

Die Kosmogonie des alten Mesopotamien

von Andrew George

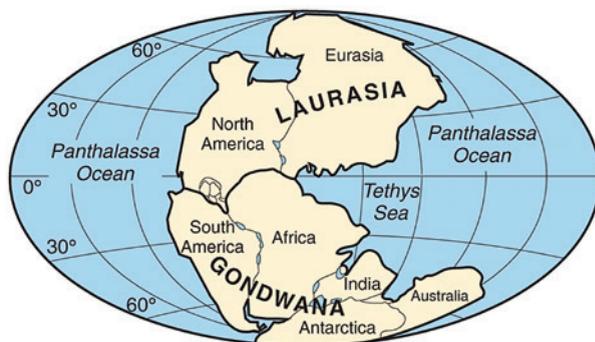
Im Folgenden gehen wir der Frage nach, wie man sich im alten Mesopotamien die Entstehung der Welt vorstellte. Die Ergebnisse basieren, wie in der Assyriologie üblich, auf Erkenntnissen aus Keilschrifttexten, die in den vergangenen 150 Jahren entziffert wurden (Abb. 1). Zudem ist der Aufsatz eine Antwort auf zwei Werke der neueren Forschung: Auf Wilfred G. Lamberts monumentale, postum erschienene Schrift *Babylonian Creation Myths* (2013), die eine Edition und Analyse sumerischer und akkadischer mythologischer Gedichte umfasst, sowie auf Michael Witzels Monographie *The Origins of the World's Mythologies* (2012), die einen historischen Zugang zur komparativen Mythologie vertritt. Lamberts Buch ist eine umfassende Darstellung der Quellen zur Schöpfungs-Mythologie im alten Mesopotamien. Witzels Werk analysiert Mythologien aus aller Welt und wendet dabei die kladistischen Modelle biologischer Taxonomie auf den Mythos an. Witzel versucht, die Entwicklung der Mythologie im Kontext der Tatsache zu rekonstruieren, dass der Mensch vor 65 000 Jahren aus Afrika auswanderte. Insbesondere versucht er, die «Out-of-Africa»-Mythologie von älteren Mythologien zu unterscheiden, die er nach den geologischen Benennungen vorzeitlicher Landmassen als «laurasische» Mythologie und «Gondwana»-Mythologie bezeichnet (Abb. 2). Die «laurasische Mythologie» sei typisch für Europa, Asien, Nord- und Südamerika, während sich die «Gondwana-Mythologie» v.a. im subsaharischen Afrika finde. Beide Autoren teilen die Ansicht, dass sich die Mythologie des alten Mesopotamiens in der historischen Epoche aus einem viel älteren Material heraus entwickelt habe. Lambert verortet den Ursprung dieses Materials in der Jungsteinzeit, während Witzel versucht, seine Evolution in einem zeitlich umfassenderen Zusammenhang zu betrachten. Im Folgenden werde ich ausgiebig auf Lamberts Quellensammlung zurückgreifen. Witzels «laurasische» Hypothese werde ich nicht kritisch beleuchten, sondern lediglich als vergleichende Perspektive anbieten.

Der Ausgangspunkt einer Diskussion über babylonische Vorstellungen von der Erschaffung der Welt ist üblicherweise das narrative Gedicht *Enūma eliš* («Als oben»), auch bekannt als «babylonisches

Abb. 1
Enūma eliš, Tafel III [22].
Neubabylonische Tontafel 93016, British Museum, London.



Abb. 2
Die Landmassen von
Laurasien und Gondwana
in einer schematischen
Darstellung.



Schöpfungsepos» (vgl. Abb. 1). In Lamberts Buch *Babylonian Creation Myths* nimmt es eine zentrale Rolle ein und wurde schon häufig kommentiert.¹ Von Witzel wie auch von anderen Autoren vor ihm wird es so bewertet, als wäre es *das* Zeugnis für *die* altmesopotamische Schöpfungsmythologie. Davor warnt Lambert: «Das grundlegende Missverständnis unserer Tage ist, dass viele annehmen, dieser Text biete *die* babylonische Kosmologie (...). Es scheint, als habe der Autor gegen Ende des Jahrtausends² ein höchst originelles Werk gedichtet, das im Widerspruch zur bis dahin in weiten Teilen des Landes akzeptierten Meinung stand – dabei rief er entweder selbst einen neuen Trend ins Leben oder folgte einem unter den Priestern des Marduk bereits existierenden Trend.»³ Die mythologischen Überlieferungen, die der Dichter des *Enūma eliš*

verwendete und adaptierte, als er sein Gedicht zu Ehren des Gottes Marduk verfasste, hat Lambert vollständig erforscht; allerdings steht bei ihm stets das Gedicht selbst im Mittelpunkt der Betrachtungen. Dieser Aufsatz möchte hingegen nicht in erster Linie das *Enūma eliš* behandeln, sondern sich dem Thema «Schöpfung» historisch nähern, um die Entwicklungen und Innovationen in den Schöpfungskonzepten deutlicher herauszuarbeiten. Am Ende soll das Vorhandensein dieser Konzepte im *Enūma eliš* untersucht und bestimmt werden, wo wir das Gedicht innerhalb der Geschichte der mesopotamischen Kosmogonie verorten können.

Es ist kein Vorläufer des *Enūma eliš*, also keine ältere Schöpfungserzählung erhalten. Um ältere Konzepte zu eruieren, muss man Aufzeichnungen aus vielen verschiedenen Quellen des 3. und frühen 2. Jts. v. Chr. heranziehen, die in sumerischer und akkadischer Sprache verfasst sind. Diese frühen Texte liefern uns manche Anspielungen auf Kosmogonien und Schöpfung. Sie wurden in verschiedenen Sprachen und zu verschiedenen Zeiten verfasst und haben unterschiedliche Funktionen, die nicht unbedingt auf eine einheitliche Tradition verweisen; insofern kann man durchaus Ungereimtheiten und Widersprüche erwarten. Diese ältere Mythologie umfasst zwei Themenbereiche: die Entstehung des Ur-Universums und die anschließende Trennung von Himmel und Erde.

Die Entstehung des Ur-Universums

Als Kosmogonie bezeichnet man die Theorie von der Erschaffung und Entwicklung des Universums (Abb. 3). Die kosmogonischen Beschreibungen aus dem alten Mesopotamien sind häufig diskutiert worden, v. a. in Bezug auf die Kosmogonie im *Enūma eliš*.⁴ In einigen Quellen erscheinen Kosmogonien als lange Reihen von Götternamen, die nach Generationen aufgelistet sind, in der Regel paarweise, manchmal aber auch einzeln (Abb. 4). Dies sind sogenannte Theogonien, die die Herkunft der wichtigsten Götter, Enlil und Anu, anzeigen (Abb. 5). Den Stammbaum von Enlil («Herr Luft») kennen wir bereits durch Götterlisten und andere Texte aus einer Epoche, aus der die älteste verständliche Literatur der Menschheitsgeschichte stammt,

der Frühdynastischen Zeit (Mitte 3. Jt. v. Chr.).⁵ Beinahe genauso gut bezeugt ist sein Stammbaum in der altbabylonischen Zeit (Anfang 2. Jt. v. Chr.), wo verschiedene Versionen in einem literarischen Text und in einer Götterliste, aber noch häufiger in liturgischen Texten und Beschwörungen auftauchen.⁶ Erst vor Kurzem hat eine Tafel mit einer Beschwörung aus dem späten 3. Jt. v. Chr. die Lücke in der Beweiskette zumindest teilweise geschlossen.⁷

Enlils Stammbaum besteht aus einer paarweisen Liste von Namen (männlichen und weiblichen), die jeweils mit dem Präfix ^den («göttlicher Herr») für Götter bzw. ^dnin («göttliche Herrin») für Göttinnen versehen sind. Ein typisches Beispiel mit vier Paaren und einer Zusammenfassung ist [1]:

Enki–Ninki
 Enul–Ninul
 Endašurimma–Nindašurimma
 Endukuga–Nindukuga
 Die Mütter (von) Ninlil, die Väter (von) Enlil

Nicht alle Namen aus der Liste finden sich in allen Zeugnissen wieder, und viele lassen sich nicht ohne Weiteres übersetzen; daher kann man aus ihnen keine dezidierte Vorstellung von einer kosmologischen Evolution rekonstruieren. Allerdings beginnt die Liste immer mit Enki und Ninki (manchmal Nunki oder Numunki), was «Herr und Herrin Erde» bedeutet und darauf hindeutet, dass die Erde Enlils ältester Urahn war. Einige Versionen der Liste, ab der altbabylonischen Zeit, setzen noch ein weiteres Paar davor: An–Uraš, «Himmel und Uraš [ein anderer Name für die Erde], wo die Gerste keimte». Lambert argumentiert, dass mit diesem Paar lediglich die Erde gemeint sei, was sicherlich das auf Fruchtbarkeit hinweisende Epitheton erklären würde.⁸ Aber eine andere altbabylonische Beschwörung setzt vor eine Version der Enki–Ninki-Liste An–Ki («Himmel und Erde»),⁹ und eine spätere zweisprachige Beschwörung beinhaltet beide Paare.¹⁰ Diese vorgeschalteten Paare zeigen den Einfluss eines anderen Konzepts: dass es am Anfang, vor den Göttern Enki und Ninki, eine Vereinigung von Himmel und Erde gab – eine Vereinigung, die über eine Kette aufeinanderfolgender Paare, beginnend mit Enki–Ninki, schließlich Enlil und sein weibliches Gegenstück, Ninlil, hervorbrachte. Dieses Konzept wird in Abschnitt «Die Mythologie von Vater Himmel und Mutter Erde» untersucht.

Die andere im alten Mesopotamien verwendete Theogonie gibt den Stammbaum von Anu an. Anu ist ein Himmels-gott und als solcher eine Weiterentwicklung des Ur-An. Es existieren zwei verschiedene Versionen bezüglich seiner Vorfahren. Eine Version ist in eine altbabylonische Liste des Pantheons eingebettet. Sie nennt die Namen der Gottheiten einzeln, nicht paarweise, und die meisten dieser Namen tragen eine ganz eindeutige Bedeutung [2]:

Anu	
Anšar-gal	«Großer ganzer Himmel»
En-uru-ulla	«Herr der uralten Stadt»
Uraš	«Erde»
Belet-ili	«Königin der Götter»
Namma	
Amatud-anki	«Mutter, die Himmel und Erde gebär»



Abb. 3 Eine Kosmogonie in Keilschrift [4]. Altbabylonische Tontafel MS 3419, Kol. ii oben, Schøyensammlung, Oslo und London.

Abb. 4 Ein Gott mit Hörnerkrone. Altbabylonische Tonfigurine A0 4353, Musée du Louvre, Paris.





Abb. 5
Grenzstein aus der
Regierungszeit des
Melišihu (oder Melišipak)
(1186–1172 v. Chr.). Fund
aus Susa mit Symbolen
der Hauptgötter Anu,
Enlil und Ea;
oben der Mondgott, der
Stern der Ischtar und
die Sonne des Schamasch;
unten Schlange und
Skorpion der Unterwelt.
Sb22, Musée du Louvre,
Paris.



Abb. 6
Blick auf die Zikkurat
von Nippur.

Diese Liste ist chronologisch rückwärts zu lesen, mit Amatud-anki als Urmutter und Ursprung des Ganzen. Die meisten Kommentatoren sind sich einig, dass nicht alle Einträge primäre Namen sind – einige sind einfach nur Beinamen. Eine spätere Version der Liste ist in zwei Spalten mit Namen und ihren Entsprechungen eingeteilt, beginnend mit An = Anu, also «An – «Himmel» – ist ein Name von Anu».¹¹ Sie erklärt, dass Amatud-anki ein Name von Namma ist, wodurch Namma, die Mutter von Himmel und Erde, als älteste Gottheit von Anus Theogonie identifiziert wird. In der Mythologie ist Namma die Mutter des Wassergottes Enkig,¹² und ihr Name wird mittels eines Logogramms geschrieben, das die kosmischen Gewässer bezeichnet; somit ist sicher, dass sie den Urozean darstellt.¹³ Ich werde auf die vier Namen zwischen Anu und Namma weiter unten zurückkommen.

Die andere Version der Theogonie von Anu kennen wir hauptsächlich von Beschwörungen aus dem 1. Jt. v. Chr., aber sie ist viel älter, wie wir in [4] sehen werden. Sie besteht aus Paaren, die offenbar männlich und weiblich sind [3]:

Duri–Dari	«Immer und Ewig»
Lahmu–Lahama	
Alala–Belili	

Diese beiden Theogonien des Himmelsgottes enthalten keine gemeinsamen Namen. Allerdings gibt es ei-

nige Hinweise auf altbabylonische Überlieferungen, in denen die verschiedenen Theogonien von Enlil und Anu miteinander verbunden waren. Eine Beschwörung, die größtenteils in einer fremden Sprache (oder unverständlichen Formeln) geschrieben ist, scheint in ein und derselben Zeile Duri–Dari und Enlil zu beschwören.¹⁴ Informativer ist eine vor Kurzem entzifferte altbabylonische Tafel, die eine Abfolge von Götterpaaren beinhaltet, wahrscheinlich eingebettet in eine Beschwörung, die eine erweiterte, chronologisch von oben nach unten zu lesende Kosmogonie präsentiert [4]:

[a]	Ki–An	«Erde–Himmel»
[b]	Enki–Numunki	
	Engereš–Ningereš	
	Herr(en) Enlil und Numun	
[c]	Dur–Dar	
	Luhmu–Luhumu	
	Anšar–Dumušar	
	Alala–Belili	
[d]	Anu–Antu	
	Enlil–Ninlil	
	Ninhursanga–Šulpae	
	Enkig–Damgalnunna	

Die Tatsache, dass [a] Ki und An (bzw. Erde und Himmel) am ältesten sind, begegnete uns bereits bei den Paaren An–Uraš und An–Ki, die einigen Versionen von Enlils Stammbaum vorangestellt sind. Dies ist zweifellos ein Ausdruck dafür, dass hier dem Paar «Vater Himmel» und «Mutter Erde» der Vorrang eingeräumt wird. Die Reihenfolge Ki–An, weiblich–männlich, ist eher typisch für das 3. als für das 2. Jt. v. Chr.¹⁵ und spricht für das Alter der Überlieferungen, die der Liste zugrunde liegen. Die ersten beiden Paare von [b] stellen eine verkürzte Fassung von Enlils Vorfahren dar [1], zusammengefasst in einer Zeile, die eine korrupte Version der Folge «Herrenväter von Enlil, Herrinnen-Mütter von Ninlil» ist. Die vier Paare [c] sind eine Verschmelzung der beiden unterschiedlichen Theogonien von Anu: zu den drei Paaren von [3] kommt Anšar aus [2] hinzu.¹⁶ Die letzten vier Paare [d] sind ein übliches Quartett, bestehend aus denjenigen Gottheiten, die in historischer Zeit das kultische Pantheon der Götter anführen und in der Mythologie lebendig sind, und ihren jeweiligen Ehepartnern. Anu und Enlil haben wir bereits kennengelernt. Anu lebte im Himmel, und man stellte ihn sich als solide, unerreichbar ferne Struktur vor. Enlil, obwohl Gott der Luft, hatte als kosmische Aufgabe, die bewohnte Oberfläche der Erde zu regieren, und das tat er von Nippur aus, dem Mittelpunkt der Welt (Abb. 6). Seine große Schwester Ninhursanga, «Herin des Gebirges», war die Muttergottheit und der junge Enkig, Anus Sohn von Namma, kontrollierte von seinem Reich unter der Erde aus die kosmischen Wasser (Abb. 7). Auf diese Weise gibt die Liste [4] eine Erklärung zur Kosmogonie und Kosmologie ab, indem sie ganz am Anfang beginnt, sodann drei

verschiedene alte Überlieferungen kombiniert und schließlich mit den Hauptgottheiten des sumerisch-babylonischen Pantheons endet. Die Auflistung dieser Gottheiten in [4d] erfolgte vertikal von oben nach unten nach Seniorität sowie nach Lokalität der kosmischen Herrschaftsbereiche.

Die Menschen im alten Mesopotamien gingen (genau wie die moderne Physik) davon aus, dass nichts von nichts kommen könne. Irgendetwas musste bereits von Anfang an existiert haben. Auf die Frage: «Was war da, *bevor* die Welt so war, wie sie jetzt ist?», geben die Theogonien von Anu und Enlil jeweils eine Antwort. In der Theogonie von Anu, in der Namma die «Mutter» ist, «die Himmel und Erde gebar», lautet diese Antwort: «Wasser». Die andere Vorfahrenliste von Anu beginnt entweder mit Dur(i)–Dar(i) oder mit Alala–Belili, je nachdem, ob die Sequenzen von [3] und [4c] in der Zeit nach oben oder unten laufen. Wie Lambert argumentiert, ist Duri–Dari das überzeugendere Paar, denn sie bezeichnen die ewige ungemessene Zeit, während Alala und Belili keine kosmogonische Bedeutung zu haben scheinen.

Während laut Anus Vorfahrenliste somit entweder Wasser oder Zeit der Ursprung aller Dinge war, geht Enlils Theogonie davon aus, dass zuerst die Götter Enki–Ninki existierten, was bedeutet, dass zuerst die Erde da war. Allerdings lassen einige Versionen seiner Vorfahrenliste vermuten, dass als Erstes das Paar Himmel und Erde existierte; die neu entdeckte kosmogonische Liste [4] unterstützt diese Annahme. Um mehr über Himmel und Erde zu erfahren, müssen wir uns im Folgenden mit ihrer Mythologie beschäftigen.



Abb. 7
Der Gott Enkig (oder Ea),
sitzend. Abdruck eines
Rollsiegels aus altakkadischer
Zeit, 103317, British
Museum, London.

Die Mythologie von Vater Himmel und Mutter Erde

Die frühen mythologischen Erzählungen aus Mesopotamien präsentieren An («Himmel») und Ki («Erde») als urzeitliches Mann-Frau-Paar, welches das Potenzial zur Fortpflanzung in sich trägt.¹⁷ Ein solches kosmogonisches Paar taucht in diversen Mythologien aus allen Teilen der Welt auf, allerdings offenbar nicht im subsaharischen Afrika. Entsprechend identifiziert Witzel «Vater Himmel» und «Mutter Erde» als charakteristisch für die «laurasische», die «Out-of-Africa»-Mythologie.¹⁸ Wie viele andere weist er darauf hin, dass ein Großteil der Mythologie über den Ursprung der Welt eher von «Entstehung» als von «Schöpfung» spricht – die ersten Dinge werden nicht durch irgendeine übermenschliche Macht erschaffen, sondern es *gibt* sie einfach, und so scheint es sich hier oft mit Himmel und Erde zu verhalten.

Die Kontinuität und Evolution der kosmogonischen Vorstellungen in altmesopotamischen mythologischen Erzählungen betrachtet man am besten diachron und beginnt nicht mit *Enūma eliš*, sondern mit den sumerischen Quellen, den ältesten verständlichen literarischen Texten.

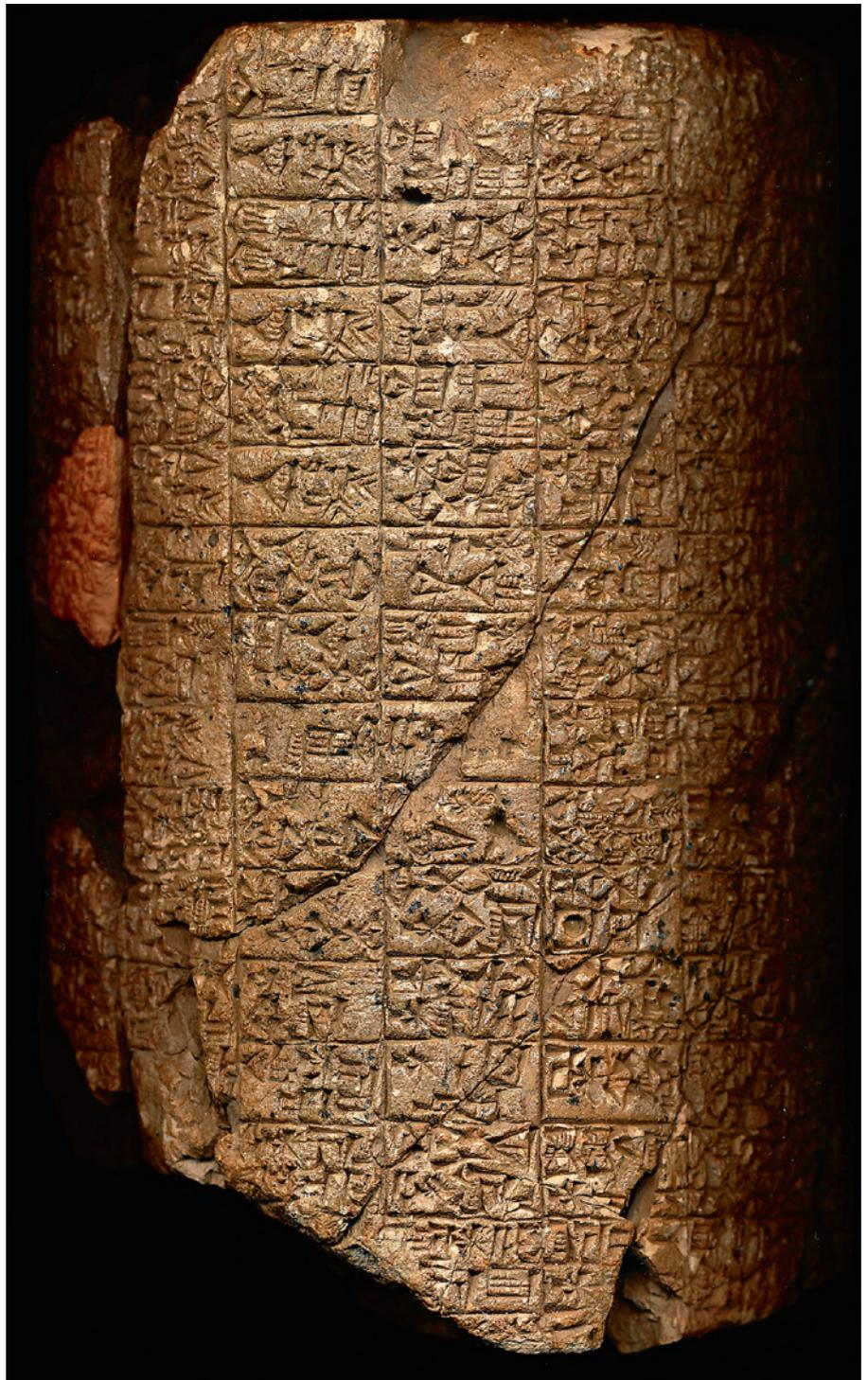
Frühdynastische Zeit (Mitte 3. Jt. v. Chr.)

[5] Barton-Zylinder (Abb. 8): «In jenen Tagen», d. h. in der mythischen Urzeit, führte ein heftiger kosmischer Sturm in Nippur zu einer «Unterhaltung» (*inim dab*) zwischen An («Himmel») und Ki («Erde»). Das Ergebnis dieser «Unterhaltung» wird in einer Textstelle erwähnt, die leider verloren ist, doch scheinen daraus die beiden Göttergeschwister Enlil und Ninhursanga hervorgegangen zu sein, denn als der Text weitergeht, sind sie auf einmal da. Sie kopulieren ihrerseits, was mit derselben Terminologie wie beim Menschen beschrieben wird (*giš mu-ni-dug*), und die Muttergöttin Ninhursanga wird schwanger.

[6] Ukg. 15: An («Himmel») und Ki («Erde») kommen zur Welt, dann «ließ die Erde (ihre) Vulva in der linken (Hand) erscheinen, (...) Herr Himmel war da und bereit, ganz so wie ein junger Mann. Himmel und Erde machten zusammen Lärm».¹⁹ Im Folgenden erwähnt der Text, dass dies ge-

schah, bevor die Götter Enki–Ninki geboren wurden und bevor Sonne und Mond für Licht sorgten. [7] OIP 99 113 ii und 136 iii: Enlil trennte den Himmel von der Erde und die Erde vom Himmel. Himmel und Erde waren nicht «statisch», wie wir an den beiden Mythen zum Weltbeginn sehen: dem

Abb. 8
Barton-Zylinder, Textstelle [5]. Altsumerischer Tonzylinder CBS 8383, University Museum, Philadelphia.



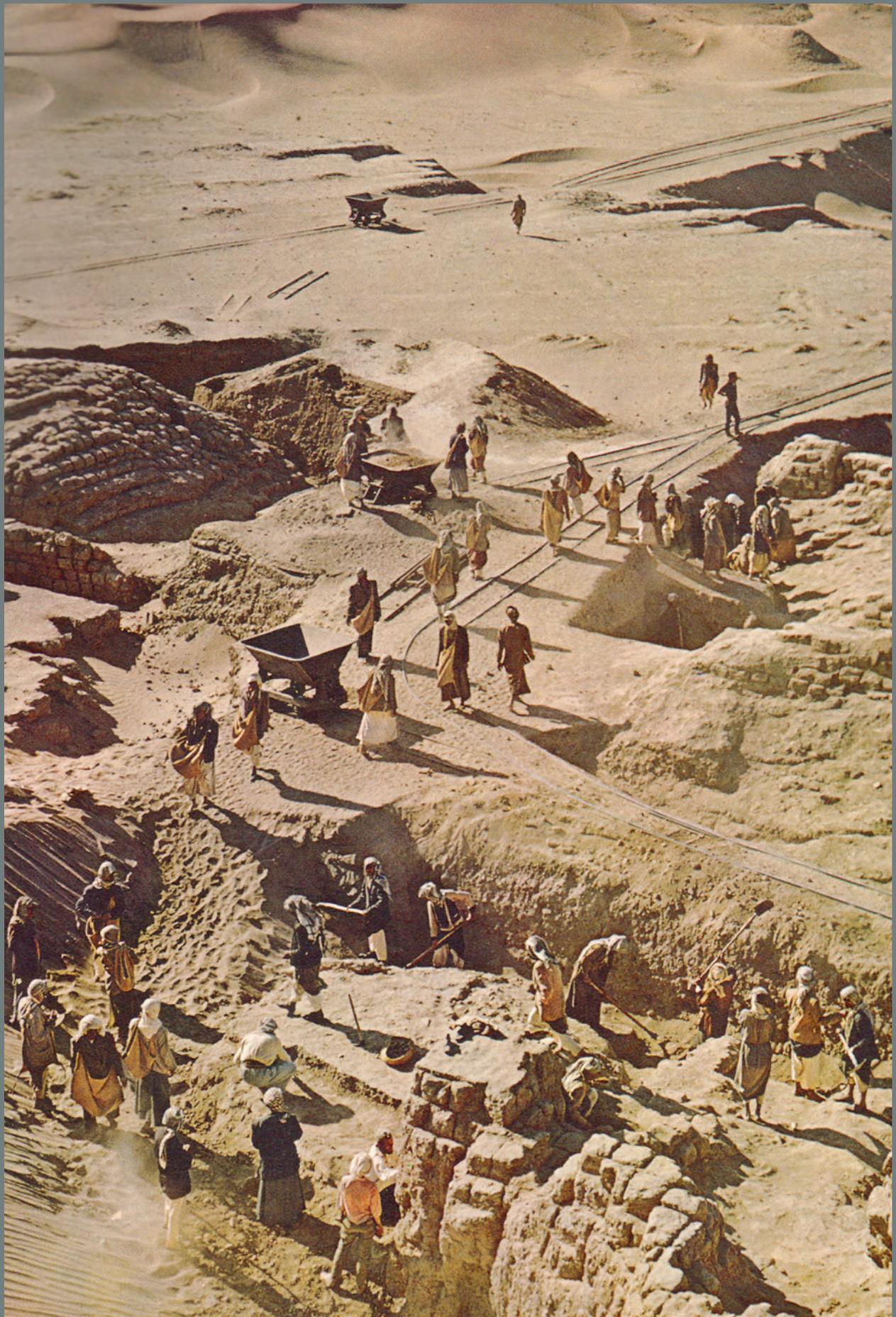


Abb. 9
Ausgrabungen in Nippur,
1960er Jahre.

Geschlechtsverkehr zwischen Himmel und Erde und ihrer Trennung.²⁰ Der Geschlechtsverkehr zwischen Vater Himmel und Mutter Erde ist ein Element des Mythos, das Witzel als charakteristisch für die «laurasische Mythologie» identifiziert: noch ungetrennt, befinden sich beide in einer «ständigen sexuellen Vereinigung, wodurch ihre Kinder zwischen ihnen in ständiger Dunkelheit gehalten wurden».²¹ Die ältesten mesopotamischen Texte umschreiben ihren Geschlechtsverkehr als «Unterhaltung» [5] bzw. «Lärm» [6]. Die explizite Anspielung auf die Genitalien der Erde und die Männlichkeit des Himmels in [6] zeigt, dass es sich bei der Interaktion um Geschlechtsverkehr handelt, genau wie später [14–18]. Die Trennung von Himmel und Erde geschieht durch Vermittlung eines Dritten, Enlil [7], und findet in Nippur [5] statt, dem späteren Kult-Zentrum von Enlil, das traditionell als Mittelpunkt der Welt galt (Abb. 9). Dass diese Entwicklung der Vermittlung eines Dritten zugeschrieben wird, zeigt an, dass hier eine ganz entscheidende Frage auftaucht, mit der sich sogar heute noch viele Physiker beschäftigen. Während wir uns fragen: «Wenn es einen Urknall gegeben hat, was hat ihn verursacht?», spekulierten die Babylonier bereits im 3. Jt. v. Chr. darüber, wie die Urmaterie auseinandergeschleudert wurde – sie machten dafür den Gott Enlil verantwortlich. Sein Name, «Herr Luft», zeichnet ihn als «Lückenfüller» zwischen Himmel und Erde aus. Danach wurden die sexuellen Beziehungen zwischen den Göttern anthropomorph; so wird die Muttergöttin sofort schwanger [5].

Ur-III-Zeit (Ende 3. Jt. v. Chr.)

[8] NBC 11108: Himmel und Erde existierten beide. Es scheint, als habe der Himmel das Licht gefangen gehalten: «Der Tag war nicht hell, ringsum herrschte Nacht. Der Himmel umgab seinen (des Tages?) himmlischen Aufenthaltsort.»²² Das Resultat: Es wuchs keine Vegetation.

Dieser Text scheint über die Bedingungen beim Beginn aller Dinge zu spekulieren. Das Konzept einer urzeitlichen Dunkelheit ist durchaus üblich und findet sich bereits in Mesopotamien [6]. In einem frühen Stadium der Entwicklung des Kosmos war die Sonne in einem massiven Himmel eingesperrt und ihre Strahlen drangen nicht bis zur Erde hinab. Ein Vergleich verschiedener Mythologien fördert viele Beispiele zutage, bei denen die Sonne gefangen oder eingesperrt ist; in Witzels «laurasischer Mythologie» finden sie sich zuhauf.²³

Altbabylonische Zeit (Anfang 2. Jt. v. Chr.)

Eine Auswahl des Materials, sofern nicht anders gekennzeichnet, auf Sumerisch:

[9] *Mutterschaf und Getreide* 1: Himmel und Erde existieren zusammen als «Bergmassiv» (*hur-sag*), d. h. als Einheit, und zeugen die Anunna-Götter.

[10] *Enkig und Ninmah* 1–2: Himmel und Erde wurden zu Beginn getrennt, bevor die Anunna-Götter geboren wurden und die Göttinnen heirateten und Nachkommen zeugten.

[11] *Lied von der Hacke* 1–7: Enlil trennt in Nippur-Duranki Himmel und Erde, um «Samen aus der Erde kommen» zu lassen.

[12] *Gilgameš und die Unterwelt* 8–9: Der Himmel trennt sich von der Erde – und umgekehrt.

[13] KAR 4 etc. (ein altbabylonisches Ms.) 1: «Als Himmel und Erde, treue Zwillinge, getrennt wurden», entstanden einige Göttinnen.

[14] *Baum und Rohr* 5–6: «An einem heiligen Ort, einem reinen Ort, machte sie sich schön für den heiligen Himmel, und der Himmel, der erhabene An, paarte sich mit der weiten Erde», und sie zeugten Baum und Rohr.

[15] *Inanna und das Numun-Gras* 10: «Der Himmel schwängerte die Erde; die Erde gebar» eben diese Pflanze.

[16] *Lugale* 26: «Der Himmel kopulierte mit der schönen Erde», und sie brachte das Ungeheuer Azag zur Welt.

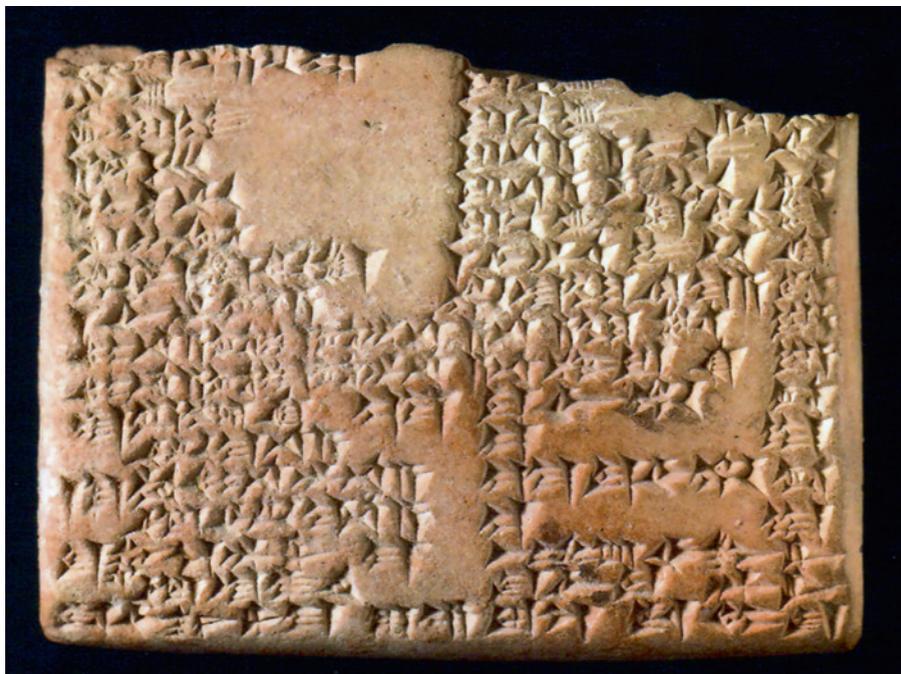
[17] Akkadische Beschwörung: «der Himmel (*šamû*) schwängerte die Erde (*eršetam*)».

[18] Neu interpretiert in anderen akkadischen Beschwörungen, z. B. YOS XI 5:1: «Anu schwängerte den Himmel (*šamê*), der Himmel gebar die Erde (*eršetam*).»

Der Gedanke, dass Himmel und Erde einmal eins waren und dann getrennt wurden, herrscht auch in diesen Passagen des 2. Jts. v. Chr. vor. Während einige altmesopotamische Quellen die Trennung Enlil zuschreiben [7. 11], gibt es noch eine weitere Überlieferung, nach der sie ganz spontan und ohne das Eingreifen eines Dritten geschah [10. 12. 13]. Speziell die Entstehung und die Heirat von Göttinnen [10. 13] unterstreichen die neue Fähigkeit zur Zeugung von Nachkommen und verweisen auf die ursprüngliche Schwangerschaft der Muttergottheit [5]. Das Konzept, dass von Himmel und Erde neue Generationen von Göttern geboren wurden, das uns bereits in [5] und [6] begegnet ist, findet sich ä-

berst häufig [9. 10. 13]. Die Trennung von Himmel und Erde war die Voraussetzung dafür, dass anderes Leben entstehen konnte [11]; dies verweist auf die Überzeugung, dass es zuvor zu dunkel dafür war, dass irgendetwas hätte wachsen können [8] – erst als es Licht gab, konnte die Saat aufgehen.²⁴ Die Erde wird schön, und so weckt sie Begehren beim Himmel [14]. Das Ergebnis ist die sexuelle Fortpflanzung [14–18]. Die Vereinigung von Himmel und Erde ist nicht auf ein einzelnes bedeutendes Ereignis beschränkt [5–6], sondern tritt immer wieder auf, wodurch nützliche Lebewesen wie Pflanzen entstehen [14. 15], aber auch böartige, die die Götter später unterwerfen müssen [16]. Auf Textstelle [11] folgt eine Episode, die beschreibt, wie Enlil selbst den Ort in Nippur, wo Himmel und Erde schließlich getrennt wurden, kultivierte, so dass die Menschen wie Gras aus der Wunde sprießen konnten. Der Ort der Teilung hieß Duranki («Band von Himmel und Erde») und der Erdboden, wo dank Enlils landwirtschaftlichen Fähigkeiten schließlich die Menschheit spross, hieß Uzu-mua («wo Fleisch wächst»)²⁵ Die letzten beiden Passagen sind in akkadischer Sprache verfasst. Der Wortschatz des Akkadischen unterscheidet zwischen dem kosmischen Himmel (*šamû*) und dem Himmelsgott (Anu) – eine solch feine Unterscheidung lässt das Sumerische nicht zu. Das alte Konzept des Geschlechtsverkehrs von An und Ki kann nun in unpersönlichen Begrifflichkeiten ([17] *šamû* und *eršetum*) ausgedrückt werden. Und was

Abb. 10
Wurm und Zahnschmerzen
[20]. Spätbabylonische
Tontafel 55547, British
Museum, London.



noch wichtiger ist: Das Akkadische ermöglicht eine Evolution des kosmogonischen Gedankens: in [18] schwängert Anu nicht etwa die Erde, sondern den Himmel, und diese beiden zeugen auf anthropomorphe Weise die Erde. So wird der Himmel zu einem Mann-Frau-Paar, das in der Lage ist, sich ohne die Erde fortzupflanzen. In späteren akkadischen Texten heißt Anus Ehefrau Antu und ist eine weibliche Version seiner selbst. Theologen «entwirren» diesen Befund, indem sie Antu (in Anlehnung an ihren Namen) mit dem Himmel gleichsetzen, aber gleichzeitig auch mit der Erde, in Übereinstimmung mit der alten Mythologie.²⁶

Akkadische Texte in Kopien des 1. Jts. v. Chr.

[19] *Erster Ziegelstein*, Vs. 24: «Als Anu den Himmel schuf», schuf der Gott Ea (Enkig) seinen kosmischen Herrschaftsbereich (vgl. *Enūma eliš*).

[20] *Wurm und Zahnschmerzen* 1–2: «Nachdem Anu den Himmel geschaffen hatte», schuf der Himmel die Erde (Abb. 10).

[21] AMT 42 4 Rs. usw.: «Als Anu den Himmel schwängerte», ließ Ea auf der Erde die Pflanzen sprießen.

Die Unterscheidung zwischen Materie und Wirkkraft ist zu diesem Zeitpunkt orthodox. Der Himmel ist ein kosmisches Wesen (*šamû*), aber zugleich auch eine göttliche Persönlichkeit (Anu), die ihn geschaffen und befruchtet hat [19. 20] und so eine Kettenreaktion in Gang setzte, die neues Leben auf der Erde entstehen ließ [20. 21] sowie bereits in [18].

Das bislang vorgestellte Material zeigt einen klaren Bruch zwischen den Theogonien von Enlil und Anu und der Mythologie aus literarischen Texten und Beschwörungen. Die Theogonien nennen Verschiedenes als erste Dinge: Erde, Wasser und Zeit. Die Mythologie beharrt auf dem Primat von Himmel und Erde.

In einem Versuch, die wesentlichen Fakten der Kosmogonie des 3. Jts. v. Chr. aufzudecken, schloss Frans Wiggermann die Theogonie aus, laut der Anu ein Nachkomme der Zeit sei; er argumentierte, dass diese Abstammung semitisches Vokabular enthalte und daher einer anderen Kultur entstammen müsse, und er zeigte, dass man die Götterlisten dahingehend auslegen könne, dass der Urozean die älteste Entität gewesen sei.²⁷ Da es mehrere mythologische Überlie-



Abb. 11
Ausschnitt aus Abb. 5.

ferungen gibt, ist es unnötig, auf eine Einordnung der verbleibenden Kandidaten – Erde, Wasser und Himmel–Erde – zu bestehen, aber die Anwendung einer ganz einfachen Erzähllogik auf die bekannte Mythologie mit den bekannten urzeitlichen Entitäten unterstützt Wiggermanns Hypothese.

Wenn die älteste Entität im Universum das Paar Himmel–Erde war, so stellt sich die Frage: «Wo befanden sie sich?» Da sich jeder Babylonier durch empirische Beobachtungen selbst davon überzeugen konnte, dass es überall in seiner Umgebung Wasser gab – an den Enden der Erde (Meer), unter der Erde (Grundwasser) und über ihm im Himmel (Regen) – war die Antwort die, die in der bekannten Welt schon immer dominiert hatte: Himmel–Erde waren von Wasser umgeben.²⁸ Dieses Wasser war ihre Mutter – der Urozean Namma Amatud-anki, «Mutter, die Himmel und Erde gebar». Da Himmel und Erde männlich und weiblich waren, konnten sie nicht anders, als sich fortzupflanzen und in sich die nachfolgenden Göttergenerationen heranwachsen zu lassen –

die Enki–Ninki-Götter, die in der Finsternis wohnen. Nach einer immer wieder wechselnden Anzahl von Paaren werden zwei weitere Götter geboren, die, anders als die Enki–Ninki-Götter, für die Mythologie von großer Bedeutung sind: Enlil und seine große Schwester Ninhursanga. Ninhursangas Name bedeutet «Herrin des Gebirges», was darauf schließen lässt, dass sie im Stoff des Ki das Entwicklungspotenzial in sich birgt, das später dem Antlitz der Erde seine vertraute Form geben wird. Enlil ist «Herr Luft», und dass er geboren wird, hat v. a. zur Folge, dass Himmel und Erde auseinandergedrängt werden und dass der Urozean in das Wasser über und das Wasser unter der Erde getrennt wird.

Die Stellung von Anu in diesem Schema wird in der Theogonie ausgedrückt, die mit ihm beginnt und mit Namma endet [2]. Die in der Liste dazwischen stehenden Namen bezeichnen (von unten nach oben) zwei Frauen und zwei Männer. Uraš, die erste Frau, ist ein anderer Name für die Erde, und in diesem Zusammenhang – einer Theogonie, die mit der Mutter



Abb. 12
Szenen der Götterkämpfe.
Abdruck eines Roll-
siegels aus altakkadi-
scher Zeit, L. 1992.23.4,
Metropolitan Museum
New York.

von Himmel und Erde beginnt – kann sie nichts anderes als eine göttliche Persönlichkeit sein, die das kosmische Ki verkörpert. Der Name, der folgt, ist ihr Epitheton, «Königin der Götter», der in der späten Liste des Pantheons, An = Anu,²⁹ als «Ehefrau von An» erklärt wird und gut zu ihrer Position als älteste aller Göttinnen, abgesehen von Namma, passt. Der erste Mann in der Theogonie ist Anšargal («der große ganze Himmel»), vom Namen her eine Verkörperung des Himmels, und En-uru-ulla ist plausibel als Epitheton, das ihn als Herrscher des Ortes kennzeichnet, wo die ersten Götter lebten (innerhalb Himmel–Erde).³⁰ Somit sieht Anus Theogonie wie folgt aus: Namma – Erde–Himmel – Anu. Die Reihenfolge Erde–Himmel verweist wiederum auf eine Überlieferung, die bis zum 3. Jt. v. Chr. zurückreicht. Diese Theogonie verzeichnet nicht drei, sondern zwei Generationen, denn Anu selbst ist die göttliche Verkörperung des Himmels, die ins Leben gerufen wird, nachdem An («Himmel») und Ki («Erde») von Enlil getrennt wurden. Er ist also nicht der Sohn von Himmel und Erde, sondern die weiterentwickelte Form der Hälfte der beiden. Uraš ist eine ähnlich weiterentwickelte Form von Ki («Erde»), in dieser Theogonie wird der Name jedoch anachronistisch verwendet.

Die Verwandtschaftsbezeichnungen der mythologischen Götter in sumerischen literarischen und religiösen Texten verweisen darauf, wie sich der Kosmos nach der Trennung von Vater Himmel und Mutter Erde weiterentwickelt. Der Himmel – jetzt: Anu – ist aus der Umarmung der Erde – jetzt: Uraš – befreit und dadurch nunmehr in der Lage, mit einer neuen Partnerin zu verkehren: seiner Mutter Namma. Aus ihrer Vereinigung entsteht Enkig, der die Kontrolle über das Wasser unter der Erde übernimmt. Enlil kopuliert mit seiner Schwester Ninhursanga (und auch mit

Ninlil = der weiblichen Enlil), und sie zeugen (u. a.) Nanna, den Mondgott, und Ninurta, den Kriegsgott. Der alte und blasse Mond wird Vater von Utu, dem Sonnengott, und einem dritten Himmelslicht: Inanna (Venus). Alle Hauptelemente des Kosmos sind nun vorhanden: Es gibt den fernen Himmel, die Erde ist in ihren Konturen ausgeformt, dazwischen gibt es Luft zum Atmen, Wasser speist an den dazu erforderlichen Stellen Regen und Quellen, Licht lässt Nahrung aus dem Boden sprießen, und es gibt einen Mondzyklus, mit dem die Zeit gemessen werden kann (Abb. 11).

Die Götter vermehren sich in mythischer Zeit. Anspielungen in späten Texten erwähnen Kriege zwischen den Göttern (Abb. 12); sie erzählen davon, wie Enlil und Ninurta ihre Macht etablieren, indem sie Enlils Onkel Enmešarra und andere Vorfahren töten und in die Unterwelt schicken, wo sie als Gefangene in der Dunkelheit leben, zusammen mit den Enki–Ninki-Göttern. Kriegsgötter besiegen feindliche Ungeheuer. Jüngere Götter sollen die Berge modellieren, um das abfließende Schmelzwasser in die Ebene zu kanalisieren; sie sollen die Flüsse Euphrat und Tigris graben, um das Land zu bewässern, und sie sollen Städte bauen, in denen die Götter leben können. Später entstehen die Menschen entweder in Duranki oder sie werden aus Lehm erschaffen, um eben diese niederen Arbeiten zu übernehmen, und Ea (Enkig) sendet sieben Weise, um sie zu zivilisieren. Enlil schickt eine große Flut, um sie zu vernichten, die Überlebenden stellen die menschliche Gesellschaft wieder her, und die moderne Epoche beginnt. Es gab verschiedene konkurrierende Versionen all dieser Mythen, einige noch wohlbekannte, andere überlebten nur in Anspielungen.

Die oben angeführte Erzählung ist somit eine zusammengesetzte Mythologie, die zwangsläufig die Vielfalt und Inkonsistenzen der frühen mesopotamischen Mythologien verschleiert. Alles in allem enthält sie eine logische Abfolge von Mythen der Kosmogonie und Schöpfung:

- wässeriges Chaos
- Himmel und Erde
- darin: mehrere Generationen von Göttern
- Trennung von Himmel und Erde
- Freisetzung des Sonnenlichts
- Konflikte der Götter untereinander
- Tötung von Ungeheuern
- Schöpfung der Menschen
- Zivilisation durch Vermittlung von Weisen
- Sintflut
- nach der Sintflut

Alle diese Konzepte finden sich mehr oder weniger stark ausgeprägt in den historischen Mythologien Europas und Asiens, wie Michael Witzel ausführlich dokumentiert hat.³¹ Ohne Kenntnis dieser altmesopotamischen Mythologie identifiziert er eine ganz ähnliche Sequenz von Mythen als Teil einer «laurasischen Erzählung» (*Laurasian Story Line*), und er fasst sie wie folgt zusammen:

- «Schöpfung aus dem Nichts, Chaos usw.
- Vater Himmel / Mutter Erde erschaffen
- vier (fünf) Generationen / Zeitalter: Himmel

nach oben gedrückt, Sonne freigelassen

- aktuelle Götter überwinden / töten Vorgänger: Tötung des Drachens, Verwendung eines heiligen Tranks
- Menschen: körperliche Nachkommen des (Sonnen-)Gottes (...) bestraft durch Sintflut
- trickreiche Gottheiten bringen die Kultur.»³²

Die beiden Sequenzen sind einander ziemlich ähnlich, und ganz offensichtlich erzählen die frühen mesopotamischen Mythen aus komparatistischer Perspektive eine vertraute Geschichte.

Das babylonische Schöpfungsepos

Nach diesem Überblick über zwei Jahrtausende altmesopotamischer Konzepte von Ursprung und Genese des Kosmos kommen wir nun zum *Enūma eliš*, dem babylonischen Schöpfungsepos. Weiter oben habe ich bereits Lambert zitiert, der dieses Gedicht als unorthodox in puncto Kosmogonie und Theologie bezeichnet. In einem älteren Aufsatz warnt er: «Das *Schöpfungsepos* ist keine Norm der babylonischen oder sumerischen Kosmologie. Es kombiniert in sektiererischer und divergierender Weise mythologische Themen und verbindet sie zu einem einzigartigen Amalgam.»³³ Ein wenig prägnanter formuliert es Wiggermann, der betont, dass das Gedicht eine «Mythologie aus den Trümmern früherer Zeiten wiedererrichtet».³⁴

Das *Enūma eliš* ist ein Gedicht mit einem Umfang von etwas mehr als tausend Versen, die fast alle erhalten sind; verfasst wurde es in Babylon gegen Ende des 2. Jts. v. Chr. Es diente dazu, den Gott Marduk (Abb. 13. 14) als König der Götter und seine Stadt Babylon als Zentrum der Welt zu verherrlichen, auf Kosten von Enlil und Nippur. Es ist das Werk eines gelehrten Mannes, der in Theologie und Mythologie geschult war und bei der kunstvollen Komposition des Gedichts eine gehobene Literatursprache verwendete.³⁵ Dennoch fehlt dem Gedicht jegliche emotionale Wirkung. Dadurch ist es für moderne Leser bei Weitem nicht so attraktiv wie andere große Werke der babylonischen Literatur. Ich werde an dieser Stelle nur Passagen zitieren, die einen Bezug zur Kosmogonie aufweisen.

Das Gedicht beginnt zu einer Zeit, als es Himmel und Erde noch nicht gab [22]

«Als der Himmel über uns noch nicht ins
Sein berufen war,
und der Erdboden unter uns noch keinen
Namen hatte,
gab es den urzeitlichen Apsû, der sie zeugte,
und die Schöpfergottheit Tiamat, die
sie alle gebar.

Obgleich sie ihre Gewässer miteinander
mischten,
hatten sie kein Bett aus Schilfrohr zusammen-
gefügt, aus Rohrdickicht kein Polster gemacht.»³⁶

Enūma eliš I 1–6

Der Text vermerkt, dass, bevor es Himmel und Erde gab, zwei wässrige Massen existierten: Apsû («Grundwasser») und Tiamat («Meer»). Diese Gewässer sind jeweils männlich und weiblich und werden als die Eltern von «Himmel» und «Erdboden» (also «Himmel und Erde») identifiziert. Dementsprechend entstanden die ältesten Strukturen im Universum, Himmel und Erde, aus dem Wasser, in Übereinstimmung mit der Theogonie des Anu [2].

In einer dynamischen Interaktion vermischen sich die männlichen und weiblichen Komponenten des Wassers. Diese Schilderung verweist ganz klar darauf, wie man sich damals die menschliche Fortpflanzung vorstellte. Die Babylonier wussten um den Zusammenhang zwischen Ejakulation und

Schwangerschaft bei Mensch und Tier,³⁷ und vielleicht glaubten sie auch, dass ein menschlicher Fötus dadurch entstand, dass der männliche Samen mit einer durch die Gebärmutter produzierten Flüssigkeit in Verbindung kam: Das wäre dann der «weibliche Samen», von dem in 3. *Mose* 12:2 die Rede ist und der auch aus der antiken griechischen Zeugungslehre bekannt ist.³⁸ Man bemerkte zwangsläufig, dass ein Fötus in einer großen Menge Fruchtwasser heranwuchs; aus dieser Beobachtung resultierte das beliebte Bild des ungeborenen Kindes, das wie ein Boot auf dem Wasser schwimmt.³⁹ Die Vermischung der beiden mythischen Gewässer Apsû und Tiamat hatte also ganz offensichtlich Potenzial zur Fortpflanzung. Entsprechend bildeten sich in der Mischung aus männlicher und weiblicher Flüssigkeit seltsame Wesen:

«Als es noch keine Götter gab
und sie noch keinen Namen und keine Funktion
hatten,⁴⁰
wurden darin Götter geschaffen,
Lahmu und Lahamu erschienen und erhielten
ihre Namen.
Sie wuchsen und wuchsen, bis sie ihre voll-
ständige Größe hatten;
Anšar und Kišar wurden geschaffen, die noch
größer waren als sie.»

Enūma eliš I 7–12



Abb. 13
Der Gott Marduk. Zeichnung
eines babylonischen
Rollsiegels des 1. Jts. v. Chr.
VA Bab. 646, Vorder-
asiatisches Museum, Berlin.

Paare von Göttern erscheinen also im fruchtbaren Wasser: erst Lahmu und Lahamu, dann Anšar und Kišar. Sie entstehen spontan und ohne Zutun: Die verwendeten Verben stehen im Passiv.⁴¹ Es geht aus dieser Stelle nicht hervor, ob beide Paare von Apsû und Tiamat gezeugt werden oder ob das zweite Paar durch das erste entsteht, aber an späterer Stelle im *Enūma eliš* wird Anšar explizit als Sohn von Lahmu und Lahamu bezeichnet (III 67–71). Wie wir gesehen haben, weisen die Theogonien, die in den alten Götterlisten und Beschwörungen enthalten sind, auch eine Generationenfolge auf, und sie machen deutlich, dass jedes dieser Paare aus Mann und Frau besteht.⁴² Ihre Entstehung vervielfacht somit das Potenzial zur Fortpflanzung.

Anšar und Kišar sind sumerische Namen und bedeuten «der ganze Himmel» bzw. «die ganze Erde». Ihr Auftreten in dieser Phase des Geschehens zeigt nicht an, dass sich die kosmischen Zwillingstrukturen von Himmel und Erde bereits materialisiert haben, denn das geschieht erst später, als Marduk, der Held des *Enūma eliš*, das ganze Universum organisiert. Aber das Potenzial für diese Strukturen existiert bereits: Ihre Namen werden nun ausgesprochen, also sind ihre zukünftigen Funktionen vorherbestimmt. Falls Anšar und Kišar Himmel und Erde sind, die aus der wässrigen Mischung von Apsû und Tiamat (Grundwasser und Meer) geboren werden, wie es in Z. 3–4 angedeutet wird, was ist dann mit Lahmu und Lahamu, die zeitlich dazwischenliegen? In den Theogonien [3. 4] erscheinen sie als Lahmu (männlich) und Lahama (weiblich), in der Regel zwischen Duri-Dari und Alala-Belili und neben anderen Vorfahren des Himmelsgottes Anu. Was die Beschaffenheit von Lahmu und Lahamu betrifft, hat die Forschung verschiedene Thesen entwickelt. Die überzeugendste Annahme ist, dass beide aus Schlamm bestanden, also quasi ein Mittelding zwischen dem Wasser und den potenziell festen Strukturen von Anšar und Kišar waren.⁴³ Eine andere geht davon aus, dass sie riesenhafte Zwillinge waren, die als «Säulen des Universums» fungierten.⁴⁴ Diese Atlas-Funktion, wie wir sie nennen könnten, ist ein mythologisches Motiv, das in vielen Kulturen begegnet, und es ist auch Teil der Erzählung von der Entstehung der Welt in der «laurasischen Mythologie», wie Witzel anmerkt: «Der Himmel wird auf verschiedene Weise oben gehalten (...): durch eine Stange oder Säule, einen Baum, einen Berg oder einen Riesen.»⁴⁵ Eine dritte Annahme ist, dass sie riesige rinderähnliche Ungeheuer waren, die

Abb. 14
Ein Priester im Gebet vor
den Symbolen Marduks,
des höchsten babyloni-
schen Gottes, und Nabus,
des Gottes der Weisheit.
Neubabylonisches rundes
Siegel, Ägyptisch Blau,
7./6. Jh. v. Chr. A05684,
Musée du Louvre, Paris.







Abb. 15
Ein Wettergott verfolgt ein
Ungeheuer, assyrisches Re-
lief aus Nimrud, Zeit des
Königs Ashurnasirpal II.
(883-859 v. Chr.), British
Museum, London.

im Meer wohnten und ein frühes Stadium in der «Entwicklung der anthropomorphen Götter aus den ersten Wasserwesen» darstellten.⁴⁶ Angesichts des Wissens und der intellektuellen Fähigkeiten des Dichters kann es durchaus sein, dass er Lahmu und Lahamu nicht etwa zufällig aus dem alten Götterstammbaum ausgewählt hat, sondern als dasjenige Paar, das ihm für mehrere Erklärungen das größte Potenzial bot.

Weiter im Gedicht: Anšar und Kišar (die das Potenzial für Himmel–Erde in sich tragen) bekommen einen Sohn, Anu (der Himmel als göttliche Persönlichkeit) und führen so die alte Theogonie fort, nach der Anu von Uraš und Anšargal abstammt [2]. Anu wiederum hat einen eigenen Sohn, Nudimmud (ein anderer Name des Wassergottes Enkig-Ea).

«Sie lebten viele Tage lang, Jahr für Jahr,⁴⁷
Anu war ihr Sohn, seinen Vätern ganz ähnlich.
Anu, sein Sohn, war das Ebenbild von Anšar,
und Anu zeugte Nudimmud, sein Ebenbild.»

Enūma eliš I 13–16

Wie bereits festgestellt, pflanzen sich diese Götter im Gegensatz zu ihren Vorfahren aktiv fort. Die Verben sind ganz bewusst gewählt: Sie drücken aus, dass – wie bei den Menschen – eine Familienähnlichkeit besteht, und dass die Fortpflanzung auf herkömmliche Weise geschieht.⁴⁸ Insofern beginnen die Götter, wie in der älteren Mythologie [5], sich wie Menschen zu verhalten. Es ist kein Zufall, dass Anu und sein Sohn von all den bisher genannten göttlichen Wesen die ersten sind, die zum Pantheon der anthropomorphen Götter gehören, die in Tempeln wohnten und denen ein eigener Kult zuteilwurde.

Der Beginn des *Enūma eliš* ist somit eine Kosmogonie, die die früheste Entwicklung des Kosmos beschreibt: vom Wasser zu einem Ort, der von Göttern bewohnt wird, die sich wie Menschen verhalten. Damit konstruiert es eine Familie für Anu, die die Namen der beiden Traditionen seiner Theogonie miteinander kombiniert (wie [4 c], aber mit zwei Paaren statt vier). Die neue Theogonie [a] fügt Ea hinzu, der nicht fehlen darf, denn nur so kann sein Sohn Marduk im alten Stammbaum von Anu [b] auftauchen:

[a]

Apsû–Tiamat
Lahmu–Lahama
Anšar–Kišar
Anu

[b]

Ea (Nudimmud)
Marduk

Der Rest des Gedichtes erzählt, wie zunächst Ea Apsû tötet und seine Wohnstatt auf dessen Leichnam errichtet, und wie danach Marduk, sein Sohn, die rachsüchtige Tiamat besiegt und sich für alle Ewigkeit als König der Götter etabliert. Aus diesen beiden Gewalttaten gehen die Grundstrukturen des Kosmos hervor, drei an der Zahl: Eas Heim in Apsû ist der kosmische Herrschaftsbereich des Süßwassers, das unter der Erde liegt. Nachdem Marduk Tiamat erschlagen hat, erschafft er aus ihrem Leichnam Himmel und Erde:

«Er teilte sie entzwei wie einen Fisch auf
dem Trockenplatz,
er legte die Hälfte von ihr hin und machte
den Himmel als Dach.

(...)

[Er stellte] ihre Hinterbeine auf, um dem
Himmel Halt zu geben,
er machte [aus einer Hälfte von ihr] ein
Dach und befestigte die Erde daran.»

Enūma eliš IV 137–138, V 61–62

Die beiden Hälften von Tiamat kommen jeweils als kosmische Decks zum Einsatz: Der Himmel hält das Wasser über der Erde fest und die Erde bedeckt das Wasser unter ihr. Das Gedicht nennt weitere Details über Entstehung und Ordnung der Himmelskörper, die Herstellung der physikalischen Beschaffenheit der Erde und die Erschaffung der Menschheit. All diese Arbeiten verrichtet Marduk persönlich. Danach bauen die jüngeren Götter eine Stadt, in der sie ihn ehren: Babylon.

Abschließend bleibt nur noch, die innovative Leistung des Dichters des *Enūma eliš* im Vergleich mit dem älteren Material zu würdigen: Im *Enūma eliš* beginnt alles mit dem Urozean, der nicht seinen alten Namen Namma trägt, sondern neu definiert wird, als Mischung der Wasser des männlichen Apsû und der weiblichen Tiamat. Die sexuelle Kongruenz dieses Paares folgt dem alten Mythos des Geschlechtsverkehrs von Himmel und Erde. Ein fernes Echo ihres lautstarken Koitus [6] überlebt in Tiamats Beiname: «Mutter Lärm».⁴⁹ Das *Enūma eliš* verwendet im Weiteren den kosmogonischen Mythos von Himmel und Erde, indem es Anšar («der ganze Himmel») und Kišar («die ganze Erde»)

als dritte Generation der Kosmogonie, mit der das Gedicht beginnt, ins Spiel bringt. Es adaptiert die Theogonie von Anu, damit sein Enkel Marduk einen geeigneten Stammbaum erhält. Aber weil das Gedicht Marduk, den Gott von Babylon, auf Kosten von Enlil, den Gott von Nippur, verherrlicht, ist hier kein Platz für Enlils Theogonie. Die Generationen nach den Enki–Ninki-Göttern, die einander jeweils innerhalb An–Ki folgen, werden ignoriert. Ihren Platz in der Kosmogonie nehmen eigens konstruierte Generationenkonflikte innerhalb Tiamat ein, zunächst zwischen Ea und Apsû und dann zwischen Marduk und Tiamat. Beide Konflikte sind kosmische Adaptionen des Ungeheuertöter-Mythos, den Witzel als weit verbreitetes Element der «laurasischen Mythologie» identifiziert (Abb. 15).⁵⁰ Die Geschichte, wie Marduk Tiamat besiegt, ist letztendlich aus syrischen Mythen abgeleitet, in denen der Sturmgott gegen das Meer kämpft.⁵¹ Weil Enlil im *Enūma eliš* nicht vorkommt, kann der Mythos der Trennung nicht unverändert beibehalten werden. Statt Enlil ist es Marduk, der Himmel und Erde teilt. Das tut er, indem er sie aus seiner wässrigen Vorfahrin Tiamat heraus erschafft, die mithin (in Übereinstimmung mit der alten Mythologie) die feste Materie besaß, die nötig war, um die festen Strukturen des Kosmos zu schaffen. Dann erschafft Marduk die Welt, wie die Menschheit sie seit Anbeginn kennt.

Kurz gesagt, das Gedicht behält das alte Konzept bei, dass Himmel und Erde einmal eine Einheit wa-

ren, die im Wasser schwamm und sich irgendwie aufspaltete, wodurch das Leben beginnen konnte; jedoch baut es um dieses Konzept herum einen unkonventionellen und eklektischen Plot. Dieser neue Plot beinhaltet die wesentlichen Mytheme der alten Erzählung, wirft aber ihre Reihenfolge ein wenig durcheinander. Im *Enūma eliš* gestaltet sie sich folgendermaßen:

- wässriges Chaos
- Vater Himmel und Mutter Erde
- darin: mehrere Generationen von Göttern
- Konflikte der Götter
- Tötung von Ungeheuern
- Trennung von Himmel und Erde
- Freisetzung des Lichts
- Schöpfung der Menschen

Die Teilung von Himmel und Erde und die Schaffung der Sonne treten hier viel später auf, nicht zwischen den Generationen der Götter und ihren Konflikten, sondern zwischen der Tötung von Ungeheuern und der Schöpfung der Menschen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass der Dichter die Mythologie von Enlil ablehnt. Das Gedicht will der traditionellen Mythologie ganz bewusst eine neue Reihenfolge geben, um Marduk als neuem König der Götter eine einzigartige Heldenlaufbahn zu ermöglichen. Dass die zentrale Erzählung der alten Mythologie darin mit lediglich ein paar kleineren Anpassungen fortbesteht, ist ein Beweis für den elementaren, zwingenden Charakter und die beständige Kraft dieser Erzählung als Erklärung dafür, wie alles begann.

ANMERKUNGEN

Die Kosmogonie des alten Mesopotamien

- ¹ Siehe die Bibliographie in A. Seri, The role of creation in *Enūma eliš*, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 12 (2012) 4–29; ferner Maul (2015).
- ² Gemeint ist das 2. Jt. v. Chr.
- ³ Lambert (2013) 464: «in modern times the fundamental misunderstanding has been the common assumption that this text contains *the* Babylonian cosmology (...). It appears that toward the end of this millennium the author, either starting or following a new trend among the priests of Marduk, composed a highly original work which ran counter to previously accepted opinion in most of the country.»
- ⁴ Vgl. etwa van Dijk (1964), Komoróczy (1973), Wiggermann (1992) und insbes. Lambert (1975), (2008), (2013) 169–201, 405–426; s. auch ders., Göttergenealogie, in: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 3,6 (1969) 469–470; ders., Kosmogonie, in: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 6,3–4 (1981) 218–222; für die sumerischen Quellen siehe jetzt Lisman (2013).
- ⁵ Van Dijk (1964) 6–8; B. Alster, en-ki nun-ki, in: *Revue d'Assyriologie* 64 (1970) 189–190; Lambert (2013) 412.
- ⁶ Zu den Quellen, die Lambert (2013) 405–417 untersucht, gesellen sich mehrere Beispiele in altbabylonischen Beschwörungen, vgl. z. B. A. Cavigneaux / F. Al-Rawi, Charmes de Sippar et de Nippur, in: H. Gasche (Hrsg.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien: offertes en hommage à Léon De Meyer* (Leuven 1994) 74 Z. 9–11; dies., *Textes magiques de Tell Haddad* (Textes de Tell Haddad II). Troisième partie, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 85 (1995) 197.
- ⁷ Veröffentlicht von J. Peterson, A list of ancestral deities in the pre-OB en₂-e₂-nu-ru incantation CBS 13408, in: *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* (2009) 91–93 Nr. 68.
- ⁸ Lambert (2013) 408.
- ⁹ MS 3090 iii 4'–8' = Nr. 16 in: A. R. George, *Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection* (Bethesda 2016): An-Ki, Enki-Ninki, Endašurimma-Nindašurimma, Endukuga-Nindukuga, Mütter und Väter [von Enlil], dann Enlil usw.
- ¹⁰ K 3179 i 1–8 (E. Ebeling, *Sammlungen von Beschwörungsformeln*, in: *Archiv Orientalní* 21 [1953] 381): An-Ki // *šamū-eršetu*, Anu-Uraš // *Anu-Antu*; es folgen Theogonien von Anu und Enlil, präsentiert als (iv) bei Lambert (2013) 410, 417.
- ¹¹ R. L. Litke, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, An: ^da-nu-um and An: Anu šá amēli (New Haven 1998). Siehe unten, Anm. 26.
- ¹² In der Regel wird er lediglich als «Enki» wiedergegeben; hier jedoch wird die vollständige Form seines Namens verwendet, um eine Verwechslung mit Enlils Vorfahr Enki zu vermeiden. Enki war auch als «Ea» bekannt.
- ¹³ Wiggermann (1992) 283.
- ¹⁴ Zitiert in Lambert (2008) 32; ders. (2013) 411.
- ¹⁵ Lambert (2008) 31.
- ¹⁶ Das weibliche Pendant von Anšar ist in der Regel Kišar (wie im *Enūma eliš*); Dumušar in (4c) ist wahrscheinlich korrupt.
- ¹⁷ Siehe zuletzt J. Westenholz, Heaven and Earth: Asexual monad and bisexual dyad, in: J. Stackert / B. N. Porter / D. P. Wright (Hrsg.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch* (Bethesda 2010) 293–326.
- ¹⁸ Witzel (2012) 128–132.
- ¹⁹ i 2–ii 2: *ki-e gal₄ gáb-na dalla ha-mu-ak-e*, (...) *an-en-nam šul-le-éš al-gub, an ki téš-ba šeg₁₂ an-gi₄-gi₄*. In meiner Interpretation folge ich (teilweise) Wiggermann (1992) 282, Sjöberg (2002) 230–231, Rubio (2013) 5.
- ²⁰ Lambert (2013) 169–171.
- ²¹ Witzel (2012) 128: «in permanent sexual union, so that their children were kept in permanent darkness between them».
- ²² Vs. 8: *u₄ nu-zalag gi₆ am-mu-lá, an-né da-ga-an-na-ka-ni mu-ni-ib-kár. kár* ist schwierig: siehe Sjöberg (2002) 242–243, Rubio (2013) 7 *lit up* («leuchtete auf»); ich verweise auf spätere lexikalische Hinweise, *Antagal III* 208 *ka-árkár = ni-i-tum šá la-me-e* «Umgebung, wie in umkreisen».
- ²³ Witzel (2012) 139–148; vgl. auch das Mythem der verschwindenden Sonne im alten Anatolien, z. B. bei H. Hoffner Jr, *Hittite Myths* (Atlanta 1990) 26–29.
- ²⁴ In der späteren anatolischen Mythologie werden Himmel und Erde nicht von der Luft, sondern «mit einem Kupferschneidwerkzeug» getrennt; damit ist wahrscheinlich die Säge des Sonnengotts gemeint (das Ullikummi-Lied: Hoffner [Anm. 23] 59). Auf diese Weise brachte die Sonne selbst Licht in den Raum zwischen die beiden, und Dinge konnten wachsen.
- ²⁵ Th. Jacobsen, Sumerian mythology: A review article, in: Ders., *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, hrsg. v. W. L. Moran (Cambridge, Mass. 1970) 112–114; A. R. George, *Babylonian Topographical Texts* (Leuven 1992) 259.
- ²⁶ *An* = *Anu* und eine weitere Götterliste beginnen ihre Darstellung des babylonischen Pantheons mit drei grundlegenden kosmischen Gleichsetzungen: An = Anu, An = Antu, An-Ki = Anu und Antu; zitiert von Lambert (2013) 418–419.
- ²⁷ Wiggermann (1992) 300.
- ²⁸ Das Konzept findet seinen formalen Ausdruck in einer späten zweisprachigen Beschwörung, die behauptet, dass, bevor irgendetwas erschaffen wurde, «alle Länder Meer» waren (Lambert [2013] 370 Z. 10).
- ²⁹ Litke (Anm. 11), Lambert (2013) 418.
- ³⁰ Dazu Wiggermann (1992) 284.
- ³¹ Witzel (2012) 105–185.
- ³² Witzel (2012) 183: «Creation from nothing, chaos, etc. Father Heaven/Mother Earth created –
- Four (five) generations/ages: Heaven pushed up, sun released – current gods defeat / kill predecessors: killing the dragon, use of sacred drink – Humans: somatic descendant of (sun) god (...) punished by a flood – Trickster deities bring culture».
- ³³ W. G. Lambert, A new look at the Babylonian background of Genesis, in: *Journal of Theological Studies* n. s. 16 (1965) 291: «The *Epic of Creation* is not a norm of Babylonian or Sumerian cosmology. It is a sectarian and aberrant combination of mythological threads woven into an unparalleled compositum.»
- ³⁴ F. A. M. Wiggermann, Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts (Groningen 1992) 156; ders., Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 8,3–4 (1994) 229: «E[nūma] e[liš], that rebuilds mythology from the debris of previous ages».
- ³⁵ Siehe zuletzt B. R. Foster, *Enuma Elish as a work of literature*, in: *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 7 (2012) 19–23.
- ³⁶ Philologische Anmerkungen: 4 «sie alle»: *gimrišun* bezieht sich auf Himmel und Erde, die noch nicht geschaffen sind, aber trotzdem in Z. 1–2 schon erwähnt werden, nicht auf die Götter, die noch ungeboren sind und erst in Z. 7 erwähnt werden. 5 «mischten»: *ihiqqu* durativ, mit MS K (C. Wilcke, Die Anfänge der akkadischen Epen, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 67 [1977] 166 Anm. 16; W. L. Moran, *Enūma eliš I* 1–8, in: *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* [1988] 15–16 Nr. 21). 6: Im Original zwei einander entsprechende Sätze mit statischen, durch Akkusative erweiterte Verben («they were not matted with reedbed, nor padded with canebrake»); Apsū und Tiamat sind das Subjekt; «Schilfrohr»: *gipāru* ist ein Lehnwort aus dem Sumerischen *gi-èn-bar*, «Schilf» (Wilcke [a.a.O.] 167 Anm. 17) und synonym mit *šušū*, «Polster»: *šē'ū* kommt von *šē'u*, «aufpolstern», nicht von *še'ū*, «suchen» (vgl. M. Held, Two philological notes on *Enūma eliš*, in: B. L. Eichler / J. W. Heimerding / Å. W. Sjöberg [Hrsg.], *Kramer Anniversary Volume* [Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976] 231–239; Wilcke [a.a.O.] 167; Moran [a.a.O.]; CAD Š/II = E. Reiner u. a. [Hrsg.], *The Assyrian Dictionary*. Vol. 17, Š Part II [Chicago 1992] 364; B. R. Foster, *Before the Muses*. An Anthology of Akkadian Literature. 2 Bde. [Bethesda 21996] I 353); *pace* Lambert (2013) 51; Maul (2015) 22.
- ³⁷ R. D. Biggs, Conception, contraception and abortion in ancient Mesopotamia, in: A. R. George / I. L. Finkel (Hrsg.), *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert* (Winona Lake 2000) 1–13.
- ³⁸ M. Stol, Birth in Babylonia and the Bible (Groningen 2000) 7–8; Biggs (Anm. 37) 2.

- ³⁹ Stol (Anm. 38) 62.
- ⁴⁰ «Funktion»: *šimāti* ist Akkusativ, mit MS K.
- ⁴¹ Dazu Seri (Anm. 1) 8.
- ⁴² Lambert (2013) 405–426.
- ⁴³ Th. Jacobsen, Mesopotamiam, in: H. Frankfort u. a. (Hrsg.), *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Harmondsworth 1949) 185–187; ders., *The Treasures of Darkness* (New Haven / London 1976) 169; F. A. M. Wiggermann, *Exit talim!* *Studies in Babylonian demonology*, I., in: *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 27 (1981–82) 90–105.
- ⁴⁴ W. G. Lambert, *The pair Laḫmu–Laḫamu in cosmology*, in: *Orientalia n.s.* 54 (1985) 189–202.
- ⁴⁵ Witzel (2012) 131: «The propping up of the sky is brought about in various ways (...): by a pole or pillar, a tree, a mountain or giant».
- ⁴⁶ W. Heimpel, *Anthropomorphic and bovine Lahmus*, in: M. Dietrich / O. Loretz (Hrsg.), *Dubsar anta-men. Studien zur Orientalistik, Festschrift für Willem H. Ph. Römer* (Münster 1998) 129–156; siehe S. 140: «evolution of the anthropomorphic gods from the first watery beings».
- ⁴⁷ Wörtlich: «Sie machten die Tage lang, mehreren Jahre hinzu.» Gemeint sind Anšar und Kišar (Z. 12).
- ⁴⁸ Diese Verben sind *muššulu*, wörtlich: «nachbilden» (Z. 15), und *alādu*, «zeugen, gebären» (Z. 16).
- ⁴⁹ P. Michalowski, *Presence at the creation*, in: T. Abusch / J. Huehnergard / P. Steinkeller (Hrsg.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Atlanta 1990) 381–396; Rubio (2013) 5.
- ⁵⁰ Witzel (2012) 148–154.
- ⁵¹ D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen* (Wiesbaden 2001) 226–237.

Konzeptuelle Variationen über die Weltentstehung im Alten Ägypten

- ¹ M. Rochholz, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchungen zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten* (Wiesbaden 2002). Vgl. als zusammenfassende Arbeiten zu den altägyptischen Schöpfungsmythen z. B. Assmann (2000), Blumenthal (1999), Schulz (2014), Zivie-Coche / Dunand (2013). Einen guten Überblick bieten auch immer noch E. Hornung, *Geist der Pharaonenzeit* (Zürich / München 1989) 35–50 sowie die deutsche Fassung eines grundlegenden Beitrags von S. Sauneron / J. Yoyotte in: *Die Schöpfungsmythen: Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten* (Darmstadt 1980) 35–99.
- ² Siehe dazu insbesondere Allen (1988) 56 f. Zur Rolle des Wassers in Alltag, Literatur, Religion und Kult des Alten Ägypten vgl. z. B. den quellenreichen Lexikonartikel von P. Kaplony, in: W. Helck / W. Westendorf (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie VII* (Wiesbaden 1992), 16–44, s. v. Wasser, verschiedene Beiträge

- im Sammelband A. Amenta / M. M. Luiselli / M. N. Sordi (Hrsg.), *L'acqua nell' Antico Egitto – vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento* (Rom 2005), oder N. Grimal, *L'eau en Égypte ancienne*, in: *L'eau en Méditerranée de l'antiquité au moyen âge, Cahiers de la ville Kérylos* 23 (2012) 15–33.
- ³ *Magischer Papyrus London BM EA10059*, XIV,13–XV,1: D. Mendel, *Zwei Erscheinungsformen der Achtheit*, in: H. Knuf / Chr. Leitz / D. Recklinghausen (Hrsg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von H.-J. Thissen* (Leuven / Paris / Walpole, MA 2010) 392.
- ⁴ Das letzte Paar kann gegen andere ausgetauscht werden: Niau & Niaut: Leere (Fehlen von Dingen); Tenem & Tenemet: Orientierungslosigkeit (Fehlen von Führung); Gereh & Gerehet: Nacht (Fehlen von Licht, Leben). Die komplexe Quellenlage zu Herkunft, Namen und Funktion der sogenannten Achtheit wird z. B. von Zivie-Coche / Dunand (2013) 218 f. hervorgehoben.
- ⁵ In Abb. 1 wird die Gruppe der Achtheit in der senkrechten Beischrift mit dem anbetenden Pavian determiniert. Vgl. zu dieser Quelle auch D. Kessler, *Hermopolitanische Götterformen im Hibis-Tempel*, in: N. Kloth / K. Martin / E. Pardey (Hrsg.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück: Festschrift für H. Altenmüller zum 65. Geburtstag* (Hamburg 2003) 215–217.
- ⁶ Zu diesen kontextuellen Unterscheidungen der Ikonographie vgl. Mendel (Anm. 3) 383–396. Zur Geschichte und Entwicklung der Achtheit vgl. außerdem Chr. Zivie-Coche, *L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents*, in: Chr. Thiers (Hrsg.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3t 1)* (Montpellier 2009) 167–225; dies., *L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (II). Le périptère du petit temple de Médinet Habou*, in: Chr. Thiers (Hrsg.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3t 2)* (Montpellier 2013) 227–284.
- ⁷ A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts II* (Chicago 1935) 33e–g (Spell 80) auf verschiedenen Särgen der 11. und 12. Dynastie.
- ⁸ Assmann (1983) 226 f.
- ⁹ Inwiefern die pleistozäne Sanddüne, die kürzlich im Kultzentrum von Heliopolis entdeckt wurde, die realweltliche Entsprechung des Urhügels darstellte, wird noch näher erforscht (mündl. Mitteilung Dietrich Raue, 16.09.2015), vgl. aber bereits M. De Dapper / T. Herbich, *Geomorphological and geophysical survey*, in: *Egyptian Archaeology* 46 (2015) 12–13; D. Raue, *Ägyptisch-deutsche Forschungen im Sonnentempel von Heliopolis*, in: *aMun* 49 (2014) 4–8.
- ¹⁰ Zu diesem Motiv vgl. im Einzelnen zuletzt D. Budde, *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude. Eine Studie zu drei Kultobjekten der Hathor von Dendera und zur Theologie der Kindgötter im griechisch-römischen Ägypten* (Darmstadt / Mainz 2011) 216 f.

- ¹¹ Verhoeven (2007). Weitere Quellen: Papyrus London BM EA 10479.
- ¹² Hornung (1979) 65.
- ¹³ S. Sauneron, *Le temple d'Esna III* (Kairo 1968) 28 f., no. 206, § 2–3.
- ¹⁴ Ebd. no. 206, § 12.
- ¹⁵ Ebd. no. 206, § 18.
- ¹⁶ H. Beinlich, *Der Mythos in seiner Landschaft – das ägyptische «Buch vom Fayum» II* (Dettelbach 2014) 470, Z. 1150.
- ¹⁷ Belege aus dem Tempel von Esna, vgl. Verhoeven (2007) 1906 f.
- ¹⁸ Beinlich (Anm. 16) 73. 161 f.
- ¹⁹ Ebd. 161 f.
- ²⁰ Vgl. zur Problematik des heliopolitanischen Urhügels oben Anm. 9.
- ²¹ Hornung (1979) 61.
- ²² Ebd. 170.
- ²³ Kurth (1994) 179 f.
- ²⁴ Ebd. 180.
- ²⁵ Ebd. 183.
- ²⁶ Ebd. 188.
- ²⁷ Vgl. M. Minas-Nerpel, *Der Gott Chepri* (Leuven 2006); A. Lohwasser (Hrsg.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends* (Fribourg / Göttingen 2014).
- ²⁸ Zuletzt D. Kessler, *Zur Rekontextualisierung des Skarabäus im Neuen Reich*, in: St. J. Wimmer / G. Gafus (Hrsg.), «Vom Leben umfangen». *Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für M. Görg* (Münster 2014) 253–268.
- ²⁹ Vgl. dazu E. Graefe, *Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln* (Nochmals zu Spruch 600 (§ 1652a–§ 1656d: Umhängen des Halskragens)), in: U. Verhoeven / E. Graefe (Hrsg.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Ph. Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991* (Leuven 1991) 129–148.
- ³⁰ K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte II* (Nachdr. Hildesheim 1960) § 1248 a–d (Spruch 527).
- ³¹ De Buck (Anm. 7) 39e (Spell 80), vgl. Bickel (1994) 116 und Assmann (2000) 163.
- ³² Vgl. Allen (1988) 9.
- ³³ U. Verhoeven, in: W. Helck / W. Westendorf (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie VI* (Wiesbaden 1986) 296–304, s. v. Tefnut: «Wandelbarkeits»; Quirke (1996) 37: «Korroderende Feuchtigkeit» im Gegensatz zur konservierenden «trockenen Luft» des Schu; Assmann (2000) 162: «Feuer».
- ³⁴ Vgl. hierzu z. B. J. P. Allen, *The Egyptian Concept of the World*, in: D. O'Connor / St. Quirke (Hrsg.), *Mysterious Lands* (London 2003) 25–30.
- ³⁵ Vgl. J. Kramer, *The Symbolic Meaning of the Scene of Nut, Geb, and Shu*, in: Kubaba 1 (2010) 20–36; A. Klische, «Die Welt bewahren». *Bemerkungen zu den Szenen mit Nut und Geb seit der Dritten Zwischenzeit*, in: *MAJA* 2 (2013) 113–125.
- ³⁶ De Buck (Anm. 7) 19 a–b (Spell 78); S. Bickel, *Die Zäsur im Weltbild und die Interpretation der Geschichte*, in: Dies. (Hrsg.), *Vergangenheit und Zukunft. Studien zum historischen Bewusstsein in der Thutmosidenzeit* (Basel 2013) 203–219, bes. 204.

- ³⁷ Zu einer ähnlichen Kosmogonie, die mit dem Gott Chons-in-Theben-Neferhotep verbunden ist, siehe D. Klotz, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes* (Turnhout 2012) 80–90.
- ³⁸ Schabakastein, Z. 56–57; vgl. als Textausgabe A. El Hawary, *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie* (Göttingen 2010).
- ³⁹ E. Bettles, *The Divine Potters of Kellis*, in: D. Aston u. a. (Hrsg.), *Under the Potter's Tree. Studies on Ancient Egypt Presented to J. Bourriau on the Occasion of her 70th Birthday* (Leuven / Paris / Walpole, MA 2011) 215–251.
- ⁴⁰ Als Hieroglyphe, siehe M. Boraik, *Inside the Mosque of Abu el-Haggag: Rediscovering Long Lost Parts of Luxor Temple. A Preliminary Report*, in: *Memnonia* 19 (2008) 134 und Tf. 21C.
- ⁴¹ Assmann (1983) 221 f. Vgl. auch J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich / München 1975) 344, Nr. 145.
- ⁴² M. Th. Derchain-Urtel, *Die Schöpfung der Zeit im Tempel von Esna*, in: *Knuf / Leitz / Recklinghausen* (Anm. 3) 159–166.
- ⁴³ M. Gabolde, *Un bon créateur crée (aussi) avec ses pieds*, in: A. Gasse / V. Rondot (Hrsg.), *Sehel. Entre Égypte et Nubie* (Montpellier 2004) 89–105.
- ⁴⁴ Vgl. z. B. E. Hornung, *Die Nachtfahrt der Sonne* (Zürich / München 1991).
- ⁴⁵ Papyrus der Heruben, ca. 1000 v. Chr. (Kairo 133): A. Piankoff, *Mythological Papyri II* (New York 1957) Tf. 2.
- ⁴⁶ Kurth (1994) 196; der gesamte Text in Übersetzung: Ebd. 198–229.
- ⁴⁷ Bickel (Anm. 36) 203–219.
- ⁴⁸ Zur weiteren Ausdeutung des Mythos z. B. Assmann (2000) 170–174.
- ⁴⁹ Blumenthal (1999).
- ⁵⁰ Vgl. zum Teil Assmann (2000) 164–166.

Frühe griechische Vorstellungen von der Kosmogonie – Hesiod, Vorsokratiker, Platon

- ¹ Vgl. *A Greek-English Lexicon*, comp. by H. G. Liddel / R. Scott, rev. and augm. (...) by H. S. Jones / R. McKenzie (9. Aufl. mit überarb. Suppl. Oxford 1996) 985. Dort wird (unter IV.) Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 8,48 zitiert, wo es heißt, Pythagoras (um 532/31 v. Chr.) habe «den Himmel als erster *kosmos* genannt», nach Theophrast aber sei es Parmenides (wohl um 450 v. Chr.) gewesen, nach Zenon Hesiod. Originalbelege dafür fehlen in der Überlieferung. Erst seit Platon ist der Ausdruck vielfach belegt.
- ² Ausführlich zum Thema Gregory (2007).
- ³ W. Blümer, *Interpretationen archaischer Dichtung. Die mythologischen Partien der Erga Hesiods. Bd. 1. Die Voraussetzungen: Autoren, Texte und homerische Fragen* (Münster 2001) 107–260.
- ⁴ Später dann (ab v. 726) wird diese genealogische, im zeitlichen Kontinuum angesiedelte Darstellung durch eine lokale Beschreibung ergänzt, in der die Grundelemente des Kosmos gleichzeitig

- an verschiedenen Orten vorhanden sind.
- ⁵ Vgl. Hesiod, *Theogony*, ed. with Prolegomena and Commentary by M. L. West (Oxford 1966 u. ö.) 192 f. zu v. 116.
- ⁶ Dahinter steht bereits die Einsicht, dass man in der Zeit nicht immer weiter zurückgehen kann, wenn man den ersten Anfang der Welt beschreiben will. Sprachlich verwendet Hesiod in v. 116 das hypertrophe Adverb *πρότιστα* (ein Superlativ zum seinerseits bereits superlativischen *πρότον*, «der erste», also wörtlich: «zu allererst»), um diese absolute Anfangsstellung zu betonen.
- ⁷ Vv. 116 f.: «Danach aber (entstand) Gaia, die breitbrüstige, der immer sichere Sitz der Unsterblichen, (...)» Hesiod vermischt also die Vorstellung eines weiblichen Lebewesens mit der abstrakten Idee eines festen Welt-Fundaments, zwei im Grunde inkompatible Vorstellungen. – Die Übersetzungen sind vom Verf., wenn nicht anders angegeben.
- ⁸ Wir finden also unter den ersten Weltelementen, die alle als tier- oder menschenähnliche Gestalten konzipiert sind, sowohl materiale geologische Strukturen (Erde, Tartaros in der Erde) als auch eine abstrakte Wirkkraft (Eros) und schließlich die gähnende dunkle Leere des anfänglichen Raumes.
- ⁹ Ausdrücklich ist diese Befürchtung erst in der nächsten Generation bei Kronos formuliert (vv. 461–465): Kronos verschluckte alle seine Kinder, «wobei er die Absicht hatte, dass nicht ein anderer der ehrwürdigen Ouranoskinder unter den Unsterblichen königliche Ehre erhalte. Er hatte nämlich von Gaia und dem gestirnten Ouranos erfahren, dass es ihm verhängt sei, von seinem eigenen Kind bezwungen zu werden, obwohl er stark war, nach den Plänen des großen Zeus.»
- ¹⁰ Vv. 159 f.: «Sie aber stöhnte, die gewaltige Gaia, innen angefüllt, und sann auf eine schlimme List.»
- ¹¹ Aus den grausigen Resten dieser Kastration gehen weitere Nachkommen hervor: Aus den Blutstropfen, die auf die Erde fallen, entstehen die Erinyen (Rachegöttinnen), die Giganten und die Nymphen (Baum- und Quellgöttinnen, vv. 182–187), aus dem restlichen Samen entsteht die Liebesgöttin Aphrodite (vv. 188–206).
- ¹² Vgl. West (Anm. 5) 211–13 (zu vv. 154–210).
- ¹³ S. z. B. S. Freud, *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 10.3 (1924) 245–252, nachgedr. u. a. in: Ders., *Werkausgabe in zwei Bänden. Bd. 1. Elemente der Psychoanalyse*, hrsg. u. mit Komm. vers. v. A. Freud / I. Grubrich-Simitis (Frankfurt 1978) 334–339.
- ¹⁴ Dies ist ein ähnlicher Vorgang wie das Entstehen von Taghelle und Tag aus Nacht und Dunkelheit in vv. 124 f.
- ¹⁵ Vv. 209 f.: «Er sagte aber, dass sie, indem sie sich in Frevel ausstreckten, ein großes Werk vollbracht hätten, dafür aber werde ihnen später einmal Rache zuteilwerden.»
- ¹⁶ Da das Wort *chaos* im Griechischen ein Neutrum ist, kann man nicht klar entscheiden, ob es sich um den Vater oder die Mutter der Nacht handelt. In Aristophanes' *Vögeln* 693 erscheint Chaos als die Mutter.

- ¹⁷ Z. B. Homer, *Ilias* 14,231 und 16,672.
- ¹⁸ Die Gerechtigkeit ist ein zentrales Thema der hesiodeischen Dichtungen. Auch Zeus, dessen Herrschaft den Zielpunkt der *Theogonie* darstellt, ist in erster Linie der Garant des Rechts.
- ¹⁹ Vgl. R. Schulz, *Die Antike und das Meer* (Darmstadt 2005) 207–210; A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer* (Wien 1947) 14 ff. Das Bild ist insgesamt ambivalent: Zwar fürchtete man sich vor dem unberechenbaren Meer, aber zugleich nutzte man es seit vorgeschichtlicher Zeit als Nahrungsquelle, zum Reisen, für Handel und Piraterie und um neue Erkenntnisse über die Welt zu gewinnen. Hesiod bekennt in einem bemerkenswerten Selbstzeugnis (*Erga* 649–662), dass er von der Seefahrt aus eigener Erfahrung nichts wisse. Kurz vorher (633–640) erwähnt er, dass sein Vater aus dem kleinasiatischen Kyme eine Zeitlang wohl als Händler zur See gefahren sei, bevor er sich in Askra am Fuße des Helikon niederließ. Hesiod scheint dort erst geboren zu sein. Die Seefahrt selbst nennt Hesiod ebd. 618 *dyspemphelos* («rau und stürmisch»), ähnlich *Theogonie* 440 (im sog. Hekatehymnos), vgl. Lesky, 33–37.
- ²⁰ In dem beeindruckenden Nereiden-Katalog vv. 243–264 finden sich sprechende Namen wie «die Heil bringende / gesund Heimbringende» (*Sao*, 243), «die gut Schenkende» (*Eudore*, 244), «Meeresstille» (*Galene*, ebd.), «die Blaue» (*Glauke*, ebd.), «die Wogenschnelle» (*Kymothoe*, 245), «die Tragende» (*Pherousa*, 248), «die Wogenbesänftigende» (*Kymatolege*, 253) usw. Etwas weniger Bezug zum Menschen weisen Namen wie «die Inselreiche», «die Küstenreiche» (*Nesaie*, *Aktaie*, 249) auf. Dass ausschließlich positive Aspekte des Meeres genannt werden, liegt an der Wesensgleichheit der Töchter mit ihrem Vater Nereus.
- ²¹ Dieser Hinweis macht deutlich, dass die Liste nicht vollständig ist und somit auch das geographische Wissen Hesiods daraus nicht sicher rekonstruiert werden kann. Man wird einerseits mit dem Dichter wirklich bekannten Flüssen rechnen müssen, andererseits mit solchen, die er überwiegend oder ausschließlich aus dem Mythos kennt, vgl. West (Anm. 5) 259 f.
- ²² Vgl. Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. E. Seebold (25., durchges. u. erw. Aufl. Berlin / Boston 2011) 68.
- ²³ Scholion zu Sophokles, *Oedipus Coloneus* 56.
- ²⁴ Z. B. Philemon fr. 93 (ed. Kassel / Austin); Apollodor, *Bibliotheca* 1,45 (ed. Wagner); Pausanias, *Graeciae descriptio* 10,4,4.
- ²⁵ Zu antiken Konzepten von staatenbildenden Insekten, insbesondere von Bienen, entsteht im Mainzer GRK 1876 «Frühe Konzepte von Mensch und Natur» eine Dissertation von Dominik Berrens.
- ²⁶ Diese Datierung geht zurück auf Herodots Bericht, dass Thales eine (nicht weiter spezifizierte) Sonnenfinsternis korrekt vorausgesagt habe (Herodot, *Historiae* 1,74 = Thales, Fragment 11 A 5 Diels / Kranz [1951 / 2], im Folgenden D. / K.). Moderne Forscher haben eine Finsternis vom 28. Mai 585 v. Chr. als einzig in Frage kom-

mendes Ereignis ermittelt. Vieles ist an dieser Geschichte sehr zweifelhaft, so dass man sie als frühe biographische Anekdote verdächtigt hat. Vgl. Flashar u. a. (2013) 182–184; 239–241.

- ²⁷ Aristoteles, *Metaphysik* A 3, 983 b 6–8 (= 11 A 12 D. / K.): «Von den zuerst Philosophierenden glaubten die Meisten, dass allein die nach Art des Materials vorgestellten Prinzipien die Prinzipien des Alls seien (τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων).» Ebd. 983 b 18–22: «Die Anzahl und die Art aber eines so beschaffenen Prinzips ist nicht bei allen identisch, sondern Thales, der der Archeget einer solchen Philosophie war, sagt, dass es Wasser sei (daher wies er auch nach, dass die Erde auf dem Wasser schwimme), (...). Begriffe wie *hylē* («Material») und *archē* («Prinzip») sind erst von Aristoteles in dieser Form entwickelt worden und werden also in leicht unhistorischer Weise auf Thales übertragen. Da *archē* aber auch «Ursprung, Entstehung» bedeuten kann, nimmt man heute an, dass Thales eine kosmogonische Theorie formuliert hat. Vgl. Flashar u. a. (2013) 250–255.
- ²⁸ 11 A 14 D. / K. (aus Aristoteles, *De caelo* und Simplicios' Kommentar dazu).
- ²⁹ Anaximander 12 A 6 D. / K., wo das Verhältnis als «Hörer» (*akoustēs*) oder nur «Bekannter» (*gnōrimos*) bezeichnet wird, in 12 A 9 ist ausdrücklich von ihm als «Schüler» (*mathētēs*) des Thales die Rede. Vgl. Flashar u. a. (2013) 184 f.
- ³⁰ 12 A 9 D. / K. (aus Simplicios' Kommentar zu Aristoteles, *Physik*). Die Aussage kann so gedeutet werden, dass Anaximander als erster dieses Wort für das Prinzip des Kosmos «herangezogen» (*komisas*) habe. Die meisten modernen Forscher verstehen sie aber so, dass Anaximander als erster den Ausdruck *archē* («Anfang») für ein kosmogonisches Prinzip benutzt habe. Vgl. Flashar u. a. (2013) 270 f.
- ³¹ Vgl. ebd. 271–273. Ebd. 298 f. wird für die Bedeutung «undurchdringlich» und die Parallele zu Hesiod votiert.
- ³² 12 B 2 D. / K.: «die (Natur des Unbegrenzten) sei ewig und alterslos.» und 12 B 3 D. / K.: «Ferner ist (das Unbegrenzte) unentstanden und unvergänglich, weil es ja ein Anfang ist.»
- ³³ 12 A 10 D. / K.: «Er (Anaximander) sagt, dass aus dem Ewigen ein Keim des Warmen und Kalten im Prozess der Entstehung dieser Welt sich ausgeschieden habe (...).» Die Ausdrucksweise ist biologisch, so dass Anaximander sich ähnlich wie Hesiod die Entstehung der Welt als einen Vorgang von Zeugung und Geburt vorstellen dürfte, evtl. auch ähnlich der Entstehung der Welt aus einem ursprünglichen Welt-Ei, wie es sich in orphischen Theogonien findet. Vgl. Flashar u. a. (2013) 302 f.
- ³⁴ Dahinter verbirgt sich offenbar der Antagonismus von Wasser und Feuer, wie er im Alltag beobachtet werden kann.
- ³⁵ Der Bericht 12 A 10 D. / K. gibt tatsächlich keine Ursache für das Auseinanderbrechen an, die Rückführung auf den Gegensatz ist also eine moderne Interpretation. Es ist auch nicht klar, ob die Feuerreifen alle konzentrisch (mit der Erde als Mittelpunkt) sind.

- ³⁶ Die Zeugnisse sind unklar und teilweise widersprüchlich, vgl. Die vorsokratischen Philosophen, Einführung, Texte und Kommentare, von G. S. Kirk / J. E. Raven / M. Schofield, ins Dt. übers. von K. Hülsner (Stuttgart / Weimar 1994, engl. Original Cambridge 1983) 149.
- ³⁷ 12 A 10 D. / K.: «Und er sagt, dass die Erde von ihrer Gestalt her zylinderförmig sei, aber eine so große Tiefe besitze, dass sie der dritte Teil im Vergleich mit der Oberfläche sei.» Die genaue Deutung ist angesichts der unklaren Begriffe schwierig, aber am wahrscheinlichsten ist die oben gegebene Übersetzung.
- ³⁸ Vgl. Flashar u. a. (2013) 304.
- ³⁹ Üs. Mansfeld / Primavesi (2011) 71; vgl. Flashar u. a. (2013) 287–294.
- ⁴⁰ Vgl. Flashar u. a. (2013) 185 f.
- ⁴¹ Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 2,3 (= 13 A 1 D. / K.) schreibt: er «hörte den Anaximander»; im Simplicios-Kommentar zu Aristoteles, *Physik* 24,26 (= 13 A 5 D. / K.) heißt es: «ein Gefährte (*hetairōs*) des Anaximander».
- ⁴² Vgl. Flashar u. a. (2013) 322–325.
- ⁴³ Der Ausdruck «Gas» leitet sich vom griechischen *chaos* ab, das wir bei Hesiod kennengelernt hatten. Erst Jan Baptist van Helmont hat es im 18. Jh. für den in der Kälte sichtbaren Wasserdunst eingeführt, vgl. Kluge / Seebold (Anm. 22) 334. Paracelsus (ca. 1493–1541) verwendete das Wort *chaos* für «lufftörmigen Dampf».
- ⁴⁴ Vgl. F. Rüsche, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele* (Paderborn 1933 u. Nachdr.); G. Verbeke, *L'evolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à Augustine. Étude philosophique* (Paris 1945).
- ⁴⁵ Vgl. M. Erler u. a., *Die Philosophie der Antike. Bd. 4. Die hellenistische Philosophie* (Basel 1994) 606–608; G. Buch-Hansen, «It is the spirit that gives life»: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel (Berlin / New York 2010) 59–104.
- ⁴⁶ Zum Teil im Rückgriff auf hippokratische Anschauungen in *De morbo sacro*. Vgl. F. Solmsen, *Griechische Philosophie und die Entdeckung der Nerven*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Antike Medizin* (Darmstadt 1971) 202–279 (engl. Original: *Greek philosophy and the discovery of the nerves*, in: *Museum Helveticum* 18 [1961] 150–197). Zu den ersten Grundlagen bei Aristoteles vgl. J. Althoff, *Exkurs: Die Rolle des Pneumas bei Aristoteles und in der Stoa*, in: ders., *Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften* (Stuttgart 1992) 283–291.
- ⁴⁷ H. Leisegang, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig 1922).
- ⁴⁸ Z. B. 13 A 6 D. / K.: «Es entstehe aber alles gemäß einer Verdichtung von dieser (= der Luft) und andererseits einer Verdünnung». Vgl. auch Flashar u. a. (2013) 325–328. Eventuell hatte bereits Anaximander mit solchen Komprimierungsvorgängen gerechnet.
- ⁴⁹ Z. B. 13 A 5 D. / K.: «Wenn sie (die Luft) dünner wird, wird sie Feuer, wenn sie dichter wird, Wind, dann Wolke, wenn sie noch mehr (ver-

dichtet wird), Wasser, dann Erde, dann Steine und alles andere (entsteht) aus ihr.»

- ⁵⁰ 13 B 1 D. / K.: «Er sagt nämlich, dass das sich Zusammenziehende der Materie und das Verdichtete kalt sei, das Lockere und Schlawe aber (...) warm.»
- ⁵¹ Eine andere zugrundeliegende Beobachtung wird ausdrücklich in 13 B 1 D. / K. referiert: Wenn der Mensch mit offenem Mund (= geringe Dichte der Luft) auf seine Hand atme, fühle sich der Atem warm an. Wenn er mit zusammengezogenem Mund (= große Dichte der Luft) puste, fühle sich der Atem kalt an.
- ⁵² Vgl. Flashar u. a. (2013) 198–202.
- ⁵³ Z. B. zu Anaximanders Fragment 12 B 1 D. / K., das Simplicios, der es im Kommentar zur aristotelischen *Physik* überliefert (12 A 9 D. / K.), so kommentiert: «wobei er dies so mit ziemlich dichterischen Wörtern sagt». Vgl. auch Flashar u. a. (2013) 129–146.
- ⁵⁴ 31 B 9 D. / K.: «Wenn ans strahlende Tageslicht tritt, was zu einem Mann gemischt ist oder zum Geschlecht der wilden Tiere oder der Sträucher oder der Vögel, dann nennen es die Menschen «Entstehen»; wenn die Elemente sich wieder voneinander scheiden, dann nennen es die Menschen das «unselige Verhängnis». Recht ist es nicht, wie sie sprechen, aber als bloße Konvention lasse ich es auch für mich selbst gelten.» (Üs. Mansfeld / Primavesi [2011] 451 und 453).
- ⁵⁵ 31 B 6 D. / K.: «Die vier Wurzelwerke aller Dinge höre zuerst: leuchtend-heller Zeus und lebenspendende Hera und Aidoneus [d. h. Hades] und Nestis, die mit ihren Tränen trinkt, was den Sterblichen entströmt.» (Üs. Mansfeld / Primavesi [2011] 447). Schon die antiken Erklärer hatten Schwierigkeiten, diese Götternamen den entsprechenden Elementen zuzuordnen, vgl. ebd. 447–451.
- ⁵⁶ Vgl. J. Althoff, *Art. pyr / Feuer*, in: O. Höffe (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon* (Stuttgart 2005) 514 f.
- ⁵⁷ Z. B. 31 B 29 D. / K.
- ⁵⁸ Wenn es etwa 31 B 30 D. / K. heißt: «Aber nachdem sich der Streit in seinen Gliedern groß genährt hatte und zu Ehren emporgestiegen war (...)» (Üs. Mansfeld / Primavesi [2011] 479). Er hat also Körperteile, ernährt sich und kann wie ein Gott oder König verehrt werden.
- ⁵⁹ Diese bizarre Vorstellung hat vielleicht Christian Morgenstern zu seinem Gedicht *Das Knie* (1905 in den *Galgenliedern* veröffentlicht) inspiriert: *Ein Knie geht einsam durch die Welt. / Es ist ein Knie, sonst nichts! / Es ist kein Baum! Es ist kein Zelt! / Es ist ein Knie, sonst nichts.* (Chr. Morgenstern, *Gedichte* in einem Band, hg. v. R. Habel [Frankfurt / Leipzig 2003] 23); vgl. auch Morgensterns Anmerkungen dazu in der *Nachlese zur Galgenpoesie* (ebd. 280 f.), wo aber Empedokles nicht erwähnt wird.
- ⁶⁰ 31 B 61 D. / K.; 31 B 35 D. / K. bewertet Empedokles diese Mischwesen als grotesk, wenn er in v. 17 schreibt, sie seien «ein Wunder zu sehen» (θαύμα ἰδέσθαι).
- ⁶¹ Diels hat ihn in seiner Sammlung zu den «Vorsokratikern» gestellt (als Nr. 68), weil er in

vielen Zügen eine große Nähe zu ihnen aufweist, auch wenn er zeitlich nicht in diese Gruppe hineingehört. Zur Geschichte und Problematik des Begriffs «Vorsokratiker» vgl. Flashar u. a. (2013) 12.

⁶² Vgl. ebd. 212–215.

⁶³ Nur das Todesdatum kann als sicher gelten, vgl. Döring u. a. (1998) 146–155.

⁶⁴ Vgl. Flashar u. a. (2013) 211 f.

⁶⁵ Eine Liste bietet Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 9,46–49; vgl. Flashar u. a. (2013) 839–846. Problematisch ist, dass seit dem 2. Jh. v. Chr. zahlreiche Fälschungen unter Demokrits Namen in die Werklisten gelangt sind.

⁶⁶ G. Benn, *Gesammelte Werke in vier Bänden*, hrsg. von D. Wellershoff (7. Aufl. Stuttgart 1989) Bd. 3, 342. Zur Datierung vgl. ebd. 338: «Ein Typoskript im Besitz von Frau Dr. Ilse Benn enthält den Vermerk: 2 / I 53 G. B. Erstveröffentlichung in: Die Neue Zeitung, Frankfurter Ausg. Nr. 72 (26.3.1953) S. 4.»

⁶⁷ 68 A 1 D. / K. (= 9,44 D. L.).

⁶⁸ A 4, 985 b 4 ff. = 67 A 6 D. / K. (zu Leukipp).

⁶⁹ *De rerum natura* 1,271–297 (die Winde als unsichtbare Kraft); 1,298–304 (Gerüche, Wärme, Töne als unsichtbare atomare Phänomene); 1,305–310 (Kleider werden feucht und trocknen durch die Umgebungsluft); 1,311–328 (Fingerringe werden durch Tragen dünner, Pflugschare nutzen ab usw.); 2,112–131 (Sonnenstäubchen). Vgl. Erler (2007) 35–38.

⁷⁰ Vgl. Görgemanns (1994) 40: «Mehrere Schriften, die in dieser Gesamtausgabe, dem *Corpus Platonicum*, enthalten sind, müssen als unecht gelten. (...) Auf der anderen Seite scheint keine Schrift Platons verlorengegangen zu sein. Es gibt keine Zitate oder Anspielungen in der antiken Überlieferung, die sich nicht verifizieren ließen.»

⁷¹ Einen knappen Überblick über die im Detail sehr komplizierte Ideenlehre bietet Görgemanns (1994) 87–106. Ebd. 90–93 auch ein Überblick über die wichtigsten Quellentexte. Ausführlicher und auf neuerem Forschungsstand ist Erler (2007) 390–406.

⁷² Diese Seelenlehre ist besonders im *Phaidon* dargelegt, wo sie von Sokrates am letzten Tage seines Lebens entwickelt wird.

⁷³ So etwa im 7. Buch des *Staat* 522 B 6 ff. Kurz vorher war gesagt worden, man suche «einen Lerngegenstand der Seele, der (sie) vom Werdenden zum Seienden zieht» (521 D 3 f.). Das berühmteste Bild für die Erziehung des Philosophen ist das Höhlengleichnis, das sich ebenfalls im *Staat* am Beginn des 7. Buches (514 A 1–517 A 7) findet.

⁷⁴ Die Spätdatierung wird hauptsächlich aufgrund sprachstatistischer Untersuchungen gewonnen, vgl. Erler (2007) 263: «nach der dritten Sizilienreise (361 / 60), wohl im letzten Lebensjahrzehnt Platons (357–347) ...»

⁷⁵ Für einen knappen Überblick vgl. ebd. 268 f., zur generellen Platon-Rezeption ebd. 520–549. Vgl. Görgemanns (1994) 164: «Jahrhundertlang galt Platon vor allem als Kosmologe, der *Timaios* als sein Hauptwerk.» – Ein Dialog ist der *Timaios* nur mit Einschränkungen: Die

letzte dialogische Erwiderung des Sokrates gegenüber dem Hauptredner Timaios findet sich 29 D 4–6, danach spricht Timaios ohne weitere Unterbrechung allein. Das ist für Platonische Schriften untypisch.

⁷⁶ Vgl. Erler (2007) 263: «Über den Namensgeber des Dialoges wissen wir nicht mehr, als Platon uns durch Sokrates mitteilt. (...) Ob es sich um eine historische Figur handelt, ist unsicher.»

⁷⁷ Der Begriff «Handwerker» ist also bereits an dieser frühen Stelle weiter gefasst als unser moderner Begriff, er umfasst auch Menschen mit einem erheblichen theoretischen Wissen.

⁷⁸ Bezeichnend ist ein Satz wie 33 B 4 f.: «Deshalb drechselte (ἐτρονεύσατο) er sie (sc. die Gestalt des Kosmos) auch kugelförmig» (Üs. Paulsen / Rehn [2003] 47).

⁷⁹ Vgl. oben S. 53.

⁸⁰ Auch hier arbeitet der Demiurg wieder wie ein Handwerker (vgl. Anm. 79): «So sprach er und goss dann wieder in den vorher genannten Mischkrug, in dem er die Seele des Alls zusammenmischte, das, was vom vorigen übrig war, hinein und mischte es fast auf dieselbe Art, aber nicht mehr genauso in derselben Reinheit, sondern in Reinheit zweiten und dritten Grades.» (41 D 4–7, Üs. Paulsen / Rehn [2003] 67).

⁸¹ Üs. ebd. 69.

⁸² 42 E 5–43 A 6. Paulsen vergisst in seiner Üs. (ebd. 71), das Feuer zu erwähnen. «Zusammenleimen» (συγκολλάω) und «Nägel / Holzpflocke» (γόμφοι) deuten wieder klar auf die Handwerksanalogie.

⁸³ Dies erinnert entfernt an Empedokles' einzelne Körperteile, die allein durch die Welt irren, s. o. S. 58 mit Anm. 59.

⁸⁴ 48 B 5 f.: «(...) denn noch hat niemand ihre Entstehung dargestellt, sondern als ob man wüsste, was denn eigentlich das Feuer und jedes andere von ihnen sei, nennen wir sie Prinzipien (ἀρχαί) und setzen sie als Buchstaben (στοιχεῖα) des Alls, während es ihnen noch nicht einmal zukäme, zu Recht mit der Gestalt von Silben verglichen zu werden, wenn man auch nur ein bisschen nachdenkt.» (Üs. Paulsen / Rehn [2003] 85, Griechisch vom Verf.). Platon nennt hier nebenbei die wichtigsten Termini für «Elemente», nämlich «Prinzipien» (*archai*) und «Buchstaben / Elemente» (*stoicheia*). Zu Aristoteles' Vergleich der Atome mit Buchstaben s. o. S. 60 mit Anm. 68.

⁸⁵ 48 A 2–5: «Da aber die Vernunft dadurch die Oberhand über die Notwendigkeit behielt, dass sie sie überzeugte, das meiste des Werdenden zum Besten zu führen, kam so und dementsprechend durch die Bezwungung der Notwendigkeit aufgrund von vernünftiger Überredung zu Beginn dieses All zustande.»

⁸⁶ Etymologisch bedeutet Tetra-(h)eder «Vierflächner», entsprechend bei den anderen Ausdrücken. Timaios benutzt diese Ausdrücke nicht, sondern beschreibt die Körper komplizierter. Τὸ τετραέδρον ist zuerst bei dem Mathematiker und Ingenieur Heron von Alexandria belegt (um die Wende des 1. Jhs. n. Chr.), *Definitiones* 99.

⁸⁷ 55 C 4–6 fügt Timaios hinzu: «Da es aber noch eine fünfte Zusammensetzung gibt, bediente sich

der Gott ihrer bei der Ausschmückung des Alls.» Gemeint ist das Dodekaeder aus 12 regulären Fünfecken, «die sich ihrerseits nicht aus einer der beiden elementaren Dreiecksformen konstruieren lassen. (...) Was genau mit der «Ausschmückung» des Alls gemeint ist, bleibt unklar.» (Paulsen / Rehn [2003] 228).

⁸⁸ In gewisser Weise lehnt er sich damit an die Atomlehre Demokrits an: Sichtbare Körper und ihre physikalischen Eigenschaften können als Zusammensetzungen kleinerer, unsichtbarer Grundbausteine erklärt werden.

⁸⁹ Üs. Paulsen / Rehn (2003) 119.

Weltuntergänge – Zu einer Poetik der Auflösung in der antiken lateinischen Literatur

¹ Das Wort «Sintflut» geht auf althochdeutsch *sin(t)vlut* zurück und bedeutet «umfassende Flut» (germanisch *sin-* «immer, überall»). Im 15. Jh. wurde der Begriff volksetymologisch zu «Sündflut» umgedeutet (s. das Lemma im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm [DWB], www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=suendflut). Ein Verzeichnis antiker Textstellen mit Sintfluthematik bei G. A. Caduff, *Antike Sintflutsagen* (Göttingen 1986).

² Das Begriffspaar *histoire* und *discours* wurde von Tzvetan Todorov für das «Was» und das «Wie» des Erzählens eingeführt (Les catégories du récit littéraire, in: *Communications* 8 [1966] 125–151). Vgl. hierzu und zu anderen im Folgenden gebrauchten narratologischen Begriffen Martínez / Scheffel (2012).

³ Johannes Karl Richard Riem vereinte bereits Anfang des 20. Jhs. knapp 270 Flutberichte und verzeichnete ihre Herkunft auf einer Weltkarte (Die Sintflut in Sage und Wissenschaft [Hamburg 1925]). Zur Präsenz der Sintflut als *panhuman myth* in der laurasischen und Gondwana-Mythologie s. E. J. M. Witzel, *The Origins of the World's Mythologies* (Oxford 2013) 177–180 und 348–355 mit Lit.

⁴ N. C. Baumgart, *Das Ende der Welt erzählen. Die biblische Fluterzählung in den alttestamentlichen Wissenschaften*, in: Mulsow / Assmann (2006) 25–60, hier 51.

⁵ Zur Fluterzählung im *Atram-ḥasis-Epos* s. Wilcke (1999) mit Lit. Die erste Rekonstruktion des Epos mit englischer Übersetzung und Einleitung boten Lambert / Millard (1969). Eine deutsche Übersetzung auf Grundlage eines verbesserten Ausgangstextes mit kurzer Einleitung gibt v. Soden (1994). Vgl. auch D. Shehata, *Annotierte Bibliographie zum Atramḥasis-Mythos Inūma ilū awilum* (Göttingen 2001).

⁶ Durch die jahrhundertlange Tradierung im kollektiven Gedächtnis verankert, können der Flutmythos und die Geschichte, in die er eingeschrieben ist, immer wieder aufgerufen werden und dabei zeitlose Funktionen erfüllen: Sie können vor kurzsichtiger Willkür warnen, zum Widerstand gegen Repressalien aufrufen, die Fragilität sozialer Ordnungen vor Augen führen und die gegenwärtige *conditio humana* erklären, vgl. Wilcke (1999) 70 und 99.

- ⁷ Wilcke (1999) 68 f.; Lambert / Millard (1969) 31–33 und v. Soden (1994) 613 mit jeweils anderer Lesung des ersten Namensbestandteiles. Der akkadische Text umfasst drei Keilschrifttafeln mit je acht Kolumnen. Die Tafeln datieren gemäß ihrer Kolophone in das 11. und 12. Regierungsjahr Ammi-šaduqas (Regierungszeit nach der mittleren Chronologie 1647–1625 v. Chr.). Wilcke (1999) 101–105 nimmt als *Entstehungszeit* des Epos die 2. Hälfte des 18. Jhs. an und setzt es in Beziehung zur Herrschaft Šamšuilunas. Ich danke Tim Brandes vom Mainzer GRK 1876 für die Durchsicht dieses altorientalischen Teils und die Hinweise zur Datierung und Namensproblematik.
- ⁸ J. Assmann, Urkatastrophe und Urverschulden, in: Mulson / Assmann (2006) 13–21, hier 13. Zur Montage verschiedener Textgruppen in der Sintfluterzählung der *Genesis* ebd. 13 und 16–18; Baumgart (Anm. 4) 26–32. Eine ausführliche Analyse der beiden Erzählbögen ebd. 32–44, ein Überblick über altorientalische Texte mit Flutthematik ebd. 46–49 mit Lit.
- ⁹ Erschaffen wurden sie aus Lehm, Blut und Fleisch eines getöteten aufständischen Gottes sowie dem Speichel der höheren Götter.
- ¹⁰ Der Fliegenvergleich, der ebenso bei den Menschen Anwendung findet (z. B. III iii 44; als Memento an den Tod ihrer Geschöpfe legt die Muttergöttin ein Fliegengescheide an: III vi 2–4), wurde von Lambert / Millard (1969) ergänzt aus dem jüngeren *Gilgameš-Epos*, dessen Fluterzählung starke, z. T. wörtliche Übereinstimmungen mit der des *Atram-ḫasis-Epos* aufweist.
- ¹¹ Für einen ersten Überblick zu Autor und Werk: N. Holzberg, Ovid. Dichter und Werk (3., durchges. Aufl. München 2005); U. Schmitzer, Ovid (2. Aufl. Hildesheim u. a. 2011); K. Volk, Ovid. Dichter des Exils (Darmstadt 2012); zu den *Metamorphosen*: Holzberg (2007); zweisprachige Textausgaben: Rösch (1996); M. v. Albrecht (2013).
- ¹² Vgl. J. B. Solodow, *The World of Ovid's Metamorphoses* (Chapel Hill / London 1988) 34: «One of its central concerns is to demonstrate the inadequacy of schemes and structures for making sense of the world». Für eine Großstruktur von dreimal fünf Büchern nach Personengruppen (Götter, Heroen, Herrscher) spricht sich Holzberg ³2005 (Anm. 11) 124 aus, für die einzelnen Bücher als Leseeinheiten M. v. Albrecht, *Ovids Metamorphosen. Texte, Themen, Illustrationen* (Heidelberg 2014) 73 und Kap. 3 passim. Zu den verschiedenen Ansätzen vgl. Wheeler (2000) 1–6, der seinerseits die strukturelle Dynamik von Repetition und Variation am Beispiel von Weltenstehung und Deukalionischer Flut aufzeigt.
- ¹³ Zur ovidischen Kosmogonie mit einer Zusammenschau der Forschung bis in die 1990er Jahre Spahlinger (1996) 213–263; Wheeler (2000) 12–23; eine Musterinterpretation in v. Albrecht / Glücklich (2011) 22–29; vgl. auch P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Kommentar von F. Bömer. Buch I–III (Heidelberg 1969) 15–47.
- ¹⁴ Wie der Beginn des babylonischen *Enūma eliš*, der ägyptische Hymnus aus Tura oder die Tempelinschrift von Esna (s. o. S. 19 und S. 29f.), beschreibt die ovidische Kosmogonie den Urzustand als Abwesenheit noch nicht existenter, späterer Weltbereiche (Meere, Erde, Firmament mit Sonne und Mond).
- ¹⁵ An anderer Stelle (v. 1,57) wird er als *mundi fabricator* bezeichnet; *artifex* und *fabricator* finden sich als Pendants zum platonischen Demiurgen bzw. «Baumeister» (τεκταυνόμενος) auch in der *Timaios*-Übersetzung Ciceros (Tim. 6). Holzberg ³2005 (Anm. 11) 128 verweist auf die Ähnlichkeit der Tätigkeit des *deus artifex* mit der des Schmiedegottes Hephaistos bei Homer, der den Kosmos auf dem Schild für Achill aus der Grundmaterie künstlerisch erschafft (*Ilias* 18, 482–608). Dementsprechend liest er die ovidische Kosmogonie als «Ureignis der Kulturgeschichte». Gerade vor dieser Folie lässt sich der *deus artifex* auch metapoetisch als Bild für den schöpferisch tätigen Dichter interpretieren.
- ¹⁶ Eine Montage von Einzelepisoden, wie sie etwa die Kupfer des Augsburger Kompendiums von Johann Ulrich Kraus (um 1700, s. Abb. 6 und 7) visualisieren, zu Simultanbildern, die den Inhalt der einzelnen *Metamorphosen*-Bücher fassen, findet sich z. B. in: Ovid's *Metamorphoses in fifteen books*. Translated by the most eminent hands. Adorn'd with sculptures, London: J. Tonson 1717. V. Albrecht (Anm. 12) 15–80 gibt anhand einer grundständigen, jedoch nicht immer ganz exakten Beschreibung dieser Bilder einen Einblick in Inhalt und Aufbau der Bücher; ebd. 17 missinterpretiert er gegen die ikonographische Tradition den Elemente trennenden *deus* als vom Blitz getroffenen Giganten.
- ¹⁷ In Platons *Timaios* führt die Bewegung des Raumes zu einer selbständigen Trennung und Anordnung der Elemente (s. o. S. 66).
- ¹⁸ v. Albrecht / Glücklich (2011) 24 verweisen auf die *παλίντονος ἀρμονία* Heraklits.
- ¹⁹ Dieses Konzept findet sich sowohl im mesopotamischen (s. o. Anm. 9) als auch im ägyptischen Bereich (s. o. S. 37 zu den Göttern Ptah und Chnum).
- ²⁰ Wheeler (2000) 22 f.
- ²¹ Aus dem Blut der Giganten lässt Ovid eine besonders krude Menschenrasse entstehen (vv. 1,156–162).
- ²² Jupiter kam in Menschengestalt mit Lykaon in Kontakt, als er sich selbst von der *infamia* der Menschen überzeugen wollte: Um herauszufinden, ob Jupiter ein Gott ist, versucht Lykaon, ihn in der Nacht zu ermorden, und setzt ihm am nächsten Tag eine getötete Geisel zum Mahl vor. Er wird, entsprechend seiner Natur, in einen reißenden Wolf verwandelt (vv. 1,209–239).
- ²³ Zur ovidischen Gestaltung von Flut und Neukonsolidierung Wheeler (2000) 27–36 mit Lit.; Kommentar: Bömer (Anm. 13) 100–143.
- ²⁴ Nach Hesiod ist Themis ihre Großtante: Deukalion ist Sohn des Prometheus, Pyrrha Tochter des Epimetheus.
- ²⁵ Eine ähnliche spannungsgeladene Gegenüberstellung von Leben vernichtender Flut und Fruchtbarkeit bringender Nilschwelle findet sich in Senecas *Naturales quaestiones*, s. u.
- ²⁶ Assmann (Anm. 8) 13.
- ²⁷ Eine Sonderstellung nimmt hier das *Gilgameš-Epos* ein, da es keine Ursache für die Flut benennt.
- ²⁸ *Genesis* 6,8.
- ²⁹ Assmann (Anm. 8) 13.
- ³⁰ S. o. S. 39f.; vgl. auch Assmann (Anm. 8) 18–20.
- ³¹ Ebd. 19.
- ³² Für einen ersten Überblick zu Autor und Werk: M. Giebel, Seneca (5. Aufl. Reinbek 2005); M. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie (TB-Ausg. Berlin 1999); G. Maurach, Seneca. Leben und Werk (6., bibliogr. aktual. u. m. e. Nachtr. vers. Ausg. Darmstadt 2013); zu den *Naturales quaestiones*, dem «Wasserbuch» und den Flutkonzepten: Waiblinger (1977), insb. 38–53; Gauly (2004), insb. 235–267; G. D. Williams, *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions* (Oxford / New York 2012), insb. 110–116, 124–132; zweisprachige Textausgaben: Brok (1995); Schönberger / Schönberger (1998).
- ³³ Gauly (2004) 237–245; J. Wildberger, Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt. 2 Bde. (Berlin / New York 2006) 49–59.
- ³⁴ Dazu W. Kullmann, zu Senecas Vorstellungen von der Naturgesetzlichkeit in den *Naturales quaestiones*, in: T. Baier / G. Manuwald / B. Zimmermann (Hrsg.), Seneca. Philosophus et magister. FS für E. Lefèvre zum 70. Geburtstag (Freiburg i. Br. / Berlin 2005) 139–148.
- ³⁵ Dies aber stets in derselben, Gottes Wesenheit und der Bedingtheit der vorgegebenen Materie entsprechenden besten Ereignisfolge.
- ³⁶ Zur stoischen Elementenlehre Wildberger (Anm. 33) 60–79. Speziell zur Metabole der Erde zu Wasser im «Wasserbuch» F. R. Berno, *Non solo acqua. Elementi per un diluvio universale*, in: M. Beretta / F. Citti / L. Pasetti (Hrsg.), *Seneca e le scienze naturali* (Florenz 2012) 49–68.
- ³⁷ Wildberger (Anm. 33) 57; Williams (Anm. 32) 127.
- ³⁸ Gerade die Betonung von Strafe und Katharsis widerspricht m. E. Gauly's politischer Interpretation der senecanischen Flutbeschreibung als Bild für den endzeitlich-zerstörerischen Charakter von Neros Herrschaft, vgl. Gauly (2004) 256–267.
- ³⁹ In den *Naturales quaestiones* gibt es 19 direkte Ovidizitate, davon eines aus der *Ars amatoria*, der Rest aus den *Metamorphosen* (v. a. aus den Büchern 1 und 15), zehn davon finden sich im «Wasserbuch». Zur Funktion der Zitate Berno (Anm. 36) 61–68 und A. de Vivo, *Seneca scienziato e Ovidio*, in: I. Gallo / L. Nicastri (Hrsg.), *Aetates Ovidianae. Lettori di Ovidio dall' antichità al Rinascimento* (Napoli 1995) 39–56. Zum Verhältnis der senecanischen zur ovidischen Fluterzählung und zur Kritik am Vorgänger Degl' Innocenti Pierini (1984); De Vivo (a. a. O.) 46–48, sowie die in Anm. 32 genannte Literatur zu den *Naturales quaestiones*.
- ⁴⁰ Degl' Innocenti Pierini (1984) 148–150. Vom Horazkommentator Porphyrio (zu *Ode* 1,2,9) wird das Motiv als *leviter* kritisiert, aber als *excessus* der Lyrik genehmigt. Quintilian, *Institutio oratoria* 10,1,88 vermerkt: *Lascivus quidem in herois quoque Ovidius et nimium amator ingenii sui, laudandus tamen partibus* («Ovid freilich ist ungezügelt auch in seiner

hexametrischen Dichtung und allzu sehr in das eigene Talent verliebt, dennoch muss man ihn in Teilen loben.»). Seneca d. Ä. (*Controversiae* 2,2,12 und 9,5,17) bemängelt, dass Ovid, der zweifelsfrei über ein Höchstmaß an dichterischer Begabung (*ingenium*) verfüge, der *licentia* seiner Dichtung absichtlich nachgebe und die Grenzen nicht kenne. Das Kindische (*pueriles ineptiae* – τὸ μειρακιώδες) als Gegenteil des Erhabenen bei Ps.-Longin, *De sublimitate* 3,4.

⁴¹ Vgl. auch Degl'Innocenti Pierini (1984) 146f.

⁴² Quintilian, *Institutio oratoria* 10,1,130.

⁴³ Die Übersetzungen in diesem Abschnitt stammen von Schönberger / Schönberger (1998).

⁴⁴ Ein Vergleich der beiden Bücher mit ihren konträren Natur- und Menschenbildern bei Waiblinger (1977) 53–59; Williams (Anm. 32) 124–127.

Neuschöpfung – Die Koinzidenz von Anfang und Ende im frühen Christentum, besonders im Johannesevangelium

¹ Derzeit sind mehr als 5000 alte Handschriften (fragmente) zum Neuen Testament bekannt. Vgl. zum Johannesevangelium K. Aland / B. Aland / K. Wachtel (Hrsg.), *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. V. Das Johannesevangelium. Bd. 1. Teststellenkollation der Kapitel 1–10* (Berlin / New York 2005). Die älteste Handschrift (Papyrus 52) mit einem Fragment des Johannesevangeliums wird in das erste Viertel des 2. Jhs. datiert, d.h. nur ca. 25–30 Jahre nach dem Autographen.

² J. W. v. Goethe, *Faust – Der Tragödie erster Teil*, in: Ders., *Sämtliche Werke. Bd. 5: Die Faustdichtungen* (Zürich 1977) 180f.

³ Sallust, *De diis et mundo* 4.

⁴ Vgl. zur Diskussion um die anonyme Verfasserschaft und den Entstehungsort U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (8., durchg. neubearb. Aufl. Göttingen 2013) 552–562.

⁵ Vgl. zur religionsgeschichtlichen Verortung J. Frey / U. Schnelle (Hrsg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (Tübingen 2004).

⁶ So in Weish 1,14; 9,1; 11,24; Röm 11,36; 1. Kor 8,6; Eph 3,9; 4,10; Kol 1,16f. 20; Hebr 1,3; 2,10; Offb 4,11; vgl. dazu Theobald (2009) 113.

⁷ Ebd.

⁸ *Septuaginta* nennt man die griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, die der Legende nach von 70 jüdischen Gelehrten durchgeführt wurde, vgl. M. Tilly, *Einführung in die Septuaginta* (Darmstadt 2005) 26–37.

⁹ Siehe z. B. die Strukturtafel in Coloe (2013) 76.

¹⁰ Vgl. zu diesen Begriffen O. Hofius, *Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987) 1–25.

¹¹ Vgl. M. Zimmermann / R. Zimmermann, *Vom Hätschelkind zur Himmelsbraut. Eine relecture zum Weisheitsverständnis in Spr 8,22–31*, in: *Biblische Zeitschrift* 44 (2000) 77–91.

¹² Theobald (2009) 118.

¹³ U. Bail u. a. (Hrsg.), *Bibel in gerechter Sprache* (Gütersloh 2006) 1982; Übersetzung des *Johannesevangeliums* von Judith Hartenstein und Silke Petersen.

¹⁴ Vgl. dazu M. Stare, *Der Lebensbegriff als ethische Norm im Johannesevangelium*, in: F. W. Horn / U. Volp / R. Zimmermann (Hrsg.), *Ethische Normen im frühen Christentum* (Tübingen 2013) 257–280.

¹⁵ So z. B. sieben Wundererzählungen, sieben Missverständnisse, sieben Bildbereiche der Ich-bin-Worte; vgl. dazu Markstahler (2010) 51–58.

¹⁶ J. Frey, *Die johanneische Eschatologie. Bd. 1. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (Tübingen 1997).

¹⁷ Vgl. H. Rosenau, *Art. Eschatologie*, in: F. W. Horn / F. Nüssel (Hrsg.), *Taschenlexikon Religion und Theologie. Bd. 1* (Göttingen 2008) 322–326.

¹⁸ J. Frey, *Die johanneische Eschatologie. Bd. 3. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (Tübingen 2000) 4.

¹⁹ J. J. Collins, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in: ders. (Hrsg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Missoula 1979) 1–20, hier: 1.

²⁰ Vgl. Tilly (2012) 9–12; Mühling (2007) 15–34.

²¹ Siehe Tilly (2012) 88–115.

²² Eine solche Apokalypse ist auch im Kanon des frühen Christentums enthalten: die *Offenbarung des Johannes*. Sie zählt zum Corpus Johanneum, auch wenn sie nicht Ideolekt des Evangelium-Autors, sondern nur Soziolekt z. B. einer Johannes-Schule spricht. Vgl. dazu J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum*, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey* (Tübingen 1993) 326–429.

²³ Jes 7,14: «Darum wird euch der HERR selbst ein Zeichen geben: Siehe, eine junge Frau (hebr.) / Jungfrau (griech.) ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie nennen Immanuel.»

²⁴ Vgl. z. B. Mt 11,18; allgemein zur Menschensohn-Proklamation G. Theißen / A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (4. Aufl. Göttingen 2011) 470–489.

²⁵ Vgl. etwa Jes 13,6; Joel 3,4; Amos 5,18–20 u. a.

²⁶ Vgl. M. Sasse, *Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes* (Tübingen 2000).

²⁷ J. Frey (2013) 142.

²⁸ Vgl. N. Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten: Das Verständnis der doxa im Johannesevangelium* (Tübingen 2007).

²⁹ Vgl. zur Raummetaphorik, insbesondere auch zum Skalenschema von «unten–oben» R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (Tübingen 2004) 226–231.

³⁰ Vgl. Epiktet, *Dissertationes* 4,8,36; Plutarch, *Fragment* 104 ed. Sandbach 1969. Dazu H. Braun, *Das «Stirb und Werde» in der Antike und im Neuen Testament*, in: ders., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen 1967) 136–158, hier: 140f.

Vgl. zum Folgenden Zimmermann (2015).

³¹ Vgl. dazu M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (3. Aufl. Düsseldorf 2003).

³² Siehe R. Sokiranski / C. Adrario, *Der «sprießende Osiris». Spiral-Computertomographie entdeckt keimende Gerste aus dem antiken Ägypten*, in: *Antike Welt* 2 (2003) 137–142. Es gibt freilich bereits altägyptische Darstellungen dazu, siehe z. B. die Hinweise bei J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (2. Aufl. München 2010) 472.

³³ Vgl. dazu Giebel (Anm. 31) 149–194; dies., *Weizenkorn und Weinstock. Todesüberwindung in antiken Mysterienkulten*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 19 (2004) 245–257, hier: 252f. Ebner (2004) 95.

³⁴ Vgl. den Titel von Rahner (2000).

³⁵ P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Bd. 1. Zeit und historische Erzählung* (München 1988) 87.

³⁷ Goethe (Anm. 2) 179.

Anfang und Ende der Welt im Stabreim – Kosmologische Entwürfe der ältesten deutschen Literatur

¹ Bei der Fülle einschlägiger Literatur beschränke ich mich auf P. L. Butzer / M. Kerner / W. Oberschelp (Hrsg.), *Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa. 2 Bde.* (Turnhout 1997/98); hier bes. der Beitrag von J. Fried, *Karl der Große, die Artes liberales und die karolingische Renaissance. Bd. 1. 25–43.*

² Einhard, *Vita Karoli Magni*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte. Teil 1, neubearb.* von R. Rau, lat. und dt. (Darmstadt 1987 u. ö.) 200f. (cap. 29).

³ Vgl. Angenendt (2005) 112–119 bzw. 717–750; Haubrichs (1988) 296–299 bzw. 383–389.

⁴ Zu dieser und ihren Teilen näherhin Huisman (1987) 626–634.

⁵ Damit einhergehende Deutungsfragen erörtert U. Schwab, *Die Sternrunen im Wessobrunner Gebet. Beobachtungen zur Lokalisierung des clm 22053*, zur Hs. BM Arundel 393 und zur *Rune Poem V. 86–89* (Amsterdam 1973).

⁶ Auch eine «bewußte archaische Stilisierung» (Haubrichs [1988] 297) wird diskutiert; vgl. auch M. Stolz, *Der Text als Spur. Das «Wessobrunner Gebet» im Kontext der Handschrift Clm. 22053*, in: V. Bok (Hrsg.), *Magister et amicus. FS für K. Gärtner zum 65. Geburtstag* (Wien 2003) 511–534, hier 520f.; E. Hellgardt, *Wessobrunner Schöpfungshymnus und Gebet*, in: Bergmann (2013) 514.

⁷ Ed.: Braune (1994) 85f.; Textkomm. Haug / Vollmann (1991) 1063–1068. *Schriftbild: Fischer* (1966) Taf. 14 und 15*f.; mögliche Konjekturen erörtert C. Búa, «ero – stein – liihta». Überlegungen zum «Wessobrunner Schöpfungsgedicht», in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 125 (2003) 24–35.

⁸ Zum Verständnis vgl. unten.

⁹ Vgl. Huisman (1987) 625f. und 634; die Zweiteilung ist Mehrheitsmeinung, vgl. aber N. Voorwinde, *Das Wessobrunner Gebet. Bemerkungen zu*

Entstehung und Form, in: *Neophilologus* 59 (1975) 390–404, hier 390–394 (mit Forschungsumriss).

¹⁰ So reiten im zweiten *Merseburger Zauberspruch* mehrere Götter aus. Balders Pferd verletzt sich das Bein, die Götter versuchen sich nacheinander an der Heilung, bis Wotan die richtige Formel spricht. Als Anwendungsrezept folgt deren Wortlaut, die *incantatio*: *Ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi geliden, sose gilimida sin* («Knochen füge sich an Knochen, Blut an Blut, Glied an Glied, als wären sie geleimt»).

¹¹ Vgl. Schwab (Anm. 5) 21; Huisman (1987) 634; kritisch Haug / Vollmann (1991) 1065.

¹² Beispiele für beide bietet Haubrichs (1988) 297 f.

¹³ Vgl. J. B. Bessinger Jr., *Homage to Cædmon and others: A Beowulfian praise song*, in: R. B. Burlin / E. B. Irving (Hrsg.), *Old English Studies in Honour of J. C. Pope* (Toronto 1974) 91–106, synoptischer Vergleich: 95–97; Haubrichs (1988) 297. Zum nahestehenden *Beowulf*-Schöpferpreis vgl. ebd. sowie M. Eitelmann, *Beowulfes Beorh. Das altenglische Beowulf-Epos als kultureller Gedächtnisspeicher* (Heidelberg 2010) 98–105.

¹⁴ Ed.: R. Marsden, *The Cambridge Old English Reader* (Cambridge 2004) 80.

¹⁵ Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen, übertr. von F. Genzmer, eingel. von K. Schier (3. Aufl. München 1995) 27 f.

¹⁶ Vgl. orientierend R. Simek, *Völuspá*, in: *Lexikon des Mittelalters* 8 (1999) 1846.

¹⁷ Vgl. etwa C. Gottzmann, *Das Wessobrunner Gebet. Ein Zeugnis des Kulturumbruchs vom heidnischen Germanentum zum Christentum*, in: R. Bergmann / H. Tiefenbach / L. Voetz (Hrsg.), *Althochdeutsch. Bd. 1. Grammatik, Glossen und Texte* (Heidelberg 1987) 637–654.

¹⁸ Vgl. bes. Huisman (1987) 632 f. Diese Deutung rückt besonders dort in den Blick, wo das *Wessobrunner Schöpfungsgedicht* im Missionierungszusammenhang verortet wird (vgl. ebd. 633; Stolz [Anm. 6] 530). Den Bezug auf den Dichter favorisieren Schwab (Anm. 5) 17 und Haubrichs (1988) 299 (hier verknüpft mit der Annahme eines Schreiber- oder Autorgebets). Auf den oszillierenden Charakter des Worts und der Überschrift («Kippfigur») verweist D. Klein, *Die Schöpfung in der Dichtung – der Dichter als Schöpfer. Vom Wessobrunner Schöpfungsgebet zu Oswald von Wolkenstein*, in: Dies. (Hrsg.), *Die Erschaffung der Welt – alte und neue Schöpfungsmythen* (Würzburg 2012) 43–78, hier 50.

¹⁹ Vgl. D. McLintock, *Christus und die Samariterin*, in: Bergmann (2013) 73–76; H. Hartmann, *Psalm 138*, in: ebd. 413–416; Haubrichs (1988) 377–383.

²⁰ Zur Gliederung der Geschichte im Mittelalter vgl. u. a. A.-D. v. d. Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Düsseldorf 1957).

²¹ E. Hellgardt, *Muspilli*, in: Bergmann (2013) 288–292, hier 288.

²² Vgl. C. Minis, *Handschrift, Form und Sprache des Muspilli* (Berlin 1966) 73.

²³ *Philologische Kerndaten bei Hellgardt* (Anm. 21) 288.

²⁴ So G. Baesecke, *Der Vocabularius Sti. Galli in der angelsächsischen Mission* (Halle 1933) 126.

²⁵ So Mohr / Haug (1977) 62 f.

²⁶ Hs. z *hliases*; Konjektur des Erstherausgebers J. A. Schmeller, *Muspilli. Bruchstück einer althochdeutschen alliterierenden Dichtung vom Ende der Welt* (München 1832) 20. Vgl. auch Anm. 39.

²⁷ Germ. **arfurbjan*, lat. *expurgare* («reinigen»).

²⁸ Ed.: Braune (1994) 86–89; Textkomm.: Haug / Vollmann (1991) 1068–1080. Schriftbild: Fischer (1966) Taf. 15, 16*f.

²⁹ Vgl. Mohr / Haug (1977) 30 und 55, sowie Haug / Vollmann (1991) 1070, u. a. gegen G. Baesecke, «Muspilli», in: *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse* 21 (Berlin 1918) 414–429.

³⁰ Zur Auslegung des umstrittenen Begriffs vgl. H. Kolb: «*dia weroltrehtwison*», in: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 18 (1962) 88–95; anders Finger (1977) 54–58.

³¹ Eine Zusammenfassung der Forschung zum rätselhaften Titelwort bietet Laur (1987) 1193 f., mit dem Ergebnis, etymologisch erscheine die Deutung auf den Weltuntergang am plausibelsten.

³² Vgl. J. Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter* (München 2001).

³³ Dt.: *Die Edda des Snorri Sturluson*, hrsg. von A. Krause (Stuttgart 1997).

³⁴ Ed.: *Heliand und Genesis*, hrsg. von O. Behaghel (Halle 1948) 151.

³⁵ Vgl. R. Simek, *Ragnarök*, in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1999) 398 f.

³⁶ Eine Übersicht zum Vorkommen von «*Muspelli*» in den eddischen Liedern sowie zu möglichen christlichen Einflüssen gibt Finger (1977) 123–173; vgl. (anders) auch Laur (1987) 1187–1194.

³⁷ Hierzu detailliert Witte (1987) 201–211.

³⁸ Die zeitgenössische Diskussion beider Überlieferungen erläutert H. Schneider, *Muspilli*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 73 (1936) 1–32, hier 13–23.

³⁹ Die direkte Verbindung setzt Schmellers textkritische Intervention in vv. 50 f. voraus; vgl. Anm. 26 sowie Finger (1977) 26.

⁴⁰ Vgl. A. Groos / T. Hill, *The Blood of Elias and the Fire of Doom: A New Analogue for Muspilli*, vss. 52 ff., in: *Neuphilologische Mitteilungen* 81 (1980) 439–442.

⁴¹ Lk 16,22 f. postuliert die sofortige Aufnahme der guten Seelen in den Himmel, während die eschatologischen Texte der Bibel das Kollektivgericht voraussetzen (vgl. 2Petr 3; Apc). Zum Beitrag der Apokryphen vgl. A. C. Dunstan, *Muspilli And The Apocryphal Gospels*, in: *German Life and Letters* 11 (1958) 270–275.

⁴² Vgl. Angenendt (2005) 727–731.

⁴³ So Haug / Vollmann (1991) 1070.

⁴⁴ Zum umstrittenen Wortverständnis vgl. Anm. 30.

⁴⁵ Vgl. Finger (1977) 89–106; Haubrichs (1988) 386–388.

⁴⁶ K. Pinthus, *Menschheitsdämmerung. Symphonie jüngster Dichtung* (Berlin 1920). Vgl. K. Riha, «*Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut*», in: H. Hartung (Hrsg.), *Gedichte und Interpretationen. Bd. 5. Vom Naturalismus bis zur Jahrhundertmitte* (Stuttgart 1983 u. ö.) 118–125. –

Für kritische Durchsicht danke ich herzlich Manuela König, Karlsruhe.

Epilog: Konzepte von Weltanfang und Weltende aus kulturimmanenter und transkultureller Perspektive

- ¹ E. J. M. Witzel, *The Origins of the World's Mythologies* (Oxford / New York 2012). Vgl. exemplarisch die Rezensionen von T. Thompson, in: *Journal of Folklore Research. An International Journal of Folklore and Ethnomusicology*, 05. 12. 2013 (www.jfr.indiana.edu/review.php?id=1613, Abruf am 28.04.2016) und N. J. Allen, *Comparing mythologies on a global scale*, in: *Journal of the Anthropological Society of Oxford Online* 6.1 (2014) 99–103 (www.isca.ox.ac.uk/fileadmin/ISCA/JASO/2014/Allen.pdf, Abruf am 28.04.2016).
- ² Vgl. W. Burkert, *Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen*, in: F. Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms* (Stuttgart / Leipzig 1993) 9–24, der u. a. deutlich macht, dass es «bei «Mythos» nicht auf den Ursprung ankommt], sondern auf die Rezeption und Wirkung» (19); A. Assmann / J. Assmann, Art. «Mythos», in: H. Cancik / B. Gladigow / K.-H. Kohl (Hrsg.), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 4* (Stuttgart / Berlin / Köln 1998) 179–200 mit einer Differenzierung von sieben Mythos-Begriffen.
- ³ Zu Verbindungen zwischen der vorderasiatischen Literatur und der frühen griechischen Dichtung vgl. W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (Heidelberg 1984), insb. 85–118; M. L. West, *The East Face of Helicon* (Oxford 1997), zur *Theogonie* 276–305; J. Haubold, *Greek epic: a near eastern genre?*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48 (2002) 1–19; gegenseitige Beeinflussungen vor allem über mündliche Transferprozesse postuliert W. Henkelman, *Beware of dim cooks and cunning snakes: Gilgameš, Alexander, and the loss of immortality*, in: R. Rollinger u. a. (Hrsg.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts* (Wiesbaden 2010) 323–359.
- ⁴ Vgl. etwa Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 1,24. 27. 43.
- ⁵ Plutarch, *De Iside et Osiride* 34. Die Übersetzung folgt G. Wöhrle (Hrsg.), *Die Milesier: Thales* (Berlin 2009) 107.
- ⁶ Einen Aufenthalt in Memphis bei dem Priester Chonuphis erwähnt Plutarch, *De genio Socratis* 7. Eine Übersicht über die Stationen und Lehrer der legendären griechischen Ägyptenreisenden geben H. Dörrie / M. Balthes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Bd. 2. Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1990) 431.
- ⁷ M. Erler, *Platon* (Basel 2007) 46 f. Eine Zusammenstellung der Quellen mit Übersetzung und Kommentar in Dörrie / Balthes (Anm. 6) 166–177 und 427–453.

BIBLIOGRAPHIE

Die Kosmogonie des alten Mesopotamien

Primärquellen

Alle Übersetzungen der Primärquellen stammen von den eigenen englischen Übersetzungen des Autors.

- [1] Altbabylonische Liturgie, Lambert (2013) 406.
- [2] TCL XV 10: 31–37, Lambert (2013) 418.
- [3] Beschwörungen, Lambert (2013) 417.
- [4] MS 3419 ii 2'–13' = Nr. 59 in: A. R. George, Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection (Bethesda 2016).
- [5] B. Alster / A. Westenholz, The Barton Cylinder, in: Acta Sumerologica 16 (1994) 15–46.
- [6] E. Sollberger, Corpus des inscriptions «royales» présargoniques de Lagaš (Genf 1956) 57; deutsche Übersetzung von J. Bauer in: Volk (2015) 3–4.
- [7] W. G. Lambert, Rezension von OIP 99, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 39 (1976) 431; ders., Studies in ud.gal.nun, in: Oriens Antiquus 20 (1981) 90; nach J. Krecher.
- [8] J. van Dijk, Existe-t-il un «Poème de la Création» sumérien? in: B. L. Eichler / J. W. Heimerding / Å. W. Sjöberg (Hrsg.), Kramer Anniversary Volume (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976) 125–33 und Taf. 8.
- [9] B. Alster / H. Vanstiphout, Lahar and Ashnan. Presentation and analysis of a Sumerian dispute, in: Acta Sumerologica 9 (1987) 1–43.
- [10] Lambert (2013) 330–345.
- [11] The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (www.etcsl.orinst.ox.ac.uk) 5.5.4 The song of the hoe (abgerufen August 2015); deutsche Übersetzung von G. Farber in: Volk (2015) 69–76.
- [12] A. Gadotti, «Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld» and the Sumerian Gilgamesh Cycle (Boston 2014); deutsche Übersetzung von P. Attinger in: Volk (2015) 297–316.
- [13] Lambert (2013) 350–360.
- [14] Wilcke (2007) 46.
- [15] S. N. Kramer, Inanna and the numun-plant: A new Sumerian myth, in: G. Rendsburg / R. Adler / A. M. Winter (Hrsg.), The Bible World: Essays in Honor of C. H. Gordon (New York 1980) 87–97.
- [16] J. van Dijk, lugal ud me-lam-bi nir-ġál: Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. 2 Bde. (Leiden 1983); deutsche Übersetzung von W. Heimpel und E. Salgues in: Volk (2015) 33–67.
- [17] MS 3097 v 39 // MS 3085 ii 22' = Nr. 7–8 in: A. R. George, Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection (Bethesda 2016).
- [18] N. Wasserman, On leeches, dogs and gods in Old Babylonian medical incantations, in: Revue d'Assyriologie 102 (2008) 73–74.
- [19] Lambert (2013) 376–383.

- [20] Lambert (2013) 400.
- [21] Lambert (2013) 401.
- [22] Lambert (2013) 1–144; deutsche Übersetzung von Dems. in: K. Hecker u. a., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. III Lfg. 4. Mythen und Epen II (Gütersloh 1994) 565–602.

Auswahlbibliographie

- J. van Dijk, Le motif cosmique dans la pensée sumérienne, in: Acta Orientalia 28 (1964) 1–59.
- G. Komoróczy, «The Separation of Sky and Earth». The cycle of Kumarbi and the myths of cosmogony in Mesopotamia, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 21 (1973) 21–45.
- W. G. Lambert, The cosmology of Sumer and Babylon, in: C. Blacker / M. Loewe (Hrsg.), Ancient Cosmologies (London 1975) 42–65.
- W. G. Lambert, Mesopotamian creation stories, in: M. J. Geller / M. Schipper (Hrsg.), Imagining Creation (Leiden 2008) 15–59.
- W. G. Lambert, Babylonian Creation Myths (Winona Lake 2013).
- J. J. W. Lisman, Cosmogony, Theogony and Anthropogeny in Sumerian Texts (Münster 2013).
- S. M. Maul, Kosmologie und Kosmogonie in der antiken Literatur: das sog. babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma eliš*, in: P. Deron (Hrsg.), Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique (Genf 2015) 15–37.
- G. Rubio, Time before time: Primeval narratives in early Mesopotamian literature, in: L. Feliu u. a. (Hrsg.), Time and History in the Ancient Near East (Winona Lake 2013) 3–17.
- Å. W. Sjöberg, In the beginning, in: T. Abusch (Hrsg.), Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Th. Jacobsen (Winona Lake 2002) 229–239.
- K. Volk (Hrsg.), Erzählungen aus dem Land Sumer (Wiesbaden 2015).
- F. A. M. Wiggermann, Mythological foundations of nature, in: D. J. W. Meijer (Hrsg.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East (Amsterdam 1992) 279–306.
- C. Wilcke, Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: E. Angehrn (Hrsg.), Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft (Berlin 2007) 3–59.
- E. J. M. Witzel, The Origins of the World's Mythologies (Oxford / New York 2012).

Konzeptuelle Variationen über die Weltentstehung im Alten Ägypten

Auswahlbibliographie

- J. P. Allen, Genesis in Egypt (New Haven 1988).
- J. Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (Freiburg 1983) 218–263 (Kap. 4: Schöpfung).

- J. Assmann, Schöpfungsmythen und Kreativitätskonzepte im Alten Ägypten, in: R. M. Holm-Hadulla (Hrsg.), Kreativität (Berlin u. a. 2000) 157–188.
- S. Bickel, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire (Göttingen 1994).
- E. Blumenthal, Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern, in: A. Jones (Hrsg.), Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft (Wiesbaden 1999) 113–148.
- E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter (Zürich / München 1979).
- D. Kurth, Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu (Zürich / München 1994).
- St. Quirke, Altägyptische Religion (Stuttgart 1996).
- R. Schulz, Die Erschaffung der Welt. Zur Vielfalt altägyptischer Schöpfungsvorstellungen, in: H. Beinlich / R. Schulz / A. Wiczorek (Hrsg.), Die Entstehung der Welt. Schöpfungsmythen aus dem Alten Ägypten nach dem Buch vom Fayum (Dettelbach 2014) 11–26.
- U. Verhoeven, Das Kind im Gehörn der Himmlskuh und vergleichbare Rindermotive, in: J. C. Goyon / C. Cardin (Hrsg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, Grenoble, 6–12 septembre 2004 (Leuven / Paris / Dudley, MA 2007) 1899–1910.
- Chr. Zivie-Coche / F. Dunand, Die Religionen des Alten Ägypten (Stuttgart 2013) 213–268 (Kap. 4: Bilder von der Welt. Schöpfung, Organisation, Funktionieren und Zeitlichkeit).

Frühe griechische Vorstellungen von der Kosmogonie – Hesiod, Vorsokratiker, Platon

Zweisprachige Textausgaben

- Hesiod, Theogonie, griech.-dt., übers. und hrsg. von O. Schönberger (Stuttgart 1999 u. ö.).
- Die Fragmente der Vorsokratiker, griech.-dt. von H. Diels, 6. verb. Aufl. hrsg. von W. Kranz (Berlin 1951/2 u. ö.).
- [Die einzelnen Vorsokratiker haben dort eine Nummer, dann folgt «A» für Testimonien, also Referate über Leben und Lehrmeinungen des betreffenden Denkers, «B» für im originalen Wortlaut überlieferte Fragmente und «C» für Nachahmungen, gefolgt von einer fortlaufenden Nummer für jedes Fragment.]
- Die Vorsokratiker, griech.-dt., ausgew., übers. und erläutert von J. Mansfeld / O. Primavesi (Stuttgart 2011).
- Platon, Timaios, griech.-dt., Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Th. Paulsen / R. Rehn (Stuttgart 2003).

Auswahlbibliographie

- Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet v. Fr. Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe hrsg. v. H. Holtzhey. Abt. 1: H. Flashar (Hrsg.), Die Philosophie der Antike. Bd. 1: H. Flashar / D. Bremer / G. Rechen-

- auer (Hrsg.), Frühgriechische Philosophie (Basel 2013).
 Bd. 2/1: K. Döring u. a., Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin (Basel 1998).
 Bd. 2/2: M. Erler, Platon (Basel 2007).
 H. Görgemanns, Platon (Heidelberg 1994).
 A. Gregory, Ancient Greek Cosmogony (London / New York 2007).

Weltuntergänge – Zu einer Poetik der Auflösung in der antiken lateinischen Literatur

Zweisprachige Textausgaben

- Atra-ḫasis, The Babylonian Story of the Flood. By W. G. Lambert / A. R. Millard. With the Sumerian Flood Story by M. Civil (Oxford 1969).
 W. v. Soden, Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: O. Kaiser u. a. (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT). Bd. 3, Lfg. 4. Mythen und Epen II (Gütersloh 1994) 612–645, dt. Üs. 618–645.
 P. Ovidius Naso, Metamorphosen, lat.-dt., in dt. Hexameter übertr. u. hrsg. von E. Rösch mit einer Einführung von N. Holzberg (14. Aufl. München / Zürich 1996).
 P. Ovidius Naso, Metamorphosen, lat.-dt., übers. u. hrsg. von M. v. Albrecht (durchges. u. bibl. erg. Ausg. Stuttgart 2013).
 L. Annaeus Seneca, Naturwissenschaftliche Untersuchungen, lat.-dt., hrsg. u. übers. von M. F. A. Brok (Darmstadt 1995).
 L. Annaeus Seneca, Naturales quaestiones / Naturwissenschaftliche Untersuchungen, lat.-dt., übers. und hrsg. von O. Schönberger / E. Schönberger (Stuttgart 1998).

Auswahlbibliographie

- R. Degl' Innocenti Pierini, Seneca emulo di Ovidio nella rappresentazione del diluvio universale (*Nat. Quaest.* 3, 27, 13 sgg.), in: *Atene e Roma* 29 (1984) 143–161.
 B. M. Gauly, Senecas *Naturales Quaestiones*. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit (München 2004).
 N. Holzberg, Ovids Metamorphosen (München 2007).
 M. Martínez / M. Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie (9., erw. u. akt. Aufl. München 2012).
 M. Mulsow / J. Assmann (Hrsg.), Sintflut und Gedächtnis (München 2006).

- L. Spahlinger, Ars latet arte sua. Untersuchungen zur Poetologie in den Metamorphosen Ovids (Stuttgart / Leipzig 1996).
 M. v. Albrecht / H.-J. Glücklich, Interpretationen und Unterrichtsvorschläge zu Ovids «Metamorphosen» (3., neu bearb. Aufl. Göttingen 2011).
 F. P. Waiblinger, Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form (München 1977).
 S. M. Wheeler, Narrative Dynamics in Ovid's *Metamorphoses* (Tübingen 2000).
 C. Wilcke, Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atram-ḫasis*-Epos, in: A. Jones (Hrsg.), *Weltende*. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft (Wiesbaden 1999) 63–112.

Neuschöpfung – Die Koinzidenz von Anfang und Ende im frühen Christentum, besonders im Johannesevangelium

Auswahlbibliographie

- M. L. Coloe, Creation in the Gospel of John, in: Dies. (Hrsg.), *Creation is Groaning*. Biblical and Theological Perspectives (Collegeville / MI 2013) 71–90.
 M. Ebner, Überwindung eines «tödlichen» Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 19 (2004) 79–100.
 J. Frey, Die Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft Christi. Zur «Verschmelzung» der Zeithorizonte im Johannesevangelium, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 28 (2013) 129–158.
 T. Hieke (Hrsg.), *Tod – Ende oder Anfang*. Was sagt die Bibel? (Stuttgart 2005).
 U. Markstahler, Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog – ein Schöpfungsbericht (Berlin / Münster 2010).
 M. Mühling, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (Göttingen 2007).
 J. Rahner, Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 91 (2000) 72–90.
 M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*.

- Kapitel 1–12 (Regensburg 2009).
 M. Tilly, Apokalyptik (Tübingen / Basel 2012).
 R. Zimmermann, *Das Leben aus dem Tod* (Vom sterbenden Weizenkorn) Joh 12,24, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (2., korr. u. um Lit. erg. Aufl. Gütersloh 2015) 804–816.

Anfang und Ende der Welt im Stabreim – Kosmologische Entwürfe der ältesten deutschen Literatur

Textausgabe / Übersetzung

- Althochdeutsches Lesebuch. Zusammengest. und mit Wörterbuch vers. von W. Braune, fortgef. von K. Helm, bearb. von E. A. Ebbinghaus (17. Aufl. Tübingen 1994).
 Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800–1150, hrsg. von W. Haug / B. K. Vollmann (Frankfurt a. M. 1991).

Auswahlbibliographie

- A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 2005).
 G. Baesecke, *Kleinere Schriften zur althochdeutschen Sprache und Literatur* (Bern 1966).
 R. Bergmann (Hrsg.), *Althochdeutsche und altsächsische Literatur* (Berlin / Boston 2013).
 H. Finger, *Untersuchungen zum Muspilli* (Göppingen 1977).
 H. Fischer, *Schrifttafeln zum althochdeutschen Lesebuch* (Tübingen 1966).
 W. Haubrichs, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. Bd. 1. Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter (Tübingen 1988).
 A. Huisman, *Das Wessobrunner Gebet in seinem handschriftlichen Kontext*, in: R. Bergmann / H. Tiefenbach / L. Voetz (Hrsg.), *Althochdeutsch*. Bd. 1. Grammatik, Glossen und Texte (Heidelberg 1987) 625–636.
 W. Laur, «Muspilli», ein Wort christlicher und vorchristlicher germanischer Eschatologie, in: R. Bergmann / H. Tiefenbach / L. Voetz (Hrsg.), *Althochdeutsch*. Bd. 2. Wörter und Namen. Forschungsgeschichte (Heidelberg 1987) 1180–1194.
 W. Mohr / W. Haug, *Zweimal Muspilli* (Tübingen 1977).
 M. M. Witte, *Elias und Henoch als Exempel*, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen (Frankfurt a. M. 1987).

BILDNACHWEIS

Die Kosmogonie des alten Mesopotamien

Abb. 1: nach B. André-Salvini (Hrsg.), *Babylone* (Paris 2008) 321 Nr. 283 | 2: P. Palm, Berlin | 3: Die Schøyensammlung, Oslo und London | 4: nach B. André-Salvini (Hrsg.), *Babylone* (Paris 2008) 86 Nr. 44 | 5, 14: akg-images / Erich Lessing | 6: akg-images / De Agostini Picture Library | 7: akg-images / Werner Forman | 8: University Museum, Philadelphia. www.cdli.ucla.edu/P222183 | 9: nach S. N. Kramer, *Cradle of Civilization* (New York 1967) 22 | 10: nach B. André-Salvini (Hrsg.), *Babylone* (Paris 2008) 328 Nr. 290 | 11: akg-images / De Agostini Picture Lib. | 12: nach J. Aruz (Hrsg.), *Art of the First Cities* (New York 2003) 216 Nr. 144 | 13: nach B. André-Salvini (Hrsg.), *Babylone* (Paris 2008) 171 | 15: akg-images / Pictures From History.

Konzeptuelle Variationen über die Weltentstehung im Alten Ägypten

Abb. 1: nach N. de G. Davies, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis III* (New York 1953) Tf. 33 | 2, 6: Foto U. Verhoeven 2006 | 3: nach B. Lüscher, *Das Totenbuch pBerlin P. 10477 aus Achmim* (Wiesbaden 2000) Photo-Tf. 6 | 4: Foto: Born52 | 5: nach Beinlich (Anm. 16) *Tafelband, Blatt 8* | 7: Foto Hectonichus | 8: nach M. Étienne, *Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne* (Paris 2009) 48, Kat.-Nr. 5. | 9: Turin, Museo Egizio | 10: akg-images / Werner Forman | 11: akg-images / Nimatallah | 12: akg-images / De Agostini Picture Lib / S. Vannini | 13: nach

Bettles (Anm. 39) 248 | 14: nach H. Beinlich, *Die Photos der Preußischen Expedition 1908–1910 nach Nubien. Teil 6* (Dettelbach 2013) B1153 | 15: akg-images / De Agostini Picture Lib. / S. Vannini.

Frühe griechische Vorstellungen von der Kosmogonie – Hesiod, Vorsokratiker, Platon

Abb. 1: Foto GOFAS | 2: GDKE / Rheinisches Landesmuseum Trier, Foto: Th. Zühner | 3: BSB München, Sign. 2 inc.c.a. 3238 | 4: Paris, Louvre, Foto Jastrow | 5: akg-images / MPortfolio / Electa | 6: Foto nefelovatissa | 7: Peter Palm, Berlin / Gilles Mermet | 8: akg-images / Laurent Lecat | 9: Foto Sailko | 10: akg-images / Erich Lessing | 11: Neapel, Museo Archeologico Nazionale, Foto Lalupa | 12: akg-images | 13: akg-images / Album / Oronoz | 14: Florenz, Museo dei Marmi, Palazzo Medici-Riccardi | 15: Foto QuartierLatin1968 | 16: akg-images / Rabatti – Domingie | 17: Grafik Bibi Saint-Pol | 18: Foto Alun Salt | 19: akg-images / Maurice Babey | 20: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, 21: Foto Ggia | 22: akg-images / Nimatallah | 23: akg-images / Erich Lessing | 24: Paris, Bibliothèque Nationale. | 25: <http://www.martinum.de/joomla3/component/joomgallery/image?view=image&format=raw&type=orig&id=69>

Weltuntergänge – Zu einer Poetik der Auflösung in der antiken lateinischen Literatur

Abb. 1: Musée des Beaux-Arts de Nantes | 2: http://www.beloit.edu/~nurember/book/5th_age/Folios

[%20XCIIIv-XCIIIr.htm](#) | 3: Foto Calidius | 4: bpk / The Trustees of the British Museum | 5: Biblioteca Medicea Laurenziana | 6: BSB München, Sign. Res/A.lat.a. 1275 | 7: BSB München, Sign. Res/A.lat.a. 1275 | 8, 10, 11: SUB Hamburg, Sign. B/3245 | 9: akg-images | 12: Museo Archeologico Nazionale di Palestrina.

Neuschöpfung – Die Koinzidenz von Anfang und Ende im frühen Christentum, besonders im Johannesevangelium

Abb. 1: akg-images / CDA / Guillemot | 2, 12: Biblioteca Apostolica Vaticana | 3: akg-images / British Library | 4, 13: akg-images | 5: akg-images / British Library | 6: bpk / British Library Board / Robana | 7: Metropolitan Museum of Art, New York | 8: akg-images / Quint & Lox | 9–11: akg-images / Camera-photo | 14: Foto Shonagon | 15: Martin L. Treichel, Kulturstiftung Andreas Felger | 16: akg-images / Erich Lessing | 17: akgimages / Werner Forman.

Anfang und Ende der Welt im Stabreim – Kosmologische Entwürfe der ältesten deutschen Literatur

Abb. 1: akg-images / Pictures From History | 2: Foto Ji Elle | 3, 5: akg-images | 4, 8: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz | 6, 10: Bodleian Library, Oxford | 7: Finnur Jónsson's facsimile edition, 1891 | 9: Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, fol. 119v und 120r | 11: SB Bamberg | 12: Madrid, Biblioteca Nacional | 13: akg-images / Werner Forman.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Jochen Althoff ist seit 1998 Professor für Klassische Philologie/Gräzistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Er ist stellvertretender Sprecher des DFG-Graduiertenkollegs «Frühe Konzepte von Mensch und Natur» und forscht hauptsächlich auf dem Gebiet der antiken Sachliteratur (Hesiod, Vorsokratiker, *Corpus Hippocraticum*) mit Blick auf die dort verwendeten Textsorten und Literarisierungsstrategien. Weitere Schwerpunkte liegen auf der altattischen Komödie, den biologischen Schriften des Aristoteles und seiner Schule sowie auf den antiken Naturwissenschaften und ihrer Rezeption. Er leitet den gleichnamigen Arbeitskreis (AKAN) und gibt eine dazugehörige Publikationsreihe mit heraus.

Andrew George ist Assyriologe und Professor für Altorientalistik an der School of Oriental and African Studies (SOAS) der Universität London. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die babylonische Literatur, Religion und Kultur. Er gehörte zum Gründungsvorstand des Londoner Centre for the Ancient Near East (LCANE) und ist u. a. Fellow der British Academy und Ehrenmitglied der American Oriental Society. Seine kritische Edition des babylonischen *Gilgameš-Epos* und seine preisgekrönte Übersetzung sind weit über die Fachgrenzen hinaus bekannt.

Marion Gindhart ist Latinistin und vertritt als Juniorprofessorin den Arbeitsbereich «Para-

digma Alte Welt» am Institut für Altertumswissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Zu ihren Forschungsgebieten gehören die Wissensliteratur der Antike und der Frühen Neuzeit, Naturphänomene in ihren diskursiven Formungen, frühneuzeitliche Disputationsgeschichte und Antikenübersetzungen sowie historische Narratologie. Sie ist Mitglied des Trägerkreises am DFG-Graduiertenkolleg «Frühe Konzepte von Mensch und Natur».

Mathias Herweg ist Altgermanist und Professor für Germanistische Mediävistik und Frühneuzeitforschung an der Universität Karlsruhe, Campus Süd des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT). Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Anfänge der deutschen Sprache und Literatur (alt- und frühmittelhochdeutsche Zeit), enzyklopädisches Erzählen, Literatur und Geschichte sowie vormoderne Romanpoetik.

Tanja Pommerening ist Ägyptologin, Pharmazeutin und Naturwissenschaftshistorikerin und seit 2010 Professorin für Ägyptologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Sie ist Sprecherin des DFG-Graduiertenkollegs «Frühe Konzepte von Mensch und Natur» und widmet sich neben den übergreifenden Fragen nach Universalien, kulturellen Spezifitäten und Tradierungen auch der Wissensgeschichte Ägyptens, der altägyptischen Metrologie und transdisziplinären Untersuchungen auf dem Gebiet Ägypto-

logie/Naturwissenschaften. Sie ist Mitglied der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt.

Ursula Verhoeven-van Elsbergen ist seit 1998 Professorin für Ägyptologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Ihre Forschungsinteressen betreffen die Götterwelt und Jenseitsvorstellungen (insbesondere in der Tradition der spätzeitlichen Totenbuchpapyri), aber auch Aspekte der lehrhaften Literatur und der Schrift- und Schreiberkultur des Alten Ägypten. Sie ist ordentliches Mitglied der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur und leitet dort seit 2015 ein Projekt zu altägyptischen Kursivschriften. Sie ist Mitglied des Trägerkreises am DFG-Graduiertenkolleg «Frühe Konzepte von Mensch und Natur».

Ruben Zimmermann ist Professor für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Research Associate an der University of the Free State, Bloemfontein, SA. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen neben methodischen und hermeneutischen Fragen der Textauslegung das *Johannesevangelium*, Parabeln und Wundererzählungen des frühen Christentums sowie die Ethik. Er ist Kooperationspartner des DFG-Graduiertenkollegs «Frühe Konzepte von Mensch und Natur».

ANTIKE WELT

Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte

| Informativ | Spannend | Aus erster Hand



Alle 2 Monate neu:

- Spannende Beiträge namhafter Forscher zu den neuesten Grabungen, aktuellen Forschungen und bahnbrechenden Erkenntnissen aus der Welt der internationalen Archäologie
- Aktuelle Informationen zum kulturellen Geschehen auf dem Sektor Archäologie und Kulturgeschichte
- Ein unterhaltsames und instruktives Leseerlebnis

Die ANTIKE WELT ist einzeln erhältlich, oder im Abonnement mit Preisvorteil und weiteren Abonnementvorzügen beziehbar.

Informationen zur Zeitschrift
auf antikewelt.de und auf zabern.de

