ERIK HORNUNG

GESCHICHTE ALS FEST

ERIK HORNUNG

GESCHICHTE ALS FEST

ZWEI VORTRÄGE ZUM GESCHICHTSBILD DER FRÜHEN MENSCHHEIT

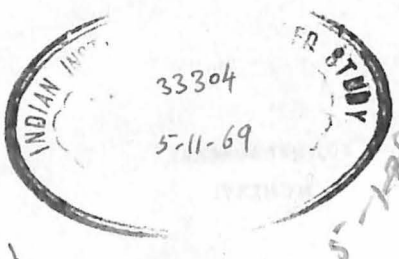
SONDERAUSGABE
MCMLXVI

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Herausgegeben von der
Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt
in der Reihe »Libelli«

BAND CCXLVI

13



PH
430
H62

Library IIAS, Shimla

PH

00033304

© 1966 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Satz: Maschinensetzerei Janß, Pfungstadt
Druck: Valentin Vetter, Buch- und Offsetdrucke, Bickenbach
Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany

JUTTA VON GRAEVENITZ

zum 30. 8. 1965

INHALT

Vom Geschichtsbild der alten Ägypter 9

Der Untergang Mexikos im indianischen Geschichtsbild 30

Nachwort 49

Anmerkungen 53

Abbildungen 70

VOM GESCHICHTSBILD DER ALTEN ÄGYPTER

Die schriftlich überlieferte Geschichte der Menschheit umspannt rund fünftausend Jahre. In der ersten Hälfte dieses Zeitraumes ist nirgendwo Geschichte von Historikern oder gar für Historiker überliefert worden, und in vielen Gebieten der Erde ist es bis in unsere Tage hinein so geblieben. Träger der frühen Geschichtsüberlieferung sind Könige und ihre Beamten, sind Priester und Dichter. Die typische Aufgabe des Historikers, so objektiv als möglich zu zeigen oder zu rekonstruieren, „wie es gewesen ist", war niemals die ihre; kein Dokument der altägyptischen Geschichte erhebt diesen Anspruch. Im alten Ägypten wie in allen Frühkulturen sind der Geschichtsüberlieferung ganz andere Ziele gesetzt; nach ihnen muß gefragt werden, bevor eine kritische Darstellung der Geschichte früher Hochkulturen versucht werden kann, und diese Forderung ist noch für große Zeiträume der abendländischen Geschichte gültig. Um Geschichte vom Gewande ihrer Überlieferung zu trennen und, wenn möglich, unverfälscht darzustellen, bedarf es der Frage nach dem Geschichtsbild der jeweiligen Zeit, der Frage also nach den Denkschablonen, durch welche alle Ereignisse hindurchfallen, für die in der Struktur des Geschichtsbildes kein Platz ist. Was dieses grob- oder feinmaschige Sieb an Ereignissen übrigläßt, dürfen wir in der „offiziellen" Geschichtsüberlieferung erwarten; in das übrige Geschehen, das uns vielleicht weit mehr interessiert, können juristische und bürokratische Genauigkeit nur hier und dort einen zufälligen Einblick gewähren. Geschichtsbilder sind jedoch weit mehr als starre Denkschablonen; als Gebilde des menschlichen Geistes können

sie nicht nur auf die Überlieferung, sondern auch auf den Gang der Geschichte Einfluß nehmen. Im Alten Orient sind ideologische Geschichtsbilder noch stärker als heute treibende Kräfte im Weltgeschehen.

Für das alte Ägypten besitzen wir zwar zahllose Darstellungen seiner Geschichte, aber nicht eine einzige Rekonstruktion seines Geschichtsbildes, obgleich es an nützlichen Vorarbeiten für eine solche Aufgabe nicht fehlt[1]. Der begrenzte Rahmen eines Vortrags gestattet auch mir nicht mehr als einen kurzen Abriß dieses Geschichtsbildes der alten Ägypter vorzulegen. Verzichten muß ich an dieser Stelle vor allem darauf, die Wandlungen herauszuarbeiten, die es in mehr als dreitausendjähriger Entwicklung durchlaufen hat. Inmitten des Wandels erwiesen sich jedoch vom Reichsgründer Menes bis zu den römischen Kaisern im Pharaonenornat gewisse Grundzüge der „offiziellen" Geschichtsschau als konstant. Auf sie werde ich mich zunächst beschränken.

Wenn in einer großzügigen Definition „Dasein in seinem Sein geschichtlich" ist (Heidegger), weil es Raum und Zeit mitbringt und sich in ihnen vollzieht, dann hebt sich von einem Hintergrund mit so weitem Horizont um so deutlicher das geschichtliche Denken des Menschen ab, das aus der Fülle des Geschehens eine Auswahl trifft und das Ausgewählte als Geschichte überliefert. Im Vergleich zu den Jahrmillionen der Natur- und Menschheitsgeschichte ist dieses Denken in geschichtlichen Kategorien jung; im Ägypten des 30. Jahrhunderts v. Chr. lassen sich Entstehung und Wesenszüge eines Geschichtsbildes an einer dichten Kette von Denkmälern erstmals beobachten.

Die Vorgeschichte hat ihre Weltschau auch in Ägypten an Felsen, in Gräbern und in den frühen Werken der Keramik, Malerei und Plastik verewigt, aber kein Geschehen überliefert, das man als geschichtlich ansprechen darf. Ihre Jagdbilder, Ornamente und Kampfdarstellungen zeigen das Weltgeschehen in einem noch ungeordneten Zustand ohne

Raum- und Zeitkomponenten, durchwaltet von unberechenbaren Mächten, die einander bekämpfen und sich verbrüdern, aber keinem erkennbaren Gesamtplan gehorchen. Mit Standlinie, Zeilengliederung und Bedeutungsmaßstab fehlen zunächst noch die elementarsten Hilfsmittel, um Geschehen zu gliedern und als Geschichte zu überliefern[2]. Die handelnden Mächte treten zumeist in Tiergestalt auf; der Häuptling erscheint als Löwe, Stier oder Falke, dämonische Standartenmächte führen ihm an Stricken Gefangene zu. Die reine, nackte, als hilflos empfundene Menschengestalt bleibt diesen unterliegenden Feinden vorbehalten (Abb. 1), und erst mit ihrer Aufwertung, mit der Vermenschlichung der Mächte, kann die Mythenbildung als Erzählung von Götterschicksalen einsetzen[3]. So ist die vorgeschichtliche Welt zugleich eine vormythische und wird in der Geschichtsschau späterer Generationen zu einer Welt vor der Schöpfung[4].

Die ersten unverwechselbar geschichtlichen Denkmäler Ägyptens sind mit dem Namen des Königs „Skorpion" verbunden, der etwa zwei bis drei Generationen vor dem ersten Dynastiegründer Menes, also kurz nach 3000 v. Chr. über Oberägypten und Teile des Deltas geherrscht hat[5]. die „Städtepalette" dieses Königs (Abb. 5/6) hält in Raum und Zeit ein einmaliges Geschehnis fest und hebt es aus dem Fluß der Dinge, aus der gleichbleibenden Allgemeinheit von Kampf und Kult heraus. Dazu bedarf es eines Geschichtsbewußtseins, das sich in der Schrift verewigen kann. Wenige Schriftzeichen genügen: eines überliefert den Königsnamen „Skorpion" und datiert das Denkmal damit in seine Zeit, ein anderes kennzeichnet die lange Reihe der Tiere und Bäume auf der Rückseite als „libysche", d. h. im Westdelta gewonnene Beute. Dieser Fixierung im Raume dienen auch die Städtenamen der Vorderseite, die vielleicht in Form einer Litanei alle den gleichen Ort „Buto" meinen[6]. Die geschichtliche Aussage, die mit bescheidensten schriftlichen und sprachlichen Hilfsmitteln zunächst nur wenig Infor-

mation vermittelt, lautet etwa: „König ‚Skorpion' hat einen wichtigen Ort des Westdeltas erobert und dabei reiche Beute eingebracht". Daß wir dieses Ereignis nicht nach Jahr und Tag unserer heutigen Zeitrechnung festlegen können, tut seiner Geschichtlichkeit keinen Abbruch; für altorientalische Geschichtsüberlieferung genügte weitgehend die Nennung des Königsnamens, und die übermittelte Information gewinnt nur langsam an Umfang und Genauigkeit.

Noch deutlicher läßt sich das entstehende Geschichtsbewußtsein etwa eine Generation später auf der Prunkschminktafel des Königs Narmer greifen. Auf ihrer Rückseite erschlägt der König mit erhobener Keule einen niedergesunkenen Feind (Abb. 2). Diese typische Szene vom „Niederschlagen der Feinde" begegnet hier nicht zum ersten und letzten Mal, sie findet sich bereits in der Vorgeschichte und bleibt bis in die römische Zeit Ägyptens im Grundgedanken unverändert[7]. Auf einer vorgeschichtlichen Wandmalerei aus Hierakonpolis steht am Rande des beziehungslos durcheinanderwogenden Weltgeschehens ein Mann (sicher der Häuptling), der drei (d. h. „viele") Feinde ergriffen hat und sie mit erhobener Keule erschlägt[8]. Gleich den anderen Motiven des Bildes bezieht sich die Szene (Abb. 3) nicht auf ein bestimmtes Ereignis, sondern steht in einer knappen Aufzählung dessen, was in der Welt geschieht. Jagd und Kampf, Verbrüderung der Mächte und Niederschlagen der Feinde sind zeitlose Bilder des Weltgeschehens, sind primär Mythologeme. Auf der Narmerpalette steht die gleiche Szene, künstlerisch unvergleichlich besser durchgebildet, in einer andersgearteten Welt. Knappe, aber präzise Beischriften holen das dargestellte Geschehen aus der Zeitlosigkeit mythischer Aussage in die Geschichte, in die Kategorien von Raum und Zeit; und die Geschichte verleiht ihm eine Einmaligkeit, die ihm als Mythologem fehlt. Nun ist es der bestimmte König X, der in einem festgelegten Jahr seiner Regierung den bestimmten Feind Y besiegt hat[9]. Zu groß ist die Versuchung,

sich an dieser Stelle der mathematischen Begriffssprache zu bedienen: die Größen X/Y/Z — König, Feind, siegreicher Kampf — sind als unbestimmte Größen vorgegeben; Mythos und Märchen können sie unmittelbar als Bausteine für allgemeine Gleichungen verwenden, die Geschichte aber ersetzt sie durch feste, genau definierte Größen und bezieht sie in das Koordinatensystem von Raum und Zeit ein. „Niederschlagen der Feinde" und „Vereinigen der Beiden Länder"[10] sind solche unbestimmten, zeitlosen Größen, die immer wieder, von jedem König aufs neue, im Koordinatensystem der Geschichte mit seiner Raum- und Zeitachse fixiert und zu gegenwärtiger Wirklichkeit erhoben werden.

Ein letztes Beispiel möge diesen Übergang vom Mythisch-Allgemeinen zum Geschichtlich-Besonderen im erwachenden Geschichtsbewußtsein Ägyptens noch einmal verdeutlichen. Die frühesten ägyptischen Könige nennen nur einen Titel: sie bezeichnen sich als „Horus", als irdische Inkarnation des falkengestaltigen Himmelsgottes. Schon einige Denkmäler am Ende der Vorgeschichte tragen als Besitzmarke diesen Horus-Titel, zunächst noch ohne Verbindung mit einem Königsnamen, also anonym[11]. Das Schriftzeichen des Titels (Abb. 7) zeigt den rechteckigen Grundriß der Palastanlage, in den die Vorderansicht, die Fassade mit den Toren und der Nischengliederung, hineingesetzt ist; darüber hockt der Horusfalke, der nach ägyptischer Zeichenweise nicht über, sondern „im" Palast zu denken ist. Die Lesung des ganzen Zeichens ist demnach „Der Horus im Palast", es bezeichnet eine Erscheinungsform des Gottes Horus und damit eine mythische Größe. König „Skorpion" schreibt als einer der ersten seinen Namen in den freien Raum zwischen Falke und Palastfassade, bezeichnet sich also als „Horus Skorpion", obgleich die Schrift und mit ihr die Möglichkeit, aus der vorgeschichtlichen Anonymität herauszutreten, wahrscheinlich einige Generationen älter ist[12]. Mit diesem Entschluß des Königs, nicht nur ein „Horus im Palast", sondern ein be-

stimmter „Horus NN" zu sein, tritt der Gott aus der Allgemeinheit vormythischen und mythischen Denkens heraus und wirkt als jeweils regierender König nun in der geschichtlichen Welt mit ihrer raum-zeitlichen Einmaligkeit. Den Gott Horus gibt es immer, und den „Horus im Palast", also den König, ebenso. Aber den „Horus Skorpion" oder den „Horus Narmer" hat es nur einmal gegeben — sie sind geschichtliche Größen.

Für das Geschichtsbild der alten Ägypter ist jedoch nicht diese Einmaligkeit bestimmend geworden, sondern das Wiederkehrende und Typische; mit anderen Worten die Rolle, welche Personen und Dinge in der Welt spielen. Im Reliefschmuck der Narmerpalette und der anderen Denkmäler seiner Frühgeschichte hat der Ägypter den handelnden Mächten Rollen zugewiesen, deren Träger wechseln, deren Inhalt aber von nun an das Bild der Geschichte prägen soll. Stets ist der König als Verteidiger der Weltordnung ein rastloser Kämpfer und Überwinder des Gegners, immer gehört es zur Rolle der Götter, ihm die Feinde „unter seine Sohlen" zu geben, immer steht der Beamte ministrierend im Hintergrund, stets unterliegt der „Feind" und muß um Gnade flehen. Zu einem solchen Spiel mit verteilten Rollen ordnen die offiziellen Texte und Darstellungen das Weltgeschehen auch dann, wenn es in unserer „Wirklichkeit" ganz anders zugegangen ist. Wir werden, um ein Beispiel zu nennen, wohl niemals mit Sicherheit wissen, wie jener folgenschwere Maitag des Jahres 1285 v. Chr. wirklich verlaufen ist, als Ramses II. bei der Stadt Kadesch am Orontes mit einer seiner vier Legionen in einen Hinterhalt der Hethiter und ihrer Verbündeten geriet. Die ägyptischen Berichte[13] schildern die Schlacht von Kadesch als rituelles Drama, in welchem alle Beteiligten die Rolle spielen, die ihnen das geprägte Geschichtsbild vorschreibt. Die Feinde sind rebellisch und tückisch[14], ihre unübersehbaren Massen „bedecken Berge und

Täler" und sind „wie Heuschrecken in ihrer Menge". Aber vor der *einen* geschichtsmächtigen Gestalt Pharaos, der im vollen Ornat, mit der „feuerspeienden" Uräusschlange an seiner Stirn, aus dem Zelt tritt, mit seinem Wagenlenker den Streitwagen besteigt und ohne seine Soldaten gegen die ungeheure Masse der Feinde anstürmt, fallen sie wehrlos unter die Hufe seiner Pferde und stürzen sich in kopflose Flucht. Selbst die Unzuverlässigkeit seiner Offiziere und Soldaten, die den König „verlassen" haben, steht in einer alten Tradition. Auf dem Hintergrund menschlicher Unzulänglichkeit heben sich Pharao und sein Gott Amun als beherrschende Mächte noch leuchtender ab; beide sind in einer solchen Schau der Geschichte wirksamer „als Millionen von Fußtruppen und Hunderttausende von Wagenkämpfern, als zehntausend Mann an Brüdern und Kindern, die einmütig zusammenstehen" [15]. Moderne Begriffe wie „poetische Übertreibung" oder gar „Geschichtsfälschung" treffen am Sachverhalt vorbei, weil man diesen einen typischen Schlachtbericht nicht isoliert vom Ganzen ägyptischer Geschichtsüberlieferung betrachten darf; in ihr ist die Welt zur Bühne geworden, auf der die Geschichte als kultisches Drama feierlich *gespielt* wird.

Gleichermaßen spielt der ägyptische Priester in Kult und Fest eine Götterrolle, deren Träger ständig wechselt, vollzieht er ein Ritual, das unabhängig vom jeweils Ausführenden und Rezitierenden seine bleibende, geprägte Form hat. In solchem Geschehen stellen sich, wie in der Geschichte, mythische Vorgänge in die kultisch-festliche Wiederholbarkeit und Vergegenwärtigung. Diese Gleichartigkeit wie Gleichwertigkeit von kultischer und geschichtlicher Handlung zeigt sich dem Ägypter nicht nur in der äußeren Form, sondern zutiefst im Wesen beider.

Seit dem alten Reich treffen wir in ägyptischen Tempeln in engster Nachbarschaft, oft geradezu vertauschbar, kultische und geschichtliche Szenen [16]. Die inneren Räume des Tempels

sind dem täglichen Ritual vorbehalten und zeigen den König bei den gewöhnlichen Kulthandlungen vor einer Gottheit[17]. In den äußeren Teilen aber, im Bildschmuck von Säulenhallen, Höfen, Pylonen und Außenmauern, zelebriert er Handlungen, die zu besonderen Anlässen gehören; hier zeigen ihn die Künstler beim Feiern der hohen Feste und bei geschichtlichem Wirken. Auf der Rückseite des von Ramses II. erbauten Pylons des Luxortempels sind kürzlich Szenenfolgen aus dem Minfest freigelegt worden[18]; an entsprechender Stelle finden sich im Ramesseum, dem Totentempel des Königs, Darstellungen der Schlacht von Kadesch. Der Säulensaal des Ramesseums ist zum Teil mit rein kultischen, zum Teil mit Kampfszenen ausgeschmückt, und der große Säulensaal des Karnaktempels trägt auf der Innenseite kultische, auf den Außenwänden geschichtliche Szenen aus den Kriegen Sethos' I. und Ramses' II.[19]. Im ersten Hof des Totentempels Ramses' III. in Medinet Habu sind die Siege dieses Königs über Libyer und Seevölker dargestellt, im zweiten Hof die beiden großen Götterfeste für Min und Sokar; auf der Außenmauer des gleichen Tempels sehen wir im Süden den großen Festkalender, im Norden die Abwehrschlacht gegen die Seevölker. Die bekannte Wildstier- und Wildeseljagd des Königs, auf der Rückseite des südlichen Pylonturmes verewigt, steht ebenfalls in einer Überlieferungskette, die in den Tempeln des Alten Reiches ihren Anfang hat[20]. Hier dringen scheinbar noch profanere Szenen in den heiligen Bezirk des Tempels ein, aber Jagd und Kampf stehen in uralter Parallele und Austauschbarkeit. Eine Truhe aus dem Grabschatz Tutanchamuns zeigt Siege über Asiaten und Neger neben der königlichen Jagd auf Löwen und verschiedene Wüstentiere[21]. Im Mittleren Reich erschlägt Sesostris I. in den Reliefs seines Totentempels in Lischt vor den Göttern ausländische Feinde und daneben eine riesige Antilope[22].

Hier zeigt sich deutlich und ist auch sonst zu belegen, daß

Jagd und Krieg beide die Vernichtung von Feinden bedeuten[23]. Aus Textzeugnissen verschiedener Zeiten wissen wir, daß die Kulthandlungen in den ägyptischen Tempeln eine rituelle „Vernichtung der Feinde" mit eingeschlossen haben[24]. In der Regel wurde sie als blutiges Tieropfer vollzogen, und die geschlachteten Tiere werden eindeutig mit den rebellischen „Feinden", mit den „Gefolgsleuten des Seth" gleichgesetzt, spielen also im kultischen Drama deren Rolle[25]. Diese Rolle kann auch von Statuetten und Tongefäßen, auf die man den Namen des zu vernichtenden „Feindes" schreibt, übernommen werden[26]. Zwischen mythischen Götterfeinden und irdischen, also politischen wie auch kriminellen Übeltätern, macht der Ägypter keinen grundsätzlichen Unterschied, beide sind in seiner Sprache „Feinde" schlechthin[27].

Als Abbild eines rituellen Vorganges hat die Darstellung der „Vernichtung der Feinde", sei es als Tieropfer, Jagd oder Krieg, im Tempel einen legitimen Platz und wirkt zudem apotropäisch gegen feindliche Mächte, die den heiligen Ort bedrohen könnten. Je mehr Ägypten in der politischen Wirklichkeit des 13. und 12. Jahrhunderts v. Chr. an Boden verliert, desto wichtiger wird die magische Wirksamkeit der ramessidischen Schlachtenbilder. Es ist sicher kein Zufall, daß während ihrer Blütezeit auch die Darstellung der großen Jahresfeste in den Kanon der Tempelbilder einbezogen wird. Beide bilden kultisches Geschehen ab, das zum Teil im Tempel, zum Teil außerhalb des Tempels zelebriert wird; schon Tutanchamun ließ im Mittelgang des Luxortempels eine Barkenprozession verewigen, die auf dem Nil dahinzieht[28]. Zugleich werden die großen Feste und ihre Begehung durch den König seit den frühesten Annalen auch als Geschichte überliefert — eine Tradition, die sich bis in die Chroniken des Mittelalters fortsetzt. So illustrieren die Fest- und Siegesbilder der ägyptischen Tempel gleichermaßen Kult wie Geschichte. Was sie zeigen wollen, ist der Vollzug eines vor-

geschriebenen Rituals durch einen bestimmten König, der damit vor Göttern und Menschen dokumentiert, daß er die ihm auferlegte Rolle gespielt und *gut* gespielt hat. Huizinga hätte an einem *homo ludens*, wie es Pharao gewesen ist, seine Freude gehabt; das Eingespieltsein (die Illusion) des Ägypters kann zur Darstellung von Schlachten und Siegen führen, die in der geschichtlichen Wirklichkeit, wie wir sie sehen, niemals stattgefunden haben[29]. Phiops II. (um 2254 bis 2160 v. Chr.) kopiert bis in Einzelheiten eine über zweihundert Jahre ältere Darstellung seines Vorgängers Sahurê (um 2458—2446), die einen Sieg über die Libyer zeigt, obgleich er wahrscheinlich nie einen Feldzug gegen dieses Volk geführt hat; noch der Äthiopenkönig Taharka (690—664 v. Chr.) läßt die uralte Szene von seinen Künstlern nachbilden[30]. Von Tutanchamun (1347—1338 v. Chr.), der etwa 18jährig gestorben ist, wissen wir mit Sicherheit, daß er niemals persönlich gegen Neger und Asiaten zu Felde gezogen ist, obgleich die Bemalung einer Truhe aus seinem Grabschatz[31] ihn als Sieger über diese Völker zeigt. Mit der Schlacht von Kadesch, die Ramses II. gegen die Hethiter und ihre syrischen Verbündeten geschlagen hat (1285 v. Chr.) kopiert Ramses III. (1184—1153 v. Chr.) den Kampf gegen ein Volk, das damals bereits aus der politischen Wirklichkeit verschwunden war[32]. Nach unseren Kriterien läge in solchen Darstellungen wie in entsprechenden Aussagen der Texte eine Verfälschung der Geschichte vor; für den Ägypter aber gehören auch sie zur *Maat*, zur Wahrheit und Richtigkeit der Weltordnung; in seiner Weltschau können sich auch in Inschrift und Darstellung, in der magischen Wirklichkeit von Bild und Wort, notwendige Dinge ereignen. Zur *Maat* gehört es, daß der König die Feinde Ägyptens vernichtet; die Wirklichkeit, in der er es tut, bezieht den Tempelkult mit ein.

So entspringen die Schlacht- und Belagerungsbilder in den Tempeln des Neuen Reiches einer ähnlichen Geisteshaltung

wie die Pyramidentexte des Alten Reiches: wenn der Glaube an die sofortige Wirkung der kultischen Handlung und des gesprochenen Wortes ins Wanken gerät, stützt er sich auf die bleibende Bewahrung im gemeißelten Bild. An den Tempelwänden siegt Pharao noch heute über Völker, die längst untergegangen sind, und feiert Feste für Götter, an die niemand mehr glaubt. Diese Darstellungen überliefern nicht historische Ereignisse, sondern Kulthandlungen; was sie an geschichtlichen Aussagen enthalten können, muß der Historiker von Fall zu Fall mit Vorsicht und mit Einfühlung in das fremde Geschichtsbild herausarbeiten, sonst entgleitet ihm der Boden der Wirklichkeit. Mit gleicher Vorsicht möge die folgende Definition zunächst als Arbeitshypothese betrachtet werden, die an den Quellen immer wieder neu bestätigt oder berichtigt werden muß, aber von den bisher betrachteten Tatsachen gestützt wird: Geschichte ist für den Ägypter kultisches Geschehen, das nach einem festgelegten Ritual teils in der Abgeschiedenheit von Tempel und Palast[33], teils vor den Augen aller Welt Gestalt annimmt.

Versuchen wir, den vielleicht zu weitgespannten Begriff „kultisches Geschehen" konkreter zu fassen. Maurice Alliot hat in seinem Werk über den Horuskult in Edfu[34] die zweckmäßige Unterscheidung zwischen regelmäßigem Alltagskult, regelmäßigem Feiertagskult und dem besonderen Kult an den Hochfesten eingeführt. Zu diesen drei Arten des Kultes tritt die Geschichte als vierte, als regelmäßiger Hochfestkult. Die Geschichte, wie sie vom König als Hoherpriester und von den Beamten und Priestern als seinen Ministranten zelebriert wird, ist ein Fest, das niemals in profanen Alltag übergeht, ein kultisches Drama, an welchem die ganze Menschheit Anteil hat, sei es auch nur als Zuschauer, als θεωρός.

Das Ritualbuch dieses kultischen Dramas ist zumindest in Auszügen bekannt. Es ist mit den ägyptischen Annalen identisch. In den Annalen ist Geschichte als Vergangenes, Gegen-

wärtiges und Zukünftiges überliefert; sie zeigen und schreiben zugleich vor, was geschehen ist, geschieht und immer wieder zu geschehen hat. Als Ritualbücher werden sie zu Beginn jeder Regierung zugleich mit der Titulatur des neuen Königs feierlich „festgesetzt“ [35]; so liegt von Anfang an fest, was in dieser Regierungszeit zu geschehen hat, und dem Weisen ist die Zukunft so vertraut wie die Vergangenheit [36]. In diesem normativen Sinne werden Annalen auch im Reiche der Götter geführt. Sethos I. z. B. wünscht, daß sein Königtum eine „Kopie“ der Annalen des Osiris-Onnophris sein möge [37] — das Weltgeschehen soll unter Göttern wie unter Menschen nach den gleichen Spielregeln ablaufen. Stellt man durch Nachschlagen in den Annalen fest, daß ein bestimmtes Ereignis „noch niemals seit der Urzeit“, also seit Bestehen der Welt, geschehen ist [38], dann kann es für die Zukunft doch Bestandteil des Rituals und damit unbegrenzt wiederholbar werden. Die dynamische, allem Neuen und Fremden aufgeschlossene Zeit des Neuen Reiches weist besonders viele Beispiele für eine solche Erweiterung des Rituals auf; der von Thutmosis III. und Amenophis II. geprägte Typus des heldisch-sportlichen Königs, der im Rudern, Bogenschießen und in allen „Arbeiten“ des Kriegsgottes Month Übermenschliches vollbringt, ist für die wenig kriegerischen Könige der Amarnazeit immer noch verpflichtend [39]. Daß die Typik alles Geschehens vorgegeben ist, bedeutet daher keine strenge Determinierung der Geschichte. Jederzeit können neue Typen geschaffen werden, jederzeit kann auch das völlig Unerwartete in die Geschichte einbrechen. Dies Unerwartete und Unberechenbare darf allerdings nur aus göttlicher Sphäre kommen, niemals aus menschlicher Willkür. Im Prozessionsorakel kann die persönliche Willenskundgebung eines Gottes zum „Staunen des ganzen Landes“ ein atypisches Wunder geschehen lassen [40].

Seit dem Beginn der geschichtlichen Zeit werden in Ägypten Annalen geführt, zunächst als Summierung von Ereig-

nissen, welche seit König Aha (um 2900 v. Chr.)[41] die einzelnen, noch nicht fortlaufend gezählten Regierungsjahre eines Herrschers kennzeichnen. Solche Jahresnamen, wie „Erstes Mal des Schlagens des Ostens", „Fest des Horus-Stern-der-Götter", „Bilden der Anubis-Statue" usw., finden wir zunächst auf Holz- oder Elfenbeintäfelchen, die man als Etikett den Ölgefäßen mitgab, später auch in die Gefäße eingeritzt. Im alten Vorderasien hat man noch länger an der Sitte festgehalten, die Jahre zum Zwecke der Datierung nach einem oder auch nach mehreren hervorstechenden Ereignissen zu nennen; in Ägypten werden die Jahresnamen bereits im Laufe des Alten Reiches (um 2628—2134 v. Chr.) durch eine Datierung nach regelmäßigen Viehzählungen und schließlich durch die fortlaufende Zählung der Regierungsjahre abgelöst[42].

Vollständige Annalen sind aus keinem Zeitraum der ägyptischen Geschichte erhalten; wir müssen uns mit Auszügen begnügen, die im Stein verewigt worden sind. In den Museen von Palermo und Kairo befinden sich Bruchstücke eines solchen Annalensteines, der einstmals die ganze Frühgeschichte Ägyptens von der ersten bis zur fünften Dynastie umfaßt hat[43]. Die einzelnen Jahresfelder sind in waagerechten Kolumnen aufgereiht; anfangs kaum mehr als bloße Jahresnamen, enthalten sie mit der voranschreitenden Zeit eine immer größere Zahl von Ereignissen. An ihnen können wir ablesen, welche geschichtlichen Ereignisse dem offiziellen Ägypten wesentlich und überlieferungswürdig gewesen sind. Das mitgeteilte Geschehen ordnet sich zu wenigen typischen Vorgängen: Bilden von Statuen, Errichten von Kultanlagen, Begehen der großen Staatsfeste, Regierungsantritte und Jubiläumsfeste mit ihren Zeremonien, Schlagen von Gegnern und rituelle Jagden, dazu die jährlich notierte Höhe der Nilüberschwemmung, von der die Fruchtbarkeit des Jahres und die Höhe der Steuern abhing. Diese festen Typen kehren mit monotoner Regelmäßigkeit alle paar Jahre wieder, und ihr

INSTITUTE OF ADVANCED STUDY
No 33304
Date 5-11-69

zyklischer Charakter kann durch eine Ordinalzahl noch zusätzlich betont werden: „Erstes Mal des Schlagens des Ostens", „Zweites Mal des Sokarfestes" u. ä. Von dieser auswählenden, mit Wiederholbarkeit verbundenen Typisierung des Geschehens sind nicht nur die Annalen, sondern die offizielle ägyptische Geschichtsüberlieferung im ganzen geprägt. Hier liegt der Grund für die scheinbare Eintönigkeit der „historischen" Texte Ägyptens und für das verbreitete Gefühl, daß „Die Erzählung der Geschichte dieser Jahrtausende ... zwar voll von Ereignissen" sei, „die aber durchweg noch nicht den Charakter von geschichtlichen Entscheidungen des Menschseins tragen" (K. Jaspers). Im Geschichts*bild* dieser Epoche, das ja als etwas Bleibendes angelegt ist, dürfen wir solche Entscheidungen und Neuorientierungen des Menschseins nicht suchen — in der Geschichte Altägyptens aber hat es sie in großer Zahl gegeben[44].

Ereignisse der Verwaltungs- und Wirtschaftspolitik, um nur diese beiden für uns besonders wichtigen Gebiete zu nennen, werden wir in den Annalen vergeblich suchen, ebenso die Erwähnung nichtköniglicher Personen. Beamte und Priester handeln nur im Auftrag des Königs und sind daher für offizielle Inschriften und Darstellungen entbehrlich[45]; in ihren Autobiographien stehen das Verhältnis zum König und die Erfüllung königlicher Aufträge im Vordergrund[46]. Das ägyptische Geschichtsbild kennt daher strenggenommen nur zwei Rollenträger in seinem Kultdrama: den König und die „Feinde".

Der Theorie nach wird in Ägypten jegliches kultische Geschehen in allen Tempeln des Landes ausschließlich vom König zelebriert; in der Praxis delegiert er dieses Recht an seine Beamten und Priester. Auf Tausenden von Quadratmetern ägyptischer Tempelwände wird der König und immer wieder der König vor den Gottheiten des Landes gezeigt, nur in wenigen Ausnahmefällen von Ministranten begleitet. Sein Titel *nb-jrjt-jḫt* weist ihn als „Herrn der

Kulthandlungen" aus[47] und selbst der Priester, der das alltägliche Ritual der Göttertempel zelebriert, muß sich vor der Gottheit als bevollmächtigter Vertreter des Königs ausweisen: „Der König ist es, der mich sendet, den Gott zu schauen"[48]. Auch bei den Darstellungen der großen Staatsfeste beherrscht der König, obgleich von ministrierenden Priestern und Beamten begleitet, das Geschehen in solchem Maße, daß Bleeker bei Gelegenheit des Minfestes bemerkt: „Es ist als ob der Pharao dieses Fest allein für sich feiert"[49].

Ist aber die Geschichte für den Ägypter kultisches Geschehen, dann kommt es wiederum allein dem König zu, es vor den Göttern zu zelebrieren; und die ägyptische Geschichtsüberlieferung, die wir bereits gestreift haben, erweckt in der Tat den Eindruck, daß Pharao auch das Fest der Geschichte allein für sich feiert. Wir brauchen die unabsehbare Zahl der Belege hier nicht auszubreiten, sondern erinnern noch einmal an die Schilderung der Schlacht von Kadesch, an die typische Szene vom „Erschlagen der Feinde" (Abb. 2), das der König ganz allein vornimmt, an die Schlachtbilder des Neuen Reiches (Abb. 4) und an die Annalen, die der königlichen Aktivität vorbehalten sind[50].

Der König, dessen geschichtliche Rolle hier betrachtet wird, ist nicht dieser oder jener; es ist nicht der König volkstümlicher Erzählungen (der *roi des contes* Poseners) oder persönlicher Handschreiben an Kriegskameraden. Im Rahmen des Geschichtsbildes darf uns zunächst nur das Überpersönliche am Königtum interessieren, das Königsdogma, wie es Titel, Beinamen und höfische Texte verkünden. Wie das offizielle Geschichtsbild ist dieses Königsbild ein ideales. Es stellt den König als göttlich vor, jedoch nicht als Gott; wir sollten daher das irreführende Wort „Gottkönig" endgültig aus dem Sprachschatz der Ägyptologie streichen und Posener wie Goedicke dankbar dafür sein, daß sie auch für die Göttlichkeit Pharaos Grenzen aufgezeigt haben[51]. Denn diese Göttlichkeit gehört nicht zur Person des Königs, die selbst

im Dogma nur halbgöttlicher Herkunft ist[52], sondern zur Rolle, die er auf Erden spielt, in die er sich mit dem Königsornat kleidet. Sesostris I. (1971—1926 v. Chr.) sagt in der Berliner Lederhandschrift: „Ich bin als Horus gekommen, als ich herangereift war“[53]; erst durch seine Thronbesteigung wird jeder König zu Horus und damit göttlich, wie er seit der 5. Dynastie durch seinen Tod zu Osiris wird. Beides muß durch Rituale bewirkt werden — der König wird „vergottet“, wenn ich diesen wenig schönen, aber eingebürgerten Ausdruck verwenden darf; nach seinem Vorbild kann seit der Ersten Zwischenzeit (2134—2040 v. Chr.) jedermann durch Tod und Begräbnisriten zu Osiris „vergottet“ werden. Um einen vielleicht banalen, aber treffenden Vergleich zu wählen: Sesostris I. betritt als Horus die Bühne der Geschichte wie der Schauspieler als Mephistopheles die Bühne des Residenztheaters betritt. Wenn dieser seine Rolle gut spielt, dann *ist* er Mephistopheles, allerdings im begrenzten räumlichen und zeitlichen Rahmen der Bühnenwelt. Als Horus bewegt sich der König in einer solchen begrenzten Bühnenwelt, die ihre eigene Szenerie und eigene Requisiten hat — außer seinem Ornat z. B. den Urhügel (als Thron) und die Himmelsstützen (als Weltgrenze). Als Osiris wechselt er Szenerie und Requisiten aufs neue. Zweifellos waren die Ägypter weit mehr als wir geneigt, den Träger einer Rolle mit der Rolle selbst gleichzusetzen und den König nicht nur „wie“ einen Gott, sondern „als“ Gott wirken zu lassen[54]; doch gibt es Hinweise, daß auch das ägyptische Königsdogma nicht ohne weiteres eine Identität des lebenden Königs mit Horus und des toten Königs mit Osiris voraussetzt. Von den Unterweltsbüchern der 18. Dynastie bis zum ptolemäischen Stundenbuch läßt sich die Vorstellung greifen, daß es unter der Schar von seligen Toten im Jenseits auch die „Könige von Ober- und Unterägypten“ als eigene Gruppe gibt[55]; sie üben im Jenseits Königsherrschaft aus, aber sie sind „vor Osiris“ und jedenfalls nicht mit ihm identisch. Ent-

sprechendes gilt für den König als Horus: während der Mitregentschaften des Mittleren und Neuen Reiches amtieren zwei Horus-Könige mit voller Titulatur nebeneinander. Den ägyptischen Priester, den ein Relief im Tempel von Dendera unter der tönernen Schakalmaske zeigt[56], sehen wir mit Selbstverständlichkeit nicht *als* Anubis, sondern in der Rolle des Totengottes und Einbalsamierers Anubis. Eine Vielzahl von scheinbaren Ungereimtheiten löst sich, wenn wir auch Pharao nicht als Gott oder „Gottkönig" betrachten, sondern als Mensch in der Rolle Gottes. Bestätigung findet sich, wenn wir genauer auf solche Nuancen achten, sogar in königlichen Inschriften; so heißt es vom verstorbenen Ramses I. (1306 bis 1304 v. Chr.) auf einem Denkstein seines Sohnes[57]: „Er hat begonnen, Gott zu spielen (*jrj* [58])". Spiel bedeutet dabei keine Minderung der Wirklichkeit; daß es wahrhaft „blutiger" Ernst sein kann, zeigt die aztekische Geschichtsauffassung (unten S. 44) noch deutlicher als die ägyptische[58a].

Der ägyptische König interessiert uns hier nur als Rollenträger im festlichen Spiel der Geschichte; denn die göttlichen Attribute und übermenschlichen Taten, die ihm die Überlieferung zuschreibt, gehören zur Götterrolle, die er spielt. Sie sind keine hohltönenden Phrasen zur Verherrlichung des Königs, sondern bedeutungsschwere Stichworte für diese Rolle. Unwiderstehlichkeit, Unfehlbarkeit, Allwissenheit und Einzigartigkeit des Königs treten in seinen Epitheta so ideal hervor, wie es nur in der Eigengesetzlichkeit der Spielwelt möglich ist[59]. Seinem Ansturm ist kein Widerstand gewachsen, Feindvölker und Raubtiere sinken, von seinen Pfeilen durchbohrt, vor ihm nieder. Er bedarf keines menschlichen Beistandes, denn er ist „stärker als Millionen" und sogar einer, „der sein Heer schützt" [60] — nicht umgekehrt! Menschliche Unzulänglichkeit wird gern beschworen, um die Unfehlbarkeit des Königs leuchtend davon abzuheben; in der sogenannten „Königsnovelle" hat sich ein festes Schema für die überlegene Einsicht des Königs gegenüber seinen Räten

herausgebildet[61]. Der Fülle an Stichwörtern nachzugehen, ihre Bedeutung und ihren geschichtlichen Wandel herauszuarbeiten, wäre nur einer umfassenden Monographie über das ägyptische Königtum möglich. Sie steht noch aus, und ich muß mich damit begnügen, ein letztes Stichwort hervorzuheben, das für unser Verständnis der Königsrolle unentbehrlich ist: der König ist Schöpfer.

Was der Schöpfergott beim mythischen Weltbeginn bewirkt hat und im Sonnenaufgang täglich neu bewirkt[62], vollbringt der König auf Erden unter den Menschen: Schaffung, Aufrechterhaltung und Erneuerung der geordneten Schöpfungswelt. „Während du im Himmel bist und der Welt leuchtest, ist er auf Erden, um dein Königtum auszuüben" spricht die „Neunheit" auf einer Stele Amenophis' III. (1402—1364 v. Chr.) zu Amun als Schöpfergott[63]. Neben der Sonne am Himmel, in welcher sich der Schöpfer am machtvollsten offenbart, verkörpert sich der Sonnengott (Re) auch im König; dieser ist seit der 4. Dynastie[64] „Sohn des Sonnengottes", seit der 12. Dynastie aber selbst eine „Sonne", welche „die beiden Länder (Ägypten) erleuchtet"[65] und bis in ptolemäische Zeit als „schöne Sonnenscheibe" die Finsternis vertreibt[66]. Auch diese Beiworte müssen wir als Rollenbezeichnungen verstehen: der König *spielt* die Sonne[67] oder, genauer gesagt, den weltschöpfenden Sonnengott. Daher kann man ihm die gleichen Attribute beilegen wie dem Weltschöpfer selbst, kann seine Ephiphanie in der Öffentlichkeit und vor allem seine Thronbesteigung als Wiederholung des Schöpfungsaktes feiern und seinem Wort die Zauberkraft des Schöpfungswortes zusprechen. Als Schöpfer stehen ihm die entscheidenden Kräfte *Hu* (Ausspruch), *Sia* (Erkennen) und *Hike* (Übertragung, Zaubermacht) zur Verfügung[68], sein Befehl ist identisch mit dem Schöpferwort Gottes, dem sofortige Erfüllung folgt[69]. Bis an das Ende der ägyptischen Geschichte bleibt er Spender der Nahrung, des Lebensodems und der Fruchtbarkeit des Landes und der Men-

schen[70]. Wie die Urgottheit ist er „Vater und Mutter aller Menschen“[71].

Damit jeder König das Schöpfungswerk wiederholen kann, muß vor ihm und um ihn das Chaos herrschen. So kann es nicht überraschen, auch im ägyptischen Geschichtsbild das weltweite Motiv der Anarchie beim Herrschertod[72] zu finden. Am klarsten sagt es vielleicht Ramses IV. (1153 bis 1146 v. Chr.) auf seinem Denkstein in Abydos[73]: „Seit ich als König erschienen bin, habe ich die Maat nach Ägypten gebracht, während es (vorher) keine gab.“ Ähnliche Aussagen, daß die *Maat*, d. h. die bei der Schöpfung gesetzte Ordnung der Welt, vor der Thronbesteigung eines neuen Herrschers und erst recht vor dem Beginn einer neuen Dynastie aufgehoben ist, lassen sich vom Mittleren Reich bis in die ptolemäische Zeit Ägyptens vielfach belegen[74]; wenn die Pyramidentexte (265 c und 1775 b) den verstorbenen König *Maat* an die Stelle der *Isfet*, der Unordnung, setzen lassen, läßt sich die Geltung des Motivs bereits für die späte 5. Dynastie (um 2350 v. Chr.) voraussetzen. Für den Historiker ist entscheidend, daß ein solches chaotisches Interregnum zum Geschichtsbild Ägyptens gehört und keine Beschreibung geschichtlicher Vorgänge zu sein braucht; er hat daher kein Recht, aus den Weissagungen des Neferti oder aus dem Großen Papyrus Harris ein wirkliches, politisches Interregnum zwischen der 11. und 12. oder der 19. und 20. Dynastie herauszulesen, als ginge es diesen Texten um nichts weiter als um die Schilderung der damaligen politischen Lage.

Ein Wort noch zu den Gegen-Spielern Pharaos. Vornehmste Aufgabe des ägyptischen Königs und Hauptinhalt des ägyptischen Geschichtsbildes ist der Kampf gegen feindliche Mächte, der auf vielerlei Ebenen ausgetragen wird. Die Weltdeutung des Mythos läßt diesen Kampf mit der Schöpfung beginnen, denn das Chaos ist in ägyptischer Sicht durch die Schöpfung nicht aufgehoben, sondern nur zurückgedrängt in Bereiche außerhalb wie innerhalb der geschaffenen Welt.

Wie die Götter sich im Mythos ständig mit ihm und mit seinen Mächten, etwa mit der Finsternis und mit der Apophisschlange, auseinandersetzen müssen, so wird in der geschichtlichen Welt der König als Vorkämpfer der Ordnung immer wieder von den Mächten des Chaos herausgefordert. Dabei gilt als feste Regel, daß die inneren wie äußeren „Feinde" sich erst durch „Rebellion" als Feinde der gesetzten Ordnung und damit als Parteigänger chaotischer Mächte erweisen müssen, bevor der König sich aktiv gegen sie wendet. Pharao führt im ägyptischen Geschichtsbild niemals Angriffs- und Eroberungskriege, sondern reagiert nur auf Bedrohungen der ihm anvertrauten Weltordnung[75]; dazu paßt, daß er niemals Anspruch auf absolute Weltherrschaft erhebt, sondern seinem Herrschaftsanspruch feste Grenzen setzt, die letztlich allerdings mit den Grenzen des geordneten Seins zusammenfallen[76].

Auch die rebellischen „Feinde", die im kultischen Drama der Geschichte Gegen-Spieler des Königs sind, tragen eine Rolle, die im Mythos vorgezeichnet ist und in der Geschichte aktualisiert wird. Ihre Namen und Bezeichnungen lassen bewußt offen, ob es sich um mythische Götterfeinde, etwa um Apophis oder Seth und ihre „Bande", oder um irdische Feinde des Königs und seiner Untertanen handelt, und oft genug bleiben auch die Darstellungen doppeldeutig. So packt Ptolemaios XII. in einer Darstellung auf dem Pylon des Isistempels von Philae die Feinde Ägyptens am Schopf und erschlägt sie mit erhobener Keule nach dem uralten Schema des „Niederschlagens der Feinde" (oben S. 12); die gleichen Gegner werden der Göttin Isis gegenüber als „Feinde deines Bruders", also als die mythischen Feinde und Mörder des Osiris bezeichnet[77]. Nach der demotischen Fassung (Zeile 15) des Priesterdekretes von Rosette (196 v. Chr.) erschlägt Ptolemaios V. seine rebellischen Gegner in Lykopolis nach dem gleichen Ritual, nach welchem die Götter Re und Horus in der Urzeit ihre Feinde getötet haben, und sein Vorgänger

wendet, einem anderen Priesterdekret zufolge, das gleiche Ritual in der historischen Schlacht von Raphia (217 v. Chr.) gegen Antiochos den Großen an[78]. So hat sich noch die ptolemäische Geschichtsüberlieferung vom Ernst dieses uralten Spieles bezaubern lassen; hellenistisch gebildete Könige kämpfen in der Rolle des Gottes Horus gegen „Typhonier", welche die Rolle mythischer Götterfeinde spielen[79].

Geschichtsbild und Sinngebung der Geschichte gehören zusammen. Welchen Sinn, fragen wir abschließend, erkennt die ägyptische Geschichtsüberlieferung in der chaotischen Vielfalt des Weltgeschehens? Daß der Ägypter die Geschichte nicht als fortschreitende Entwicklung auf ein fernes Endziel hin begreift, hat man seit langem gesehen. Nach A. Hermann ist sie für ihn „die Behebung einer Trübung der Weltordnung, nicht ein einem Ziele zustrebender Ablauf"[80], nach W. Wolf „eine sich ständig wiederholende Wiederherstellung der von Gott aufgerichteten und vom König garantierten Weltordnung"[81]. Wenn wir dem Ägypter selbst noch einmal das Wort geben, dann ist für Tutanchamun das Ergebnis all seines geschichtlichen Wirkens, daß „die Welt wie bei ihrer Schöpfung" ist[82]. Denn für ihn ist die Welt in ihrem Urzustand, so wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, von paradiesischer Vollkommenheit, keiner Verbesserung bedürftig. Die Zeit aber nutzt alles Seiende ab, die Vollkommenheit wird getrübt, Mächte der Zerstörung und Auflösung bedrohen die einstmals gesetzte Ordnung. Solche Trübung und Gefahr zu bannen, sind Götter wie Menschen zu heilender Tat aufgerufen. Sie alle stehen vereint in einem Kampf, der niemals endet; sein Ziel wie das der Geschichte ist, der Welt die Vollkommenheit zurückzugeben, die sie im Augenblick ihrer Erschaffung besessen hat. Ein Teil dieses Kampfes spielt sich als zeitloser Mythos in der Welt der Götter ab; ein anderer ist auf Erden aktualisiert, ist Kult, ist Fest, ist Geschichte.

DER UNTERGANG MEXIKOS IM INDIANISCHEN GESCHICHTSBILD

Immer wieder haben sich im Laufe der Geschichte Menschen als Spieler in einem Kultdrama verstanden, haben sie mythisches Geschehen festlich nachvollzogen. Das ägyptische Geschichtsbild offenbart diese rituelle, festliche Schau und Haltung am frühesten und vielleicht auch am deutlichsten, doch steht die hellenistische Welt ebenso in ihrem Banne wie die alten Hochkulturen Amerikas. Für moderne Kriterien bietet der rasche Zusammenbruch des Azteken- wie des Inkareiches eine Fülle an ungelösten Rätseln; erst eine Analyse der einheimischen Berichte, die uns aus Mexiko in großer Zahl vorliegen, deckt die Wurzeln seiner Unabwendbarkeit auf. Das bedeutet allerdings, das bisher vernachlässigte Geschichtsbild der unterlegenen Indianer ernstzunehmen und sich nicht zu scheuen, mit dem Eroberungszug des Cortés ein Ereignis unserer europäischen Neuzeit gegen den ungewohnten Hintergrund eines archaischen Geschichtsbildes zu sehen.

Einer der aztekischen Chronisten berichtet über den entscheidenden Augenblick, als die indianischen Herren von Cuetlaxtlan, Untertanen Moteczumas II., den ersten Spaniern begegnen: „Als sie sie erblickten, da hielten sie sie für Götter" *(yn yquac quimittaque ypan quinmatia teteo)*[83]. Der ausführlichste und bedeutendste, bei Sahagún überlieferte Bericht[84] sagt noch deutlicher: „Sie dachten, das ist Quetzalcoatl, unser Fürst, der gekommen ist" und läßt sie dem König berichten: „Folgendes haben wir gesehen, folgendes haben wir getan. Dort wo deine Großonkel dir Hüter sind, im Angesicht des Meeres, haben wir unsere Herren, die Götter, gesehen im Wasser."

Die gelandeten Spanier spielen von Anfang an eine Götterrolle, genauer gesagt: die Rolle des wiederkehrenden Quetzalcoatl und seines Gefolges. Ohne es zu wissen, zelebrieren sie die festliche Vergegenwärtigung eines Mythos. Die Wiederkunft Quetzalcoatls aus dem Ostmeer, an dessen Gestade er sich einst verbrannt hat, ist fester Bestandteil des Mythos um Geburt, Herrschaft und geheimnisvolles Verschwinden dieses Kulturbringers und Priesterkönigs[85]. Als Cortés in die vorgegebene Rolle eintritt, kann das festliche Spiel beginnen, in welchem sich das im Mythos jederzeit Mögliche plötzlich, wenn auch nicht unerwartet in die raumzeitliche Gegenwart der Geschichte hineinstellt. So sehen es die Indianer, so sieht es vor allem Moteczuma. Hier liegt der Grund seines Verhaltens, dem die abendländischen Darstellungen zumeist hilflos gegenüberstehen — „und Motecuçoma verfuhr so, weil er sie für Götter hielt, für Götter ansah, sie als Götter anbetete" (XII 8)[86]. Die unheilvollen Vorzeichen, welche der Ankunft der Spanier vorausgingen, mußten ihm ins Gedächtnis zurückrufen, welche Rolle er als König im Weltgeschehen zu spielen hatte. Diese Rolle war eine andere als die der ägyptischen Pharaonen oder der vorderasiatischen Herrscher. Zwar hatte auch der mexikanische *tlàtoani* über den Bestand der Weltordnung zu wachen, feindliche Mächte abzuwehren und die Kräfte der Götter durch blutige Opfer zu nähren; dazu aber lebte in den Königen Mexikos das Bewußtsein, „nur für eine kleine Weile" den Thron für Quetzalcoatl zu verwalten[87], der ja eines Tages wiederkehren mußte, um ihn aufs neue einzunehmen und die glückliche Urzeit zu erneuern. Nun schien dieser Augenblick gekommen, seine Wächter meldeten ihm die Rückkehr des Gottes. Er ahnte, was geschehen mußte: der Gott und einstige Priesterkönig würde seinen Thron wieder einnehmen, er, Moteczuma, würde nicht länger König von Tenochtitlan sein (XII 3). So war es im Mythos vorgezeichnet, so mußte es nun in geschichtlicher Zeitlichkeit ablaufen.

Wenn er die alten bilderschriftlichen Chroniken seines Volkes aufschlug, konnte Moteczuma finden, daß auch nach dem Fortgang Quetzalcoatls Götter und göttliche Wesen immer wieder in den Gang der Geschichte eingegriffen hatten. Noch in der Jugend des großen Nezahualcoyotl, von dessen Tod ihn nur ein Menschenalter trennte, hatten Dämonen die Geschehnisse vorangetrieben, die zum Sturz der tyrannischen Tepanekenherrschaft führten[88]. Und doch hatte dieses neue Eingreifen der Götter in den Gang der Welt nicht seinesgleichen in der ganzen Geschichte, es sei denn in der Urzeit, als Quetzalcoatl Kultur und Gesittung zu den Tolteken brachte; denn dieses Mal kam der Gott, um zu bleiben und eine neue Zeit heraufzuführen, in welcher dem König die Herrscherrolle abgenommen und zurückgegeben war an Gott!

Spanische wie aztekische Chronisten stimmen darin überein, daß Moteczuma von tiefer Frömmigkeit erfüllt war. Er wußte, was ihm zu tun blieb. Als Träger einer vorgezeichneten Rolle im großen Spiel des Weltgeschehens bringt er dem wiederkehrenden Gott seine Huldigung dar, übersendet ihm durch Boten die Göttertrachten, die Albrecht Dürer später in Brüssel bewundert hat, und läßt die Spanier in den Ornat uralter Götterrollen kleiden (XII 4). In menschlicher Schwäche aber erliegt er der Versuchung, das Weltgeschick auf die Probe zu stellen, sucht er das Bestimmte und unwiderruflich Verhängte zu verzögern, ja abzuwenden und aufzuheben. Er tut es verstohlen und in größter Angst, wie man sie nie vor Menschen empfindet, nur vor Göttern: „Voller Todesangst ist mein Herz, gleichsam in Pfefferwasser getaucht, es brennt, es beißt" (XII 6).

Seine Boten kehren von einem „sehr gefährlichen Gang" zurück, denn „sie hatten sie gesehen, hatten ihnen in das Angesicht, auf das Haupt geschaut, hatten zu ihnen gesprochen, den Göttern" (XII 6). Ihr Bericht (XII 7) muß seine Furcht erhöhen. Alles — die eisengepanzerten Götter, ihre „Hirsche"

(Pferde) und Hunde, in die gleichfalls etwas Dämonisches eingeht, und endlich ihre Feuerwaffen — ist in höchstem Grade furchtbar und scheint ihre göttliche Herkunft zu bestätigen. Moteczuma fällt vor Furcht „fast in Ohnmacht, er war sehr bekümmert, in großer Angst" (XII 7). Seine erste Reaktion ist bezeichnend für sein Geschichtsbild. Er will sich zur Tat aufraffen und damit von der lähmenden Angst befreien. Aber er setzt nicht etwa seine Truppen ein, die ein Weltreich erobert und verteidigt haben — denn was vermögen selbst Millionenheere gegen die unbesiegbaren Götter![89] Wohl sendet er „Krieger, Tapfere, Häuptlinge" ab, doch nur, um für den Unterhalt der Spanier zu sorgen und ihnen blutige Götterspeise darzubringen (XII 8). Die eigentlich aktive Aufgabe fällt anderen Personen zu, „lauter unheilvollen Leuten", Zauberern und „Menscheneulen", die der König aussendet, „damit sie den Spaniern etwas antäten"; nur mit magischen Kräften glaubt Moteczuma den Göttern entgegenzutreten und das drohende Geschick doch noch abwenden zu können[90].

Aber die zauberkundige Streitmacht vermag nichts wider die „Götter" und muß dem König berichten: „Wir sind kein Widerpart, wir sind wie nichts" (XII 8). Damit ist das Doppelspiel Moteczumas fürs erste gescheitert, und es bleibt ihm keine andere Wahl, als sich künftig an die Spielregeln der ihm auferlegten Rolle zu halten. Noch größerer Schrekken steht ihm bevor, als er davon hört, „daß sehr nach ihm gefragt, geforscht würde, daß die Götter ihn von Angesicht zu sehen wünschten" (XII 9). Was die Begegnung mit Göttlichem bedeutet, hat nach den Menschen des Alten Orients und der Antike noch Paulus vor Damaskus erleben dürfen. Moteczuma steht anderthalb Jahrtausende später vor der Wahl, die tödliche Gefahr einer solchen Begegnung auf sich zu nehmen oder zu fliehen und sich zu verbergen. Er spielt mit dem Gedanken an Flucht, schwankt zwischen den vier Himmelsrichtungen und entscheidet sich für den Westen, für

cincalco, das „Maishaus", das westliche Paradies des Maisgottes, in welchem irgendwo auch Aztlan liegt, die mythische Urheimat ohne Tod. Am Ende aber entschließt er sich doch noch zum Standhalten, „sich darein zu ergeben, was er auch schauen, was er auch Schreckliches erleben würde" ((XII 9).

In den Kämpfen mit den Tlaxkalteken (XII 10) und im Blutbad von Cholula (XII 11) erweisen die „Götter" ihre grausame Überlegenheit über indianische Waffen; und dann nähern sich die eisengepanzerten Reiter, ein „Meer von Glanz", unerbittlich der Hauptstadt. Zwischen den beiden hohen Vulkanbergen Popocatepetl und Iztactepetl tritt ihnen der nach dem König höchste Würdenträger des Reiches entgegen, der Kanzler (ciuacoatl) Tziuacpopoca. Diese seltsame Begegnung vor den Toren der Hauptstadt am 2. November 1519 ist in der Chronik (XII 12) eine der Hauptszenen des festlichen Dramas. Sie bereitet den Wendepunkt des rituellen Spieles vor, den Augenblick, da aus Göttern Menschen werden, da auf Seiten der Spanier die Masken fallen und auch die Indianer die Prunkgewänder ihrer Rollen ablegen, um ihr nacktes Leben zu verteidigen. Hinter den Göttermasken der Spanier werden für den indianischen Chronisten keine menschlichen Gesichter erkennbar, sondern tierisch-dämonische Fratzen, Gesichter von Affen und Schweinen: „Wie Affen griffen sie nach dem Golde (der mitgebrachten Geschenke) ... denn danach dürsten sie sehr, verlangen danach, hungern danach, suchen das Gold wie die Schweine" (XII 12). Der aztekische Kanzler redet sie schon nicht mehr als Götter an, sondern als hohe, mächtige Herren, die er durch Tributzahlung zur Umkehr veranlassen will. Aber nachdem der Chronist die spanischen Eroberer eben erst in ihrer äffischen Goldgier entlarvt hat, paßt er ihre Antwort an die aztekische Gesandtschaft, die auf Spanisch sicher anders geklungen hat, wieder ganz der hoheitsvollen Götterrolle an, die sie spielen. Noch einmal wird die Unabwendbarkeit von Moteczumas Schicksal, den „Göttern" ins Angesicht zu

schauen, betont: „Denn dort Moteczuma wird sich nicht vor uns verbergen können, er wird sich nicht verstecken können ... wir werden bestimmt ihn von Angesicht schauen, wir werden seine Rede hören, von seinen Lippen werden wir sie hören!" (XII 12).

Indessen hat der König seinem Kanzler noch eine Schar von Zauberern nachgesandt; auch dieser Versuch schlägt fehl, die „Menscheneulen" gelangen nicht bis zu den Spaniern, sondern kehren nach einer unheilverkündenden Begegnung mit dem Gotte Tezcatlipoca auf halbem Wege um. Die Schilderung dieser Begegnung (XII 13) klingt wie eine nachträgliche Legende, und der Vorgang ist zudem für diesen Bericht einmalig: die mexikanischen Götter selbst greifen ein letztes Mal in das Geschehen ein! Ob und wie die Begegnung in geschichtlicher „Wirklichkeit" abgelaufen ist, bleibt für uns offen und ist im Grunde gleichgültig; im kultischen Spiel der Chronik hat sie ihren festen Platz, gehört sie zum „Ritual", nach welchem Geschichte zelebriert wird.

Denn hier wird eine Begründung gesucht für den Sturz Moteczumas und den Untergang Mexikos, und eine solche Begründung kann für den indianischen Chronisten nur von den Göttern, also aus der objektivsten Sphäre, kommen, nicht aus menschlicher Deutelei. Nach den einheimischen Chroniken ist der Untergang des Toltekenreiches ebensowenig durch menschliches Wirken erfolgt, sondern durch die „Sünde" des Priesterkönigs Quetzalcoatl und durch das Walten dämonischer Mächte, welche die Menschen in Wahnsinn stürzen[91]; wie dieser Zug des alten Geschichtsbildes noch in christlicher Zeit fortwirkt, zeigt das Memorial breve des Chimalpahin[92]: nach ihm hat Jesus Christus selber Tollan zum Einsturz gebracht.

In unserer Chronik fällt dem Gotte Tezcatlipoca — demselben, der einst das Urteil über Quetzalcoatl und über den letzten Toltekenkönig Huemac gefällt hat — die Rolle zu, Begründung und Urteil zu verkünden. Als Hauptbegründung

dient ein Verbum *tlàtlacoa,* das eine Intensivbildung von *tlacoa.tla* „schädigen, verletzen" ist und hier ein Vergehen gegen die Weltordnung meint, ein Überschreiten und Verletzen der festgesetzten Grenzen, näher gekennzeichnet als blutige Gewaltherrschaft:

„Er hat das Volk fortbringen lassen, er hat die Menschen gemordet, er hat schuld, daß die Leute aufs Haupt geschlagen wurden, er hat schuld, daß die Leute ins Leichentuch gehüllt wurden, er hat mit den Leuten sein Spiel getrieben, er hat die Leute betrogen" (XII 13).

Dieser Vorwurf will zum überlieferten Bild Moteczumas schlecht passen. Ihm, dem priesterlichen König, lag jede Verletzung der Weltordnung fern, noch im Untergang suchte er sich in ihre Gesetze einzufügen; die übertriebenen Hekatomben an Menschenopfern zur Einweihung des großen Huitzilopochtli-Tempels fallen nicht ihm, sondern seinen Vorgängern zur Last. Die Tezcatlipoca in den Mund gelegte Anklage richtet sich daher im Grunde nicht gegen Moteczuma, sondern gegen das mexikanische Königtum, das sich in ihm verkörpert, gegen die aztekische Gewaltherrschaft über die Völker Anahuacs, die in ihrer Übersteigerung tatsächlich das gesetzte Maß überschritten hat und vielen Völkern die Spanier als Befreier vom aztekischen Joche erscheinen ließ.

Der Moteczuma unseres Berichtes weiß um die Rechtmäßigkeit des Vorwurfs, an der sein Reich zerbricht; er beugt sich dem Spruch und der düsteren Prophezeiung des Gottes: „es wird niemals mehr ein Mexiko geben, es ist ein für allemal aus". Indem er das furchtbare Schicksal auf sich nimmt, denkt er voll Mitleid an die Schwachen, die von ihm erdrückt werden, an „die armen alten Männer und Frauen und die kleinen Kinder, die noch keinen Verstand haben" (XII 13). Nun, nachdem die Spanier die letzten Hindernisse auf dem „Königsweg" beseitigt haben (XII 14), naht endlich der Augenblick, wo es gilt, ihnen entgegenzugehen und den Göttern ins Angesicht zu schauen. Im 15. Kapitel schildert die

Chronik den Aufzug der Spanier, als sie von Iztapalapan her gegen Mexiko aufbrechen. Die Schilderung liest sich wie eine ausführliche Regieanweisung für die folgende Szene, die den Höhepunkt des ganzen Berichtes bringen soll: die Begegnung Moteczumas mit den „Göttern", wie sie im 16. Kapitel geschildert wird.

Der Chronist weiß genau, daß das festlich-dramatische Spiel, das er überliefert, nun seinen Höhepunkt erreicht hat, daß es „auf die Spitze gekommen ist" *(iaquetivitz)*. Jetzt, da der so lang gefürchtete Augenblick gekommen ist, geht Moteczuma „heiter und gelassen" den Spaniern entgegen, schmückt Cortés mit Blumen und begrüßt ihn feierlich als wiedergekommenen Quetzalcoatl:

„O unser Herr! Mit Mühsal, mit Ermüdung hast du es erlangt, daß du in dem Lande angekommen bist ... daß du auf deiner Matte, deinen Stuhl zu sitzen gekommen bist, den ich nur eine kleine Weile für dich gehütet habe ... Ich sehe es nicht im Traume, ich träume es nicht, daß ich dich gesehen, dir ins Antlitz geschaut habe ... denn das haben uns die Könige (meine Vorfahren) gesagt, daß du kommen wirst, deine Stadt zu besuchen, daß du dich auf deine Matte, deinen Stuhl setzen wirst, daß du wiederkommen wirst. Und jetzt ist es wahr geworden, du bist zurückgekehrt ..." (XII 16).

Der Angeredete scheint seine Rolle als Quetzalcoatl noch einmal vollendet zu spielen; selbst das zu Quetzalcoatl gehörige mexikanische Tageszeichen (8 Wind) dieses 8. November 1519 könnte, sei es auch Zufall, nicht besser gewählt sein. In diesem Augenblick ihrer ersten Begegnung, da sie einander auf dem Höhepunkt und Wendepunkt ihres Lebens heiter und freundlich ins Angesicht schauen, wissen Cortés wie Moteczuma, daß sie geprägte Rollen verkörpern. Und sie handeln danach. Kaum aber sind die „Götter" in den Palast, den ihnen der König zugewiesen hat, eingetreten, da lassen sie die Masken fallen und nehmen ihren Gastgeber in Gewahrsam. So berichtet es der Chronist (XII 17); er läßt

die nächste Hauptszene unmittelbar auf die Begegnung folgen, obgleich er wie wir gewußt hat, daß mehrere Tage und eine Reihe von Besuchen und Unterhaltungen zwischen Cortés und Moteczuma die beiden Ereignisse trennen. Diese Episoden werden als unwesentlich für den Spielverlauf übergangen, und um so klarer wird nun die Bruchstelle sichtbar: Bis zum Einzug in die Hauptstadt spielten die Spanier im indianischen Geschichtsbild eine Götterrolle; in Tat und Rede entlarven sie sich nach dem Einzug als Menschen oder bestenfalls Dämonen. Das festliche Spiel bricht jäh ab.

Doch Moteczuma spielt seine alte Rolle weiter und verzichtet darauf, zum Vorkämpfer seines Volkes gegen die ihrer Göttermasken entkleideten Fremden zu werden. Seine „Schwäche", die ihm in der abendländischen Geschichtsschreibung immer wieder zum Vorwurf gemacht wird, ähnelt der Haltung Jesu in Gethsemane, der sich den Häschern wehrlos übergab, obgleich er ihr wahres Gesicht und ihre Absichten kannte. Beide wurden von religiös-kultischen Gründen und von unbedingter Treue zur einmal angenommenen „Rolle" getrieben; sie lebten in einer anderen Geschichtswelt als wir. Jesus war für Moteczuma gewiß kein Beispiel, aber er konnte in seiner eigenen Geschichte ein Vorbild finden: das Schicksal des letzten Toltekenkönigs Huemac. Auch damals hatten „unheilvolle Vorzeichen" den Untergang eingeleitet, Huemac hatte sich den neuen, dämonischen Gewalten gebeugt und schließlich durch Selbstmord geendet[93]. Nicht aus Schwäche, sondern aus seiner Einsicht in den notwendigen Lauf der Geschichte, in den Sinn und die Forderung der Rolle, die ihm auferlegt war. Huemac und Moteczuma sind Gestalten am Ende einer Epoche, für sie kann es keinen Neuanfang geben. Als die Geschichte sie als Opfer verlangte, fügten sie sich in ihr Schicksal wie die Gefangenen, auf deren Brust das neue Feuer eines Zeitalters erbohrt wurde: ihr Opfer sollte den Neuanfang ermöglichen, auch wenn dieser zunächst schreckhaft und düster war.

Cortés und sein Gefolge mußten für die geschichtskundigen Mexikaner nun eine beängstigende Ähnlichkeit mit den Gegenspielern Huemacs und Quetzalcoatls besitzen, mit jenen frech-gewalttätigen Herren einer neuen Ära, welche die alte Hochkultur Mexikos scheinbar mutwillig und doch in einem unbegreiflichen, geheimen geschichtlichen Auftrag zerstört hatten. Denn, daß die neuen Herren zu ehrfurchtslosem Zerstören des Alten gekommen waren, hatte ihr Auftritt im Tempel endgültig erwiesen. Sie gaben vor, drei mächtigen Göttern und einem irdischen Kaiser zu dienen. Hatte man zunächst staunend geglaubt, sie würden Menschenopfer verschmähen, so war nun deutlich geworden, daß sie sich ihre blutigen Opfer nur auf andere Weise verschafften, notfalls im Kampf untereinander, wie die Expedition des Narváez bewies. Für den Chronisten sind sie „sehr groß im Zugrunderichten *(tepololiztli)*" (XII 26), und in tödlicher Angst „wagte niemand mehr (am Palast) vorbeizugehen, als ob ein Jaguar da sei, als ob tiefe Nacht sei" (XII 18) — eine deutliche Anspielung auf das finstere erste Weltalter „Jaguarsonne" [94], also auf das Chaos vor der Schöpfung, das nun über die gepeinigte Stadt wieder hereingebrochen schien.

Nach dem Blutbad des Alvarado im großen Tempel (XII 20) treten die Massen ohne die beiden Hauptträger des Geschehens — der eine weilt an der Küste gegen Narváez, der andere in Eisenketten als Gefangener der Spanier — zu offenem Kampf gegeneinander an. Als Cortés nach seinem Sieg mit frischen Kräften in die Stadt zurückkehrt, legt sein alter Gegenspieler Moteczuma die Gewänder und Insignien seiner Rolle ab. König und Vorkämpfer der Ordnung (wie sie die Indianer verstehen) gegen die Mächte des Chaos wird sein Bruder Cuitlahuac, der durch einen schlauen Schachzug den spanischen „Jaguaren" im Palast Axayacatls entkommen ist. Moteczuma tritt in die Kulissen zurück; in ihrem Dunkel ereilt ihn der Tod.

Mit der *Noche triste*, dem Auszug der Spanier, verläßt

der Chronist den großen Zug seiner Darstellung und löst sie in die Einzelbeschreibung typischer Szenen und Heldentaten aus dem Endkampf um die Hauptstadt auf (XII 24 ff.). Bei aller Tapferkeit und Würde bleiben die letzten Kriegshäuptlinge der Azteken, auch der junge, sympathische Quauhtemoc, doch etwas farblos gegenüber Moteczuma. Die Lage und die Aufgabe, der sie sich gegenübersehen, sind eindeutig; der Konflikt zwischen einer in mythische Bezüge eingebetteten Spielwelt und einer erschreckend gesetzlosen Wirklichkeit ist fortgefallen, mit ihm aber auch die Spielwelt selbst, in der die Größe Moteczumas und die Bedeutsamkeit seiner Rolle ihre Wurzeln haben.

Erst in der letzten, alles endenden Szene leuchtet das festliche Bewußtsein der Chronik noch einmal auf: Quauhtemoc geht „sich den Göttern, den Spaniern zu ergeben" (XII 39). Mit dem Stichwort *teteu* „Götter" beschwört der Chronist ein letztes Mal das untergehende Geschichtsbild der Indianer und die Götterrollen, welche die Spanier darin gespielt haben. Von nun an gilt eine andere Wirklichkeit mit neuen Geschichtsmächten, und es ist kaum Zufall, daß *teucuitlatl* „Gold" (wörtlich „Götterkot") als letztes Wort die Chronik Sahaguns beschließt; im Banne dieses Wortes steht eine neue Zeit, in der am Ende die Geschichte nicht mehr als festliches Spiel, sondern als ökonomischer Prozeß gesehen und gedeutet wird.

Wir haben uns mit bewußter Einseitigkeit auf die aztekischen Schilderungen der Eroberung Mexikos beschränkt und von den europäischen Berichten abgesehen, weil es hier nicht um den „wirklichen" Verlauf des Geschehens geht, sondern um seine Spiegelung im indianischen Geschichtsbild; ohne diese Spiegelung, ohne den Hintergrund indianischen Denkens muß unser Verständnis auch der „wirklichen" Vorgänge unvollkommen bleiben. Die abendländische Geschichtsschreibung hat fleißige und weitgehend unparteiische Darstellungen wie die Pionierleistung von Prescott hervorge-

bracht, sie hat sich mit Erfolg darum bemüht, den Charakter und die Motive des Eroberers Cortés aufzuhellen, doch an der Geisteshaltung Moteczumas und seiner Gefolgsleute ist sie bisher gescheitert. Der Weg zum Verständnis führt allein über die einheimischen Zeugnisse, unter denen die Chronik der Eroberung, welche Sahagun im 12. Buch überliefert, einen Höhepunkt an Darstellungskunst bildet. Aus der Fülle des wirren, erschreckenden Geschehens wird Geschichte nicht aus Ereignissen zusammengestückelt, sondern in großen Linien festlich geordnet. Nicht Daten und Details interessieren, sondern das dramatische Gegeneinander der Spieler und ihrer Rollen, die vom Menschlich-Zufälligen freie Objektivität des Kultes. Nur das Notwendige geschieht.

Neben die alten Bilderhandschriften hat die Anfangszeit der spanischen Herrschaft eine große Zahl aztekischer Handschriften in lateinischer Schrift gestellt. Da es zumeist Chroniken sind[95], kann der Bericht über die spanische Eroberung und den Untergang Moteczumas im 12. Buch Sahaguns in einen weiteren Zusammenhang eingeordnet werden; er steht dann in einer alten Tradition altmexikanischer Geschichtsauffassung, deren Grundzüge viele Gemeinsamkeiten mit dem Geschichtsbild des Alten Orients aufweisen.

Wenn wir zunächst danach fragen, *was* Geschichte ist, also nach der Typik der überlieferten Ereignisse, dann begegnen wir wie im Alten Orient einem engbegrenzten Formenschatz: Regierungswechsel, Kriege, Tempelgründungen, Errichten von Kultbildern, Feste wie die „Jahresbindung" am Anfang jeder 52-Jahr-Periode, Naturkatastrophen und schließlich Wanderungen, die einen besonders breiten Raum einnehmen und darin kulturtypisch für Mittelamerika sind[95a]. Eingeschobene, oft sehr ausführliche Reden und Mythenfragmente werden der mündlichen Tradition entnommen und lockern die knappen Annalen-Notizen der alten Bilderschriften auf. Wie das Geschehen, welches die

Annalen verzeichnen, auch zukünftiges Handeln bestimmt, hat die Reaktion Moteczumas auf die Landung der Spanier als Wiederkehr Quetzalcoatls gezeigt; er mußte so handeln, wie es das Ritual vergangener, musterhafter Abläufe verlangte. Wenn in der Geschichte neue, noch unerhörte Zeremonien geschaffen, wenn mit ihnen, wie es oft heißt, „ein Anfang gemacht" wird, bleiben sie für die Zukunft verbindlich. So sprechen in einer Notiz zum Jahre 1057 dämonische Wesen zu ihren huaxtekischen Gefangenen[96]:

„Wir wollen nach Tollan gehen, mit euch werden wir die Erde begatten, mit euch werden wir das Fest begehen. Denn *niemals bisher* hat man Menschen mit Pfeilen erschossen (als Opfer!), wir sind es, die den *Anfang damit machen* werden, wir werden euch mit Pfeilen erschießen ... Damals begann dies Erschießen von Menschen, indem dadurch ein Fest begangen wurde.«

Damals also ist dieser neue Ritualpunkt feierlich und bewußt *gestiftet* worden und verpflichtet bis in die Gegenwart des Chronisten zum Nachvollzug. „Das gab's nicht bis heute, wird's aber von nun an immer wieder geben" — so kennzeichnet Thomas Mann diese Geisteshaltung, welche Geschehen neu und verbindlich festsetzt[96a].

Als Ausführende des Rituals und damit als handelnde Mächte im geschichtlichen Ablauf finden sich in den aztekischen Chroniken Fürsten, Häuptlinge, Priester und göttliche Wesen. Zwar tritt auch das Volk bisweilen auf, aber in der Art eines begleitenden Chores, nicht als selbständiger Handlungsträger. Die Priester dagegen spielen auch außerhalb von Kult und Fest eine bedeutende Rolle, oft als Führer der wandernden Stämme; in dieser Eigenschaft können sie, wie der Priester Couenan in der Historia Tolteca-Chichimeca (§ 82), stellvertretend für ein ganzes Volk auftreten.

Den Häuptlingen kommt die höchste priesterliche Funktion zu; sie sind es, die unmittelbar mit den Göttern verkehren und in deren Auftrag den irdischen Ablauf der Geschichte und des Kultes zelebrieren. Denn wie Priester und

Herrscher in einer Person verbunden sind, lassen sich Geschichte und Kult nicht voneinander trennen. Auf einem erhaltenen Relief vollziehen die Könige Tizoc und Ahuitzotl gemeinsam die Weihe des Haupttempels von Tenochtitlan, indem sie Blut aus ihren durchbohrten Ohrläppchen opfern[97]. Als Tempelweihe ist dieses Geschehen rein kultischer Natur; durch die Kennzeichnung der handelnden Personen und durch das genaue Datum (Jahr 8 Rohr, Tag 7 Rohr = 18. 12. 1487) wird es jedoch zeitlich fixiert und in den Chroniken als wichtiges geschichtliches Ereignis genannt. Das raum-zeitliche Koordinatensystem der Geschichte legt sich über kultische Akte, durch die der König oder Häuptling auf den Gang der Welt einwirkt. Getreu seiner Rolle als Bewahrer der von den Göttern geschaffenen Weltordnung hält er durch Krieg und Opfer die Welt im Gleichgewicht und stärkt die Kraft ihrer bewahrenden kosmischen Mächte.

In dieser Schau ist der Krieg nichts Willkürliches, Zufälliges, sondern ein notwendiger Teil des Rituals, das zur Aufrechterhaltung der Weltordnung dient. Schon oft ist auf den „zeremoniellen" Charakter aztekischer Kriegführung hingewisen worden, die vornehmlich dazu diente, für spätere Opferfeste Gefangene einzubringen. Dem Mythos zufolge haben sich einstmals, im Anbeginn der Welt, alle Götter geopfert, um Sonne und Mond in Bewegung zu setzen[98]. Nach diesem mythischen Vorbild opfern die Menschen einander, um mit ihrem Blut den Lauf der Gestirne und damit die Weltordnung aufrechtzuerhalten:

„Damit die Sonne die Erde erleuchten kann, muß sie sich von Menschenherzen nähren und Blut trinken. Deshalb mußte der Krieg geschaffen werden, durch den allein Blut und Herzen gewonnen werden konnten. Da alle Götter es so wollten, schufen sie den Krieg." [99]

Damit wird der Krieg zur kultischen Handlung und zur religiösen Pflicht. In einem Jahre 1 Feuerstein des 14. Jahr-

hunderts wurde zwischen Tenochtitlan und seinen Verbündeten auf der einen und den Republiken von Tlaxcala und Huexotzinco auf der anderen Seite die eigenartige Sitte des „Blumenkrieges" *(xochiyaoyotl)* vereinbart, dessen ausschließliches Ziel die Gewinnung von Gefangenen sein sollte, ohne Beeinträchtigung des beiderseitigen Gebietes[100]. Hier ist der Krieg nur noch festliches Spiel und Vorbereitung der großen Jahresfeste und Tempelweihen, an denen die Gefangenen verbluten und damit der Sonne, dem „aufsteigenden Adler", neue Kraft geben. In ihnen sterben die Götter, um verjüngt zu neuem Leben zu erwachen. So kommt der Götterrolle der Gefangenen im Fest der Geschichte ein hoher kultischer wie ethischer Wert zu. Der tlaxcaltekische Häuptling Tlahuicol zieht den Opfertod einer neuen ehrenvollen Freiheit vor, und die gefangenen Mexikaner in Colhuacan wollen nicht die Freiheit, sondern geopfert werden, da der Gott Huitzilopochtli sie zum Opfertod erzeugt habe[101].

Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner, die Häuptlinge, Priester und Gefangene gemeinsam zelebrieren, sind nach den Worten Krickebergs[102] „vollständige Kultdramen, deren aktive und passive Akteure aus Priestern und Opfergefangenen bestanden". Ihr Reigen macht das ganze Jahr zu einem Kultdrama innerhalb des großen, fortlaufenden Dramas der Geschichte. Und wie das grausam-blutige Geschehen des Krieges und der Opferung zum rituellen Spiel werden kann, so werden andererseits die spielerischen Scheinkämpfe mit großer, oftmals blutiger Ernsthaftigkeit durchgefochten. „Es wird richtig Krieg geführt, es fallen wirklich Leute" heißt es vom kultischen Scheingefecht am Jahresfest Panquetzaliztli, und ähnlich vom „Kampf" der Hebammen und Jünglinge beim Begräbnis einer im Kindbett gestorbenen Frau: „Nicht sanft und zum Scherz, wie bei Kindern, werden die Schläge erteilt, es wird durchaus wirklich Krieg geführt"[103]. Kult und Geschichte, Spiel und Wirklichkeit

gehen ineinander über und sind von der gleichen festlichen Schau des Weltablaufes bestimmt[104].

In dieser Schau haben auch die Götter als geschichtlich wirkende Mächte ihren Platz. Sie lenken in letzter Instanz alles Geschehen und können von Fall zu Fall unmittelbar in den Gang der Menschheitsgeschichte eingreifen, als Führer von wandernden Stämmen, als Gründer und Zerstörer von Reichen. Es wurde schon darauf hingewiesen (oben S. 35), daß die mexikanischen Chroniken keinen historischen Vernichter des Toltekenreiches kennen, sondern den Untergang dieses Kulturvolkes eigener Schuld und dämonischem Wirken zuschreiben. Noch unter dem Jahr 1473 treten in der „Geschichte der Königreiche" (§ 1161) dämonische Mächte auf, also bereits zu Lebzeiten Moteczumas, der in der Ankunft der Spanier eine neue Manifestation der Götter in der Geschichte gesehen und sein Handeln darauf abgestellt hat.

Der Alte Orient findet die Menschheit als gottgeschaffen in der Welt vor; das alte Mexiko läßt sie in langer Wanderung erst allmählich in die Welt eintreten. Vor der Geschichte, vielfältig noch in sie hineinwirkend, liegt der beschwerliche Weg der Menschheit aus dem Nichtsein ins Sein, aus der mythischen Urheimat in die Täler und Gebirge von Anahuac, in die geschichtliche Welt des mexikanischen Hochlandes. Tamoanchan, die mythische Urheimat, ist wörtlich das „Haus, von dem man herabsteigt", also der Ausgangspunkt dieses In-die-Welt-Gelangens, das ein Herabkommen vom Himmel auf die Erde und zugleich ein Heraufsteigen aus der Unterwelt ist, sind doch nach indianischer Vorstellung „Sternhimmel und Unterwelt in gewisser Weise dasselbe"[105]. Die Urheimat ist der „Ort, wo die Blumen stehen", das „Land der Edelsteinfische" und der „Ort des Wassers und Nebels", ein Paradies ohne Tod außerhalb irdischer Seinsweise, zugleich aber ein „sehr schrecklicher Ort", an dem es nichts anderes gibt als Raubtiere und Giftschlangen[106]. Aus solchen fernen, unwirklichen Sphären traten

auch die Spanier ins gegenwärtige Sein, „zwischen Wolken, zwischen Nebeln, vom Inneren des Meeres" kamen sie heraus und brachen unvermutet in die Wirklichkeit mexikanischer Geschichte ein[107].

In ferner Urzeit wurden die Chichimeken — und später gleich ihnen die Azteken — aus ihrem Berg- und Höhlenleben in der fruchtbaren Welttiefe heraus ins Sein und endlich in die Geschichte geholt. Die frühen Stationen ihrer Wanderung liegen, selbst wenn es sich um geographisch bestimmbare Orte handelt, noch im Irgendwo des Mythos:

„Dies ist der Ort, wo sich der gekrümmte Berg erhebt, wo das blaue Wasser sich ausdehnt, wo die weißen Binsen stehen, wo das weiße Rohr sich breitet, wo die weißen Weiden stehen, wo der weiße Sand sich hinzieht, wo die farbigen Baumwollflocken (fertig an den Bäumen) hängen, wo die bunten Seerosen schwimmen, wo der Zauberballspielplatz und der Puma mit dem gelbglänzenden Gefieder daliegt."

So beschreibt die Historia Tolteca-Chichimeca (§ 172) die Wanderstation Tollan, und selbst Cholula, das die Spanier als blühende Stadt kennenlernten, wird ähnlich gekennzeichnet. Ins Licht der Geschichte treten die wandernden Stämme erst, als sie das Seengebiet von Mexiko erreichen und sich durch viele Leiden, Mühsale und Erniedrigungen mit Hilfe der Götter den Weg zur Reichsgründung bahnen. Was davor liegt, ist das Irgendwo und Irgendwann, sind die zeitlosen Bilder des Mythos.

Denn Geschichtsschreibung ist in den frühen Hochkulturen kein Bericht darüber, wie es geworden ist. Diese Funktion hat die mythische Erzählung. Sie kündet vom Ur-Sprung aller Dinge und vom Werden der Welt, sie kleidet die Entwicklung des Menschengeschlechts von seiner Erschaffung bis zum Erwachen des Geschichtsbewußtseins in archetypische Bilder. Die Geschichte findet das gewordene Sein bereits vor, an ihrem Anfang steht die bleibende Form, welche die Welt in der Schöpfungszeit erreicht hat. So wird Geschichte zum

Kult, der dieses vom Schöpfer geordnete Sein aufrechterhält, zum Fest, welches das mythische Geschehen der Urzeit immer wieder erneuert und vergegenwärtigt. Begriffe wie Fortschritt und Entwicklung haben in dieser nichtlinearen Geschichtsauffassung keinen Platz; für sie ist die Welt im Gang der Geschichte ebenso eingespielt wie im Gang der Gestirne, der, ohne Ziel und Ende zu haben, nach festen Regeln verläuft. Sein irdischer Widerschein ist das zeremonielle Ballspiel der Mexikaner. Ein Spiel von Bällen ist ihnen das Weltgeschehen, von Bällen, die Götter und Menschen einander zuwerfen. In ihrem Flug, der sich nicht vorausberechnen läßt und doch den Regeln des Spieles folgt, bleibt die Welt zwischen Oben und Unten, zwischen Anfang und Ende in der Schwebe. Wem kämen dazu nicht Rilkes Verse in den Sinn:

Was war wirklich im All?
Nichts. Nur die Bälle. Ihre herrlichen Bogen.

NACHWORT

Vom Beginn der Geschichte bis tief in die Neuzeit hinein war die Menschheit davon überzeugt, daß Götter jederzeit ordnend, lenkend oder auch zerstörend in den Gang der Geschichte eingreifen könnten. Diese Epoche ist, bis auf letzte Ausstrahlungen, vorüber. Aber es könnte scheinen, als hätten die Götter nur ihre Gestalt gewandelt, denn tief ist immer noch der Glaube an den Einbruch des Überraschenden und Wunderbaren, an den Blitz aus heiterem Himmel verwurzelt. In einer Technokratie werden die Götter von Marsmenschen und *Unidentified Flying Objects* (Ufo, „Fliegende Untertasse") abgelöst, die ihre Realität in der Massenpanik vom 30. Oktober 1938 (bei einer Hörspielsendung nach H. G. Wells' "The War of the Worlds" in den USA) eindrucksvoll unter Beweis stellten. Nicht nur Kinder, auch Erwachsene werden immer noch in den Bann einer Spielwelt hineingezogen, in der Nichtseiendes als wirklich geglaubt wird und in die Geschichte hineinwirkt; solche Spielwelten haben sich die heutigen Polynesier mit ihrem „Güterkult" ebenso errichtet wie die Kongokrieger Gizengas mit dem Glauben an ihre Kugelfestigkeit, den sie mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten der Geschichte teilen. Solcher Glaube erscheint heute nur noch „primitiv", kommt aber aus der gleichen Quelle wie die schöpferischen Kräfte, welche der Menschheit einst die Schaffung von Hochkulturen ermöglicht haben. Er ist ein Rest vergangener, aber noch längst nicht überwundener Geschichtsauffassung.

Den Anfängen wie der raum-zeitlichen Differenzierung dieses Geschichtsbildes einer frühen Menschheit gehen die beiden Vorträge nach, die hier vereinigt sind. So verschie-

den ihr Inhalt in zeitlicher und geographischer Beziehung zu sein scheint, so eng ist ihr sachlicher Zusammenhang. Im alten Ägypten des dritten und zweiten Jahrtausends vor Christus werden Umriß und Struktur des gleichen Geschichtsbildes sichtbar wie im aztekischen Mexiko des zweiten Jahrtausends nach Christus. Zusammengehörig auch in ihrer Entstehung, sind die Gedanken beider Vorträge erstmals im Spätsommer 1955 in Göttingen entworfen und seitdem immer wieder mit Kollegen durchgesprochen und an der geschichtlichen Überlieferung geprüft worden. Für Anregung, Kritik und Berichtigung danke ich insbesondere H. Brunner, E. Gerdts-Rupp, K. Hauck, W. Helck, R. Merkelbach, S. Morenz, S. Schott, I. von Schuler und W. Wolf. Dem ersten Teil („Vom Geschichtsbild der alten Ägypter") liegt jetzt, um die Anmerkungen ergänzt, der Wortlaut meiner öffentlichen Antrittsvorlesung am 13. Juni 1964 an der Universität Münster/Westf. zugrunde.

Groß war die Versuchung, das hier skizzierte Geschichtsbild über Ägypten und Mexiko hinaus in weiteren Kulturbereichen der Menschheitsgeschichte herauszuarbeiten, etwa in Babylonien, Byzanz oder Polynesien[108], und zugleich seine Ausstrahlungen in die abendländische Geschichte, bis hin zum Sendungs- und Rollenbewußtsein eines de Gaulle, zu verfolgen. Solch eine Aufgabe übersteigt die Möglichkeiten eines Einzelnen oder bleibt in unfruchtbarem Dilettantismus stecken, welcher der Sache nur schadet. Berufeneren muß es überlassen bleiben, mit dem nötigen philologischen Rüstzeug die Primärquellen anderer Kulturen nach ihrem Geschichtsbild zu befragen; daß sich dabei Differenzierung, aber auch weitreichende Gemeinsamkeit ergeben wird, scheint mir sicher. Aus den gleichen Gründen habe ich an der knappen Vortragsform festgehalten, deren Nachteile mir wohl bewußt sind; die Veröffentlichung und Auswertung unserer Quellen ist von so unterschiedlichem Umfang und Wert, daß eine wirklich umfassende, alle Aspekte des

weitgespannten Themas einbeziehende Darstellung der ägyptischen oder aztekischen Auffassungen über Geschichte und Königtum im Augenblick noch nicht möglich scheint. Das soll uns nicht hindern, die notwendige Frage nach diesen Auffassungen immer wieder aufzuwerfen und Antworten zu formulieren, die sich am Material bewähren und dazu helfen, Absicht und Aussagewert früherer Geschichtsüberlieferung besser zu würdigen. Nichts anderes sollte mit diesen beiden Vorträgen versucht werden.

Könige, Priester und Dichter haben die erste Hälfte schriftlicher Geschichtsüberlieferung gestaltet, bevor sich seit Herodot der Historiker zu ihnen gesellte. Geblieben ist neben dem Historiker nur der Dichter als selbständiger Träger geschichtlicher Überlieferung. Er, dem der Hinabstieg in die prosaische Tagespolitik noch niemals gut zu Gesichte stand, zehrt dort, wo er vergangenes Sein verdichtet und verklärt, vom Glanz einer uralten Berufung. Daher „müßte man nicht so griesgrämig, wie es würdige Historiker neuerer Zeit getan haben, auf Dichter und Chronikenschreiber herabsehen" (Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre); Thomas Mann, um nur diesen neueren Namen zu nennen, hat das festliche Bewußtsein dessen, der eine musterhaft geprägte Rolle verkörpert, hat „das Gegründet-Seiende, das mythisch Geschützte und mehr als Wirkliche, nämlich Wahre dessen, was geschieht" mit so treffenden, hochgenauen Worten vor aller Augen und Ohren gestellt, wie es nur diesem Meister der Sprache möglich war. Die vier mal sieben Hauptstücke von „Joseph und seine Brüder" sind als Einfühlung in das Wesen altorientalischer Geschichtsauffassung von solcher Vollkommenheit, daß jede wissenschaftliche Darstellung eigentlich nur ein gelehrter Kommentar zu ihnen sein kann. Solange der Dichter dieser alten Berufung treu bleibt, die Fülle dessen, was geschieht, zum Typischen, zum Symbol zu verdichten und damit den Blick freizumachen für das Bedeutsame, solange er das Vergangene

zu festlichen Mäandern ordnet und damit das Bewußtsein wachhält, daß die Geschichte mehr ist als eine steigende oder fallende Gerade zwischen ihrem Anfangs- und ihrem Endpunkt, — solange wird Geschichte als Fest dargestellt und gelebt werden.

ANMERKUNGEN

1. Lange Zeit gab es nur die immer noch wertvollen Bemerkungen H. Rankes in seinem Vortrag Vom Geschichtsbilde der alten Ägypter, Chronique d'Égypte 6, 1931, 277—286. Einer neuen Gesamtschau haben dann vor allem H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948 und H. Freyer, Weltgeschichte Europas (Wiesbaden 1948, vor allem Bd. I S. 98 f. = S. 73 der 2. Aufl. Stuttgart 1954) Bahn gebrochen. Vgl. ferner A. Hermann, Die ägyptische Königsnovelle, Leipziger Ägyptol. Studien Heft 10, 1938 (vor allem S. 34—36); S. Schott, Mythe und Geschichte, Jahrbuch 1954 der Akad. d. Wiss. Mainz, S. 243—266; W. Wolf, Kulturgeschichte des Alten Ägypten, Stuttgart 1962, S. 397—400.
2. Zur Standlinie, die am Ende der Vorgeschichte (Wandbild von Hierakonpolis) greifbar wird, vgl. W. Wolf, Die Kunst Ägyptens, Stuttgart 1957, S. 85 f., zum Bedeutungsmaßstab ibid. S. 76. Die Zeilengliederung findet sich auf der Städtepalette des Königs „Skorpion" streng durchgeführt (Abb. 5/6).
3. Grundlegend S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens Bd. 15, Leipzig 1945. Die Mythologeme, aus denen sich die Mythen formen, können dagegen tief in die Vorgeschichte hinabreichen.
4. Greifbar z. B. bei Herodot II 4 und II 99, s. dazu H. Brunner, Menes als Schöpfer, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. 103, 1953, 22—26. Getreu der Vorstellung einer schöpferischen, vollkommenen „Urzeit", die alle Kennzeichen des späteren „goldenen" Zeitalters trägt, setzen der Turiner Königspapyrus und die Überlieferer Manethos an den Anfang die Herrschaft von Göttern und „Halbgöttern", während der Palermostein vor Menes Herrscher mit unterägyptischer Krone nennt, ohne geschichtliche Taten von ihnen zu

überliefern. In der geschichtlichen Wirklichkeit Ägyptens sind Mythos und Geschichte etwa gleichzeitig ins Leben getreten; in der Rückschau aber ist der Mythos älter als die Geschichte (Götter vor Königen!), da er vom Werden der Welt kündet.

5. Zur Zeit der „Reichseinigung" jetzt grundlegend und mit neuen Gesichtspunkten W. Kaiser, Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit III, ZÄS 91, 1964, 86—125.
6. So S. Schott, Hieroglyphen (Abh. Akad. d. Wiss. Mainz 1950 Nr. 24) S. 21.
7. Monographische Behandlung durch H. Schäfer, Das Niederschlagen der Feinde, Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes 54, 1957, 168—176. Vgl. ferner ders., Von ägyptischer Kunst, 4. Aufl. Wiesbaden 1963, S. 160 f.; Koefoed-Petersen, Akten des 21. Internat. Orientalistenkongr., S. 100 f.; P. Barguet, Revue d'Égyptologie 9, 1952, 14 mit Anm.; S. Schott, JNES 14, 1955, 96—99.
8. Oft abgebildet, z. B. Quibell und Green, Hierakonpolis II Taf. 76; Schäfer, Von ägypt. Kunst [4]Abb. 142; Wolf, Kunst Ägyptens Abb. 39a; H. Asselberghs, Chaos en beheersing (Leiden 1961) Fig. 12. Das Original dieses Wandbild-Teiles ist heute verloren, doch befinden sich in Oxford (Ashmolean Museum) genaue Kopien von Green, vgl. The Prehistoric Wall-painting in Egypt, London 1950.
9. Zur Figur und zur umstrittenen Benennung des „Feindes" auf der Narmerpalette vgl. zuletzt W. Kaiser, ZÄS 91, 1964, 89 f.
10. Auch dieses Motiv hat H. Schäfer monographisch behandelt: Die ‚Vereinigung der beiden Länder', MDIK 12, 1943, 73 bis 95.
11. Belege auf Gefäßen bei W. Kaiser, ZÄS 91, 1964, 113 Abb. 7 und P. Kaplony, Orientalia 34, 1965, 155, auf einer Palette mit Tierdarstellungen in New York Hayes, The Scepter of Egypt I (1953) S. 29 fig. 22 und Asselberghs, Chaos en beheersing Taf. 96 Afb. 170. Eine entsprechende Funktion hat die unterägypt. Krone auf einem Gefäß in Oxford: Wainwright, JEA 9, 1923, 26—33 mit Taf. XX, 3 und Asselberghs a.a.O. Taf. 8 Afb. 12.

12. Vgl. jetzt W. Kaiser, ZÄS 91, 1964, 115 mit Anm. 4. Sicher ist, daß „Skorpion" nicht als erster König Schriftzeichen verwendet.
13. Zuletzt zusammengestellt bei A. Gardiner, The Kadesh Inscriptions of Ramesses II, Oxford 1960. Zum „wirklichen" Verlauf der Schlacht s. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (Ägyptolog. Abhandl. Bd. 5, Wiesbaden 1962) S. 208—219.
14. Der Friedensschluß und die Verhandlungen über eine dynastische Heirat zwischen Ramses II. und Hattusilis III. setzen diese geprägte Rolle vorübergehend außer Kraft, der bisherige „Feind von Hatti" wird als Vertragspartner und „Großkönig der Hatti-Länder" anerkannt, die Texte heben hervor, daß sich Ägypter und Hethiter verbrüdern und beide Länder „ein Land geworden" seien.
15. Gebet Ramses' II.; der Text bei Kuentz, La bataille de Qadech (MIFAO 55, 1928) S. 251. Nach einer Inschrift Ramses' III. schafft Amun „den Sieg des Landes Ägypten ... ohne daß die Hand eines Soldaten oder irgendeines Menschen dabei mit im Spiele ist": Helck, ZÄS 83, 1958, 35 Zeile 11.
16. Der vielleicht älteste Beleg bei Jéquier, Le monument funéraire de Pepi II, Bd. II Taf. 8: Phiops II. (um 2254—2160 v. Chr.) nach links gewandt in kultischem Lauf, nach rechts beim „Erschlagen des Feindes".
17. D. Arnold, Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches, Münchner Ägyptologische Studien 2, Berlin 1962.
18. Noch unveröffentlicht, vgl. vorläufig E. Brunner-Traut und V. Hell, Aegypten. Studienreiseführer mit Landeskunde, Stuttgart 1962, S. 436.
19. Einzelnachweise bei B. Porter und R. L. B. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings Bd. II, Oxford 1929, S. 16 bis 24 (Karnak) und 154 (Ramesseum).
20. Vgl. Anm. 22 und die Nilpferdjagd im Taltempel Phiops' II. bei Jéquier, Le monument funéraire de Pepi II, Bd. III Taf. 32.

21. Jetzt vorzüglich veröffentlicht von N. M. Davies und A. H. Gardiner, Tutankhamun's Painted Box, Oxford 1962.
22. Hayes, The Scepter of Egypt I 188; schon Phiops II. erschlägt in den Reliefs seines Totentempels ein Opfertier vor dem Gott: Jéquier, Monument funéraire Bd. II Taf. 41.
23. Zur Beziehung zwischen Tieropfer und Feindvernichtung s. J. Zandee, Bibliotheca Orientalis 20, 1963, 252 mit Belegen in Anm. 2. Ein Jagdritual, in welchem das Tier wie die Feinde „zunichte" gemacht wird, hat E. Otto, JNES 9, 1950, 164—177 veröffentlicht, vgl. auch ders., Das ägyptische Mundöffnungsritual, Ägyptolog. Abhandlungen Bd. 3, Wiesbaden 1960, Szene 23.
24. S. Schott, ZÄS 65, 1930, 35—42 und MDIK 14, 1956, 181 bis 189, vor allem ibid. S. 188: „Das Ritual richtet sich mythisch gegen Seth, praktisch gegen Verleumder des Königs und wird zu Schlacht- und Brandopfern vollzogen". Ferner E. Hornung, Das Amduat, Ägyptolog. Abhandlungen Bd. 7, Wiesbaden 1963, Teil II S. 131 f. (7); C. de Wit, Chronique d'Égypte 36, 1961, 316 Zeile 9 (Edfu) und Szene 23 des Mundöffnungsrituals (s. Anm. 23).
25. Vgl. die beiden in Anm. 24 genannten Aufsätze von S. Schott sowie Belege aus Edfu bei Zandee, Bibliotheca Orientalis 20, 1963, 253. Erst die Voraussetzung dieser Rolle gibt dem Menschen das Recht, Opfertiere zu töten, ohne der Blutschuld zu verfallen: R. Merkelbach, Antaios 5, 1963, 329 f. zum Bocksopfer beim Dionysosfest.
26. Zu den rituell zerbrochenen Steinfiguren gefesselter Feinde im späten Alten Reich s. G. Jéquier, Douze ans de fouilles dans la nécropole memphite, Neuchatel 1940, S. 64 f., zu den „Ächtungstexten" zuletzt ausführlich und mit weiterer Literatur Helck, Beziehungen (s. Anm. 13) S. 49—68. Weitere Ächtungstexte sind 1962 in Mirgissa entdeckt worden: Vercoutter, Revue d'Égyptologie 15, 1963, 71 f. und Kush 12, 1964, 61; Posener, Revue d'Égyptol. 15, 127 f.
27. Wörterbuch der aegyptischen Sprache III 276, 13—16. *ḥftj* als irdischer Übeltäter: W. M. F. Petrie, Koptos, London 1896, Taf. 8 Zeile 5. Entsprechend auch die *msw Bdšt* als

mythische Feinde des Sonnengottes wie als politische Gegner des Königs: Wörterbuch I 488, 3—4 mit Belegen.

28. W. Wolf, Das schöne Fest von Opet, Veröffentl. der Ernst von Sieglin-Expedition in Ägypten Bd. 5, Leipzig 1931. Daneben finden sich auch Szenen, die den Mythos illustrieren, wie es Derchain jetzt für die ptolemäische Ausschmückung der Sokarkapelle in Dendera nachgewiesen hat: Revue d'Égyptologie 15, 1963, 11—25; das gilt schon im Neuen Reich für die Darstellungen der göttlichen Herkunft Pharaos: H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Ägyptolog. Abhandl. Bd. 10, Wiesbaden 1964, vor allem S. 200—203 zum „Sitz im Leben" dieser Szenen.
29. Vgl. dazu Helck, Beziehungen S. 159.
30. Wolf, Kunst (s. Anm. 2) S. 212; Säve-Söderbergh, Bibliotheca Orientalis 13, 1956, 121 (weitere Übernahmen bei Ramses II.); M. F. L. Macadam, The Temples of Kawa II, London 1955, Taf. 9 (Taharka).
31. Siehe Anm. 21.
32. Medinet Habu Bd. II (Later Historical Records of Ramses III = Oriental Institute Publications Bd. IX, Chicago 1932) Taf. 87 ff., dazu im Muttempel von Karnak: Anthes, ZÄS 65, 1930, 26—29. Mit Recht hat schon J. Janssen, Ramses III, Leiden 1948, S. 22 und 30 davor gewarnt, diese Darstellungen und die Fremdvölkerlisten Ramses' III. *ad litteram* zu nehmen, da sie von einer anderen Geschichtsauffassung geprägt sind. Aber noch Drioton und Vandier, L'Égypte (Sammlung „Clio", 3. und 4. Auflage Paris 1952 und 1962) S. 438 werten die Darstellungen als Beweis dafür, daß sich ein Teil der Hethiter nach dem Untergang ihres Reiches in diese Gegend Syriens geflüchtet hat.
33. Die enge Nachbarschaft von Tempel und Palast läßt sich bei den erhaltenen Anlagen des Neuen Reiches (Memphis, Hermopolis, Amarna, Karnak, Ramesseum, Medinet Habu) immer wieder belegen!
34. Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, Kairo 1949, Teil I. Vgl. auch die Zusammenfassung bei H. Junker, Bibliotheca Orientalis 8, 1951, 142 ff.
35. Zu dieser Zeremonie s. Helck, ZÄS 82, 1957, 133—136. Da-

neben gibt es Geschehen der Gegenwart, das bereits bei der Schöpfung von den Göttern beschlossen und „befohlen" wurde (z. B. JEA 33, 1947, 24 mit pl. VII Zeile 15f., 19. Dynastie).

36. Pap. Petersburg 1116 B Zeile 14 fragt der weise Vorlesepriester Neferti König Snofru, ob er ihm „etwas von dem, was geschehen ist oder etwas von dem, was geschehen wird" erzählen solle. Solches Vorauswissen der Zukunft, das nicht prophetischer Eingebung entspringt, sondern Sache des „Überblicks" über eine längere Zeitstrecke ist (vgl. die Schreibung des Wortes mit der Giraffe!), meint seit dem Alten Reich das Verbum *sr* (Wörterbuch IV 189 f.).
37. Denkstein in Abydos, zuletzt bei S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos, NAWG 1964 Nr. 1, S. 32 f. und Taf. 2 Zeile 24. Auch wenn wir *mjtt* statt mit „Kopie" mit „Exemplar" (so W. Helck, Orientalist. Literaturzeitung 59, 1964, 460) übersetzen, bleibt der Sinn an dieser Stelle gleich. Dieser Sinn dürfte mehr als nur die Dauerhaftigkeit der Annalen (so G. Lefebvre, ASAE 51, 1951, 200 und G. Posener, De la divinité du Pharaon S. 28) meinen, vgl. Schott a.a.O. S. 33 (7) zum vorbildlichen Königtum des Osiris.
38. Belege zu Wörterbuch I 496, 6. Zum Ritualpunkt „Erweiterung des Bestehenden" im Neuen Reich vgl. MDIK 15, 1957, 125 f.
39. Außer den Beispielen, die ich MDIK 15, 1957, 128 Anm. 1 gegeben habe, vgl. noch für Amenophis III. Urkunden des ägyptischen Altertums IV 1705, 3 und 1723, 15: „Ein Bogenschütze mit starkem Arm, wenn er auf die Scheibe schießt", also bereits zum festen Beiwort des Königs geronnen. Die Tradition läßt sich bis zu Ramses II. verfolgen: Barucq, ASAE 49, 1949, 192 Anm. 2.
40. So die Thronerhebung der Königin Hatschepsut, siehe S. Schott, Zum Krönungstag der Königin Hatschepsût, NAWG 1955 Nr. 6, S. 212 f. *bj'jt* „Wunder, Staunenswertes" dient von der 18. Dynastie bis in römische Zeit als terminus technicus für „Orakel": R. A. Parker, A Saite Oracle Papy-

rus from Thebes, Providence 1962, S. 33 f. und G. Posener, ZÄS 90, 1963, 98—102.

41. Nach der Rekonstruktion von W. Kaiser, ZÄS 86, 1961, 53 f. beginnt mit ihm die fortlaufende Kennzeichnung der Regierungsjahre auf dem Palermostein (s. unten), und die ältesten erhaltenen Annalen-Notizen auf Täfelchen und auf einer Dioritschale der Sammlung Michailides (W. K. Simpson, Orientalia 26, 1957, 139—142) gehören seiner Regierungszeit an. Die Jahreshieroglyphe vor der Annalen-Notiz taucht erst unter seinem dritten Nachfolger Dewen (um 2800 v. Chr.) auf, vgl. zum Stand der Frage zuletzt P. Kaplony, Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit, Ägyptolog. Abhandl. Bd. 8, Wiesbaden 1963, I 28.
42. Ein „Jahr des Aufstands von Thinis" wird noch in der Ersten Zwischenzeit (21. Jahrhundert v. Chr.) erwähnt: Clère und Vandier, Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XIème dynastie (Bibliotheca Aegyptiaca 10, Brüssel 1948) S. 19 und E. Edel, JNES 8, 1949, 36. In den Koptos-Dekreten der 8. Dyn. heißt das erste Regierungsjahr des Königs „Jahr der Vereinigung der Beiden Länder".
43. Letzte Rekonstruktion und ältere Literatur bei W. Kaiser, ZÄS 86, 1961, 39—61.
44. Vgl. meine Grundzüge der ägyptischen Geschichte, Darmstadt 1965, wo ich mich bemüht habe, solche Neuorientierungen herauszuarbeiten.
45. Das schließt nicht aus, daß sie auf solchen Denkmälern doch genannt werden können, wenn sie z. B. deren Errichtung geleitet haben, wie der Schatzmeister Neschi die Aufstellung der beiden Denksteine über den Hyksosfeldzug des Kamose (um 1555 v. Chr.). Oft ist dann allerdings nicht ihr Name, sondern nur ihr Haupttitel genannt. Die Frage, wann und unter welchen Voraussetzungen Beamte in königlichen Inschriften genannt werden, müßte einmal auf breiter Grundlage untersucht werden.
46. Eine geschichtliche Differenzierung folgt aus dem deutlichen Zurücktreten des Königs in den Beamteninschriften der Spätzeit. Zu untersuchen ist, ob bestimmte „Beititel" (Helck)

von Beamten, etwa *kf'-jb* „freigebig, austeilend" (ZÄS 87, 1962, 115 f.) für den Schatzmeister, als „Rollenbezeichnungen" verstanden werden können.

47. Wörtlich „Herr des Dinge-Tuns". Nach S. Schott, ZÄS 90, 1963, 103 ist *jrjt-jḫt* der „ägyptische Ausdruck für Kulthandlungen nach dem Ritual". Im Sinne Huizingas könnte man den Titel geradezu als „Herr des Spieles" übersetzen, vgl. unten Anm. 58 zu *jrj* als „spielen".

48. A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte, Paris 1902, S. 42 (IV 2) und öfter; die Formel findet sich noch in Edfu und wird dort vom König selbst (als Priester!) gesprochen: E. Otto, Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit (Abhandl. der Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Klasse 1964 Nr. 1, Heidelberg 1964) S. 69. Die Fußbodenplatte mit den 9 Bogen im Barkenraum des Kamutef-Heiligtums von Karnak (H. Ricke, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde Heft 3, 2, Kairo 1954) war zumindest theoretisch nur für den König bestimmt.

49. C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes (Studies in the History of Religions III, Leiden 1956) S. 62. Vgl. auch die dort zitierte Aussage Medinet Habu Bd. IV (Oriental Institute Publications 51, Chicago 1940) Taf. 201 Zeile 3—5: „Es ist Seine Majestät, welche die Vorschriften gibt, (so daß) der Herr der Beiden Länder der Festleiter ist". Ähnliche Einsamkeit des Königs zeigen die dargestellten Gründungszeremonien: Montet, Kêmi 17, 1964, 75.

50. Zum gelegentlichen Hervortreten des Heeres neben dem König in Kriegs- und Beuteberichten der 18. Dynastie vgl. MDIK 15, 1957, 127 und ergänzend E. Edel, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 69, 1953, 113 zu Zeile 23/24.

51. G. Posener, De la divinité du Pharaon (Cahiers de la Société Asiatique XV), Paris 1960; H. Goedicke, Die Stellung des Königs im Alten Reich (Ägyptolog. Abhandl. Band 2), Wiesbaden 1960; im gleichen Sinne auch F. Daumas, Le sens de la royauté égyptienne. À propos d'un livre récent, Revue de l'Histoire des Religions 160, 1961, 129—148. Daß Posener den ägyptischen König an einem zu idealistisch-

absoluten Gottesbegriff mißt, der in Ägypten nicht vorausgesetzt werden kann, haben die Besprechungen von H. Kees, Orientalist. Literaturzeitung 57, 1962, 476—478 und J. G. Griffiths, JEA 49, 1963, 189—192 deutlich gemacht, doch sind auch einer relativen Göttlichkeit des Königs zweifellos Grenzen gezogen. Vgl. parallel dazu die Kritik an der von Helck behaupteten Göttlichkeit des vorgeschichtlichen Häuptlings bei H. Junker, Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit (Sitzungsber. Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, 237. Band, 1. Abhandl., Wien 1961) S. 116—120: in der afrikanischen Umwelt Ägyptens lassen sich keine Parallelen zu einer solchen Stellung des Häuptlings nachweisen.

52. Der legitime Thronfolger erscheint als Sohn des Sonnengottes und einer irdischen Frau im Papyrus Westcar und in den Geburtsszenen des Neuen Reiches. Zum Ganzen jetzt H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (Ägyptolog. Abhandl. Band 10), Wiesbaden 1964.

53. I 14, s. A. de Buck, Studia Aegyptiaca I (Analecta Orientalia 17, Rom 1938) S. 50 und ibid. S. 55 (26) zum Ausdruck *jp-dt*. Nach der Lehre des Amenemhat (Pap. Millingen 1, 2) „erscheint" der gleiche König mit seiner Thronbesteigung (oder mit dem Beginn seiner Alleinregierung?) „als Gott".

54. Ob der Gebrauch der Praepositionen *mj* und *m* eine Differenzierung bedeutet, bleibt noch zu untersuchen, doch betont Daumas a.a.O. (Anm. 51) S. 139 wohl mit Recht: „Comparer, dans cette langue, c'est déjà assimiler". Vgl. dazu die Aussage, der König sei „eines Leibes" mit dem Gott, die Brunner, Geburt des Gottkönigs (Anm. 52) S. 65 von Sesostris I. bis Ramses II. belegt.

55. Belege bei Hornung, Das Amduat II 117 f. „Vor" Osiris ist der tote König auch bei S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos (NAWG 1964 Nr. 1) Zeile 10 = S. 22 Nr. 10; übersetze dort besser: „er gab ihm die Weisung des Chentidat (= Osiris!), vor ihm zu sitzen wie Horus", etc.

56. A. Mariette, Dendérah IV Taf. 31 in einer Prozession. Oft abgebildet, z. B. Schäfer, Von ägypt. Kunst, 4. Aufl. S. 129 Abb. 87; S. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig 1964, S. 80 Abb. 22. Eine Originalmaske in Hildesheim bei Morenz, a.a.O. Abb. 23.
57. S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. (s. Anm. 55) Zeile 8 (S. 22). Zur Übersetzung vgl. die folgende Anmerkung.
58. *jrj* „machen" mit Objekt einer Amtsbezeichnung heißt „ein Amt ausüben" (Wörterbuch I 109, 26—29), in solchem Zusammenhang aber besser „eine Rolle spielen", vgl. *jrj* als „Feste, Jubiläen feiern" (ibid. 109, 23) und „ein Instrument spielen" (ibid. 111, 10; zur Bedeutungsskala von *jrj* s. auch Montet, Kêmi 13, 1954, 64 f.). *jrjw r* als Feindbezeichnung (ibid. 113, 3—4) ist dann ganz wörtlich der „Gegenspieler". Der Gott Ptah „spielt Mensch" *(jrj zj)*, um am Werk des Königs mitzuarbeiten: Urkunden IV 1795,7.

58a. Für Ägypten überliefert Herodot II 63 blutige Kultkämpfe der Priester in Papremis, deren Vorbild vielleicht schon der Pyramidenzeit angehört, vgl. jetzt H. Altenmüller, Jaarbericht Ex Oriente Lux 18, 1965, 273 f.

59. Die Grenzen, die diesen göttlichen Eigenschaften des Königs in manchen Textaussagen gezogen sind, zeigt Posener a.a.O. (Anm. 51) sehr klar auf, vgl. etwa zur Allwissenheit („Es gibt nichts, was er nicht weiß": Urkunden IV 1074, 3 von Thutmosis III.) S. 70—76.
60. Zum ersten Beiwort s. Kêmi 12, 1952, 83, zum zweiten MDIK 15, 1957, 126. Bereits im Mittleren Reich sprechen die Hofleute zu Sesostris I.: „Die Gesamtheit *(dmd)* würde ohne dich nichts vollenden": Berliner Lederhandschrift (s. Anm. 53) II 3 f. Vgl. auch die Betonung, daß der König „ganz allein", ohne Beteiligung des Heeres, Gefangene einbringt, von Amenophis II. (Urkunden IV 1302, 14; 1304, 10; 1307, 16) bis zu Ramses III. (Anthes, ZÄS 65, 1930, 27 Zeile 3).
61. A. Hermann, Die ägyptische Königsnovelle (Leipziger Ägyptolog. Studien Heft 10), Glückstadt 1938.
62. Zur Wiederholung der Schöpfung (ägypt. *zp tpj*) S. Morenz, Ägyptische Religion, Stuttgart 1960, S. 175—180, dazu noch

die entsprechenden Szenen des Amduat und des Livre de la nuit, wo sich die Urgötter an der Wiederholung des Schöpfungsaktes beteiligen.

63. Urkunden IV 1676, 19-1677, 1. Vgl. allgemein Ph. Derchain, Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique (Le Pouvoir et le Sacré, Brüssel 1961, S. 61—73).
64. Frühester Beleg jetzt für Djedefrê (um 2528—2520 v. Chr.): H. W. Müller, ZÄS 91, 1964, 131. Zur geistesgeschichtlichen Bedeutung zuletzt S. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig 1964, S. 47 f.
65. Als Beiwort seit Sesostris I. belegt: Christophe, ASAE 52, 1952, 22 f. Konkreter gefaßt in einer Inschrift Sethos' I. im Großen Säulensaal von Karnak (Champollion, Notices II 52 f.): der König „hat Karnak erleuchtet mit immerwährenden Werken wie die Sonne, wenn sie am Morgen aufgeht", seine Denkmäler sind Ausstrahlungen seines Sonnenwesens und führen zu immerwährender Dauer seines Fortlebens auf Erden (so auch im Haremhab-Dekret, W. Helck, ZÄS 80, 1955, 129).
66. Zum „solaren" Aspekt des Königs s. E. Hornung, Studium Generale 18, 1965, 76 mit einer Auswahl der Belege.
67. Vgl. J. Huizinga, Homo Ludens (Ausgabe in rowohlts deutscher enzyklopädie, Hamburg 1956) S. 23; Huizinga beschränkt sich dort auf das von Frobenius beigebrachte ethnologische Material, obgleich sich dieser solare Aspekt des Herrschers durch die geschichtliche Zeit bis zur scherzhaft-tiefsinnigen Identifizierung Napoleon/Apollon verfolgen läßt.
68. Dazu Posener, De la divinité S. 47 f.
69. Zandee, Verbum (Festschrift für H. W. Obbink, 1964) S. 52 f.; vgl. noch H. Grapow, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 1, 1953, 192 Zeile 14 f. („Liederkranz" auf Sesostris III.): das Wort des Königs bezwingt ferne Länder.
70. Als Spender des Lebensodems, für Ägypten wie für die Fremdvölker: Posener, De la divinité S. 66; Hornung, MDIK 15, 1957, 129; Otto, Gott und Mensch S. 52; die Belege setzen mit Beginn der 12. Dynastie ein (Pap. Millingen 2,

11 f.; Rowe, ASAE 39, 1939, 189 Zeile 6). — Als Herr der Nilüberschwemmung: Kuentz, Griffith Studies S. 98 (18); Monnet, Revue d'Égyptologie 10, 1955, 44 und Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (Sitz. ber. d. Sächs. Akad. d. Wiss., Philo.-hist. Klasse Band 109 Heft 2, Berlin 1964) S. 48 Anm. 2. Ptolemäische Könige als Spender der Nahrung: Merkelbach, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit (Beiträge zur klassischen Philologie Heft 5, Meisenheim 1963) S. 56 f. In diesen Zusammenhang gehört auch ein „hoher Nil" und eine besonders gute Ernte bei den Erneuerungsfesten des Königs (Helck, Orientalist. Literaturzeitung 53, 1958, 540), so daß entsprechende Berichte nicht historisch in unserem Sinne sein müssen. — Trotz solcher Attribute ist der König nicht fähig, Krankheiten zu heilen (Posener, De la divinité S. 67—69) und wird, im Gegensatz zu den Göttern, nicht mit dem Lebenszeichen in der Hand dargestellt (Griffiths, JEA 49, 1963, 191 Anm. 2).

71. Autobiographie des Wesirs Rechmirê Zeile 18: Urkunden IV 1077, 6; Gardiner, ZÄS 60, 1925, 69. Echnaton hat diese Vorstellung in seinen Karnak-Kolossen in kühner Weise verbildlicht: M. Pillet, Mélanges Mariette (Kairo 1961) S. 91 und W. Westendorf, Amenophis IV. in Urgottgestalt, Pantheon 1963, S. 269—277. Zum Fruchtbarkeits-Aspekt des Königs vor Amarna vgl. auch Sinuhe B 69 und Urkunden IV 249, 1 f. (Hatschepsut!).
72. K. Hauck, Alteuropa und die moderne Gesellschaft (Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963) S. 147 f. mit Anm. 95.
73. Zeile 13: A. Mariette, Abydos II, Paris 1880, Taf. 54.
74. Vornehmlich in der Form, daß der König aufs neue *Maa.* an die Stelle ihres Gegenbegriffs *Isfet* setzt: Pap. Petersburg 1116 B recto 68 f. (am Ende der Prophezeiungen des Neferti); Urkunden IV 2026, 17 f. (Restaurationsstele Tutanchamuns); Urkunden VII 27 (Amenemhât II., vgl. Morenz, Religion S. 177); Urkunden IV 2141, 16 (Dekret Haremhabs; es fehlt der Gegenbegriff, falls er nicht in der folgenden, zerstörten Zeile gestanden hat, vgl. auch 2143,

14); S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. (s. Anm. 55) S. 18; Pap. Sallier I 8,7-9,1 (zur Thronbesteigung Merenptahs, der Text bei Gardiner, Late-Egyptian Miscellanies, Bibliotheca Aegyptiaca VII, S. 86 f.; verwandte Töne finden sich auch in der „Israelstele" dieses Königs); Pap. Harris I 75, 2 ff. (Posthumer Rechenschaftsbericht Ramses' III., der Text bei Erichsen, Papyrus Harris I, Bibliotheca Aegyptiaca V, S. 91); G. Maspero, Recueil de travaux 2, 1880, 116 f. (Turiner Ostrakon zur Thronbesteigung Ramses' IV.); M. F. L. Macadam, The Temples of Kawa I, London 1949, S. 24 Zeile 4 (Taharka); für die ptolemäische Zeit ist auf die Philanthropa-Erlasse hinzuweisen, vgl. ferner R. Merkelbach, Isisfeste (s. Anm. 70) S. 51 und L. Koenen, Eine ptolemäische Königsurkunde (Klass.-philolog. Studien Heft 19, Wiesbaden 1957) S. 35 f.

75. Belege für die 6. bis 19. Dynastie bei H. Grapow, Studien zu den Annalen Thutmosis des Dritten (Abhandl. der Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin, Philos.-hist. Klasse 1947 Nr. 2, Berlin 1949) S. 61 f.; ferner zum nubischen Feldzug Psammetichs II. (26. Dyn.) Sauneron und Yoyotte, Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 50, 1952, 174 mit Taf. III Zeile 5.
76. E. Hornung, MDIK 15, 1957, 122—125.
77. H. Junker, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä, Wien 1958, S. 8, 16 und 28, 5 (Zur Zählung des Königs vgl. Philä II, Wien 1965, S. VII).
78. Stricker, JEA 41, 1955, 47 und Merkelbach, Isisfeste S. 23.
79. Zum rituellen Charakter des ptolemäischen Königtums vgl. außer den Anm. 70 und 74 genannten Arbeiten von Merkelbach (vor allem S. 44 mit Anm. 9) und Koenen noch L. Koenen, Chronique d'Égypte 34, 1959, 103—119 und Archiv für Papyrusforschung 17, 1960, 13—16.
80. Die ägypt. Königsnovelle (s. Anm. 61) S. 35.
81. Kulturgeschichte des Alten Ägypten, Stuttgart 1962, S. 398.
82. Urkunden IV 2026, 19 (Zeile 5 der Restaurationsstele). Eine mesopotamische Parallele bei Th. Jacobsen, Iraq 22, 1960, 184.
83. W. Lehmann, Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico, Stuttgart u. Berlin 1938 (= Quellenwerke zur

alten Geschichte Amerikas Bd. I), S. 320 § 1391. Im folgenden nach der Paragrapheneinteilung zitiert.

84. XII. Buch, benutzt nach der Ausgabe von E. Seler, Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún, Stuttgart 1927; der aztekische Text auch bei Schoembs, Aztekische Schriftsprache, Heidelberg 1949, S. 79—123. Buch und Kapitel des Sahagun-Textes sind bei den folgenden Zitaten in Klammern gesetzt. Vgl. jetzt auch M. León-Portilla und R. Heuer, Rückkehr der Götter. Die Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches, Köln 1962.

85. Siehe die Schilderung bei Lehmann, Geschichte der Königreiche §§ 81 und 142 ff., sowie das Memorial breve des Chimalpahin zum Jahre 1051 (ed. W. Lehmann und G. Kutscher, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas Bd. VII, Stuttgart 1958, S. 11) und die Verheißung am Schluß des Memorial breve (ibid. S. 128).

86. Seler a.a.O. (Anm. 84) S. 471. Vgl. Chimalpahin S. 12 und die ganz ähnliche Reaktion der Winnebago-Indianer von Wisconsin auf die Ankunft der ersten Franzosen: „Dieser Tradition zufolge hielten die Winnebago die Franzosen, als sie zum erstenmal erschienen und ihre Gewehre abfeuerten, für Geister, und zwar für Donnervögel, und man bot ihnen Tabak dar, so wie man es Geistern gegenüber zu tun pflegte." (P. Radin, Relig. Erfahrung d. Naturvölker S. 30 f.).

87. Sahagun XII 16; Doze Frayles Kap. 6 (ed. W. Lehmann, Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft, Quellenwerke Bd. III, Stuttgart 1949). Der letzte Toltekenkönig Huemac spielt („war") Quetzalcoatl: Geschichte d. Königreiche §§ 175—177.

88. Geschichte d. Königreiche §§ 784 f., allerdings Einschub in die Annalen. Nach Chimalpahins 3. Relación (ed. Lehmann-Kutscher (Anm. 85) S. 157 ff.) berät Huitzilopochtli die Mexikaner in ihrem Kampf gegen Maxtlaton.

89. Vgl. oben S. 15 (Amun besser „als Millionen von Fußtruppen und Hunderttausende von Wagenkämpfern").

90. Zur Beseitigung des göttlichen Königs werden in Ägypten bei der Haremsverschwörung gegen Ramses III. ebenfalls

Zauberpraktiken eingesetzt: H. Goedicke, Journ. of Egypt. Archaeol. 49, 1963, 71 ff.

91. Seler, Sahagún S. 274 ff. und entsprechende Schilderungen in anderen Chroniken.

92. ed. Lehmann-Kutscher (Anm. 85) S. 127.

93. Schilderung in den meisten Chroniken, z. B. Geschichte d. Königreiche §§ 188 ff.; zurückhaltender Chimalpahin S. 13. Die Wertung bei W. Krickeberg, Moctezuma II., Saeculum 3, 1952, 255—276 wird m. E. dem Wesen des Aztekenkönigs nicht gerecht, da sie die prägende Kraft des Geschichtsbildes nicht berücksichtigt.

94. Z. B. in der Geschichte d. Königreiche §§ 33 und 1400 beschrieben.

95. Außer den bereits in Anm. 83—85 und 87 genannten Werken seien hier, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, noch die folgenden Ausgaben genannt: K. Th. Preuss und E. Mengin, Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca, Baessler-Archiv Bd. 21 (1938) und Beiheft IX, Berlin 1937; E. Mengin, Unos Annales historicos de la Nacion Mexicana, Baessler-Archiv 22—23 (1939/40); ders., Diferentes historias originales de los Reynos de Culhuacan, y Mexico, y de otras provincias, Hamburg 1950 (Mitteil. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XXII).

95a. Andere Ereignisse zählen für die Überlieferung nicht, so daß es in den Chroniken lakonisch heißen kann „Im Jahre y ereignete sich nichts" (z. B. Mengin, Unos Annales § 245 mehrfach).

96. Geschichte d. Königreiche §§ 191 und 193; vgl. auch den Anfang des rituellen Menschenschindens ibid. §§ 199—201. Im § 178 der gleichen Chronik scheint die Einführung der Menschenopfer ins Jahr 1018 gesetzt zu werden. Mag die Datierung auch schwanken, so sind sich doch alle Chroniken darüber einig, daß es ursprünglich eine Zeit ohne Menschenopfer gegeben hat.

96a. Joseph der Ernährer, 3. Hauptstück („Der verständige und weise Mann"), S. 1472 der zweibänd. Ausgabe 1956.

97. Eine Abbildung bei Krickeberg, Altmexikanische Kulturen, Berlin 1956, S. 170.

98. Sahagún III 1 (ed. Seler S. 253) und VII 2.
99. Historia de los Mexicanos por sus pinturas, s. Krickeberg, Märchen S. 22 und ibid. S. 212 eine ähnliche, bei Oviedo überlieferte Aussage der Indianer von Nicaragua.
100. Zu seinem Anfang im Jahre 1 tecpatl = 1324 oder 1376 siehe Mengin, Diferentes historias S. 40; Geschichte d. Königreiche §§ 591—593; Chimalpahin S. 150.
101. Chimalpahin zum Jahre 1299, ed. Lehmann-Kutscher S. 121 f.
102. Altmexikanische Kulturen S. 230.
103. Sahagún VI 29, ed. Seler S. 307. Das vorhergehende Zitat ibid. S. 211.
104. Daß trotz allem ein Bewußtsein für die Grenzen von Spiel und Wirklichkeit vorhanden war, zeigt die Mahnung bei Mengin, Diferentes historias S. 40: „Und jetzt wollt ihr die Grenzen des (kultischen) Spieles überschreiten und Ernst machen".
105. Preuss u. Mengin, Baessler-Archiv 21, 1938, 21; vgl. auch Lehmann, Geschichte d. Königreiche S. 334 f. Anm. a).
106. Chimalpahin im Memorial breve über Chicomoztoc („Siebenhöhlen"), ed. Lehmann-Kutscher S. 26.
107. Vgl. die Schilderung Doze Frayles (Anm. 87) Kap. 7, Sahagún XII 16 (ed. Seler S. 492) und entsprechend für die Mexitin Chimalpahin S. 20 und 25.
108. Für Byzanz hat O. Treitinger eine vorzügliche Einführung gegeben: Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938 (2. Aufl. Darmstadt 1956), wo der rituell-festliche Charakter auch dieses Geschichtsbildes deutlich herausgearbeitet ist. Für die australischen Eingeborenen, die immer noch die Schöpfungszeit als „großes Spiel" aktualisieren, vgl. H. Petri, Traum und Trance bei den Australiden, Bild der Wissenschaft 2, 1965, 276—285 (Hinweis K. Hauck). Zu den altorientalischen Grundlagen des byzantinischen Zeremoniells siehe zuletzt A. Hermann, Jahrbuch für Antike und Christentum 7, 1964, 117 ff.

Verwendete Abkürzungen

ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
JEA = Journal of Egyptian Archaeology
JNES = Journal of Near Eastern Studies
MDIK = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
NAWG = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse
ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde

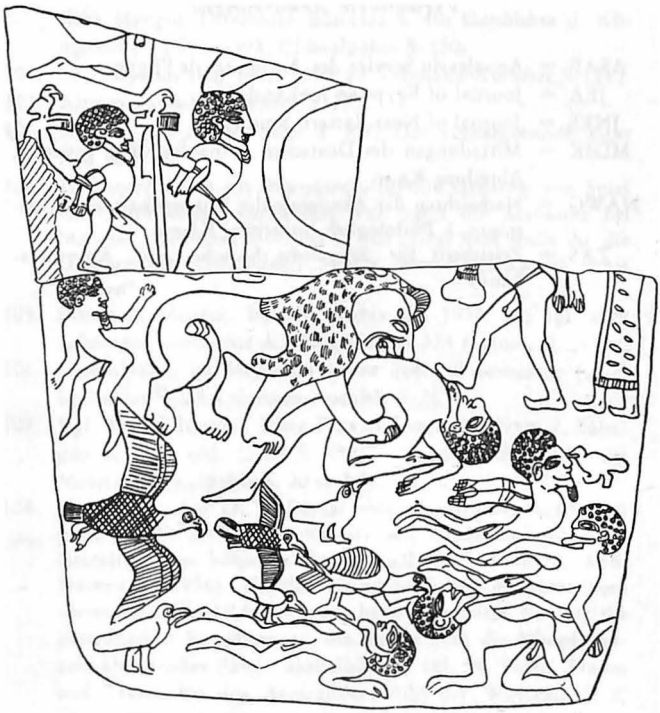


Abb. 1. Schlachtfeldpalette (Schiefer, London und Oxford): Tiergestaltige Mächte überwinden „Feinde", die als nackte Menschen dargestellt sind. Vgl. Seite 11.

(Aus: W. S. Smith, Egyptian Sculpture)

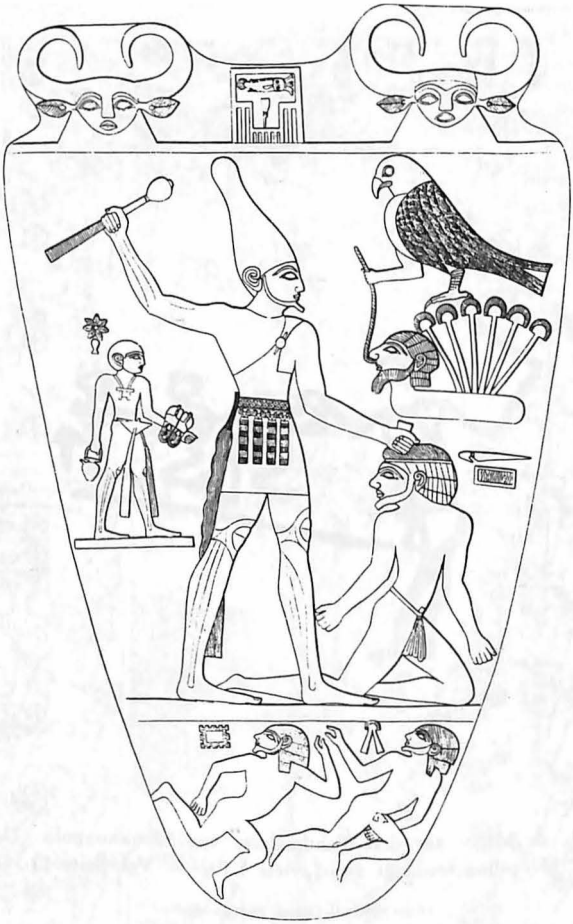


Abb. 2. Prunkschminktafel des Königs Narmer (Schiefer, Ägyptisches Museum, Kairo), Rückseite: Rituelles „Niederschlagen des Feindes" durch den König. Vgl. Seiten 12 und 28.

(Aus: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 36, 1898, Taf. XIII)

Abb. 3. Motiv aus der Wandmalerei von Hierakonpolis: Der Häuptling erschlägt drei („viele") Feinde. Vgl. Seite 12.

(Aus: Quibell-Green, Hierakonpolis)

Abb. 4. Relief im Tempel von Luxor: Ramses II. in der Schlacht von Kadesch im Kampf gegen die Hethiter und ihre Verbündeten. Vgl. Seiten 14 ff.

(Aus: Wreszinski, Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte)

Abb. 7. Grabstein des Königs „Schlange“ (Kalkstein, Louvre, Paris): Gott Horus in Falkengestalt thront über Grundriß und Fassade des Königspalastes, in welchen der „Horusname“ des Königs eingeschrieben ist. Vgl. Seite 13.

(Foto Marburg)

INSTITUTE OF ADVANCED STUDY
Acc. No 33304
Date 5-11-69