

# Der Mythos von der großen Flut

REINHARD G. KRATZ

Von einem »außerordentlichen Weltereignis« soll in diesem Beitrag die Rede sein, einem Ereignis, das sich seit Jahrtausenden an vielen Orten auf der Erde immer wieder ereignet, für die Betroffenen aber immer »außerordentlich« ist und von der Nachwelt mitunter zu einem »Weltereignis« stilisiert wird, und sei es nur, weil es – so Goethe in *Dichtung und Wahrheit* (Erstes Buch) über sich selbst – »die Gemütsruhe des Knaben zum ersten Mal im Tiefsten erschüttert« habe. In unserer Sprache hat sich für das Ereignis das althochdeutsche Wort »Sintflut« eingebürgert, das eine andauernde, umfassende Überschwemmung bezeichnet und erst in der mittelalterlichen Volksetymologie mit der »Sünde« in Verbindung gebracht wurde; auch die hebräische Bibel und ihre Vorlagen, die mesopotamischen Epen, sprechen einfach von »der Flut« (Sumerisch *amaru*, Akkadisch *abubu*, Hebräisch *mabul*). Heute wird meist der Begriff Tsunami verwendet, das japanische Wort für eine »Hafenwelle«, wie sie jüngst Sumatra und Haiti und einst auch Lissabon überspült hat, wovon Goethe als Sechsjähriger so ergriffen gewesen sein will.

Von »der Flut« soll hier also die Rede sein und von den Mythen, die sich um sie gerankt haben. Ich beginne mit dem »Mythos des ›Erdbebens von Lissabon« (NZZ v. 20. 10. 2005), wende mich sodann dem antiken Mythos von der Flut in Mesopotamien, der hebräischen Bibel und der jüdischen Apokalyptik zu und will abschließend ein paar Überlegungen zum Verhältnis zwischen antiken und modernen Mythen anstellen.

Zur Problematik des Begriffs »Mythos« verweise ich auf die Beiträge von Axel Horstmann, Jörg Rüpke und Regina Bendix. Der Begriff ist hier, wie sich den Ausführungen selbst leicht entnehmen lässt, im weiten Sinne gebraucht, der es erlaubt, Ursprungslegenden der orientalischen Antike mit fundierenden Narrativen der Moder-

ne zu vergleichen. Natürlich lassen sich die rund zweitausendjährige Geschichte des antiken Mythos und seine Nachwirkung bis in die Moderne in diesem Beitrag nicht erschöpfend behandeln. Der Mythos von der Flut hat wie jeder andere Mythos sehr viele Facetten und Bedeutungsdimensionen, die sich nicht ausschließen, sondern einander ergänzen und bei der Interpretation zu berücksichtigen wären. Ich will mich hier auf das Verhältnis von Vorher und Nachher konzentrieren und versuchen, das Grundthema und seine Variationen zu beschreiben, für das die Flut als Epochenwende steht.

*1. Die Geburtsstunde der Moderne:  
Der Mythos vom »Erdbeben von Lissabon«*

»Am ersten November 1755 ereignete sich das Erdbeben von Lissabon, und verbreitete über die in Frieden und Ruhe schon eingewohnte Welt einen ungeheuren Schrecken. Eine große prächtige Residenz, zugleich Handels- und Hafenstadt, wird ungewarnt von dem furchtbarsten Unglück betroffen. Die Erde bebt und schwankt, das Meer braust auf, die Schiffe schlagen zusammen, die Häuser stürzen ein, Kirchen und Türme darüber her, der königliche Palast zum Teil wird vom Meere verschlungen, die geborstene Erde scheint Flammen zu speien: denn überall meldet sich Rauch und Brand in den Ruinen. Sechzigtausend Menschen, einen Augenblick zuvor noch ruhig und behaglich, gehen miteinander zu Grunde, und der glücklichste darunter ist der zu nennen, dem keine Empfindung, keine Besinnung über das Unglück mehr gestattet ist. Die Flammen wüten fort, und mit ihnen wütet eine Schar sonst verborgener, oder durch dieses Ereignis in Freiheit gesetzter Verbrecher. Die unglücklichen Übriggebliebenen sind dem Raube, dem Morde, allen Misshandlungen bloßgestellt; und so behauptet von allen Seiten die Natur ihre schrankenlose Willkür.«

So schreibt Goethe 1811, sechsundfünfzig Jahre nach dem Erbeben von Lissabon und gestützt auf eine zeitgenössische Beschrei-

bung aus dem Jahr 1756, die er sich aus der Weimarer Bibliothek entliehen hatte, über das »außerordentlich Weltereignis«, durch das »die Gemütsruhe des Knaben zum ersten Mal im Tiefsten erschüttert« worden sei. Die Abfolge der Ereignisse dürfte in etwa zutreffen: ein Erdbeben von der geschätzten Stärke 8,5 bis 9 auf der Richterskala, gefolgt von einer riesigen, bis zu 20 Meter hohen Flutwelle, begleitet von einer Feuersbrunst, die noch tagelang anhielt und weitere Zerstörungen anrichtete. Die Zahl von 60.000 Toten entnahm Goethe seiner Quelle von 1756, in Voltaires *Candide* von 1759 und anderen zeitgenössischen Quellen wird die Zahl 30.000 überliefert, heutige Schätzungen reichen von 5.000 bis zu 100.000 Toten, je nachdem, ob man die die Küste Nordafrikas und die übrigen Regionen Europas mit einbezieht, die damals von der Flutwelle getroffen wurden.

Goethes Text aus *Dichtung und Wahrheit* ist der vielleicht am meisten zitierte literarische Reflex auf das Erdbeben von Lissabon, nicht etwa, weil der Text besonders anspruchsvoll wäre, sondern weil er von Goethe stammt. Nicht zuletzt dadurch wurde das Ereignis zum Mythos im kulturellen Gedächtnis der europäischen Geistesgeschichte, dem die vermeintliche Erinnerung des weltberühmten Dichters an des Knaben Erschütterung über das »außerordentliche Weltereignis« den Anschein von Authentizität und die nötige Autorität verlieh. Zur Stilisierung des Mythos gehört der plötzliche Einbruch des Unglücks, das nicht nur »die Gemütsruhe des Knaben erschüttert«, sondern »über die in Frieden und Ruhe schon eingewohnte Welt einen ungeheuren Schrecken verbreitet« und das ganze Zeitalter erschüttert. Zur Stilisierung gehört auch die Analogie der wütenden Feuersbrunst mit der »wütenden Schar« von Verbrechern, die aus der Verborgenheit ins Licht der Flammen treten und Raub, Mord und Misshandlungen verbreiteten. So werden auch die sozialen Folgen dämonisiert und zu mythischen Kräften der Natur erklärt, die »ihre schrankenlose Willkür« behauptet.

In ähnlicher Weise ist die Verbreitung der Kunde vom Erbeben von Lissabon zum Mythos geworden. »Schneller als die Nachrich-

ten hatten schon Andeutungen von diesem Vorfall sich durch große Landstrecken verbreitet«, schreibt Goethe. Und wieder ist von »Erschütterungen« die Rede, die an vielen Orten auf der Erde zu spüren waren und als Vorboten der Nachrichten gedeutet werden: »um desto größer war die Wirkung der Nachrichten selbst, welche erst im Allgemeinen, dann aber mit schrecklichen Einzelheiten sich rasch verbreiteten.« Und wieder werden dämonische Mächte aufgeboten, denen nicht nur das Ereignis, sondern auch dessen mediale Präsenz und »die durch fremdes Unglück aufgeregten Gemüter« zugeschrieben werden: »Ja vielleicht hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet«, heißt es in *Dichtung und Wahrheit*. Im heutigen Wissenschaftsjargon ist daraus der Mythos vom ersten medialen Großereignis der Neuzeit geworden. Die sich anschließenden Maßnahmen des portugiesischen Premierministers Sebastiao de Mello, des späteren Marquis de Pombal, der die Losung »Beerdigt die Toten und ernährt die Lebenden« ausgab und eine Umfrage über die Umstände vor und nach dem Beben veranstaltete, wurden zur Gründungslegende für modernes Katastrophemanagement und seismologische Beobachtung, die Hilfeleistungen europäischer Höfe zur Gründungslegende für die jüngst auch für Sumatra und Haiti wieder eindrucksvoll unter Beweis gestellte globale Spendenbereitschaft.

Vor allem aber haben die geistesgeschichtlichen Eruptionen, die Goethe in *Dichtung und Wahrheit* mit dem Erdbeben von Lissabon verbindet, die Mythenbildung beflügelt: »Hierauf ließen es die Gottesfürchtigen nicht an Betrachtungen, die Philosophen nicht an Trostgründen, an Strafpredigten die Geistlichkeit nicht fehlen.« In dieser Bemerkung ist ein gelehrter Diskurs eingefangen, der längst im Gange war, aber im Mythos erst mit dem Beben der Erde ausbricht. War es eine Strafe Gottes oder handelte es sich um eine Erscheinung der Natur, die mit vernünftigen Mitteln ergründet und mit den Gesetzen der Natur erklärt werden kann? Wie bei jedem anderen größeren Unglück stellte sich die Frage, wie Gott dies zulassen konnte – das Problem der Theodizee. Goethe nimmt den

Standpunkt des unbeteiligten Betrachters ein, indem er in die Rolle des naiven, tief betroffenen Knaben schlüpft: »Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den ihm die Erklärung des ersten Glaubens-Artikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preis gab, keineswegs väterlich bewiesen.«

Lange vor Goethe hatte schon Voltaire in seinem berühmten *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome 'Tout est bien'* von 1756 und dem *Candide ou l'Optimisme* von 1759 die aufgeklärte Harmonie zwischen Gott und Welt aufs Korn genommen. Seinen *Candide* läßt er sich mitten im Autodafé, dem zur Verhinderung von Beben inszeniertem Ketzengericht, über Leibniz lustig machen: »Wenn das hier die beste aller Welten ist, wie muss es dann erst auf den anderen aussehen?« Mit seinen verzweifelten Warum-Fragen führt *Candide* sowohl den Optimismus seines gerade hingerichteten Freundes, des Philosophen Pangloß, als auch alle anderen philosophischen und theologischen Deutungsversuche seiner Zeit *ad absurdum*.

Die beißende Kritik Voltaires hat das harmonistische Weltbild der Aufklärung nicht wirklich zu erschüttern vermocht, wie etwa die Antwort von Jean-Jaques Rousseau auf das *Poème* oder der Verriß des *Candide* in den *Göttingischen Anzeigen* von 1759 aus der Feder von Albrecht von Haller zeigen. Doch in der Wirkungsgeschichte trugen Voltaire wie Goethe nachhaltig dazu bei, dass das Erbeben von Lissabon zum einmaligen Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung wurde. Das »außerordentliche Weltereignis« wurde zum Mythos der Moderne, sei es, dass man es – im Gefolge von Voltaire und Goethe – als Erschütterung der Aufklärung auffasste, oder sei es, dass man den Pragmatismus des Marquis de Pombal verklärte und in den naturkundlichen Erklärungen etwa von Kant den Triumph der Aufklärung und die Geburtsstunde der neuzeitlichen Wissenschaft erkannte.

Die erste Variante findet sich beispielsweise bei Theodor W. Adorno, der 1966 das Erdbeben von Lissabon mit Auschwitz und

seinen Auswirkungen auf die europäische Geistesgeschichte ins Verhältnis setzte: »Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibniz'schen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbeträchtlich, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die der menschlichen Imagination sich entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bereitete.« (Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1982, 354) Die zweite Variante begegnet bei Walter Benjamin, der noch kurz vor Auschwitz in einem Radiobeitrag von 1931 meinte, dass Kants Beiträge zum Erdbeben von Lissabon »wahrscheinlich der Anfang der wissenschaftlichen Geographie in Deutschland und sicherlich auch der Seismologie« gewesen seien (Ges. Schriften 7/1, Frankfurt a. M. 1989, 220–226).

Das »Erdbeben von Lissabon« wird so als Wendepunkt der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte zelebriert. Zum 250. Jahrestag des Erdbebens im Jahre 2005 lud die Deutsche Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jh.s zu einer Tagung in Göttingen ein. Hier stand das auch in der Presse dankbar aufgenommene und vielfach zitierte Bekenntnis auf der Tagesordnung, dass in aufgeklärten Gesellschaften nicht mehr von Sünde und Schuld, sondern von Katastrophe und Risiko, von Geologie und Seismologie und nicht mehr von der Sintflut die Rede sei (Lauer und Unger 2008). Ist es damit obsolet geworden, sich mit den vormodernen, unaufgeklärten Gesellschaften zu beschäftigen, in denen noch von der Sintflut oder von Sünde und Schuld die Rede ist?

## *2. Geburtenregelung und ewiges Leben: Der Mythos von der Flut in Mesopotamien*

Mythen über eine große Flut, sei sie durch Überschwemmungen, durch Regen oder durch beides ausgelöst, gibt es in fast allen Kulturkreisen. Wir wollen uns auf die israelitisch-jüdische Tradition und ihre Verwurzelung in der altorientalischen Kultur beschrän-

ken. Hier setzen die bislang bekannt gewordenen schriftlich erhaltenen Quellen im 21. Jh. bzw. frühen 2. Jt. v. Chr. ein.

Eine indirekte Quelle stellt die sumerische Königsliste dar, die in mehreren Versionen auf uns gekommen ist (TUAT I/4, 328–337; zu einem Manuskript aus dem 21. Jh. [Ur III-Zeit], vgl. Steinkeller 2003). Einige ihrer Textzeugen unterscheiden zwischen Königen vor und nach der Flut: »Als das Königtum vom Himmel heruntergekommen war, war das Königtum in Eridu. In Eridu war Alulim König; er regierte 28.800 Jahre«. So geht es weiter, und das Königtum wandert von Stadt zu Stadt, bis es resümierend heißt: »Fünf Städte sind es. Acht Könige regierten dort 241.200 Jahre. Die Flut fuhr darüber hinweg.« Andere Textfassungen nennen andere Zahlen, manche kennen gar keine Könige vor der Flut, wieder andere verbinden die Könige mit einer Liste von Weisen vor der Flut, was nichts Außergewöhnliches für die mythische Überlieferung ist und nur deutlich macht, dass darin verschiedene Traditionen sekundär zusammenfließen. In der zitierten Fassung fährt die sumerische Königsliste fort: »Nachdem die Flut darüber hinweggefahren war, war das Königtum, als das Königtum vom Himmel heruntergekommen war, in Kisch.« Nun werden die Könige aufgezählt, die nach der Flut regierten. Dazwischen muss sich etwas getan haben, denn die Könige nach der Flut regieren nicht mehr so lange wie die vor der Flut. Ihre Zeiten werden auf das Normalmaß von Sterblichen, teilweise aber auch etwas darüber hinaus verkürzt, immerhin noch bis zu 1.200 Jahren.

Was sich inzwischen getan hat, ist der sumerischen Fassung der Flutgeschichte zu entnehmen, die aus dem frühen 2. Jt. stammt (TUAT III/3, 448–458, ETCSL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.7.4#>). Der Text ist leider nur fragmentarisch erhalten, doch sind die Umriss der Erzählung deutlich zu erkennen: Nach der Erschaffung des Menschen und der Gründung der fünf Städte, die auch in der Königsliste genannt sind, fassen die Götter den Beschluss, die Menschen durch eine Flut zu vernichten. Die Götter sind sich, wie üblich, nicht einig und in zwei Lager geteilt:

An, der Himmelsgott, und Enlil, der Hauptgott des Landes und höchste Gott, votieren für die Vernichtung, Nintu-Ninhursag, die Muttergöttin, trauert um ihre Menschen, und Enki, der Stadtgott von Eridu, Gott des Süßwassers und der Weisheit, unterläuft den Vernichtungsbeschluss. Er ist es, der einem frommen König mit Namen Ziusudra (in späteren akkadischen Fassungen heißt er Atramhasis oder Utnapištim) auf indirektem Wege – durch eine Mauer getrennt – den Beschluss der Götter mitteilt und zum Bau eines Schiffes rät. Auf diese Weise überlebt Ziusudra die Flut und vermag sehr zum Ärger des Gottes Enlil, der sich aber durch ein Opfer wieder beschwichtigen lässt, »den Namen des Getiers und den Samen der Menschheit zu beschützen«.

An eine bestimmte, in näherer oder fernerer Vergangenheit liegende Katastrophe scheint – im Unterschied zum Erdbeben von Lissabon – nicht gedacht zu sein. Das gilt für die sumerische ebenso wie für die beiden jüngeren Fassungen des Mythos: das altbabylonische Atramhasis-Epos aus der ersten Hälfte des 2. Jt.s (TUAT III/4, 612–645) sowie die 11. Tafel des Gilgamesch-Epos, das in seiner endgültigen Fassung aus dem späten 2. Jt. v. Chr. stammt (George 2003, 18) und vom Atramhasis-Epos literarisch abhängig ist (TUAT III/4, 728–738). Und erst recht gilt dies für die biblischen Fassungen der Flutgeschichte aus dem 1. Jt. v. Chr., die von den mesopotamischen Vorlagen abhängig sind.

Zwar waren See- oder Erdbeben, Überschwemmungen und heftige Regenfälle an der syrisch-palästinischen Küste und in Mesopotamien keine Seltenheit. Und so haben sich denn auch um den Ursprung des antiken Mythos moderne, wissenschaftliche Mythen gebildet, um das Ereignis historisch oder erdgeschichtlich zu fixieren. Die Vorschläge reichen von den jährlichen Überschwemmungen von Euphrat und Tigris über Vulkanausbrüche, See- oder Erdbeben mit nachfolgenden Tsunamis bis hin zu Einschlägen von Meteoriten. Neuerdings werden – durch renommierte Einrichtungen geförderte – Forschungen diskutiert, die einen Wassereinbruch

in das Schwarze Meer oder das Monsunklima am Roten Meer als Ursache für die Sintflut vermuten.

Doch dürfte es nicht leicht fallen, eine der erhaltenen Fassungen des Mythos auf ein einmaliges Ereignis dieser Art zu beziehen. Vielmehr scheinen in allen Fassungen Jahrhunderte alte Erfahrungen mit Katastrophen größeren und kleineren Ausmaßes in die Vorstellung einer großen Flut eingegangen zu sein, die in die Vorzeit verlegt wird. Doch auch ohne historischen Fixpunkt gilt die Flut hier wie beim Erdbeben von Lissabon als ein »außerordentliches Weltereignis«, das eine Epochenwende markiert: die Wende von der mythischen zur historischen Zeit in den Mythen der Antike, die Wende vom mythischen zum neuzeitlichen Weltbild im Mythos der Moderne.

In beiden Fällen ist es gar nicht so sehr die Flut selbst, auf die es ankommt. Sie ist – im Sinne des Wortes – nur als Wasserscheide wichtig, die zwei Epochen voneinander trennt. Worauf es ankommt, ist die Botschaft, für die das »außerordentliche Weltereignis« steht. Im antiken Mythos wird die Botschaft nicht direkt, sondern durch die Handlung der Erzählung zum Ausdruck gebracht. Besondere Bedeutung kommt daher dem Vorher und Nachher, d.h. dem Grund für die Flut und ihrem Ausgang, zu.

Der Grund für die Flut ist nur im Atramhasis-Epos genannt. Es ist der Lärm der Menschen, der den Gott Enlil in seiner Ruhe stört. Die Störung der heiligen Ruhe ist keine Kleinigkeit, sondern kann sehr gefährlich werden, wie jedes Kind weiß, das seine Eltern beim Mittagsschlaf stört. Doch hier hat die Ruhestörung einen besonderen Hintergrund. Die Menschen wurden nämlich – nach einem Streit unter den Göttern, wer den Tragekorb tragen und die tägliche Arbeit zur Ernährung der Götter verrichten soll – dazu erschaffen, anstelle der irdischen Götter, der Igigu, die tägliche Arbeit zu verrichten und damit sowohl für den eigenen Lebensunterhalt zu sorgen als auch die Götter zu ernähren. Hinter dem Motiv verbirgt sich eine zweifache Ätiologie: für die Entwicklung der menschlichen Zivilisation und für den Opferkult. Mit der Zeit vermehrten sich die

Menschen und machten einen fürchterlichen Lärm, der die heilige Ruhe der Götter störte. Eine Reihe von Katastrophen zur Dezimierung der Menschen und Eindämmung des Lärms konnte – auf den Rat des Gottes Enki/Ea hin – dadurch abgewendet werden, dass die Menschen den Göttern die Opfer, d. h. ihre tägliche Nahrung entzogen und nur noch dem für die Plage zuständigen Gott opferten, ihn damit gewissermaßen mästeten und durch die Fülle der Geschenke beschämten und zum Einlenken bewegten. Doch zuletzt schickten die Götter auf Veranlassung Enlils die Flut, aus der es kein Entrinnen gab, mit Ausnahme des einen, hier Atramhasis, der – wiederum auf den Rat des Gottes Enki/Ea – das Schiff baute und damit sowohl die Tiere als auch das Menschengeschlecht vor dem totalen Untergang bewahrte.

Über den Vernichtungsgrund ist in der Forschung viel gerätselt worden. Die einen sehen ihn in der schrittweisen Differenzierung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre zum Zwecke der sozialen Integration auf beiden Ebenen, andere denken an das Schema von Sünde und Strafe, wieder andere finden in dem Motiv des Lärms der Menschen das Problem der Überbevölkerung verhandelt. Mir scheint eine andere Deutung näher zu liegen. Wie die sumerische Fassung von der Gründung der fünf Städte vor der Flut, so erzählt auch das Atramhasis-Epos von zivilisatorischen Errungenschaften der Menschheit: Hacke, Spaten und dem für Mesopotamien lebenswichtigen Kanalbau. Mit diesen Errungenschaften kommt die Menschheit ihrer Bestimmung, dem Dienst für die Götter, nach und kann ihr desto eifriger nachkommen, je stärker sie sich vermehrt und ausbreitet. Nicht umsonst werden nach der Schöpfung der Menschen zunächst die Paarung und der natürliche Geburtsvorgang von den Göttern in ordentliche Bahnen gelenkt und als Segen gepriesen, bevor der zivilisatorische Fortschritt einsetzt. »Im Lärm zeigt sich also die Gesundheit froh arbeitender Menschen« (Wilcke 1999, 86). Auf diese Weise entsteht die fast schon tragisch zu nennende Situation, dass die Menschen, indem sie ihrer göttlichen Bestimmung folgen, die heilige Ruhe der Götter

stören. Die Flut, durch die die Menschheit beinahe vollständig vernichtet und aus der sie nur durch göttliche Selbstüberlistung – den Trick mit der Mauer aus Schilfrohr – gerettet wird, schafft das Problem zwar nicht aus der Welt, endet aber in einem Zustand, der Göttern und Menschen gerecht wird.

Deutlicher als in der Vorgeschichte kommt die Botschaft der Flut in ihrem Ausgang zum Ausdruck. Sämtliche Fassungen enden in einem ambivalenten Zustand, der den Ist-Zustand des Lebens widerspiegelt: einerseits ist das Überleben von Tieren und Menschen gesichert; andererseits ist es mit Einschränkungen verbunden. In der sumerischen Königsliste nehmen die Regierungs- und Lebensjahre der Könige nach der Flut deutlich ab. Im sumerischen Mythos wird als einzigem unter den Menschen dem Fluthelden Ziusudra im fernen Lande Dilmun »dauerhaftes Leben wie für einen Gott«, d. h. Unsterblichkeit verliehen. Das aber heißt im Umkehrschluss: Die übrigen Menschen haben zwar die Flut überlebt, sind aber sterblich.

Auch im Atramhasis-Epos geht es um die Begrenzung des Lebens, wenn nicht sogar um die Erfindung der Sterblichkeit (Wilcke 1999, 97 f. mit Lambert 1980, 58). Der Mensch, geschaffen aus Ton und dem Fleisch und Blut eines geschlachteten Gottes, ist seinem Wesen nach eine Mischung von Gott und Mensch, die sich selbst reproduziert. Während vor der Flut die Selbstreproduktion, d. h. die natürliche Fortpflanzung, von den Göttern geregelt und begrüßt wird, wird das Leben nach der Flut an göttliche Vorkehrungen zur Geburtenkontrolle gebunden: Dämonen, die für Kinderlosigkeit und Kindersterblichkeit zuständig sind, werden eigens eingesetzt. Ebenso schlägt im Gilgamesch-Epos der Gott Enki/Ea dem höchsten Gott Enlil nach der Flut eine Reihe von Maßnahmen vor, um die Menschen zu dezimieren, aber nicht gänzlich auszulöschen. Hier ist an natürliche Gefahren gedacht, die aber auch mythische Qualität haben: Löwen, Wolf, Hunger und Pest. Das erinnert an diejenigen Plagen, die im Atramhasis-Epos schon vor der Flut auftraten, aber von den Menschen durch gezielte Opfer an die zuständigen Götter abgewendet werden konnten. Darüber hinaus deutet sich im

Atramhasis- wie im Gilgamesch-Epos an, dass die Begrenzung des Lebens an ethische Maßstäbe gebunden werden und nach Möglichkeit nur den treffen soll, der es auch verdient: »Dem Sünder lege seine Sünde auf, dem Frevler lege seinen Frevel auf!« (TUAT III/4, 643 und 734)

Das Thema der Sterblichkeit wird im Gilgamesch-Epos aufgegriffen, das um die Frage des (ewigen) Lebens kreist und nur darum auf die Flut zu sprechen kommt. Hier sind es Utnapischtim und seine Frau, denen nach der Flut Unsterblichkeit verliehen wurde. Gilgamesch hingegen, der König von Uruk und Held des Epos, gelangt durch Utnapischtims Hilfe zwar kurzfristig an das Kraut des Lebens, verliert es aber wieder an die Schlange, die es ihm bei der Rast an einem Brunnen wegfrisst und sich auf der Stelle häutet. Kein Wunder also, dass in der Bibel die nackt-kluge Schlange den Menschen mit dem ewigen Leben lockt und ihn dazu verführt, vom Baum des Lebens inmitten des Gartens zu essen. Der Eine, der aus der Flut gerettet wird und damit die Menschheit rettet, ist und bleibt jedoch die Ausnahme, nur er erhält im mesopotamischen Mythos Unsterblichkeit wie die Götter. Die Menschheit bleibt am Leben, doch das Leben des einzelnen Menschen ist begrenzt.

Anders als beim Erdbeben von Lissabon wird in den mesopotamischen Epen nicht ein kontingentes historisches Ereignis in einen Mythos verwandelt, sondern umgekehrt die kontingente Lebensbewältigung aus dem Mythos abgeleitet. Im Mythos wird die Erfahrung der Beeinträchtigung und Begrenzung des Lebens durch natürliche Faktoren wie Sterblichkeit, Kinderlosigkeit, Fehlgeburten, wilde Tiere, Hungersnöte, schlimme Krankheiten und drohende Naturkatastrophen, zu denen auch die jährliche Überschwemmung von Euphrat und Tigris gehören mag, auf ein einmaliges, göttliches Gründungsgeschehen am Anfang der Welt zurückgeführt. Schöpfung und Flut gehören wie zwei Seiten einer Medaille zusammen und bilden gemeinsam den Ist-Zustand in seiner Genese ab. Der Mythos will nicht einfach das Böse in der Welt erklären, sondern der Ambivalenz des Lebens Ausdruck verleihen, die von der Sterb-

lichkeit bestimmt und begrenzt ist. Darum die Flut, die sich zwischen eine mythische Urzeit und die Ist-Zeit schiebt und so die dauerhaft wirksame, im Alltag wie in Katastrophen erfahrbare Differenz zwischen göttlicher Bestimmung und Wirklichkeit der Menschheit markiert. Darum auch der Hymnus auf den Gott Enlil am Schluss des Atramhasis-Epos, auf den Gott, der die Flut herbeiführt und ihren Ausgang, die Rettung der Menschheit, wenn auch mit Einschränkungen, garantiert. Offenbar haben die Menschen Mesopotamiens ihr Leben in dieser Spannung von Schöpfung und Flut wahrgenommen und ihm auch nur in dieser Spannung einen Sinn verleihen können.

### 3. *Das Dichten und Trachten der Menschen: Der Mythos von der Sintflut im AT*

In der hebräischen Bibel heißt der Held der Flut Noach. Von ihm wird in etwa dasselbe erzählt wie von Ziusudra, Atramhasis und Utnapischtim in den mesopotamischen Epen. Auch Vorgeschichte und Ausgang der Flut sind sich sehr ähnlich, doch setzt vor allem hier die hebräische Bibel ihre eigenen Akzente. Die Suche nach einem historischen Anhalt ist hier ebenso vergebens wie bei den mesopotamischen Vorlagen, auch wenn es natürlich seinen Reiz hätte, die Planken oder Ankersteine der Arche Noach in Anatolien auf dem Berg Ararat oder in seiner Umgebung noch aufzufinden. Erich von Däniken landete damit 1968 einen Bestseller, und noch im Jahre 2003 berichtete die Prawda von einer Expedition einer russischen Fernsehgesellschaft, die nicht nur Ankersteine, sondern auch die ganze Arche gefunden haben will. Leider lassen sich solche Funde, von ihrer Echtheit abgesehen, nur schwer mit der Vielfalt der mesopotamischen und biblischen Fassungen in Einklang bringen. Allein schon die Frage, wer das Schiff gebaut und die Menschheit gerettet hat, stellt vor ein großes Problem, nicht zu reden von

der Schwierigkeit, die ständige wachsende Zahl von Pflanzen- und Tierarten in dem Schiff unterzubringen.

Bis auf weiteres wird man sich daher wohl auf die literarische Bezeugung beschränken müssen. Auch die biblische Flutgeschichte ist in wenigstens zwei verschiedenen Fassungen überliefert. Anders als in Mesopotamien sind die verschiedenen Fassungen jedoch nicht durch unabhängige Textvertreter bezeugt, sondern in den einen Text der biblischen Urgeschichte des Buches Genesis (Kap. 1–11) eingegangen. Man kann die biblische Urgeschichte als Ganzes mit Gewinn lesen und verstehen. Doch um die theologische Dynamik des Texts zu erfassen und das Verhältnis zu den mesopotamischen Vorlagen zu ergründen, empfiehlt es sich, die verschiedenen Fassungen literarhistorisch zu differenzieren. Dabei möchte ich besonderes Augenmerk auf einige, wie mir scheint, bisher nur wenig beachtete intertextuelle Bezüge zwischen den biblischen und den mesopotamischen Fassungen lenken, die über den gemeinsamen Stoff und die gemeinsamen Details der Handlung hinausgehen und einen anhaltenden Diskurs über die Deutung des Mythos in der Textüberlieferung belegen.

Auch wenn der Mythos von der Flut ziemlich alt ist, hat er erst spät Eingang in die biblische Überlieferung gefunden. Nach der Schöpfung der Welt, in der alles »sehr gut« ist, beginnen die Menschen, sich in zehn Generationen zu vermehren. Dies und manches andere erinnert nicht nur an die acht bis zehn Könige vor der Flut in der sumerischen Tradition, sondern vor allem an das Atramhasis-Epos. So klingen auch in der Priesterschrift die Themen Arbeit, Ruhe und Ernährung an, nur sind die Rollen anders verteilt. Hier sind es nicht die Menschen, die die Arbeit verrichten und die Götter ernähren, sondern Gott selbst geht mit gutem Beispiel voran, tut eine Woche lang seine Arbeit und ruht am siebten Tag, und er sorgt für die Ernährung von Mensch und Tier. Der Auftrag des »nach dem Bilde Gottes« erschaffenen Menschen besteht in der Beherrschung der Erde sowie in der von Gott eigens angeordneten, durch seinen Segen ermöglichten Reproduktion: »Und Gott segnete sie

und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan und herrscht über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Vieh und alles Getier, das auf Erden kriecht.«

Es ist nicht leicht zu sagen, ob die Umverteilung der Rollen eine Kritik an der mesopotamischen Tradition sein soll. Nicht einmal die Tatsache, dass in Mesopotamien mehrere Götter an der Schöpfung beteiligt sind, in der Bibel aber nur ein Gott agiert und im *pluralis majestatis* spricht: »Lasst uns Menschen machen!«, ist in irgendeiner Weise polemisch formuliert. Auch wäre es wohl müßig zu fragen, ob man zur Zeit der mesopotamischen Epen eher unter Überbevölkerung und Überschuss an Arbeitskräften, zur Zeit der Priesterschrift hingegen unter Bevölkerungsmangel gelitten hat, so sehr auch zeitgeschichtliche Faktoren bei der Überlieferung und jeweiligen Neufassung des Mythos sicher eine Rolle gespielt haben dürften. Mir scheint es aber eher so, dass im Laufe der Überlieferung des gemeinsamen Stoffs mit den Motiven gespielt und sie der jeweiligen Erzählperspektive und den aktuellen Bedürfnissen angepasst wurden. Jedenfalls bedeutet der Mehrungsauftrag in der Priesterschrift eine mögliche Lesart des mesopotamischen Mythos. Er führt die – auch im Atramhasis-Epos zunächst als Segen dargestellte – Fortpflanzung und Ausbreitung der Menschen auf der Erde ausdrücklich auf einen göttlichen Schöpfungsauftrag zurück.

Und dennoch provoziert die Ausbreitung der Menschen hier wie auch im Atramhasis-Epos einen Konflikt. Nur entzündet sich der Konflikt nicht am Lärm der Menschen, sondern an einem Phänomen, das im Hebräischen *chamas* »Gewalttat« heißt und nicht nur von den Menschen, sondern von »allem Fleisch«, d. h. auch von den Tieren verübt wird. Gedacht ist daran, dass Mensch und Tier, denen in der Schöpfung pflanzliche Nahrung zugeteilt wurde, sich untereinander und gegenseitig auffressen und die Erde durch ihr Blutvergießen verderben. Wie es dazu kommt, wird nicht gesagt. Die »Gewalt« ist mit einem Mal da. Sie ergibt sich gewissermaßen – wie der Lärm im Atramhasis-Epos – von selbst aus der Vermehrung der

Menschen, also daraus, dass der Mensch seiner göttlichen Bestimmung folgt. Die Reaktion Gottes ist merkwürdig kühl und nüchtern. Er stellt lediglich den Zustand fest und fasst den Beschluss zur Vernichtung: »Da sprach Gott zu Noach: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen, denn die Erde ist voller Gewalttat von ihnen her, und siehe, ich will sie verderben mitsamt der Erde.«

Über Noach, den Einen, der gerettet wird und »alles Fleisches« rettet, ist in der biblischen Tradition ausdrücklich gesagt, warum er eine Ausnahme macht. Verantwortlich dafür ist nicht ein Gott, der den Beschluss der Götterversammlung unterläuft, sondern die Eigenschaft des Helden: »Noach war ein gerechter Mann, vollkommen unter seinem Geschlecht, und er wandelte mit Gott.« Die Charakterisierung erinnert an einen Vorfahren Noachs, Henoch, der nicht gestorben ist, sondern aus dem Leben direkt in den Himmel aufgenommen wurde – was auch immer das heißt. Mit gewissen Abstrichen kann man vielleicht sagen, dass sich die beiden biblischen Helden, Henoch und Noach, schon vor der Flut durch das auszeichnen, was Ziusudra und Utnapischtim erst nach der Flut zuteil wird: die exzeptionelle Nähe zu Gott, die die allgemeine Gottesebenbildlichkeit des Menschen noch übersteigt.

Auch der Ausgang der Flut ist eine Variation des mesopotamischen Mythos. Wie im Atramhasis-Epos die lärmende Menge der Menschen künftig durch göttliche Mittel der Geburtenkontrolle oder im Gilgamesch-Epos durch begrenztes Unglück eingedämmt werden soll, so endet die Flut auch in der Priesterschrift mit einer Neuordnung der Schöpfung. Dem Menschen wird der Verzehr von Tieren erlaubt, mit Ausnahme des Blutes, in dem das Leben ist. Das Blutvergießen von Menschen wird strikt untersagt und auf die Todesstrafe bei Tötungsdelikten beschränkt. Interessanterweise unterliegen auch die Tiere diesem Verdikt, was übrigens die im Gilgamesch-Epos empfohlenen Mittel zur Verringerung der Menschen, den Befall durch Löwe oder Wolf, ausschließt oder jedenfalls unter Strafe stellt. Doch in der Priesterschrift geht es nicht um die Eindämmung der Vermehrung. Im Gegenteil: Der Schöpfungsauftrag

»Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde!« wird nach der Flut ausdrücklich erneuert. Worum es geht – und hier berühren sich mesopotamische und biblische Fassungen wieder – ist das Phänomen des Lebens, das trotz seiner Begrenzung und permanenten Verletzungen unter den Schutz Gottes gestellt wird: durch die noachitischen Gesetze ebenso wie durch den Regenbogen, der Gott an seinen Bund mit Noach und allem Fleisch erinnert, die Erde nie mehr durch eine solche große Flut ganz zu vernichten.

Dieses Versprechen Gottes wiederholt auch die zweite, vermutlich jüngere Fassung der biblischen Flutgeschichte, die von der Priesterschrift abhängig ist und sie literarisch ergänzt. In dieser Fassung, die in der Wissenschaft die jahwistische heißt, weil sie den Gottesnamen Jahwe verwendet, stellt Gott Überlegungen »in seinem Herzen« an, die sich mit dem »Herzen des Menschen« beschäftigen (Gen 6,5–6). Nur nebenbei sei gesagt, daß auch in diesem Motiv der mesopotamische Mythos in der Fassung des Atramhasis-Epos nachhallt: Hier ist es der gebrauchte oder nicht gebrauchte Verstand (*tēmu*) von Göttern und Menschen, der ins Verhältnis gesetzt wird und den Gang der Handlung an wichtigen Stellen bestimmt. In der biblischen Überlieferung gipfeln die Selbstreflexionen Gottes »in seinem Herzen« in einer Spitzenaussage der biblischen Anthropologie: »Und der Herr sah, dass des Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten seines Herzens nur böse war allezeit.«

Die Feststellung will das Phänomen der »Gewalttat« vor der Flut, das in der Priesterschrift so plötzlich auftritt, erklären und entdeckt darin eine anthropologische Konstante. Die Erklärung hängt mit der Vorgeschichte der Flut zusammen, die unterdessen ebenfalls um weitere Stücke erweitert worden ist. Hier fand der Ergänzender der priesterschriftlichen Flutgeschichte die Paradiesgeschichte mit dem Baum der Erkenntnis und dem Sündenfall sowie die Geschichte von Kain und Abel vor. Neben, ja in dem durch Wissen um Gut und Böse begründeten Fortschritt von Kultur und Zivilisation, wovon diese Erzählungen berichten, kommt das Böse im Menschen zum

Vorschein. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Flut zum ersten Mal als Strafe für die persönlichen Sünden der Menschen.

Woher das Böse kommt, wird auch in den Erzählungen zwischen Schöpfung und Flut nicht wirklich erklärt. Es ergibt sich auf eher unglückliche, wiederum fast schon tragisch zu nennende Weise durch die Übertretung eines göttlichen Verbots. Es ist das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, dessen Übertretung die Frau in gewissen christlichen Traditionen als Verkörperung der Erbsünde und Verführerin zur Sünde in Verruf gebracht hat, obwohl sie davon gar nichts wissen konnte. Als das Verbot erging, war sie noch nicht erschaffen. Doch das eigentlich Aufregende ist gar nicht so sehr die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist, sondern wie der Erzähler Gott darauf reagieren lässt. Gott schickt die Flut, doch mit der Flut ist das Böse keineswegs beseitigt. Im Gegenteil: Gott selbst gesteht sich »in seinem Herzen« ein, dass des Menschen Herz »von Jugend an« nun einmal böse sei, und beschließt deswegen, »die Erde hinfort nicht mehr zu verfluchen um des Menschen willen.« Derselbe Grund, aus dem Gott die Flut herbeiführt, löst das Versprechen aus, sie nie mehr über die Menschheit kommen zu lassen.

Mit der Einführung der anthropologischen Konstante des Bösen hat der mythische Stoff eine Ethisierung erfahren, die ebenso wie manches andere Detail, mit dem unser Ergänzter die Erzählung von der Flut ausschmückt, besonders an das Atramhasis-Epos und das Gilgamesch-Epos erinnert. Hieß die Parole nach der Flut hier: »Dem Sünder lege seine Sünde auf, dem Frevler lege seinen Frevel auf!«, so geht der Ergänzter der biblischen Flutgeschichte jedoch einen anderen Weg. Er behauptet, dass es, von der großen Ausnahme Noach abgesehen, gar keinen Unterschied zwischen Sündern und Gerechten gibt, sondern die Menschen allzumal Sünder sind und sie gerade deswegen keine Flut mehr treffen soll.

Die beiden biblischen Fassungen der Flutgeschichte erweisen sich somit als Neuinterpretation der mesopotamischen Vorlagen. Sie setzen die Geschichte der Deutung und Auslegung des Flut-Mythos fort, die bereits in der mesopotamischen Überlieferung selbst be-

gonnen hat, angefangen bei der sumerischen Fassung über das Atramhasis-Epos bis hin zur 11. Tafel des Gilgamesch-Epos. Gegenüber den mesopotamischen Vorlagen springt als erstes natürlich die Reduktion der vielen Götter auf den einen Gott ins Auge, die für die biblische Tradition von besonderer Wichtigkeit ist. Das komplexe Beziehungsgeflecht unter Göttern und Menschen wird auf die Grundkonstellation des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch konzentriert, wobei dies allerdings nicht nur so vonstatten geht, dass alles, wofür die Götter stehen, nun einfach auf den einen und einzigen Gott übergeht. Vielmehr wechseln, wie wir am Beispiel des Motivkomplexes Arbeit, Ruhe und Ernährung gesehen haben, mitunter die Rollen, was eine völlig neue Konstellation ergibt.

Darüber hinaus – und mit dem neuen Gottesbild vielleicht zusammenhängend – zeichnen sich die beiden biblischen Fassungen aber auch dadurch aus, dass sie den theologischen und anthropologischen Gehalt des Mythos deutlicher und – dies sei ganz ohne Wertung gesagt – vielleicht auch ein wenig pointierter als die mesopotamischen Fassungen explizieren und auf den Begriff bringen. Dazu gehört, dass die Flut eine klare Begründung erhält: die Gewalttat »allen Fleisches« und die Bosheit des Menschen von Jugend an. Damit ist in den biblischen Fassungen zum Ausdruck gebracht, dass der Zustand vor und nach der Flut derselbe ist. Die Flut vermag das Übel oder den Mangel, der sie provoziert hat, nicht zu beheben. Und doch markiert die Flut in den biblischen wie in den mesopotamischen Fassungen des Mythos eine Wende. Es ist die Wende von einem noch ungeklärten zu einem regulierten Verhältnis von Gut und Böse, und zwar unter der Maßgabe, dass dieselben Götter bzw. derselbe Gott für beides verantwortlich sind: die Erschaffung der Welt und die Regulierung von Gut und Böse gemäß der von den Göttern bzw. dem einen Gott festgesetzten Bestimmung des Menschen. Sinn und Funktion des Mythos erschließen sich somit weniger von dem Ereignis selbst als von seinem Ausgang her. Es ist die göttlich regulierte Spannung zwischen Schöpfung und Flut, die den Menschen durch sein Leben und alle Katastrophen, die er hinter

oder noch vor sich hat, tragen soll. Schlüssig und in sich konsistent ist dieses Gottesverständnis zweifellos nicht, doch hat es offenbar über mehrere Jahrtausende die Menschen getragen und ihnen dazu verholfen, sich in einer Welt voller Katastrophen und Schrecknissen dennoch zurechtzufinden.

#### 4. *Das Wissen der Engel:*

##### *Die Rezeption des Mythos in der jüdischen Apokalyptik*

Unter bestimmten Umständen hat dieses Gottesverständnis freilich nicht getragen. So konnte die Frage nicht ausbleiben, woher Gewalttat und Böses kommen und warum die Regulierung von Gut und Böse nur partiell oder gelegentlich gar nicht funktioniert. Hier setzt die weitere Rezeption und Neuinterpretation des Mythos in der jüdischen Apokalyptik und den Schriften vom Toten Meer ein. Der Stoff der Flutgeschichte erfreute sich in dieser späten Literatur der hellenistisch-römischen Zeit großer Beliebtheit. Ich will mich auf ein Beispiel beschränken: das sogenannte Wächterbuch, eines von fünf Büchern Henochs aus dem dritten Jh. v. Chr., das Einblick in die Welt der Engel gibt, die auf Aramäisch »Wächter« heißen (JSHRZ V/6, 1984, 506–572). Lange Zeit waren die fünf Bücher Henochs als Bestandteil des Kanons der äthiopischen Kirche nur in äthiopischer Sprache bekannt, doch haben sich Fragmente des aramäischen Originals in der Höhle 4 von Qumran am Toten Meer gefunden.

Auf die Flut selbst geht das Wächterbuch nur ganz am Rande in drei Versen ein (1. Hen 10,1–3). Das Ereignis dient der Vernichtung einer verderbten Menschheit und zugleich der Sicherung des Überlebens des Menschengeschlechts, dem das »außerordentliche Weltereignis«, die eigentliche Epochenwende nicht in diesem, sondern in einem fernen, kommenden Zeitalter noch bevorsteht. Dementsprechend mündet die Feststellung Gottes nach der Flut, dass des Menschen Herz böse sei von Jugend an, nicht in das Verspre-

chen ein, die Menschheit nicht mehr mit einer Flut vernichten zu wollen, sondern im Gegenteil in die Ankündigung eines noch sehr viel größeren und endgültigen kosmischen Gerichts. Und in diesem Gericht gelten die Menschen nicht allzumal als Sünder, sondern in ihm wird vielmehr der Maßstab Noachs angelegt und zwischen Sündern und Gerechten unterschieden. Erst danach soll das Versprechen Gottes aus der biblischen Fluterzählung wahr werden, dass er ein solches Gericht »nicht wieder über sie bringen werde von Generation zu Generation und bis in Ewigkeit« (1. Hen 10,22). Die Flut ist hier also nur ein Zwischenspiel bis zum Weltgericht am Ende der Tage, in dem die Auserwählten und Gerechten gerettet und die Frevler und Sünder bestraft werden sollen (1. Hen 1,1).

Das Hauptproblem, mit dem sich das Wächterbuch beschäftigt, besteht somit zum einen in der anhaltenden Sünde nach der Flut, zum anderen in der Tatsache, dass die biblische Tradition, mit Ausnahme von Noach, keinen Unterschied zwischen Sündern und Gerechten macht. Um das Problem zu lösen, deutet das Wächterbuch die Sünde vor und nach der Flut in gänzlich anderen theologischen und kosmischen Dimensionen. Hierfür greift die Schrift auf einen kurzen und schwer verständlichen Abschnitt der biblischen Urgeschichte im Buch Genesis (Kap 6,1–4) zurück, der der Flutgeschichte unmittelbar vorausgeht. Es ist die Erzählung von der Entstehung der Riesen. Im Zuge der Vermehrung und Ausbreitung der Menschen wurden ihnen auch schöne Töchter geboren, die, wie sich leicht denken lässt, auch die Aufmerksamkeit der Göttersöhne erregten. Aus der geschlechtlichen Verbindung der Göttersöhne mit den schönen Töchtern der Menschen sind die Riesen, das Geschlecht der Heroen, hervorgegangen.

An sich wäre gegen die Sache nichts einzuwenden, man war vielleicht sogar einmal stolz auf die Auffrischung des Blutes der Menschen durch die Göttersöhne und die Geburt der Heroen. Doch schon in der hebräischen Bibel wird die Sache nicht so positiv gesehen und soll diese Erzählung sicherlich das Aufkommen von »Gewalttat« und »Bosheit« der Menschheit vor der Flut illustrieren. Im

Wächterbuch ist daraus die Geschichte der gefallenen Engel geworden, die durch ihre Ehe mit den Menschen das Böse in die Welt gebracht haben und auch nach der Flut bis in die Jetzt-Zeit ihr Unwesen auf der Erde treiben. Zusammen mit der von ihnen infizierten Menschheit gehen die gefallenen Engel dem Gericht am Ende der Tage entgegen. Damit wird zum einen erklärt, wie das Böse in die Welt kam, und zum anderen, wie es wieder aus der Welt verschwinden wird. Der Mythos von der großen Flut hat damit eine für die jüdische Apokalyptik typische Wendung ins Eschatologische erfahren.

Der wahre Held in dieser Fassung des Mythos ist nicht Noach, sondern Henoch, der Vorfahr Noachs, der aus den Lebenden in den Himmel aufgenommen wurde. Er bot sich an, da er Einblick in die himmlische Welt hat und über himmlisches Wissen verfügt. Er ist es, der die Geschichte der gefallenen Engel und der Flut erzählt und das Endgericht ankündigt, indem er als Vermittler zwischen den guten Engeln im Himmel und den bösen Engeln auf der Erde sowie zwischen Engeln und Menschen auftritt und den einen ihre Strafe, den anderen ihre Rettung kundtut. In gewisser Weise agiert Henoch wie Enki/Ea, der Gott der Weisheit, in den mesopotamischen Epen, an die nicht zuletzt auch die Engelwelt erinnert, die den himmlischen Hofstaat des altorientalischen Pantheons in veränderter Gestalt wieder aufleben läßt. Es ist erstaunlich, wie in dieser späten Literatur der jüdischen Apokalyptik die Götter der mesopotamischen Epen in Gestalt der Engel wieder den Himmel bevölkern und auf die Erde zurückkehren.

Mit der Gestalt des Henoch ist noch eine weitere Besonderheit des Mythos im apokalyptischen Wächterbuch verbunden, die ebenfalls an alte mesopotamische Traditionen, hier an die Generation der Weisen vor der Flut, erinnert. Henoch kennt nicht nur die himmlische Welt und die Hintergründe der Begebenheiten auf Erden, sondern weiß auch über die kosmische Ordnung Bescheid. Er kennt den Bauplan des Kosmos und wurde auf verschiedenen Reisen von den Engeln durch alle Gegenden der sichtbaren und un-

sichtbaren Welt geführt. Seine Anhänger ruft er zur genauen Beobachtung der Werke Gottes am Himmel und auf Erden auf, um die Gesetze der Natur zu studieren und dementsprechend dem Gesetz Gottes, des Schöpfers der Welt, zu folgen. Henoch ist wie Noach zum Vorbild der Gerechten und Weisen geworden, die auch nach der Flut noch auf das Gericht und ihre Rettung hoffen.

Im Rahmen des Mythos hat das Wissen Henochs die Funktion, eine Alternative zum Wirken der gefallen Engel anzubieten. Denn sie, so wird erzählt, hätten den Menschen verderbliche Geheimnisse verraten: Zauber und Beschwörung sowie Techniken zur Herstellung von Kriegsgeräten für die Männer, aber auch von so herrlichen Dingen wie Armspangen, Schmuck, Edelsteinen und Augenschminke für die Frauen. An dieser Stelle scheint wohl auch die zeitgeschichtliche Veranlassung des Wächterbuchs besonders deutlich hindurch. Die Kritik an den verderblichen Geheimnissen der gefallen Engel ist eine Kritik an der hellenistischen Zivilisation und Kultur. Autoren und Leser des Wächterbuchs leben in einer Zeit der kulturellen und wirtschaftlichen Blüte, die sie als chaotischen, von bösen Mächten dominierten Ausnahmezustand betrachten und auf dessen Überwindung sie hoffen. Unweigerlich fühlt man sich an die Zivilisationskritik eines Jean-Jaques Rousseau anlässlich des »Erdbebens von Lissabon« oder an die auch heute laut werdenden Kultur- und Gesellschaftskritik anlässlich der jüngsten Natur- und Umweltkatastrophen erinnert, der die apokalyptische Weltsicht in nichts nachsteht.

Zum Vergleich reizt denn auch die Alternative, auf die eine solche generelle und globale Zivilisationskritik zielt, an der allerdings auch die Unterschiede zwischen den antiken und der neuzeitlichen Heilsvisionen deutlich werden. Henochs Apell an seine Zeitgenossen und künftigen Leser der Schrift, die Werke Gottes am Himmel und auf Erden zu beobachten und zu ergründen, lässt sich – *mutatis mutandis* – mit den naturwissenschaftlichen, ökologischen, soziologischen und politischen Bestrebungen der aufgeklärten Neuzeit vergleichen, um aus zurückliegenden Katastrophen die richtigen

Lehren für die bevorstehenden Katastrophen zu ziehen. Doch während Henochs Wissen und Apell auf die Einhaltung des Gesetzes Gottes abzielt, um die bevorstehende Katastrophe des Weltgerichts zu überstehen, sind sich die neuzeitlichen Experten selbst genug und leben von der Illusion oder sagen wir der Hoffnung, die bevorstehenden Katastrophen mit eigenen Mitteln in den Griff zu bekommen oder gar abwenden zu können. Gebe Gott, dass beide auf die eine oder andere Weise ihr Ziel erreichen.

### 5. Sintflut gestern und heute

Damit kommen wir zu dem Vergleich antiker und moderner Mythen, mit dem ich schließen möchte. Überschwemmungen größeren Ausmaßes, seien sie durch Erdbeben oder seien sie durch andere Ursachen veranlasst, hat es immer gegeben und wird es vermutlich auch künftig immer geben, solange die Erde besteht. Vielleicht wird es sie aufgrund des – wodurch auch immer verursachten – Klimawandels künftig mehr geben denn je. Damit werden wir leben müssen und können nichts anderes tun, als die Gesetze der Natur, unsere Einwirkung auf sie und die Folgen zu erforschen, nach Katastrophen so gut, wie es geht, zu helfen und Präventivmaßnahmen für künftige Katastrophen zu entwickeln.

Doch darum geht es in den Mythen nicht, weder in den antiken noch in den modernen. In ihnen geht es um das Verstehen, und zwar nicht so sehr um das Verstehen und Erklären der Katastrophen an sich, sondern um das Verstehen des von Naturkatastrophen und anderem Unglück bedrohten, beeinträchtigten und begrenzten Lebens, des Lebens der gesamten Menschheit wie des eigenen, individuellen Lebens. Die Flut, also die Katastrophe selbst, und ihre mythische oder natürliche Erklärung haben nur dienende Funktion. Indem eine Flut oder irgendeine andere Katastrophe, ob zurückblickend oder, wie in der jüdischen Apokalyptik und in der modernen Klimaforschung, prognostisch, zum »außerordentlichen Weltereig-

nis« stilisiert wird, gewinnen die Aussagen, die über das Leben getroffen werden, an Gewicht. Der Mythos ist also eine rhetorische Strategie, um etwas über das Leben zu sagen, was ohne den Mythos nicht sagbar wäre.

Was dieses »Etwas« ist, das im Mythos ausgesagt werden soll und ohne ihn nicht sagbar wäre, darüber ließe sich nun noch lange reden und wohl auch streiten. Der Mythos des »Erdbebens von Lissabon«, der bis in die Bewältigungsstrategien der jüngsten Naturkatastrophen nachwirkt, hat dieses »Etwas« im modernen Skeptizismus oder in der neuzeitlichen Wissenschaft gesucht und es damit im Grunde eliminiert. An die Stelle des gewissen »Etwas« ist im Mythos des »Erdbebens von Lissabon« die Fiktion des unbeteiligten Betrachters getreten, der sich einfach in sein Schicksal ergibt oder sich mit der bloßen naturwissenschaftlichen Beschreibung von Phänomenen zufrieden gibt. Anders der antike Mythos, der ebenfalls – besonders im Falle von Katastrophen – bis heute immer wieder als Deutungsmuster herangezogen wird und dabei zum Teil abstruse Formen annimmt. Er findet das gewisse »Etwas« in dem Verhältnis des Menschen zu den Göttern oder zu Gott und lässt es damit für das Denken der Moderne und das naturwissenschaftliche Weltbild im Unklaren. Es ist hier nicht der Ort, um für die eine oder die andere Option zu votieren. Dies sei jedem einzelnen selbst überlassen. Doch dass beides, der Bezug auf die göttliche Welt und die innerweltliche Erklärung, keinesfalls zusammenginge, sollte man nicht vorschnell von sich weisen, auch dies ist nur eine von vielen möglichen Deutungsmustern der Moderne und also ein Mythos.

### *Bibliographie*

#### *Textausgaben*

- Lambert, W. G. – Millard, A. R. 1969: *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood, With The Sumerian Flood Story by M. Civil*, Oxford.
- George, A. R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bde., Oxford.

- Römer, W.H.P. 1984: Die sumerische Königsliste, TUAT I/4, Gütersloh, 328–337.
- Römer, W. H. P. 1993: Die (sumerische) Flutgeschichte, TUAT III/3, Gütersloh, 448–458.
- von Soden, W. 1994: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, TUAT III/4, Gütersloh, 612–645.
- Hecker, K. 1994: Das akkadische Gilgamesch-Epos, TUAT III/4, Gütersloh, 646–744.
- Knibb, M.A. 1978: (in consultation with E. Ullendorff), The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, 2 Bde., Oxford.
- Milik, J. T. (with collaboration of M. Black) 1976: The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford.
- Uhlig, S. 1984: Das Äthiopische Henochbuch, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (= JSRZ) V/6, Gütersloh, 461–780.

#### *Zum Erdbeben von Lissabon*

- Breidert, W. (Hg.) 1994: Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen, Darmstadt.
- Lauer, G. – Unger, T. (Hgg.) 2008: Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert (= Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa 15), Göttingen.
- Lauer, G. 2008: Das Erdbeben von Lissabon. Ereignis, Wahrnehmung und Deutung im Zeitalter der Aufklärung, in: Herrmann, B. (Hg.), Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2007–2008, Göttingen, 223–236.

#### *Zum mesopotamischen und biblischen Flut-Mythos*

- Draffkorn Kilmer, A. 1972: The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology, *Orientalia* 41, 160–177.
- Kratz, R.G. 2000: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen, 233–239. 252–262.
- Lambert, W. G. 1980: The Theology of Death, in: Alster, B. (Hg.), *Death in Mesopotamia*, Kopenhagen, 53–66.
- Pettinato, G. 1968: Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut, *Orientalia* 37, 165–200.
- Simoons-Vermeer, R. E. 1974: The Mesopotamian Floodstories: A Comparison and Interpretation, *Numen* 21, 17–24.

- Steinkeller, P. 2003: An Ur III Manuscript of the Sumerian King List, in: Sallaberger, W. et al. (Hgg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien*. Festschrift für Claus Wilcke, Wiesbaden, 267–292.
- von Soden, W. 1969: »Als die Götter (auch noch) Menschen waren«. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasis-Mythus, *Orientalia* 38, 415–432.
- Wilcke, C. 1999: Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atramhasis-Epos, in: Jones, A. (Hg.), *Weltende*. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, Wiesbaden, 63–112.

*Zum Wächterbuch*

- Bachmann, V. 2009: *Die Welt im Ausnahmezustand. Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächerbuches (1 Hen 1–36) (= BZAW 409)*, Berlin/New York.