nephthys, Meschenet und Heket sind auch in Deir el-Bahari die drei wichtigsten Geburtshelferinnen, und Chnum kommt in beiden Versionen und ebenfalls in Luxor vor. Nahezu identisch sind ferner die Begrüßungsworte:

> „Ein König, der das Königtum in diesem ganzen Lande ausüben wird!",

und mit der Deir el-Bahari-Überlieferung stimmen auch die Verheißungen des künftigen Vatergottes, der neue König werde für Tempel und Opfergaben der Götter sorgen, fast wörtlich überein.

Auch das Verfahren der Namengebung ist verwandt. In den Tempelinschriften formt Amun die Namen Hatschepsut und Amenophis aus den Äußerungen seiner Partnerin, im Papyrus Westcar gibt Isis die Namen der Königskinder vor, indem sie sie mit Hilfe von Wortspielen aus den Sätzen ableitet, mit denen sie die Entbindung erleichtert hatte. So wie sie den Ankömmling

Userkaf beschwört, sich dabei nicht „stark *(user)*" zu machen, besänftigt sie auch die beiden kleinen Nachfolger mit Worten, die an ihre Eigennamen anklingen.

Freilich nimmt die Westcar-Erzählung dann einen anderen Verlauf als der Königsmythos. Nachdem auch das letzte der drei Babies zur Welt gekommen ist und die hilfreichen Götter abgezogen sind, verdüstert sich der Horizont. Ein Dienstmädchen des Hauses, das sich über die Kindsmutter geärgert hatte, entdeckt die hinterlassenen Krönchen und droht, das Geheimnis der drei Königskinder dem regierenden Pharao zu verraten, wodurch das ganze Haus in großen Schrecken gerät. Glücklicherweise ist rasch ein Krokodil zur Stelle, das die böse Magd verschlingt, ehe sie weiteren Schaden anrichten kann.

Leider bricht die Papyrushandschrift gerade jetzt ab, wo es am spannendsten wird, und wir wissen nichts vom Ausgang der Geschichte. Doch hatte sich schon abgezeichnet, daß die Sorge, König Cheops werde den Kindern nachstellen, nicht unbegründet war. Er hatte sich bereits zuvor als gewalttätig erwiesen und zudem die Absicht bekundet, der Sache nachzugehen und den Tempel des Re von Sachebu zu besuchen, und Djedi hatte sich erboten, ihm mit seinen Zauberkünsten den Weg dafür zu ebnen.

Das nun erinnert auffallend an die geheuchelte Bereitschaft des biblischen Herodes, es den Weisen aus dem Morgenland gleichzutun und dem neugeborenen König der Juden die Ehre zu erweisen. Dabei berechtigt nicht schon das Vorkommen des weltweit in der Märchenliteratur bekannten sog. Herodesmotivs dazu, Verwandtschaft zu konstatieren, wohl aber die Tatsache, daß die Verfolgung auf beiden Seiten Gotteskindern droht und daß sie in Kontexten steht, die einander ähnlich sind.

Auch die rituelle Reinigung, der sich Rudj-djedet wie Maria *(Lk 2,22)* in festgelegtem zeitlichen Abstand von der Geburt unterziehen müssen, ist keine strukturelle Parallele, sondern eine kulturtypische Marginalie, die die Rückkehr der Wöchnerin in ihre soziale Gemeinschaft bezeichnet, und dazu ohne erkennbare Bedeutung für den Handlungsablauf. Doch gibt es über die bereits festgestellten Übereinstimmungen mit dem Königsmythos der Tempel hinaus andere beachtliche Gemeinsamkeiten der Westcar-

mit der Matthäus- bzw. Lukas-Überlieferung. Denn obwohl die ägyptische Handschrift bezeugt, daß das mythische Grundmuster der Gott-König-Sukzession schon aus dem früheren 2., wenn nicht gar aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. stammt, ist der Stoff hier ebensowenig als Mythos behandelt wie in den Evangelien. Wie sie erzählt der Papyrus eine in der politischen Geschichte verankerte einmalige Begebenheit, die sich im Milieu einfacher Leute abgespielt hat; gerade deshalb sollen der Einbruch des Göttlichen und die Ankunft der Gottessöhne als besonderes Wunder verstanden werden. Zwar ist die Westcar-Geschichte nicht als heiliger Text, sondern als Unterhaltungsliteratur gemeint, doch in diesen Einzelheiten steht sie den Evangelien näher als die Stein gewordene sakrale Schrift der späteren Tempel.

Allerdings ist anzunehmen, daß der Mythos, der eine der Kernaussagen königlichen Selbstverständnisses auslegt, nicht eigens zu belletristischen Zwecken, sondern zunächst im Sinne politischer Theologie erdacht worden ist; nicht zufällig ist der angekündigte Geburtstag der Königskinder mit dem Datum identisch, an dem die ägyptischen Könige idealerweise gekrönt wurden. Wie auch immer die ursprüngliche Version des Mythos ausgesehen haben mag – Papyrus Westcar zeigt, daß er schon in älterer Zeit für konkrete Situationen aktualisiert wurde, hier also in der Erinnerung an den religionspolitisch begründeten Wechsel von der 4. zur 5. Dynastie und das fromme, d.h. stärker als zuvor auf den Kult des Sonnengottes ausgerichtete Regiment des neuen Herrscherhauses.

Die Episode ist oft behandelt und für politische Geschichte und Religionsgeschichte ausgewertet worden. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß sich ihr Kontext historisch nicht verifizieren läßt. Voraus geht, daß Cheops von dem erfolreichen Zauberer Djedi als dritte Probe seiner Kunst die Zahl der verborgenen Kammern*(?)* im Heiligtum des Gottes Thot zu erfahren verlangt, doch der muß bekennen, am Ende seiner Kunst angekommen zu sein. Er weiß nur den Ort, an dem das Geheimnis verwahrt wird, und vertröstet im übrigen auf den ältesten der noch ungeborenen Königssöhne der Priestersfrau des Re von Sachebu, der das Gewünschte werde bringen können. Der Hoffnungsträger werde allerdings erst nach Cheops' Sohn und nach seinem Enkel den Thron besteigen, und so würde nach rationalen Berechnungen die

Erfüllung des Wunsches für Cheops zu spät gekommen sein. Ob damit ein weiteres Verdikt über den bei der Nachwelt unbeliebten Pharao angedeutet werden sollte oder ob reale Zeitabläufe in der Legende belanglos sind, stehe dahin. Offenkundig ist jedenfalls, daß – auf der Ebene der Erzählung – weder Cheops noch einer seiner Nachkommen, ja nicht einmal der hochgelobte Magier Zugang zu den Mysterien des Gottes haben würden, der späteren Jahrhunderten unter dem Namen Hermes Trismegistos als der Inbegriff esoterischer Weisheit gelten sollte. Dies blieb einem künftigen König vorbehalten, dazu befähigt allein durch seinen göttlichen Ursprung. So wie in dem Thot des Papyrus Westcar und der geheimnisvollen Zahl seiner Kammern der nachmalige Hort sakralen Erlösungswissens im Keim angelegt ist, so deutet sich auch bei dem verheißenen Pharao neben seiner traditionellen Königsrolle als Garant irdischer Heilsherrschaft ein eigenes Charisma an, das ihn unter Vorgängern und Nachfolgern auszeichnet und auf messianische Hoffnungsträger des letzten vorchristlichen Jahrtausends vorausweist.

VI. Vergleich der Überlieferungen

Stellen wir die wesentlichen inhaltlichen Elemente der ägyptischen Traditionen von der Geburt des Gottkönigs unabhängig von ihrem Alter und ihrer Form denen der Evangelien gegenüber, so ist beiden gemeinsam, daß das zu gebärende Kind der irdischen Mutter von einem Götterboten angekündigt und vom höchsten Gott oder aus seinem Geist gezeugt wird. Ein menschlicher Partner der Mutter ist jeweils vorhanden und in einigen Fassungen in das göttliche Geheimnis eingeweiht. Sieht man von der frühen ägyptischen Version des Papyrus Westcar ab, so ist das soziale Milieu allerdings unterschiedlich und ebenfalls unterschiedlich das Gewicht, das der Jungfräulichkeit der Mutter beigemessen wird. Falls sie auf ägyptischer Seite, in Deir el-Bahari, überhaupt vorkommt, diente sie dazu, Amuns ausschließliche Vaterschaft zu unterstreichen, denn in Ägypten ist die Unberührtheit der Frau kein

eigener Wert. Auch bei Maria geht es um Gottes ausschließliche Vaterschaft, doch gilt zu ihrer Zeit nach hellenistischen Moralvorstellungen Jungfräulichkeit als besondere Tugend und ist zudem ein Argument für das Verständnis von Jesu übernatürlicher Zeugung durch den Geist.

Die Geburt selbst vollzieht sich auf ägyptischem Boden im Königspalast und mit der Assistenz göttlicher Wesen, auf biblischem dagegen unter denkbar ärmlichen Umständen, doch wird sie durch himmlische Erscheinungen unterschiedlichen Adressaten nah und fern – armen Hirten, gelehrten Ausländern – als Ankunft des Gottessohnes bekanntgemacht. Jedes der Kinder wird nach göttlicher Anweisung benannt, rituell beschnitten und seinem himmlischen Vater vorgestellt, was bei Jesus nach dem jüdischen Brauch der „Darstellung im Tempel" allerdings erst später geschieht *(Lk 2,22–39)*. Das für die Jesusüberlieferung wesentliche Thema der Verfolgung des Neugeborenen klingt nur in der erdnaheren Wundererzählung der Westcar-Handschrift an.

Andererseits sind dem Königsmythos Wesenszüge eigen, welche die monotheistische Religion Israels strukturell ausschließt: viele Götter als Begleiter und Helfer, die Präsentation des Gottkönigskindes in deren Vollversammlung und auch der „Prolog im Himmel", mit dem Amun in Deir el-Bahari dem Pantheon seinen Ratschluß vorträgt, einen idealen König in die Welt zu setzen. Ehe er das alsbald handgreiflich tut, läßt er aber die kleine Hatschepsut samt ihrem Ka von Chnum konzipieren, verleiht ihr also eine geistige vorgeburtliche Existenz in der Sphäre der Götter, was von ferne an die Theologie des Johannesevangeliums erinnern könnte, derzufolge Christus, bevor er auf Erden zu wirken begann, als „Wort *(λόγος)*" bei Gott war *(Joh 1,1–14)*. Charakteristischer scheint das Fehlen einer Vaterschaftsanerkennung für das Christkind zu sein, wie sie der ägyptische Amun bei beiden neugeborenen Königen vornimmt, wobei er Amenophis mit den Worten

„Mein leiblicher Sohn, den ich zeugte"

begrüßt *(Szene 14)*.

Eine Formulierung, die diesem Satz gleicht, ist aber auch im Neuen Testament zu finden, freilich nicht in der Geburtsüberlie-

ferung, sondern bei der Taufe Jesu, wo sich Gott als Stimme vom Himmel mit dem Bekenntnis vernehmen läßt:

„Du bist mein Sohn,
bist der Geliebte,
und ich freue mich an dir" –

so der Evangelist Markus *(1,11)*, wiederum im Wortlaut von Walter Jens. Wie auch Johannes hat Markus auf Berichte über Geburt und Jugend Jesu verzichtet und mit seiner Taufe eingesetzt, bei der er erstmals öffentlich hervortritt. Die Kernaussage der Geburtsgeschichten in den beiden anderen Evangelien ist hier in einem einzigen Satz konzentriert, den allerdings auch Lukas *(3,22)* und Matthäus *(3,17)* in ihren Taufberichten fast wörtlich überliefern. Alle nämlich beziehen sich auf den zweiten Psalm des alttestamentlichen Psalters, in dem ein König Israels sich rühmt, Gottes Sohn zu sein *(Ps 2,7)*:

Kundtun will ich den Ratschluß des Herrn. Er hat zu mir gesagt:
„Du bist mein Sohn. Heute habe ich dich gezeugt".

Zweifellos ist hier ein juristischer Adoptionsakt und kein biologischer Vorgang gemeint, der gleichwohl in dem Wort „zeugen" anklingt. Doch kann auch in ein und demselben Evangelium das Mysterium der Gottessohnschaft in unterschiedlichen Formen ausgedrückt sein: Matthäus und Lukas überliefern beide sowohl die Adoption des erwachsenen Jesus aus dem geöffneten Himmel als auch die Geburt des Kindes aus Gott und schließen ihn darüber hinaus mit Stammbäumen an den Heilskönig David an, die von Joseph ausgehen und folglich ihn als irdischen Vater voraussetzen *(Mt 1,1–17; Lk 3,23–38)*.

Umgekehrt ist Amun in den ägyptischen Inschriften nicht nur im leiblichen, sondern auch im rechtlichen Sinne als Vater der Königskinder verstanden worden, wie aus der zweifachen Vaterschaftsanerkennung nach der Geburt hervorgeht *(Szenen 14 und 15)*. Denn die ägyptischen Vorstellungen von der Vater-Sohn-Beziehung definieren sich nicht nur durch Verwandtschaft, sondern – etwa zwischen Lehrer und Schüler – auch durch Verantwortlichkeit und geistige Zugehörigkeit. In diesem weiter ge-

spannten Rahmen ist es durchaus logisch, daß Amun in seinem äußeren Erscheinungsbild teils als Königsgemahl, teils als Gottheit auftritt und daß auch die königlichen Väter auf jeweils unterschiedliche Weise präsent sind. Daß sich aber Königsmythen und Evangelien in der zentralen theologischen Verhältnisbestimmung nicht grundsätzlich durch die Opposition biologisch – adoptianisch unterscheiden, sondern nur in ihrer Akzentuierung, dürfte das ägyptische Interpretationsmuster für die Jesustradition leichter rezipierbar gemacht haben.

Mythen sind – jedenfalls in Ägypten – vor allem Göttergeschichte, erdacht, um Beschaffenheit und Lauf der Welt als göttlich zu erklären. Der Mythos von der Zeugung und Geburt des Königs ist der einzige von ihnen, der Himmel und Erde verklammert und historische Personen und Schauplätze einbezieht. Obwohl er zur Zeit von Hatschepsut und Amenophis III auf Amun als den Reichsgott bezogen ist, besagt er prinzipiell nichts anderes als der alte, dogmatisch festgelegte Königstitel „Sohn des Re" aus Cheops' Zeiten. Offenbar war es mitunter nötig, diese generelle Aussage zu aktualisieren und zu individualisieren, indem man sie bei einzelnen Königen in Erzählung umsetzte: vielleicht bei den Königen der Pyramidenzeit, deren Dynastie- und Theologiewechsel sich in der Westcar-Geschichte widerspiegelt, vielleicht bei Hatschepsut, die nicht nur als Frau und Usurpatorin in ihrer Legalität umstritten war, sondern darüber hinaus einen politischen Neuanfang setzen wollte, vielleicht auch bei Amenophis III, da er einerseits durch die spektakuläre Heirat mit einer nichtköniglichen Frau unter besonderem Rechtfertigungsdruck stand, andererseits bedeutende Veränderungen von Theorie und Praxis des Königskults veranlaßt hat. Auch für Ramses II, der den Mythos wie Hatschepsut in seinem Totentempel aufgezeichnete, ließen sich ähnliche Gründe finden, etwa in seiner unorthodoxen Friedenspolitik. Doch bleiben derlei Überlegungen spekulativ, solange wir nicht wissen, wie viele und welche Pharaonen sonst von dem Instrument Gebrauch gemacht haben.

Da die bisher bekannten Geburtszyklen in Tempelräumen aufgezeichnet sind oder waren, die niemand außer ausgewählten Priestern betreten durfte, ist immerhin sicher, daß sie keine politische oder religiöse Propaganda betreiben, sondern Sinnzusammen-

hänge herstellen sollten, die vorrangig im theologischen System der jeweiligen architektonischen Kontexte gültig waren. Hier konnte der Nachweis für eine Gotteskindschaft bei Amun von Geburt an dazu beitragen, daß die Könige dauerhaft in die Gemeinschaft der Götter einbezogen wurden, was in den Totentempeln der Hatschepsut und Ramses' II in West-Theben vor allem für ihre Existenz im Jenseits gelten sollte, im Amuntempel von Luxor auf die Bestätigung des königlichen Amtsträgers Amenophis III als Gottessohn und auf seine Teilhabe an den rituellen Erneuerungen des Gottes gerichtet war, die dort alljährlich begangen wurden.

Mit dieser überzeitlichen Sinngebung ist die herrschaftslegitimierende Funktion der königlichen Geburtsmythen nicht ausgeschlossen, zumal sie – wie andeutungsweise schon die Prognosen für die Königsdrillinge der 5. Dynastie – die Zusage enthalten, daß die gottgezeugten Pharaonen ihr Regiment in Einklang mit den Göttern und folglich auch zum Heil ihres Volkes ausüben würden. Die beiden vollständig erhaltenen Zyklen sind im Dekorationsprogramm der Tempel als Vorstufen zur Darstellung der Inthronisation der Könige und somit als deren Voraussetzung angeordnet, besonders deutlich bei Hatschepsut, die dort weitere königstheologische Register zieht, um ihren Thronanspruch zu beweisen. Daß solche Beweise nicht im Angesicht der Welt, sondern an sakraler Stätte, allein vor den Göttern und mit mythologischen Argumenten erbracht wurden, darin liegt ein wesentlicher Unterschied zum biblischen Umgang mit dem gleichen Rohstoff.

Wo keine Vielzahl von Göttern ist, gibt es keine Göttergeschichten. Das Neue Testament, der auf Geschichtsüberlieferung gegründeten Buchreligion Israels folgend, kennt keine Wiederholung von mythischen Grundmustern mit wechselnden Personen, aber es kennt Gottes oft wunderbaren Eingriff in die einmaligen Prozesse menschlicher Geschichte und Geschicke. Dieses göttliche Wirken darzustellen ist das Ziel seiner Geschichtsschreibung, und dafür sind die unterschiedlichsten Mittel recht. Auch vermeintlich harte Fakten wie die Bevölkerungszählung des Kaisers Augustus als Ursache für Josephs Wanderung nach Bethlehem, Herodes' Kindermord in Bethlehem oder die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten brauchen deshalb keiner exakten Überprüfung standzu-

halten, obwohl sie einen historischen Kern besitzen können. Denn ginge es wesentlich um Tatsachenberichte und nicht um theologische Deutung von Realität, so stünden die verschiedenen Weihnachtsgeschichten mit all ihren Widersprüchen kaum nebeneinander in dem Kanon der Heiligen Schrift, und es hätten nicht zwei Evangelien gänzlich auf sie verzichten können.

Anders als bei den Pharaonen waren bei Jesus Gottessohnschaft und Königtum nicht vorgegeben, so daß es genügt hätte, sie bekräftigend und verdeutlichend in Erzählung umzusetzen. Umso mehr mußten sein Hoheitstitel „Gottessohn" und der mit ihm verbundene Anspruch auf Anerkennung als messianischer König beglaubigt werden, und das taten die Evangelisten auf mannigfache Weise: vor allem natürlich, indem Jesu Worte und Werke überlieferten, aber auch, indem sie ihn genealogisch auf König David zurückführten, alttestamentliche Heilandsweissagungen auf ihn bezogen und dafür seine Biographie so umschrieben, daß er statt in Nazareth in Bethlehem zur Welt kam und mit seinen Eltern vor den Nachstellungen des Herodes nach Ägypten fliehen mußte. Im Dienst der Interpretation Jesu als Sohn Gottes sind auch die Grundaussagen des ägyptischen Mythos über die göttliche Abkunft irdischer Heilskönige in die religiöse Kultur des römischen Herrschaftsgebiets Judäa übersetzt und als rettende Botschaft im gesamten Mittelmeerraum verkündigt worden, in dessen Völkern zur Zeit Jesu Christi die unterschiedlichsten Erlösungserwartungen verbreitet waren.

VII. Der ägyptische Königsmythos in der hellenistisch-römischen Welt

Niemand wird annehmen, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften Tempelwände oder Unterhaltungsliteratur aus dem pharaonischen Ägypten gekannt und verstanden hätten, zumal Zeiträume von ein bis nahezu zwei Jahrtausenden zwischen ihnen liegen. Wenn aber der ägyptische Königsmythos tatsächlich zur Entstehung der biblischen Weihnachtsgeschichte

beigetragen hat, müssen glaubwürdige Vermittler nachgewiesen werden, die die große zeitliche und kulturelle Distanz überbrückt haben.

Indes sind wir bisher nicht einmal in der Lage zu erklären, wie die Geburtsmythen in der Zeit zwischen dem 12./11. und dem 4. Jahrhundert v. Chr. innerhalb Ägyptens tradiert worden sind. Erst bei einem der letzten einheimisch-ägyptischen Herrscher vor der Eroberung des Landes durch Alexander den Großen (332 v. Chr.) und dann unter seinen Nachfolgern, den makedonischen Ptolemäerkönigen, tritt der Mythos erneut in Erscheinung, wenngleich verändert in Gestalt und Gehalt. Jetzt sind es vorwiegend kleine Sonderheiligtümer im Bezirk der großen Göttertempel – z. B. in Dendera, Edfu, Philae –, die mit dem gesamten alten Bildprogramm oder seinen wichtigsten Stationen ausgestaltet sind, doch mit dem wesentlichen Unterschied, daß nicht mehr eine Große Königliche Gemahlin, sondern eine Göttin die Partnerin des Amun ist und daß kein königliches, sondern ein Götterkind zur Welt gebracht wird. In vielen Tempeln Ägyptens hatten sich im Laufe des 1. Jahrtausends v. Chr. um den jeweiligen Hauptgott oder die Hauptgöttin Götterfamilien aus Vater, Mutter, Kind gebildet. Die Geburt dieser Kinder wurde nun alljährlich in großen rituellen Zeremonien in den sog. „Mammisis", Geburtshäusern, zelebriert und durch beides, Aufzeichnung und Begehung, immer wieder wirksam gemacht. Als Mutter des Götterkindes galt die Muttergottheit des Tempels, sein Vater aber blieb weiterhin Amun, der, längst ohne politische Bedeutung, von den Zeitgenossen wie schon seit tausend Jahren als Lebens- und Geistgott, allgegenwärtig wie die Luft, verstanden wurde. So wurde der Zeugungsvorgang spiritualisiert und verlor an Wichtigkeit, zumal er nun nicht mehr Himmel und Erde verbinden mußte; stattdessen wurde das Hauptgewicht auf die Geburt des Götterkindes und seine Ausstattung mit göttlichen Segnungen gelegt; seine Ankunft galt, wie in den Mythen des 2. Jahrtausends die Geburt des Königskindes, als Beginn einer Heilszeit. Der göttliche Herr des Tempels und Gemahl der Gottesmutter aber, der in dieser Zeit niemals mit Amun identisch war, trat in seine Rechte als Vater des Kindes vermittelst einen Adoptionsaktes ein, der mit der traditionellen Begrüßung durch Amun verbunden war.

Religionsgeschichtlich gesehen gehört dieser Wandel in eine Entwicklung, während derer sich im Laufe des 1. Jahrtausends v. Chr. das Königtum zuerst seinen politischen Einfluß, dann auch wesentliche religiöse Aspekte mit dem Göttertum hatte teilen müssen. Zugleich mit der religiösen Funktion der Könige hatten die Götter viel von deren Identität stiftender und bewahrender Rolle übernommen, und so erwarteten die Ägypter ihr Heil mehr als je zuvor von dem, was – weiterhin meist unzugänglich – in den Tempelkulten geschah; darüber hinaus aber suchten sie es in allem, was ihrer persönlichen Frömmigkeit Nahrung gab.

Mit den Geburtshäusern der späten ägyptischen Tempel ist der zeitliche Anschluß an die biblischen Evangelien erreicht. Der Bau des letzten von ihnen wurde sogar erst unter Kaiser Nero begonnen, als das Land bereits seit neunzig Jahren unter römischer Herrschaft stand, aber auch in den älteren wurden die Geburtsrituale der ägyptischen Götter noch in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt gefeiert. Einer christlichen Adaption des ägyptischen Mythos kam die Umbewertung des Amun als zeugender Geist (griech. *πνεῦμα*) entgegen, die in den Tempelkulten stattgefunden hatte, zumal sich die Jungfräulichkeit der Mutter daraus ableiten ließ. Denn sie entsprach nicht nur griechischen Wertvorstellungen, sondern konnte im 1. Jahrtausend v. Chr. auch als ägyptisches Ideal verstanden werden, gerade im Kult des Gottes Amun, von dessen Hoherpriesterin, dem „Gottesweib", verlangt wurde, daß sie ehelos blieb. Anders als in den älteren Fassungen des Geburtsmythos, die hauptsächlich die Qualifikation des erwachsenen Herrschers für seine Thronbesteigung erweisen sollten, hatte sich jetzt die Gewichtung auf das Kind als Heilsbringer und seine Geburt als Heilsereignis verlagert. Zwar kann auch die Weihnachtsgeschichte der Bibel nur aus der Perspektive von Jesu späterem Wirken gelesen werden, doch ist die Rettungsgewißheit, die schon den Hirten auf dem Felde vermittelt wird, nicht ohne die zeitgenössischen Hoffnungen auf einen Kinderheiland zu verstehen, an deren Entstehung die spätägyptische Tempeltheologie nicht unerheblich beteiligt gewesen war.

Aber der Heiland der Geburtshäuser war ein Gott und kein menschlicher König, dessen Person Erde und Himmel verklammerte. Der regierende Pharao kommt hier, wie in allen Tempeln,

als „Herr der Rituale" vor, der nominell den Gottesdienst zelebriert. Gelegentlich allerdings schaltet er sich in das mythische Heilsgeschehen ein: als Assistenzfigur oder indem sein Name den des neugeborenen Götterkindes ersetzt oder in einer Parallelszene zur Gottesgeburt im Tempel von Hermonthis, in der Königin Kleopatra VII sich selbst und ihren und Caesars Sohn Caesarion als Akteure des göttlichen Rituals hatte darstellen lassen. Auch sonst hat es immer wieder Versuche von Königen gegeben, sich in die Rolle des heilbringenden Kindgottes hineinzuspielen.

In seiner Gesamtheit indes ist der Geburtszyklus nicht mehr auf eine königliche Familie bezogen worden. Doch haben sich Alexander der Große und die Ptolemäer und ebenso die römischen Kaiser in ihrem Herrschaftsbereich Ägypten als Söhne ägyptischer Götter ausgegeben und dies immer wieder mit Einzelzügen aus dem Geburtsmythos einschließlich der physischen Zeugung oder des Anerkennungsgestus bekräftigt. So wurde die Gottessohnschaft nach klassischem Vorbild zu einem festen Bestandteil der hellenistischen Herrscherideologie und später von Kaiser Augustus nach Rom verpflanzt und mit dortigen Göttern auch weiterhin am Caesarenhof zitiert und praktiziert; freilich scheint es in dieser letzten Phase vor allem im Interesse politischer Propaganda geschehen zu sein.

Religiöse Realität hatte dieser Staatskult den Untertanen anscheinend auch schon früher nicht geboten. In der reichen messianischen Literatur, die damals bei Griechen und Römern und in den von ihnen beherrschten Völkern entstand und verbreitet wurde, sind vielmehr Gegenentwürfe entfaltet. Sie handeln von gottgesandten Herrschern, die alle Feinde überwinden und Reiche errichten, in denen Gerechtigkeit und Frieden, Freude und Fülle walten. Vergeblich versuchten die Kaiser, sich als Erfüllung dieser Erwartungen darzustellen, und auch dafür wurden Elemente aus dem Mythos ihrer göttlichen Herkunft bemüht.

Jedoch nicht nur in der Kultur der Oberschicht, sondern auch in der Volksliteratur blieb der ägyptische Königsmythos in Erinnerung, so in einem Schwank des weitverbreiteten Romans über Leben und Taten des großen Alexander. Hier wird seine Geburt auf eine Begegnung des letzten ägyptischen Königs Nektanebos mit der Gemahlin Philipps von Makedonien zurückgeführt. Er

hatte sich ihr in der Gestalt des Amun nähern können, und dank dieser Verkleidung und der Verheißung, der kommende König werde unbesiegbar sein, akzeptierte sogar der betrogene Ehemann das Kind als das seine. Selbst in der rationalistischen Umkehrung des Motivs und dem burlesken Kostüm klingt seine ursprünglich politisch-theologische Funktion noch nach; war Alexander doch mit aller Macht als Pharao in Ägypten eingeführt und sehr bald in der Oase Siwa als Sohn des Gottes Ammon anerkannt worden, der in den Vorstellungen der Zeit gewöhnlich mit dem ägyptischen Amun verschmolz. So ist es wahrscheinlich und wird durch die Posse bestätigt, daß der Geburtsmythos auch in seiner seriösen Version auf den mazedonischen Eroberer übertragen worden war.

Den religiösen Bedürfnissen des Volkes war anscheinend weder mit der sublimen noch mit der groben Kost gedient. Eher schon entsprachen ihnen die Gottesmänner (θεῖοι ἄνδρες), mythische Könige und Heroen aus griechischer Religiosität und Mentalität, die sich in hellenistischer Zeit zu Heilbringern und Wundertätern entwickelt hatten und weniger in der großen Welt als in Alltag und Phantasie der kleinen Leute verehrt wurden. Waren sie Könige, so brachten sie Frieden und Gerechtigkeit, waren sie nichtköniglicher Herkunft, so strebten sie nach Wissen und göttlicher Wahrheit und suchten die Welt zu bessern, indem sie ihre Lehren an Schüler und Zeitgenossen weitergaben. Auch besaßen sie übernatürliche Fähigkeiten, trieben Krankheiten und Dämonen aus, erweckten Tote und geboten den Naturgewalten; hatten sie einen gewaltsamen Tod erlitten, vermochten sie aufzuerstehen. Sie alle konnten mit dem Geburtsmythos legitimiert werden, wobei die elementaren Akte der Zeugung, Geburt und Aufzucht am besten dazu taugten, den Einbruch des Göttlichen in den menschlichen Alltag zu veranschaulichen. Nicht selten wurde dem noch eine wundersame Kindheitsgeschichte angehängt, welche die frühe Begabung des Heranwachsenden illustriert, und auch diese hat der Alexanderroman seinem Helden angedichtet.

Es kennzeichnet den Geist der grenzüberschreitenden hellenistischen Kultur, daß er auch in die demotisch, in der ägyptischen Literatursprache der Ptolemäer- und Römerzeit, geschriebenen

Erzählungen um den Königssohn und Priester Setna eingedrungen ist, die im übrigen weitgehend in ägyptisches Kolorit getaucht sind. Setnas Sohn Si-Osire ist ein solcher Gottesmann. Seiner Mutter wird ihre Schwangerschaft beim Tempelschlaf verheißen, und seinem Vater weissagt ein Traum Geburt und Namen des Kindes und dessen wunderbare Bewandtnis. Der glücklich zur Welt gebrachte Knabe überflügelt mit Windeseile seine Altersgenossen und seinen Lehrer, verblüfft als Zwölfjähriger die Schriftgelehrten im Tempel mit seiner Weisheit und führt seinen Vater durch die Unterwelt, um ihm zu zeigen, daß nicht der prunkvoll bestattete reiche Mann, sondern der armselig Begrabene im Totenreich selig, der Reiche aber wegen seiner schlechten Lebensführung zu qualvollen Strafen verdammt ist. Später rettet Si-Osire seinen Vater aus großer Verlegenheit und den Pharao vor den Demütigungen und Peinigungen, die ihm ein nubischer Zauberer zufügt, um sich, nachdem er diesen Feind unschädlich gemacht und damit seine eigene Bestimmung erfüllt hat, für immer aus der Welt zurückzuziehen.

Weder dem Evangelisten Matthäus, der die Mitteilung von Jesu Namen und Auftrag an den träumenden Joseph überliefert *(1,21)*, noch Lukas, der die Ankündigung des Heilands an seine Mutter Maria *(1,26–35.38)*, die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel *(2,41–52)* und das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus erzählt *(16,19–31)*, war der ägyptische Text bekannt. Beide und ebenso die Autoren des Setna-Zyklus schöpften aus einem interkulturellen Reservoir von Themen und Motiven, die ihre Prägung von den jeweiligen Ursprüngen mitbrachten und dennoch in unterschiedlichen Kontexten zu unterschiedlichen Zwecken wiederverwendet und umgeprägt wurden.

Das war auch mit dem ägyptischen Geburtsmythos geschehen. Es ist nicht nötig, ein direktes Bindeglied zu den Weihnachtsevangelien nachzuweisen, da ihn das Sammelbecken des Hellenismus in ebenso mannigfaltigen Ausgestaltungen und Funktionen aufgefangen und bewahrt hat wie die Legenden von den Gottesmännern. So konnten die einen wie die anderen abgerufen werden, als es darum ging, den Zimmermannssohn Jesus aus Nazareth als Gottessohn und Heilskönig und sein irdisches Wirken als Zeichen göttlicher Beglaubigung bekanntzumachen.

Dabei war es kein unbestelltes Land, in dem der Mythos die Gottessohnschaft Jesu auslegen und in Jesu Anfänge zurückverlegen sollte. Seit Jahrhunderten wartete man in Israel auf den Messias, der nach Aussagen des Alten Testaments zugleich König und Sohn Gottes sein würde. Wahrscheinlich geht schon diese Verhältnisbestimmung zwischen Jahwe und dem König auf das Vorbild des alten ägyptischen Königstitels „Sohn des Re" zurück, denn Ägypten war beispielgebend für die Ausbildung des neugegründeten Königtums in Israel gewesen. Es nimmt daher nicht wunder, daß der Engel, als er Maria das zu gebärende Kind als den Messias verheißt *(Lk 1,31–33)*, auf eine Weissagung des Propheten Jesaja *(9,5–6)* anspielt, und daß die Namenreihe, die bei beiden Autoren den Heiland charakterisiert, in ihrer Struktur ägyptischen Königstitulaturen folgt:

(5) Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben,
und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter; und er heißt
Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst;
(6) auf daß seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende
auf dem Thron Davids und in seinem Königreich,
daß er's stärke und stütze durch Recht und Gerechtigkeit
von nun an bis in Ewigkeit.

Auch später noch sind Impulse von Ägypten auf biblische Heils- und Unheilsvorstellungen ausgegangen, und das nicht zuletzt über die starke jüdische Kolonie im hellenistisch-römischen Alexandria, in der die griechische Übersetzung des Alten Testaments angefertigt wurde und jüdische Theologen griechisches und orientalisches Gedankengut in ihre Philosophie und Bibelauslegung einbezogen, wobei sie sich auch von ägyptischen Mythen, so dem der Königsgeburt, anregen ließen. Vielleicht gehen auch die auffallenderweise zwei Mal erwähnten Windeln des Christkinds *(Lk 2,7.12)*, von ihnen vermittelt, auf einen Topos in Inschriften der Pharaonen zurück, demzufolge Vorbestimmung und Eignung des Herrschers für sein Amt sich bereits im Mutterleib oder eben in den Windeln erwiesen hatten. Nach der alexandrinisch-jüdischen Schultradition wäre dann freilich nicht nur die königliche Sendung des Krippenkindes, sondern zugleich seine elementare Menschlichkeit und die Diskrepanz zwischen beiden gemeint.

Wollte die christliche Urgemeinde Jesus als Erfüllung der jüdischen Messiashoffnung predigen, so mußte sie mit den Verheißungen der hebräischen Bibel argumentieren; sollte er als Heiland der Welt proklamiert werden, mußte sie sich der Sprach- und Denkmuster bedienen, in denen sich die Heilsvisionen ihrer Umwelt ausdrückten. Es ist kein Zufall, daß sich die Hauptüberlieferung der Weihnachtsbotschaft bei Lukas findet, dem hellenistischsten unter den Evangelisten.

VIII. Schluß

Was kann die Ägyptologie zum Verständnis der biblischen Weihnachtsgeschichte beitragen?

Mir scheint, sie kann es vertiefen, auch wenn sie dabei, wie alle Wissenschaft, entzaubert. Denn mehr noch als im Vergleich der Evangelien untereinander erscheint die Weihnachtsüberlieferung im religionsgeschichtlichen Kontext vielschichtig und widersprüchlich, unterschiedlichen Wurzeln verpflichtet und auf unterschiedliche Empfänger ausgerichtet. Das Kind von Bethlehem sollte in einer konkreten historischen Situation als die Erfüllung israelitischer u n d hellenistischer Heilserwartungen verstanden werden können.

Diese Einordnung berührt den Wahrheitsgehalt der Weihnachtsevangelien nicht, aber ebensowenig ist es Sache der Forschung, ihn zu bestätigen. Vor dem ägyptischen Hintergrund zeichnet sich jedoch deutlicher ab, daß die Weihnachtsberichte kein stimmungsvoller Vorspann zur eigentlichen Botschaft, sondern Bestandteil dieser Botschaft sind. Der Mythos macht eine höhere Realität sichtbar und erweist sich daher als eine legitime Aussageweise auch in einer Religion, die auf eine geschichtliche Persönlichkeit gegründet ist. Entmythologisieren hieße, alle Konnotationen und Assoziationen auszublenden, so, als reduzierte man ein Gedicht auf seinen Informationswert.

Wie Gedichte stehen auch Mythen der Annäherung auf unterschiedlichen Wegen offen. Aus der ägyptologischen Perspektive seien abschließend zwei Überlegungen mitgeteilt.

Zum einen wäre es ein Mißverständnis zu meinen, die königlichen Motive seien aus der mythischen Welt des ägyptischen Gottkönigtums in die Alltagswelt der Unterschicht in dem Judäa der frühen römischen Kaiserzeit transponiert worden, um hier die revolutionäre Umkehrung der politischen und sozialen Verhältnisse einzuläuten; schon zu Jesu Lebzeiten haben Freund und Feind seine Sendung in diesem Sinne mißverstanden. Zwar haben die Evangelisten den Mythos auf das Reden und Handeln des Wanderpredigers aus Galiläa abgestimmt, doch blieb es bei dem mythischen Grundmuster, und das war einem unhistorischen, überzeitlichen Bezugssystem verpflichtet.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft den biblischen Umgang mit dem mythischen Stoff. Sowohl auf die Pharaonen wie auf Jesus ist das Paradigma der göttlichen Geburt erst im nachhinein angewendet worden. In Ägypten diente es dazu, die bereits inthronisierten Könige rückwirkend in die Sphäre der Götter hineinzunehmen und ihrer Existenz auf Erden wie im Jenseits göttliche Qualität zu verleihen. Die Geschichte Jesu von Nazareth dagegen wurde erst nach seinem Tod aufgeschrieben, und dieser Tod war die Hinrichtung eines Verbrechers gewesen. Trotzdem erzählten seine Anhänger von der Geburt des Zimmermannssohnes als der eines Gottkönigs. Sie taten es, um ihrer Überzeugung Ausdruck zu geben, daß sich seine Königsherrschaft erst im Scheitern vollendet hatte. In diesem Paradox liegt eine unerhörte Sprengkraft, an der sich die Geister scheiden mußten, die Geister, für die Mythos und Geschichte noch zwei Seiten einer Wirklichkeit bedeuteten.

Literaturverzeichnis

Zu Kapitel I, III, IV

W. Jens, Am Anfang der Stall – am Ende der Galgen. Jesus von Nazareth, seine Geschichte nach Matthäus, Stuttgart 1972.

W. Jens, Die Zeit ist erfüllt. Die Stunde ist da. Das Markus-Evangelium, Stuttgart 1990.

W. Jens, Und ein Gebot ging aus. Das Lukas-Evangelium, Stuttgart 1991.

Weitere Bibelzitate werden nach der Übersetzung Martin Luthers gegeben.
Zur Textexegese vgl. die einschlägigen Kommentare.

Zu Kapitel II

H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (Ägyptologische Abhandlungen 10) Wiesbaden 1964, ^{2}1986.

E. Brunner-Traut, Die wunderbare Geburt des Gottkönigs, in: Dies., Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen, München 1963, ^{8}1989, S. 111–121, ^{11}1997.

H. Sternberg-El-Hotabi, Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs, in: Mythen und Epen III (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III 5) Gütersloh 1995, S. 991–1005.

Zu Kapitel V

E. Brunner-Traut, Wundergeschichten am Hofe des Königs Cheops und die wunderbare Geburt der drei Königskinder, in: Dies., Altägyptische Märchen, ^{8}1989, S. 43–55.

M. Lichtheim, Three Tales of Wonder, in: Dies., Ancient Egyptian Literature I, Berkeley – Los Angeles – London 1973, Paperback-Edition 1975, S. 215–222.

Zu Kapitel VI

H. Gressmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Berlin 1914.

E. Brunner-Traut, Pharao und Jesus als Söhne Gottes, in: Dies., Gelebte Mythen, Darmstadt 1981, ^{3}1988, S. 31–59.

J. Assmann, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz (Hrsgg.), Funktionen und Leistungen des Mythos (Oriens Biblicus et Orientalis 48) Freiburg – Göttingen 1982, S. 13–61.

H. Merklein, Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments, in: H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer (Hrsgg.), Geschichte – Tradition – Reflex (Fs. M. Hengel) III. Frühes Christentum, Tübingen 1996, S. 21–48.

J. Kügler, Pharao oder Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (Bonner Biblische Beiträge 113) Bodenheim 1997.

Zu Kapitel VII

O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Wandlungen eines Novellenstoffes, Leipzig-Berlin 1911.

H. Gressmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie (Abh. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1918/7) Berlin 1918.

E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Berlin-Leipzig 1924, [3]Darmstadt 1958.

L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum. 2 Bde, Wien 1935–1936.

F. Daumas, Les mammisis des temples égyptiens, Paris 1958.

E. Brunner-Traut, Die Erzählung von Seton-Chaemwêse und von Ni-noferka-Ptah und Ahwêre, seiner Frau, und Merib, ihrem Sohn. – Si-Osire führt seinen Vater Seton Chaemwêse in die Unterwelt und besiegt die äthiopischen Zauberer. – Die Jugendgeschichte des Si-Osire, in: Dies., Altägyptische Märchen, [8]1989, S. 221–265.

M. Lichtheim, The Stories of Setne Khamwas. Setne Khamwas and Naneferkaptah (Setne I). – Setne Khamwas and Si-Osire (Setne II), in: Dies., Ancient Egyptian Literature III, Berkeley – Los Angeles – London 1978, Paperback-Edition 1980, S. 125–151.

D. Stutzinger, ΘΕΙΟΣ 'ΑΝΗΡ – Die Vorstellung vom außergewöhnlichen, göttlichen Menschen. Einleitung, in: Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus 16. 12. 1983–11. 3. 1984, Frankfurt/M. 1983, S. 161–175.

G. P. Corrington, The „Divine Man". His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion, New York 1986.

J. Kügler, Die Windeln Jesu als Zeichen, Biblische Notizen 77, 1995, S. 20–28.

Abbildungsnachweis

Szene 1–15 Luxor nach H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs (Ägyptologische Abhandlungen 10) Wiesbaden 1964, Taf. 1–15.

Szene 6 Deir el-Bahari nach E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, München ^{8}1989, S. 116 (mit Ergänzungen nach E. Naville, The Temple of Deir el Bahari II, London 1897, Taf. 48).

Szenen 16–17 Deir el-Bahari nach E. Naville, The Temple of Deir el Bahari III, London 1898, Taf. 56 (Szene 17 mit Ergänzung nach J. Assmann, Die Zeugung des Sohnes, in: J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz (Hrsgg.), Funktionen und Leistungen des Mythos (Oriens Biblicus et Orientalis 48) Freiburg – Göttingen 1982, S. 17).