

Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeer- raum und auf der Arabischen Halbinsel

Almut-Barbara Renger
Isabel Toral-Niehoff
(eds.)



EDITION TOPOI

BERLIN STUDIES OF THE ANCIENT WORLD

GENEALOGIEN SIND IN KULTUREN des antiken Mittelmeerraums und der Arabischen Halbinsel weit verbreitet. Sie dienen dazu, durch Bezüge zwischen einzelnen Menschen und Gruppen sowie zwischen Mensch und Gottheiten Kontinuität und Dauer herzustellen. Unter diachron-historisierender Rückbindung in vertikalen Geschlechterfolgen werden soziale Wirklichkeiten konstruiert, die Ordnung, Stabilität und Beständigkeit suggerieren. Brüche und Diskontinuitäten werden harmonisiert, Fortdauer und Verstetigung garantiert und so religiöse, politische und ethnische Ansprüche und Vorrechte legitimiert. Viele dieser Funktionen teilen die Genealogien mit Mythen von der Herkunft und den Wanderungen einer fiktiven oder realen Person, eines Geschlechts oder einer Ethnie. Die interdisziplinäre Betrachtung von Genealogie und Migrationsmythen stellt ein Desiderat dar, dem der vorliegende Band mit Beiträgen aus Religionswissenschaft und Theologie, Biblischer und Klassischer Archäologie, Alter Geschichte, Gräzistik und Latinistik, Ägyptologie und Arabistik anhand exemplarischer Einzelstudien nachkommt.

Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel

HERAUSGEGEBEN VON

Almut-Barbara Renger
Isabel Toral-Niehoff

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2014 Edition Topoi / Exzellenzcluster Topoi der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin

Abbildung Umschlag: Montuhotep und seine Vorfahren. Aus: Fernand Bisson de La Rouge, Töd 1934–1936, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie du Caire (FIFAO) 17, Kairo 1937: Imperimerie de l'Institute Français d'Archéologie Orientale, 75 Fig. 27

Typographisches Konzept und Einbandgestaltung: Stephan Fiedler

Printed and distributed by
PRO BUSINESS digital printing Deutschland GmbH, Berlin

ISBN 978-3-9816384-0-0

URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576

First published 2014

Published under Creative Commons by-nc 3.0 Germany Licence

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/de>

www.edition-topoi.de

INHALT

ALMUT-BARBARA RENGER, ISABEL TORAL-NIEHOFF

Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel. Einleitung — 7

DIE BIBEL UND IHR HISTORISCHES UMFELD

THOMAS HIEKE

Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung. Form, Funktion, Geographie — 23

DIETER VIEWEGER

Wanderungssagen der Erzväter Israels im Lichte der Geschichte des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr. — 41

FELIX WIEDEMANN

Klios Ärger mit den Söhnen Noachs. Wanderungsnarrative in den Wissenschaften vom Alten Orient und die Rolle der Völkertafel — 59

DIE GRIECHISCH-RÖMISCHE MYTHENWELT

JAN STENGER

Migration, Genealogie und Typologie. Die Konstruktion von Identitäten in Pindars fünfter *Isthmie* — 85

MARTIN LANGNER

Amazonen als Einwanderinnen. Ursprung, Konstruktion und Dekonstruktion mythischer Verwandtschaft in Athen und Ephesos — 103

ULRICH SCHMITZER

Itala nam tellus Graecia maior erat. Griechen und Troianer als mythische Städtegründer in Italien — 135

GÖTTER, HERRSCHER UND PROPHETEN IN NORDAFRIKA UND AUF DER
ARABISCHEN HALBINSEL

MICHAEL SOMMER

Elissas lange Reise. Migration, Interkulturalität und die Gründung
Karthagos im Spiegel des Mythos — 155

SUSANNE BICKEL, HANS-HUBERTUS MÜNCH

Götter – Herrscher – Amtsinhaber. Beispiele zu Genealogie als
Denkform im Alten Ägypten — 175

ANGELIKA NEUWIRTH

Eine „religiöse Mutation der Spätantike“: Von tribaler Genealogie zum
Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach
biblischen Modellen — 201

ISABEL TORAL-NIEHOFF

Nebukadnezar, Maʿadd und seine Verwandten. Ein arabischer
Migrationsmythos im Kontext biblischer Legenden — 231

Register — 251

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff

Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel. Einleitung

Zusammenfassung

Genealogien sind in Kulturen des antiken Mittelmeerraums und der Arabischen Halbinsel weit verbreitet. Sie dienen dazu, durch Bezüge zwischen einzelnen Menschen und Gruppen sowie zwischen Mensch und Gottheiten Kontinuität und Dauer herzustellen. Unter diachron-historisierender Rückbindung in vertikalen Geschlechterfolgen werden soziale Wirklichkeiten konstruiert, die Ordnung, Stabilität und Beständigkeit suggerieren. Brüche und Diskontinuitäten werden harmonisiert, Fortdauer und Verstetigung garantiert und so religiöse, politische und ethnische Ansprüche und Vorrechte legitimiert. Viele dieser Funktionen teilen die Genealogien mit Mythen von der Herkunft und den Wanderungen einer fiktiven oder realen Person, eines Geschlechts oder einer Ethnie. Die interdisziplinäre Betrachtung von Genealogie und Migrationsmythen stellt ein Desiderat dar, dem der vorliegende Band mit Beiträgen aus Religionswissenschaft und Theologie, Biblischer und Klassischer Archäologie, Alter Geschichte, Gräzistik und Latinistik, Ägyptologie und Arabistik anhand exemplarischer Einzelstudien nachkommt.

Keywords: Genealogie; Migration; Mythen, Sagen und Legenden; Arabische Halbinsel; Antiker Mittelmeerraum.

Genealogies are a prevalent feature of the cultures of the ancient Mediterranean and the Arabian Peninsula. They provide continuity and permanence by relating individuals and groups as well as man and the gods. Social realities were constructed along vertical genealogical lines by connecting to the past, thus emphasizing order, permanence and stability. Gaps and discontinuities were harmonized, and perpetuation and continuation guaranteed, thereby legitimizing religious, political and ethnic claims and prerogatives. Genealogies share a lot of these functions with the origin myths and migration narratives of real or fictional individuals, tribes or ethnic groups. The entanglement of genealogies and myths of wandering has long required a consideration from an interdisciplinary perspective. This

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29
(ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | www.edition-topoi.de

volume aims to meet this desideratum, with articles based on case studies in the fields of religious studies and theology, biblical and classical archaeology, ancient history, Greek and Latin philology, Egyptology and Arabic studies.

Keywords: Genealogy; migration; myths and legends; Arabian Peninsula; ancient Mediterranean.

I Einleitung

Genealogische Ableitungen der Herkunft in Form von Aszendenz, Deszendenz und, über die Querverbindungen, mit Kognaten und Agnaten sind in antiken und vormodernen Kulturen und Gesellschaften ein häufig verwendetes Mittel der Legitimation gegenwärtiger Verhältnisse und dienen zudem der Verortung und der historischen Erinnerung.¹ In horizontaler und vertikaler Linie miteinander verknüpfte Personen und/oder Figuren gehören zu einer Familie oder Verwandtschaft (engl. *kinship*), die Beziehungen Einzelner und von Gruppen in einer Gesellschaft und/oder Tradition benennt, regelt und kulturell interpretiert. Durch Darstellung in Genealogien, die verwandtschaftliches Herkommen (re)konstruieren, werden die Personen und Figuren, seien sie real, seien sie fingiert, in einem weit gespannten Beziehungsgeflecht in Raum und Zeit verankert, miteinander vernetzt und voneinander abgegrenzt. Prominente mythische und historische Gestalten innerhalb dieses Geflechts und mit ihnen verbundene Orte wie Städte, Kultplätze und Sakralbauten bilden figurale Knotenpunkte des „kulturellen Gedächtnisses“ im Sinne des von Jan und Aleida Assmann geprägten Begriffs – Fixpunkte genealogischen Erzählens.²

Die Menge genealogischer Erzählungen (und mit ihnen der Erzählformen, Genres und Schreibweisen, die Genealogie dar- und ausstellen) ist unüberschaubar. Genealogien sind eingebunden in Erzählungen von überexistentiellen Grundlagen des Daseins: vom Wirken der dem Menschen überlegenen Kräfte und Mächte, Gottes bzw. der Götter, Geister und Dämonen. Sie finden sich aber auch, und mit auffälliger Häufigkeit, in Narrativen, die den Menschen selbst unmittelbar existentiell betreffen: in Geschichten

1 Auf die Bedeutung von Genealogie in vormodernen Gesellschaften ist in jüngerer Zeit vermehrt hingewiesen worden, u. a. in einer Reihe von Studien mit einem Mittelalterswerpunkt; grundlegende, ins terminologisch-thematische Feld gehörende Begriffe (Familie, Verwandtschaft, Generation; Erinnerung, Gedächtnis, Wissen; Identität, Alterität) diskutieren u. a.: Heck und Jahn 2000; Kellner 2004 (zur Problematik der (Bluts-)Verwandtschaft insbes.

S. 16–31); Brandt, Schuh und Siewert 2008. Für die Moderne einschlägig sind z. B.: Melville und Rehberg 2004; Parnes, Vedder und Weigel 2005. Auf Sekundärliteratur zu den im vorliegenden Band untersuchten antiken und vormodernen Traditionskomplexen sei hier nicht gesondert verwiesen, s. dazu die einzelnen Beiträge.

2 Vgl. v. a. J. Assmann 1992; A. Assmann 1999.

von Wanderung, Flucht und Vertreibung, von Landnahme, Schlachten und Opfertoden, von Siedlungs- und Städtegründungen. Die erzählende, zuhörende und/oder lesende Bezugnahme auf diese Geschehnisse, Handlungen und ihre Träger, die Figuren der Geschichten bzw. die handelnden Personen, dient Einzelnen und Gruppen der kulturellen und sozialen Aufwertung, Zuordnung und Herstellung von Sicherheit. Insbesondere werden Bezüge zu Menschen hergestellt, die über außergewöhnliche Fähigkeiten und Eigenschaften körperlicher oder geistiger Art, Charisma und Heil verfügen bzw. dies in Aussicht stellen, etwa zu religiösen Akteuren wie Priestern und Propheten; des Weiteren zu Helden halbgöttlicher Herkunft und zu den Göttern selbst bzw. einem (allgemeinen) Göttlichen, Heiligen, Transzendenten. Eine übergeordnete Rolle spielen außerdem Figuren wie die des Stammvaters bzw. der Stammutter, auch da ihnen oftmals Gründer- und/oder Eponymenfunktion zukommt. In Rückführung auf sie konstruieren und inszenieren Einzelne und Gruppen in verschiedensten Darstellungsmodi ihre Identität, zumal dort, wo Klassen, Stände, Kasten u. ä. hohen Stellenwert haben. Zugleich sucht der Mensch – darauf hat u. a. Aleida Assmann verwiesen – mit dem Kontinuitätsmodell der Genealogie, durch Erzeugung von Dauer, „die Erfahrung der Todesgrenze“ kulturell zu kompensieren: „Daß der Vater im Sohn lebt, daß die Vorfahren in den Nachkommen leben, ist das heilende Versprechen, mit dem die Kultur die biologische Zäsur des Todes überwindet.“³

Der vorliegende Band geht Formen und Leistungen genealogischen Denkens in Traditionskomplexen des antiken Mittelmeerraums und auf der Arabischen Halbinsel nach, indem er einen Einblick in die mediale und formale Vielfalt gibt, mit der diese Traditionskomplexe Systeme verwandtschaftlicher Beziehungen sowohl produzierten als auch narrativ stabilisierten und funktionalisierten. Ungezählte Gruppen, Gemeinschaften und Verbände jener Zeiten und Kulturen verstanden sich als Abstammungsgemeinschaften und erzählten hierüber Geschichten, Mythen im Sinne der altgriechischen Bedeutung des Begriffs (*mythoi*), die Bestehendes durch Vorhergehendes begründeten und deuteten. Zu diesem narrativen Bestand gehörten insbesondere Migrationsmythen von der Herkunft und den Wanderungen einer fiktiven oder realen Person, eines Geschlechts oder einer Ethnie. Sie erzählten vom Ursprung, von Großtaten und Aufstiegsprozessen der Ahnen und verwiesen auf Abstammung, Abfolge und Kontinuität. Oftmals waren sie zugleich Gründungserzählungen über herausragende Anfänge oder zumindest an solche gekoppelt.

Zu den wiederkehrenden Werten, Paradigmen und Ordnungsprinzipien, die sich in jenen Erzählungen finden, gehören u. a. hohes Alter, vornehme oder göttliche Herkunft, Amtsabfolgen und Blutlinien. Durch letztere erweckten die Erzählungen – hierin bestand eine ihrer Hauptleistungen – den Eindruck, Abbildungen des Natürlichen,

3 A. Assmann 1994, 91.

des Leiblichen zu sein. Die in ihnen transportierten Vorstellungen wurden als „Naturgegebenheiten“ aufgefasst, und es kam zu einer ‚Verdinglichung‘ im von Peter L. Berger und Thomas Luckmann beschriebenen Sinne der „Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit“⁴. In manchen Kulturen des antiken Mittelmeerraums und der Arabischen Halbinsel hatte das Paradigma der Blutsverwandtschaft eine so umfassende Wirkungsmacht, dass jegliche Gruppenbeziehungen als Blutsverwandtschaft mit weit in die Vergangenheit, oft mythische Vorzeit, zurückreichender Tiefendimension imaginiert wurden. In diesen Konstruktionen interferierten physisches Reproduktionsgeschehen einerseits und kulturelle Überlieferung andererseits, befördert durch die beiden gemeinsame Denkfigur des Ursprungs.

Der Ursprung wiederum bildet im heterogenen Feld genealogischen Erzählens den gemeinsamen Nenner. Seine „besondere Qualität“ besitzen – das hat Klaus Heinrich anhand verschiedener Beispiele aus der Religionsgeschichte erörtert – alle „Gestalten und Lokalitäten und überhaupt alle Geschehnisse“ genealogischer Narrative. An ihm partizipieren Erzählende ebenso wie Hörende und Lesende. Den „Bruch“ zwischen ihm und allem, was ihm entspringt, zu „überbrücken“ – „die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete“ – ist „Funktion der Genealogie im Mythos“⁵. So betrachtet hat Genealogie die Aufgabe, Anfänge und Herkommen einerseits und spätere Zustände und Konstellationen andererseits zu verbinden und die ‚Lücke‘ zwischen Ursprungszeit und jüngerer Vergangenheit – ein Phänomen, für das Jan Vansina, mit Blick auf den typischen Informationsschwund mündlicher Überlieferung, den Begriff des *floating gap* geprägt hat⁶ – zu füllen. Genealogische Konstruktionen, ob als katalogartige Namensabfolgen, ob narrativ ausgeschmückt, negieren diese Lücke. Jan Assmann legt das in seinen Überlegungen zu frühen Hochkulturen wie folgt dar: „Genealogie ist eine Form, den Sprung zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu überbrücken und eine gegenwärtige Ordnung, einen gegenwärtigen Anspruch, zu legitimieren, indem er naht- und bruchlos an Ursprüngliches angeschlossen wird.“⁷

Medial zur Darstellung gebracht wurden die Genealogien und Erzählungen von Anfängen, Wanderungen und Gründungen im antiken Mittelmeerraum und benachbarten Regionen auf viele verschiedene Weisen: durch Texte, Bilder, Artefakte, Architektur, Rituale und weitere Arten von Performanzen. Überliefert sind uns u. a. einfache Textformen wie Listen, aber auch komplexe genealogische Narrative in kleinen Erzählformen wie Mythos, Sage und Legende, die textuell wie visuell variationsreich

4 Berger und Luckmann 1974, insbes. 94–95.

5 Heinrich 1996, 11 und 22–23.

6 Vansina 1965. Vansinas Terminus beruht auf der Beobachtung, dass schriftlose Kulturen über vor allem zwei Vergangenheitsregister verfügen, die

jüngste Vergangenheit, deren Zeitzeugen noch leben, und die „mythische Ursprungszeit“, und dass die Grenze zwischen beiden sich mit der Generationenfolge fortbewegt.

7 Zitiert aus J. Assmann 2000, 50.

umgesetzt wurden; des Weiteren teils stark verdichtete, teils ausführlich ausgemalte, Genealogien in Epos, Drama und Lyrik, in mythographischen Handbüchern sowie in religiöser Traditionsliteratur, wie z. B. heiligen Schriften und ihren Auslegungen in exegetischen Texten. Diese Testimonien, von denen eine Auswahl in der vorliegenden Aufsatzsammlung vorgestellt wird, erlauben eine Reihe von Folgerungen über Formen von Genealogie und ihren ‚Sitz im Leben‘ (z. B. historische und theologische Diskurse; Herrschafts- und Amtsnachfolge; beruflicher und politischer Status und Eigentumsrechte; Erinnerungsrituale und Bestattungssitten). Sie erteilen aber auch Aufschluss über die Vielfalt der Funktionalisierungen behaupteter verwandtschaftlicher Beziehungen (z. B. chronologische Einteilung von Vergangenheit; Gliederung und Verfügbarhaltung von Wissensbeständen; Legitimierung und Sicherung aktuell bestehender Herrschaftsverhältnisse und Privilegien; Erklärung von Handlungen/Praktiken Einzelner und von Gruppen). – Der vorliegende Band bietet Perspektiven auf die genannten Zusammenhänge aus verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Biblischer und Klassischer Archäologie, Alter Geschichte, Gräzistik und Latinistik, Ägyptologie und Arabistik), um fachübergreifende Diskussionen anzuregen.

2 Entstehung des Bandes

Hintergrund der Beitragssammlung ist die internationale Tagung *Genealogie und Migration. Antike Wanderungsmythen* (Topoi-Haus Berlin-Dahlem, 20.–21. Oktober 2011), die von dem zweitägigen sondierenden Workshop *Genealogie in Religionen und Kulturen des Altertums* (Topoi-Haus Berlin-Dahlem, 18.–19. Mai 2010) vorbereitet wurde. Beide Veranstaltungen liefen unter dem Arbeitstitel *Genealogie und Migrationsmythen in vormodernen Kulturen von der Antike bis zum Frühmittelalter* und bezogen viele verschiedene Disziplinen ein. Sie gingen aus der Zusammenarbeit der zwei Herausgeberinnen hervor, die selbst aus verschiedenen Fachrichtungen kommen und das wissenschaftliche Interesse am Thema Genealogie teilen: Almut-Barbara Renger, die mit einem Antikeschwerpunkt an der Schnittstelle der Religions- als Kulturwissenschaft zur Literaturwissenschaft arbeitet, und Isabel Toral-Niehoff, die in der Arabistik und den Islamwissenschaften vertortet ist und regelmäßig mit Altertumswissenschaftlern kooperiert.

Den organisatorischen und finanziellen Rahmen für die Zusammenarbeit schuf der Exzellenzcluster Topoi mit der Cross Sectional Group V (CSG-V) *Space and Collective Identities*. Die regelmäßigen Treffen der Gruppe, in denen über die Fächerdisziplinen hinweg methodisch-konzeptionell die Verbindung von räumlich verorteter materieller Kultur mit kollektiven Identitäten diskutiert wurde, bildeten eine wichtige Kommunikationsplattform, durch die sich das Potential der Zusammenarbeit nachhaltig zu entfalten vermochte. Zu den zentralen Anliegen der CSG-V gehörte die Auseinandersetzung

mit der Dynamik von Identitäten und Raum, wie sie sich an sprachlichen und narrativen Identitätsdiskursen z. B. in Form von Eponymen und Mythen nachweisen lässt. Diskutiert wurden in diesem Zusammenhang insbesondere Wanderungsnarrative, die ein hohes identifikatorisches Potential entfalten, da sie die bestehende Raumordnung deuten, diese in ein Netzwerk wechselseitiger Raumbezüge (artikuliert als Verwandtschaft wandernder Eponyme, Ahnen, Ethnien, Götter) einbauen, einen Vergangenheitsbezug zur räumlichen Gegenwart herstellen und den realen oder imaginierten Transfer von Wissen thematisieren. Sowohl der Genealogie-Workshop von 2010 als auch die Tagung von 2011 mit ihrer Fokussierung auf Migrationsmythen wurden maßgeblich durch diese Diskussionen angeregt.

Es würde hier zu weit führen, die einzelnen Faktoren und Schritte aufzuzählen, die zur fruchtbaren Zusammenarbeit der Herausgeberinnen in der CSG-V des Exzellenzclusters führten. Lediglich zwei Punkte seien hervorgehoben:

1. Auf der einen Seite stand das Interesse von Almut-Barbara Renger an diachronen Erzählstrukturen in verschiedenen literarischen Genres der griechisch-römischen Antike, in denen es um genealogische Verhältnisse von Göttern, Halbgöttern und Menschen geht, wie sie in dichter Form die sogenannten, leider nur stark fragmentarisch überlieferten, Logographen (Hekataios von Milet, Akusilaos von Argos, Pherekydes von Athen etc.) dargestellt haben. Das Projekt, das sich aus diesem Interesse heraus entwickelte und in der CSG-V mit dem Titel *Genealogy, Migration Myths, & Mythotopography* angesiedelt war, befasste sich mit der auffälligen, kaum überschaubaren Fülle von Wanderungsnarrativen in der griechischen Mythologie, von denen wir seit der Homerischen *Ilias* und dem unter Hesiods Namen überlieferten *Frauenkatalog* zahlreiche Textzeugnisse und bildliche Darstellungen besitzen. Als Fallbeispiel diente das mythologische Beziehungsgeflecht von eponymen und Gründungsheroen und -heroinnen, in dem Europa, die vom obersten olympischen Gott Zeus entführte phönizische Königstochter, untergebracht ist: Viele der in diesem Geflecht qua Verwandtschaft verbundenen Hero(in)en sind mobile Wanderungsfiguren, die ab dem fünften vorchristlichen Jahrhundert eine in griechischer Wahrnehmung wichtige, über das gesamte Mediterraneum verstreute Großfamilie bildeten.⁸

2. Isabel Toral-Niehoff's Interesse für Genealogie auf der anderen Seite gründet in der grundsätzlichen Erkenntnis, dass Verwandtschaft zwischen Individuen und besonders auch von Stämmen ein zentrales Ordnungsprinzip in nahöstlichen Gesellschaften zu sein scheint und jedenfalls diskursiv einen großen Raum in den Texten einnimmt, die aus der Frühzeit (7.–10. Jahrhundert) stammen. Vor diesem Hintergrund organisierte sie vor etwa zehn Jahren zusammen mit Kollegen aus der Alten Geschichte (Ulrich Gotter, Nino Luraghi) im Rahmen des SFB 541 *Identitäten und Alteritäten* in Freiburg einen

8 Vgl. dazu Renger 2013, 151–172.

zweiteiligen Workshop über Genealogie unter vergleichender Perspektive (1999–2000), vor allem mit Blick auf Fragen der Konstitution kollektiver Identitäten.

Schon auf jenem Workshop in Freiburg zeigte sich, wie erneut in dem Berliner Workshop von 2010, Folgendes: Medialität, Dimension, Träger, Figuren und soziale Funktion genealogischer Narrative sind kulturell bedingt, und es gilt, dies in Einzelstudien sorgfältig herauszuarbeiten. Auf dem Berliner Workshop kristallisierte sich zudem die Notwendigkeit einer Einengung des Themas für die Projekttagung im Herbst 2011 heraus. Es wurde daher beschlossen, den *Raum*bezug genealogischer Testimonien zur zentralen Fragestellung zu machen und das heterogene Feld genealogischen Erzählens auf damit verbundene Aspekte wie Mobilität und Migration hin zu befragen. Im Workshop von 2010 war deutlich geworden, dass Raum und sich verändernde Raumvorstellungen bzw. -verhältnisse in den untersuchten Religionen und Kulturen ein konstitutives Element der Genese und Transformation religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Traditionen und Identitäten darstellen und Genealogie, Verwandtschaftsverhältnis und Geographie in enger Beziehung zueinander stehen. Diesem Befund wurde auf der zweiten Tagung – unter Berücksichtigung der Diskussionen der CSG-V zu Wanderungsnarrativen und mit Blick auf insbesondere (aber nicht ausschließlich) biblische Erzählungen und die pagane griechisch-römische Mythenwelt – gesondert nachgegangen. Zur besseren Vergleichbarkeit der zu betrachtenden Phänomene auf Grundlage gemeinsamer erkenntnisleitender Fragestellungen erhielten die Tagungsteilnehmer im Vorfeld einen Fragenkatalog zur Verbindung von Mythos, Genealogie und Lokalität/Ort/Topos in den jeweils zu untersuchenden kulturell-religiösen Traditionskomplexen. Gefragt wurde – unter anderem – nach Formen, Darstellungsmedien und Leistungen von Genealogie, nach dem Zusammenspiel von Erzählung und diachroner Dimension von Identität, nach spezifischen historischen Erfahrungen von Mobilität und Migration (z. B. Nomadismus, Fernhandel, Kolonisierung, kriegerische Expansion), die eine Entstehung bzw. Rezeption von Wanderungsnarrativen möglicherweise begünstigten, sowie nach der Verräumlichung kollektiver Vergangenheits- und Selbstdeutungen in Form mythischer Topographien.

3 Die Beiträge

Die erste Sektion des Tagungsbandes *Die Bibel und ihr historisches Umfeld* thematisiert, aus verschiedenen Perspektiven, biblische Genealogien und Wanderungsnarrative.

Thomas Hieke stellt einen *locus classicus* der genealogischen Weltliteratur ins Zentrum seiner Überlegungen: *Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung*. In seiner textnahen Analyse von Form und Inhalt dieser ‚Völkercharta‘ zeigt er, dass sie versucht, die Vielfalt der vorfindlichen Welt vermittels der Kategorien Abstammung

und Verwandtschaft narrativ in ein vorstellbares System zu bringen und eine räumliche und hierarchische Ordnung vorzunehmen. In den Genealogien finden sich sowohl geographische als auch ethnische Bezeichnungen, die dazu dienen, die Beziehungen Israels zu den entsprechenden Gebieten und Gruppen zu definieren. Die Darstellung der Völkerschaften als miteinander verwandt verdeutlicht zudem in einer Art ‚Manifest‘, dass alle Menschen trotz ihrer kulturellen Eigenheiten zueinander in Beziehung stehen. Somit akzentuiert die Völkertafel die Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts und bildet eine Ätiologie für die Ausbreitung der Menschheit im Raum. Abstammung und Verwandtschaft sind, so stellt Hieke fest, „Chiffren und Darstellungsmittel“ zur Ordnung der Welt und Bewältigung von Differenz.

Dieter Vieweger nimmt in seinem Beitrag zu den *Wanderungssagen der Erzväter Israels im Lichte der Geschichte des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr.* zwei zentrale Wanderungsnarrative aus der Frühgeschichte Israels in den Blick und korreliert sie mit dem archäologischen Befund. Bei den Texten handelt es sich zum einen um die *narratio* zur Ansiedlung der Erzväter Israels (Abraham, Isaak und Jakob) in Palästina, der die Auswanderung Abrahams aus Ur/Haran vorangeht (Buch Genesis), zum anderen um die mit Mose verbundenen Sagen vom Exodus aus Ägypten (Buch Exodus). Insbesondere geht Vieweger der Frage nach der möglichen Verknüpfung der Wanderungssagen mit alten Traditionen nach, indem er untersucht, inwiefern die ‚erzählte Welt‘ der Erzvätergeschichten Elemente der archäologisch nachweisbaren Lebenswelt der Eisenzeit I enthält. Er zeigt, dass diese Erzählungen weniger als historische Reflexe, sondern vielmehr als Landbesitz- und Landanspruchserzählungen (der späteren Königszeit) zu verstehen sind, weist aber zugleich darauf hin, dass sie möglicherweise Fragen ethnischer und kultureller Selbstwahrnehmung und Abgrenzung in der Eisenzeit I widerspiegeln.

Felix Wiedemann schließlich setzt sich aus wissenschaftshistorischer Sicht mit der Frage auseinander, wie und nach welchen Mustern Abstammung und Migrationen verschiedener Völker im 19. und frühen 20. Jahrhundert narrativ diskursiviert worden sind. In *Klios Ärger mit den Söhnen Noachs. Wanderungsnarrative in den Wissenschaften vom Alten Orient und die Rolle der Völkertafel* untersucht er die narrativen Einbettungen der Völkertafel in den Altertumswissenschaften. Dabei zeigt er, dass Erzählungen von Herkunft und Wanderungen der Völker vor dem Hintergrund nationaler Identitätskonstruktionen gerade auch für die Moderne von erheblicher Brisanz waren und biblische Zuordnungen in vielfältiger Weise in wissenschaftliche Darstellungen Eingang fanden (z. B. die genealogische Dreiteilung der Völkerschaften). Wiedemann zufolge lässt sich somit von einer „Verschränkung“ religiöser Erzählung und wissenschaftlicher Darstellung sprechen, die politische und soziale Fragen der Gegenwart der jeweiligen wissenschaftlichen Autoren reflektiert.

Die zweite Sektion des Bandes nimmt die Funktion von Genealogie und Migration in griechischen und römischen Mythen in den Blick.

In seinem Beitrag *Migration, Genealogie und Typologie. Die Konstruktion von Identitäten in Pindars fünfter Isthmie* zeigt Jan Stenger anhand einer sorgfältigen Lektüre des Siegesliedes, wie Pindar den Mythos der Aiakiden kreativ umformt. Da die Söhne des Aiakos ihre Heimat Ägina verlassen mussten, eignete sich der Mythos für eine genealogische Rückführung der Inselbewohner auf die Helden nicht. Eine Herleitung der Identität von Aiakos über Blutlinien war den aristokratischen Familien mithin nicht möglich, wohl aber über das Modell ideeller Abstammung. So nahm Pindar die großen Heroen in Dienst, um seine aristokratischen Auftraggeber als Geistesverwandte der Aiakiden zu preisen, und in dem Gedicht tritt an die Stelle einer realen Genealogie, in der Migration zentralen Stellenwert hat, eine Typologie, mit der Verbindungen zwischen dem mythischen Geschlecht der Aiakiden und den zeitgenössischen Bewohnern Äginas bzw. den dort führenden Aristokratenfamilien als ideellen Nachfahren der Aiakiden geknüpft werden.

Ebenfalls dem Bereich der griechischen Mythologie, aber auf der Basis von archäologischen Quellen widmet sich Martin Langner in *Amazonen als Einwanderinnen. Ursprung, Konstruktion und Dekonstruktion mythischer Verwandtschaft in Athen und Ephesos*. Der Beitrag rekonstruiert zwei mythische Wanderungsnarrative aus vorklassischer Zeit: erstens die am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. beliebte Erzählung von Theseus und Antiope, die mit alten Kultmalen in Athen in Verbindung gebracht werden kann, und zweitens einen Gründungsmythos, über den Befunde früharchaischer Zeit (7. Jahrhundert v. Chr.) im Kontext neuerer Grabungen im Artemisheiligtum von Ephesos Aufschluss erteilen. Langner zeigt, dass die vorgängige Funktion beider Narrative als identitätsstiftende Migrationsmythen im 5. Jahrhundert v. Chr., unter Einfluss der Perserkriege und der daraus resultierenden hegemonialen Interessen Athens, aufgegeben und von der Dualität zwischen Griechen und Barbaren überlagert wurde. Hatten beide Narrative einstmals die offene und friedliche Begegnung mit dem Fremden – eine Grunderfahrung während der griechischen Kolonisation – thematisiert, so wurde dieses integrative Moment im 5. Jahrhundert, zum Zwecke ethnischer Abgrenzung, von der Negativfunktionalisierung der Amazone als Sinnbild des aggressiven Fremden abgelöst. Diese Transformation wurde, wie Langner darstellt, dadurch befördert, dass die einstigen Raumbezüge nun nicht mehr präsent waren.

Der Beitrag von Ulrich Schmitzer führt in die Welt der hellenisierten römischen Mythen. In *Itala nam tellus Graecia maior erat. Griechen und Trojaner als mythische Städtegründer in Italien* befasst sich der Autor mit den mythischen Wanderungen, welche die imaginäre Landkarte des antiken Italien definieren. Ihre Bezugspunkte waren selten autochthon, sondern stammten vor allem aus dem Umkreis des troianischen Krieges. In der Überlieferung hiervon sind die Gegensätze von Griechen und Trojanern aufgehoben und zu einer neuen Synthese geführt. Illustriert wird dies am Beispiel des Ursprungsdiskurses Italiens und der spezifischen Gründungsgeschichte Roms, die durch

ihre besondere Komplexität hervorsteht: Hercules, Griechen, Trojaner und Italiker sind amalgamiert und schließlich in der mütterlichen Linie des Romulus zusammengeführt, der väterlicherseits von Mars abstammt. Schmitzer zeigt, indem er dies herausarbeitet, dass in jenem Diskurs um die Ursprünge Roms weniger die Betonung von Differenz als vielmehr die integrative Funktion von Genealogie im Vordergrund steht.

Die letzte Abteilung des Bandes bündelt Beiträge zu Genealogien und Wanderungsmythen, die auf Nordafrika und die Arabische Halbinsel bezogen sind.

Der Beitrag von Michael Sommer bildet einen Übergang von der zweiten zu dieser Sektion, da der erörterte Mythos zwar im phönikischen Nordafrika angesiedelt, aber vermutlich eine griechische Konstruktion ist – wobei lokale Substrate sich nicht ausschließen lassen. In *Elissas lange Reise. Migration, Interkulturalität und die Gründung Karthagos im Spiegel des Mythos* befasst sich Sommer mit den verschiedenen konkurrierenden Gründungsmythen zu Karthago. Er konzentriert sich dabei auf die bekannteste der Varianten, die zugleich narrativ besonders komplex ist: die Geschichte der Wanderung der tyrischen Prinzessin Elissa-Dido, die vor ihrem Bruder Pygmalion über Zypern nach Nordafrika flieht, dort mithilfe einer List Land erwirbt und die Stadt Karthago gründet. Im Zentrum von Sommers Überlegungen hierzu stehen der Transfer von Wissen und Know-how, die Raumkonzeption des Mythos (linear), Aspekte der Genealogie – und schließlich die Frage nach der Deutungsmacht über den Mythos, die zugleich Aufschluss über seine „normative und formative Kraft“ gibt.

Susanne Bickel und Hans-Hubertus Münch befassen sich in ihrem Beitrag *Götter – Herrscher – Amtsinhaber. Beispiele zu Genealogie als Denkform im Alten Ägypten* in einem weiten chronologischen Bogen mit Genealogischem in altägyptischen Quellen. Sie behandeln in ihrer Übersicht Götter-, Herrscher- und Privatgenealogien und arbeiten die vielseitige Nutzung von Genealogie zum Zwecke von Zeitmessung, Erinnerungskonstruktion, Legitimierung von Amtsausübung, Bildung und Stabilisierung kollektiver Identität heraus. Zusammenfassend stellen sie fest, dass Wanderungen – im Gegensatz zur altägyptischen Literatur – in diesen Kontexten keine Rolle spielen. Das könnte, so die These des Autorenteams, mit der eigentümlich räumlich geschlossenen Weltsicht in Zusammenhang stehen.

Angelika Neuwirths Aufsatz *Eine ‚religiöse Mutation der Spätantike‘: Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen* verweist in den Entstehungshorizont des Koran im spätantiken Arabien. Anhand einzelner signifikanter Suren und deren intertextueller Bezüge zu anderen heiligen Schriften weist Neuwirth nach, dass die koranische Verkündigung den Versuch markiert, die fest verwurzelten tribalen genealogischen Muster der vorislamischen Zeit und deren pagane Kulte durch eine neue, eher metaphorische Form der Genealogie zu ersetzen, die sich an biblischen Modellen orientiert und damit einen neuen Raum erschließt. Neuwirth versteht „Migration“ als „durchgängigen Subtext für die zu beschreibende

Entwicklung“, als eine „Migration“ aus der realen paganen Welt in eine imaginierte biblische Textwelt“. Ihrer Interpretation nach folgt die koranische Verkündigung dem „Mutationsprozess“ der Spätantike, wie ihn Guy Stroumsa beschrieben hat: An die Stelle eines öffentlichen identitätstragenden Kultes tritt ein neuer Religionstyp, der auf der Schrift als höchster Autorität beruht.

Isabel Toral-Niehoff's Beitrag *Nebukadnezar, Ma'add und seine Verwandten. Ein arabischer Migrationsmythos im Kontext biblischer Legenden* beschließt die Sektion. Über die Auseinandersetzung mit der Persistenz genealogischer Denkmuster in islamischer Zeit zeigt sie das Scheitern des koranischen Versuchs auf, das pagane Paradigma der Blutsverwandtschaft abzulösen, wie ihn Angelika Neuwirth in ihrem Beitrag beschreibt. Zugleich weist Toral-Niehoff in ihrem Beitrag auf die Wirkungsmacht biblischer Genealogien in diesem Raum hin, wurden doch biblische Gestalten mit arabischen Stammesgenealogien verbunden. So wurde erstens der Prophet Muhammad mit einer illustren prophetischen Ahnenreihe aufgewertet, zweitens das religiöse Prestige der Araber, als Abstammungsgemeinschaft des Propheten und als Adressaten der Verkündigung, herausgestellt und drittens der Islam als „Siegel der Prophetie“ genealogisch mit den biblischen Offenbarungstexten verknüpft. Am Beispiel des Migrationsnarrativs des Ma'add (Eponym der genealogischen Stammesgruppe der Nordaraber und zugleich Ahnherr des Propheten Muhammad) illustriert Toral-Niehoff, wie diese Erzählung ein Netzwerk zwischen Personen aus dem biblischen, koranischen und arabischen tribalen Feld und so eine neue, verdichtete Synthese herstellt. In räumlicher Hinsicht lässt sich der Ma'add-Mythos als Versuch begreifen, den biblischen Raum arabisch-islamisch zu besetzen und zugleich die Raumergreifung der frühislamischen Eroberungszeit im Raum des Nahen Ostens zu legitimieren.

4 Diskussionsergebnisse und Perspektiven

Bei aller kulturbedingten Diversität der Ergebnisse der einzelnen Beiträge zeigen sich mit Blick auf die Funktionen und Leistungen von Genealogie und Migrationsnarrativen, kultur- und zeitübergreifend, etliche Gemeinsamkeiten. Viele von ihnen sind oben einleitend umrissen. Diejenigen Gemeinsamkeiten, die auf der Tagung in den Aussprachen nach den Vorträgen und in der Abschlussdiskussion aller Tagungsteilnehmer zutage traten, seien an dieser Stelle noch einmal gesondert benannt und in drei grundlegenden Erkenntnissen zusammengefasst, die sich auch in den meisten der hier vereinigten Einzelstudien herauskristallisieren.

(1) Die untersuchten Genealogien sind Versuche, Distanz zu überbrücken und integrativ zu wirken, indem sie Beziehungsnetze her- und ausstellen, ‚Wir-Diskurse‘ generieren und stabilisieren und vielfach der Überwindung von – insbesondere ethnischer –

Differenz (Hieke, Langner, Sommer) dienen. Dies hängt mit dem Umstand zusammen, dass Genealogien qua Thematisierung realer oder imaginierter Bluts-„Bande“ komplexe, oft vielverzweigte Verknüpfungen zwischen Einzelnen und Gruppen herstellen und es zur typologischen und/oder strukturellen Koppelung verschiedener Verwandtschaftssysteme kommt (Stenger, Schmitzer, Toral-Niehoff).

(2) Ihre integrative Funktion teilen die Genealogien mit den Migrationsmythen, insofern als auch diese – vor allem geographische – Distanz überbrücken (Vieweger, Wiedemann, Stenger, Schmitzer, Sommer, Toral-Niehoff). Durchdringen Genealogie und Migrationserzählung einander, ergibt sich ein dichtes semantisches Gefüge von Figuren, ihrem Herkommen und ihren Wanderungen, das sich bei Bezogenheit auf Akteure wie z. B. Erzväter (Patriarchen), Priester und Propheten oder auf Gottheiten durch eine besondere religiöse Aufladung auszeichnet (Hieke, Vieweger, Schmitzer, Bickel/Münc, Neuwirth, Toral-Niehoff).

(3) Genealogien verfügen, wie auch Migrations- und Gründungsmythen, über eine ausgeprägte legitimatorische Wirkungsmacht, die der Sicherung von Besitzansprüchen und Privilegien (politisch, religiös, sozial, ethnisch) dient (Vieweger, Wiedemann, Stenger, Langner, Bickel/Münc, Toral-Niehoff). Sie ist u. a. dadurch bedingt, dass gegenwärtige Hierarchien und Herrschaftsverhältnisse, über Berufung auf Abfolge und Kontinuität, in die Vergangenheit projiziert und auf diese Weise als rechtmäßig erklärt werden. Die legitimatorische Kraft tritt in Verbindung mit Migrationsmythen auch in räumlicher Hinsicht zutage, da diese Narrative die geographische Verortung von Einzelnen und Gruppen, und bisweilen auch deren Expansionen, erklären (v. a. Hieke, Vieweger, Wiedemann, Sommer, Toral-Niehoff).

Freilich zeigen sich, wie die Gespräche auf der Tagung zu erkennen gaben, bei einem vergleichenden Blick auf die untersuchten Traditionskomplexe und Darstellungsformen auch deutliche Unterschiede. So erwiesen sich in der Abschlussdiskussion, um nur ein Beispiel zu nennen, die Raumkonstruktionen und Raumnarrationen der untersuchten Texte, Bilder und Artefakte als besonders divers: Die in ihnen erzeugten und vermittelten Raumbezüge reichen von der Bewegung durch den Raum einerseits (Vieweger, Wiedemann, Stenger, Schmitzer, Sommer) und der statischen Raumzuweisung andererseits (Hieke, Bickel/Münc) über imaginäre Landkarten und mythische Topographien (Langner, Schmitzer, Toral-Niehoff) bis hin zu einem metaphorischen Verständnis von Migration als Bewegung von einem Identitätsparadigma zu einem anderen, neuen (Neuwirth).

Schließlich ergaben sich weiterführende Fragen, die für vertiefende Einzelstudien und/oder Fortsetzungen des interdisziplinären Dialogs, wie er im Rahmen des Projekts geführt wurde, Perspektiven eröffnen mögen. Auch hiervon sei eine Auswahl genannt:

(1) Mit Blick auf die legitimatorische Wirkungsmacht der genealogischen Erzählungen stellt sich z. B. die Frage nach der sozialen Kontrolle und Deutungsmacht über diese

Narrative und damit nach den Akteuren, die über sie verfügten und sie zum Zwecke eigener Interessen funktionalisierten.

(2) Ein weiterer Punkt betrifft die Darstellung der komplexen räumlichen Netzwerke, die durch das Zusammenwirken von Genealogien und Wanderungsnarrativen entstehen. Ihrer Mehrdimensionalität könnte in Form angemessener Visualisierungen Rechnung getragen werden: Wie lassen sich genealogische Stammbäume und Wanderungserzählungen kartieren und welche Erkenntnisse lassen sich aus diesen Darstellungen gewinnen?

(3) Last, but not least stellt sich die Frage nach dem Wissen und seinem Transfer, der mit genealogischen Konstruktionen und Wanderungsmythen verbunden war: Wie lässt sich dieses Wissen bestimmen? Wie wurde es generiert und autorisiert? Und in welchen personalen und apersonalen Formen wurde es weitergegeben?

Der vorliegende Band soll gerade durch seine offenen Fragen zur Weiterführung des 2010 im Exzellenzcluster Topoi begonnenen Dialogs anregen und das Potential einer interdisziplinären Herangehensweise an die Thematik aufzeigen.

Bibliographie

A. Assmann 1994

Aleida Assmann. „Tradition, Evolution, Erinnerung: Überlegungen zum Strukturwandel kultureller Überlieferung“. In *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*. Hrsg. von E. Goodman-Thau und W. Schmied-Kowarzik. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

A. Assmann 1999

Aleida Assmann. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H. Beck, 1999.

J. Assmann 1992

Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck, 1992.

J. Assmann 2000

Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 3. Aufl. München: C.H. Beck, 2000.

Berger und Luckmann 1974

Peter L. Berger und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974.

Brandt, Schuh und Siewert 2008

Hartwin Brandt, Maximilian Schuh und Ulrike Siewert, Hrsg. *Familie – Generation – Institution: Generationenkonzepte in der Vormoderne*. Bamberg: University of Bamberg Press, 2008.

Heck und Jahn 2000

Kilian Heck und Bernhard Jahn, Hrsg. *Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer, 2000.

Heinrich 1996

Klaus Heinrich. „Die Funktion der Genealogie im Mythos“. In *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Hrsg. von K. Heinrich. Basel, Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1996, 9–28.

Kellner 2004

Beate Kellner. *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*. München: Fink, 2004.

Melville und Rehberg 2004

Gert Melville und Karl-Siebert Rehberg, Hrsg. *Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau, 2004.

Parnes, Vedder und Weigel 2005

Ohad Parnes, Ulrike Vedder und Sigrid Weigel, Hrsg. *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*. Paderborn und München: Flink, 2005.

Renger 2013

Almut-Barbara Renger. „Mobilität und Migration im Mittelmeerraum. Zur mythotopographischen Erzähl- und Erinnerungskultur der Griechen am Beispiel der Familie der Europa“. In *Mobilität und Wissenstransfer in diachroner und interdisziplinärer Perspektive*. Hrsg. von E. Kaiser und W. Schier. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, 151–172.

Vansina 1965

Jan Vansina. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. Chicago: Aldine, 1965.

ALMUT-BARBARA RENGER

Dr. phil. (Heidelberg 2001), Habilitation (Frankfurt a. M. 2009), ist Professorin für Antike Religion und Kultur sowie deren Rezeptionsgeschichte an der Freien Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Mythen und ihre Rezeption, Kultur- und Religionsgeschichte der Antike und deren Fortwirken, Ideen- und Wissensgeschichte, Literatur-, Kultur- und Religionstheorien sowie Wechselbeziehungen zwischen Religion und Literatur.

Prof. Dr. Almut-Barbara Renger
 Freie Universität Berlin
 Institut für Religionswissenschaft
 Gosslerstraße 2-4
 14195 Berlin
 E-Mail: renger@zedat.fu-berlin.de

ISABEL TORAL-NIEHOFF

Studium der Geschichte und Islamkunde in Tübingen, Dr. phil. (Tübingen 1997), Habilitation (Berlin 2008), ist seit 2012 Marie Curie Fellow am Institute for the Study of Muslim Civilizations, Aga Khan University London. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Arabien und der Nahe Osten in der Spätantike, kulturelle Identität, Kulturtransfer-Prozesse, arabische Magie und Geheimwissenschaften, Übersetzungsliteratur sowie Al-Andalus.

PD Dr. Isabel Toral-Niehoff
 Freie Universität Berlin
 Seminar für Semitistik und Arabistik
 Altensteinstraße 34
 14195 Berlin
 E-Mail: itoral@zedat.fu-berlin.de

Thomas Hieke

Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung. Form, Funktion, Geographie

Zusammenfassung

Die sogenannte Völkertafel von Genesis 10 ist ein fiktionaler Text, der die Kategorien Abstammung und Verwandtschaft als Darstellungsmittel verwendet, um in narrativer Weise eine räumliche Ordnung der vorfindlichen Welt vorzunehmen. Das Kapitel ist ein ausgewogen strukturiertes Ganzes, das die Aspekte Sprache, ethnische Zugehörigkeit, räumliche Lage und Verwandtschaft in ein einziges Bild der Völkerwelt integriert. Die Völker kommen in Genesis 10 als autonome Größen eigenen Rechts in den Blick und werden unter drei Ausgangsgrößen (entsprechend den drei Großmächtsphären) systematisiert. Die Darstellung der Völkerschaften als verwandt macht deutlich, dass alle Menschen trotz ihrer kulturellen Eigenheiten zueinander in Beziehung stehen. In der Erzähllinie des Buches Genesis ist die Völkertafel eine Ätiologie für die Ausbreitung der Menschheit im Raum und eine Erfüllung des Schöpfungssegens: Alle existierenden Völker gehören zu der von Gott geschaffenen Menschheit. Die Völkertafel hat außerdem die Funktion, die bekannten Völker geographisch zu verorten und sie über genealogische Beziehungen auch zueinander ins Verhältnis zu setzen. Genesis 10 zeigt die Weltdeutung und die politische Sichtweise ihrer Verfasser zu deren Zeit.

Keywords: Völkertafel; Genesis 10; Verwandtschaft; Schöpfung.

The so-called Table of Nations from Genesis 10 is a fictional text that employs the categories of lineage and kinship as a representational means for arranging the existing world into a spatial order through narrative. The chapter is a well-balanced whole that integrates aspects of language, ethnic affiliation, spatial locations and kinship into a unique image of the nations of the world. Genesis 10 depicts the nations as autonomous powers of their own right, and groups them systematically into three entities (corresponding to the three imperial spheres). By representing the tribes as interrelated, the Table makes it clear that all people, despite their cultural differences, are related to one another. Within the narrative of the Book of Genesis, the Table of Nations functions as an etiology for the propagation of mankind in space and as a fulfillment of the blessing of creation: All of the existing

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29 (ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | www.edition-topoi.de

nations belong to mankind as created by God. Furthermore, the Table of Nations served the function of situating the nations geographically and of placing them in relation to one another through genealogical ties. Genesis 10 reflects its author's worldview and political views of the time of its origin.

Keywords: Table of Nations; Genesis 10; kinship; creation.

I Einführung: Hermeneutik und Kontext

I.1 Vorbemerkung

Die biblische Urgeschichte setzt mit der Erzählung von der großen Flut (Sintflut) einen tiefen Einschnitt, der einem grundlegenden Neubeginn gleichkommt. Es überleben nur Noach und seine Söhne (mit ihren Frauen und ihren Familien), so dass die Ausbreitung der Menschheit mit diesen Personen beginnt. Alle Menschen sind also über Noach miteinander verwandt. Das ist keine biologisch-genetische Aussage, sondern eine mythologische Feststellung, die den Versuch darstellt, die Vielfalt der vorfindlichen Welt mit ihren „Völkern, Ländern, Sprachen und Sippenverbänden“ in ein vorstellbares System zu bringen. Dazu setzt die sogenannte Völkertafel im zehnten Kapitel des Buches Genesis bei den drei Söhnen des Noach und ihren Nachfahren an.

I.2 Hermeneutik

Vor diesem Hintergrund ist die biblische Völkertafel von Genesis 10 ein fiktionaler Text, der nicht über biologische oder gar genetische, auch nicht über ethnisch verifizierbare Verwandtschaftsverhältnisse spricht. Vielmehr werden in ihm die Kategorien Abstammung und Verwandtschaft als Chiffren und Darstellungsmittel verwendet, um in narrativer Weise eine räumliche Ordnung der vorfindlichen Welt vorzunehmen. Wenn man will, kann man auch in positivem Sinne von Mythos sprechen: Vorfindliche Daten (hier: die Vielfalt der Völker, Rassen, Sprachen, Länder) werden – zur Bewältigung der Komplexität oder aus welchen Gründen auch immer – in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt und interpretiert. So, wie das menschliche Gehirn beim Wahrnehmungsprozess eine Fülle von Wahrnehmungen und Sinneseindrücken filtert und durch Korrelation mit Erfahrenem und Gespeichertem in fassbare Sinnzusammenhänge bringt, so ordnet der biblische Text auf dem Stand seiner Zeit die vorfindliche Welt und kreiert eine plausible Erzählung, einen Mythos, als Angebot der Sinndeutung und Identifikation.

Dabei wählt dieser Mythos die Form der Genealogie: „Eine *Genealogie* im engen Sinne ist ein Text, dessen primäres Interesse darin liegt, genealogische Informationen weiterzugeben, sonst aber keine weiteren Aussagen über die erwähnten Personen zu machen. ... In einer Genealogie werden die Personen nur durch ihr genealogisches Verhältnis zu anderen Personen qualifiziert. Anderweitige Charakterisierungen tauchen allenfalls am Rande auf.“¹

Im Sinne dieser Definition ist die Völkertafel eine durch kurze Erzählnotizen erweiterte Genealogie. Zu einer genealogischen Information gehören (mindestens) zwei Glieder (die zwei Generationen, also z. B. Vater und Sohn) sowie ein Indikator, der die genealogische Beziehung klärt, z. B. eine Verbform von *zeugen* oder *gebären* oder ein nominaler Begriff wie *Vater*, *Mutter*, *Sohn*, *Tochter* (s. u., Form).

1.3 Kontext

Auf die Todesnotiz des Noach am Ende des 9. Kapitels (Gen 9,28–29), mit der die Fluterzählung beendet wird, folgt das große Gliederungssignal des Buches Genesis, die sogenannte Toledot-Formel. Sie wird meist mit „Dies ist die Geschlechterfolge nach NN“ übersetzt und gliedert das Buch Genesis in zehn ‚Kapitel‘ (ab Gen 2,4) mit einem Vorwort (Gen 1,1–2,3).² Der in der Formel genannte Name ist der ‚Ahnvater‘: Nicht über ihn wird im folgenden Abschnitt (Kapitel) erzählt, sondern über seine Nachfahren. Ab Gen 2,4 geht es um die Nachfahren von „Himmel und Erde“, nämlich die ersten Menschen; ab Gen 5,1 um die Nachfahren Adams; ab Gen 6,9 um die Nachfahren Noachs und ab Gen 10,1 um die Nachfahren der Söhne Noachs: die Völker der Erde. Die Stichwortbeziehungen zwischen Gen 10,1 und 10,32 fungieren als Rahmen um das Kapitel, so dass die Abgrenzung gegenüber der folgenden Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11) deutlich wird.

10,1: Das ist die Toledot (Geschlechterfolge) der Söhne Noachs, Sem, Ham und Jafet. Ihnen wurden nach der Flut Söhne geboren.

10,32: Das waren die Sippenverbände der Söhne Noachs nach ihrer Geschlechterfolge in ihren Völkern. Von ihnen zweigten sich nach der Flut die Völker der Erde ab.

Mit der Völkertafel endet der Abschnitt allerdings nicht. Zur Toledot der Söhne Noachs gehört auch die Erzählung vom Turmbau zu Babel: In beiden Texten geht es um die Ausbreitung der Menschheit auf der Erde. Wie aber die Turmbaugeschichte als ‚Antwort‘ auf die Völkertafel zu lesen ist, wird noch zu klären sein.

¹ Hieke 2003, 19.

² Siehe dazu Hieke 2003, passim.

2 Text und Struktur

2.1 Übersetzung

¹ Das ist die *Toledot* der Söhne Noachs, Sem (V. 21–31), Ham (V. 6–20) und Jafet (V. 2–5). Ihnen wurden nach der Flut Söhne geboren.

² Die Söhne Jafets sind Gomer, Magog, Madai, Jawan, Tubal, Meschech und Tiras.

³ Die Söhne Gomers sind Aschkenas, Rifat und Togarma. ⁴ Die Söhne Jawans sind Elischa, Tarschisch, die Kittäer und die Rodaniter³. ⁵ Von ihnen zweigten sich die Inselvölker in ihren verschiedenen Ländern ab, jedes nach seiner Sprache und seinen Sippenverbänden in ihren Völkerschaften. ⁶ Die Söhne Hams sind Kusch, Ägypten (V. 13), Put und Kanaan (V. 15; Gen 9,18). ⁷ Die Söhne von Kusch sind Seba, Hawila, Sabta, Ragma und Sabtecha, und die Söhne Ragmas sind Saba und Dedan. ⁸ Kusch zeugte Nimrod; dieser wurde der erste Held auf der Erde. ⁹ Er war ein tüchtiger Jäger vor JHWH. Deshalb pflegt man zu sagen: Ein tüchtiger Jäger vor JHWH wie Nimrod.

¹⁰ Kerngebiet seines Reiches war Babel, Erech, Akkad und Kalne im Land Schinar.

¹¹ Von diesem Land zog er nach Assur aus und erbaute Ninive, Rehobot-Ir, Kelach

¹² sowie Resen, zwischen Ninive und Kelach, das ist die große Stadt. ¹³ Ägypten zeugte

die Luditer, die Anamiter, die Lehaber, die Naftuhiter, ¹⁴ die Patrositer und die Kasluhiter, von denen die Philister abstammen, ferner die Kaftoriter. ¹⁵ Kanaan zeugte Sidon,

seinen Erstgeborenen, und Het, ¹⁶ ferner die Jebusiter, die Amoriter, die Gargaschiter,

¹⁷ die Hiwiter, die Arkiter, die Siniten, ¹⁸ die Arwaditer, die Zemariter und die Hamatiter.

Später spalteten sich die Sippenverbände der Kanaaniter. ¹⁹ Das Gebiet der Kanaaniter

reichte von Sidon, wenn man über Gerar kommt, bis Gaza, wenn man über Sodom,

Gomorra, Adma und Zebojim kommt, bis Lescha. ²⁰ Das waren die Söhne Hams nach

ihren Sippenverbänden, nach ihren Sprachen in ihren Ländern und Völkerschaften.

²¹ Auch Sem wurden Kinder geboren. Er ist der Stammvater aller Söhne Ebers

(V. 24–25), der Bruder Jafets, des Älteren. ²² Die Söhne Sems (Gen 11,10) sind Elam,

Assur, Arpachschad, Lud und Aram. ²³ Die Söhne Arams sind Uz, Hul, Geter und

Masch. ²⁴ Arpachschad (Gen 11,12) zeugte Schelach, Schelach (Gen 11,14) zeugte Eber.

²⁵ Dem Eber wurden zwei Söhne geboren; der eine hieß Peleg (Teilung) (Gen 11,16.18),

denn zu seiner Zeit wurde das Land geteilt, und sein Bruder hieß Joktan. ²⁶ Joktan zeugte

Almodad, Schelef, Hazarmawet, Jerach, ²⁷ Hadoram, Usal, Dikla, ²⁸ Obal, Abimaël,

Scheba, ²⁹ Ofir, Hawila und Jobab. Das alles sind Söhne Joktans. ³⁰ Ihr Siedlungsgebiet

reichte von Mescha, wenn man über Sefar kommt, bis ans Ostgebirge. ³¹ Das waren die

3 Anstelle des masoretischen *w^e-dodānīm* wird mit der Septuaginta, dem Samaritanus und 1 Chr 1,7 *w^e-rodānīm* gelesen und eine Verwechslung der

hebräischen Buchstaben *Resch* und *Dalet* angenommen.

Söhne Sems nach ihren Sippenverbänden, nach ihren Sprachen in ihren Ländern, nach ihren Völkern.

³² Das waren die Sippenverbände der Söhne Noachs nach ihrer Geschlechterfolge in ihren Völkern. Von ihnen zweigten sich nach der Flut die Völker der Erde ab.

2.2 Struktur

Abbildung 1 zeigt die Völkertafel von Gen 10 in einer graphischen Übersicht. Dabei markieren die einfachen Linien die Darstellung der genealogischen Abkunft mit dem nominalen Ben-Typ. Bei diesem Typ wird die Beziehung zwischen den Generationen mit dem Substantiv „Sohn/Söhne (Tochter/Töchter) des NN“ bezeichnet, also etwa:

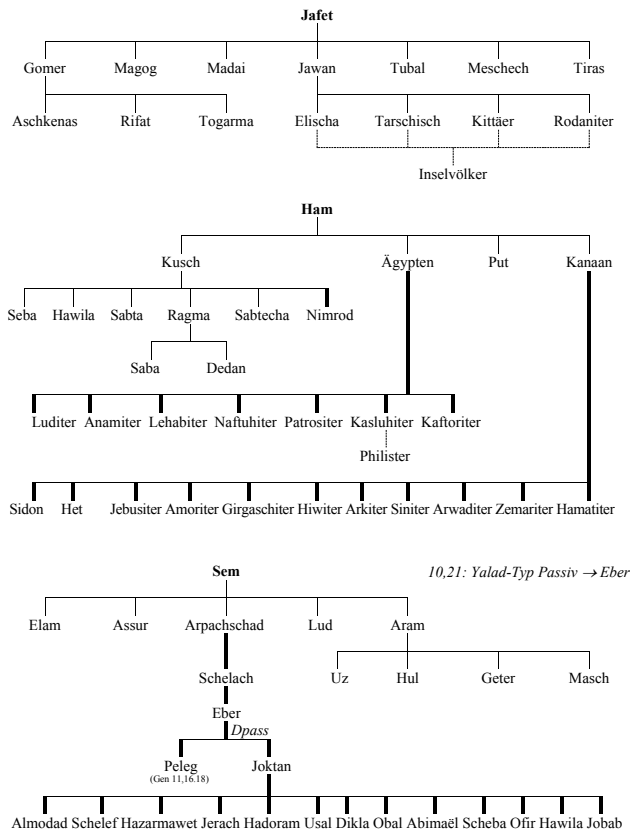


ABBILDUNG 1 Graphische Darstellung der Völkertafel („Das ist die Toledot der Söhne Noachs, Sem, Ham und Jafet. Ihnen wurden nach der Flut Söhne geboren.“)

„Die Söhne Jafets sind: ...“. Die dickeren Linien markieren den sogenannten Yalad-Typ, der die Generationenbeziehungen mit dem Verb *YaLaD*, *zeugen*, *gebären*, *hervorbringen* beschreibt: „Ägypten zeugte die Luditer ...“. Im Passiv lautet die Wendung bei Eber: „Dem Eber wurden zwei Söhne geboren.“ Gestrichelte Linien stehen für andere Angaben (z. B. „Von ihnen zweigten sich die Inselvölker ab ...“).⁴

Das ist die Toledot der Söhne Noachs, Sem, Ham und Jafet.
Ihnen wurden nach der Flut Söhne geboren (Gen 10,1).

Die vergleichsweise stereotype oder regelmäßige Gestalt der Völkertafel kann folgende gliedernde Übersicht deutlich machen:

- ¹ Toledot der Söhne Noachs, Sem, Ham und Jafet ...
 - ² Die Söhne Jafets ...
 - ³ Die Söhne Gomers ...
 - ⁴ Die Söhne Jawans ... ⁵ ... Inselvölker ...

Länder – Sprache – Sippenverbände – Völkerschaften.
 - ⁶ Die Söhne Hams ...
 - ⁷ Die Söhne von Kusch ...
die Söhne Ragmas ...
 - ^{8–12} Kusch zeugte Nimrod ...
 - ^{13–14} Ägypten zeugte ...
 - ^{15–19} Kanaan zeugte ...
 - ²⁰ Das waren die Söhne Hams ...
Sippenverbände – Sprachen – Länder – Völkerschaften.
 - ²¹ Auch Sem wurden [Kinder] geboren.
Er ist der Stammvater aller Söhne Ebers ...
 - ²² Die Söhne Sems ...
 - ²³ Die Söhne Arams ...
 - ²⁴ Arpachschad zeugte Schelach,
Schelach zeugte Eber.
 - ²⁵ Dem Eber wurden zwei Söhne geboren;
der eine hieß Peleg ... und sein Bruder hieß Joktan.
 - ^{26–30} Joktan zeugte ...
Das alles sind Söhne Joktans. ...
 - ³¹ Das waren die Söhne Sems ...
Sippenverbände – Sprachen – Länder – Völker.
- ³² Das waren die Sippenverbände der Söhne Noachs nach ihrer Geschlechterfolge
in ihren Völkern. Von ihnen zweigten sich nach der Flut die Völker der Erde ab.

4 Im Buch Genesis gibt es noch zwei weitere Typen zur Bezeichnung von genealogischen Verhältnissen: den Toledot-Typ, der durch die Verwendung des Nomens *toledot* (*Geschlechterfolge*) gekennzeichnet ist,

und den Geschwister-Typ, der die Nomina *Bruder* oder *Schwester* zur Bezeichnung von Beziehungen innerhalb einer Generation verwendet.

3 Form

Im Korpus der Völkertafel herrscht der nominale Ben-Typ vor, der sich vor allem für längere Aufzählungen eignet,⁵ aber auch für die rahmenden Kolophone⁶, z. B. „Das waren die Söhne Hams“ (Gen 10,20). Das Korpus gliedert sich nach den drei Söhnen, wobei auffällig ist, dass entgegen der in ihrer Reihenfolge stets gleichen Trias Sem, Ham, Jafet (Gen 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1; 1 Chr 1,4) die Völkertafel mit Jafet beginnt. Ein Grund dafür könnte der Wille zu einem steigenden Aufbau hinsichtlich der zeitlichen Tiefe sein: Von Jafet werden zwei, von Ham drei, von Sem aber fünf Generationen aufgezählt.

Die Genealogie Hams greift gegenüber der Jafets mit drei Generationen weiter in die Zeit aus und bietet detailliertere geographische Angaben. Dies gilt vor allem für den eigens herausgestellten Enkel des Ham und Sohn des Kusch, Nimrod. Er wird, abweichend vom bisher vorherrschenden Ben-Typ, mit dem verbalen Yalad-Typ eingeführt und erhält eine ausführliche Qualifizierung sowie eine geographische Situierung im Zweistromland mit der Nennung bekannter Städtenamen (u. a. Babel, Assur, Ninive).⁷ Der Yalad-Typ wird beim zweiten Sohn Hams, Ägypten, fortgeführt. Dessen Nachkommen (die ‚Enkel‘ Hams) werden nicht mehr als Personennamen (im Singular), sondern schon als Völkernamen (Plural) aufgeführt. Auch beim vierten Sohn Hams, Kanaan, wird der Yalad-Typ verwendet. Bei ihm sind die Nachkommen sowohl als Einzelpersonen (Sidon als Erstgeborener, Het) als auch als Völkernamen (die Jebusiter, die Amoriter etc.) gestaltet. Der Übergang von (fiktiver) Einzelperson als *heros eponymos* (Kanaan) zur Volksbezeichnung ist mit Gen 10,19 gegeben: Der Vers fügt geographische Erläuterungen zu den Kanaanitern an.

- 5 Jacob 1905, 73–74, sieht den Ben-Typ dann angebracht, „wenn wir nicht sowohl an den Persönlichkeiten der einzelnen Söhne als an der gemeinsamen Wurzel und der Summe ein Interesse nehmen sollen“.
- 6 Sie fehlen in 1 Chr 1,5–23; vgl. Wiseman 1955, 15. Wiseman sieht den Zweck eines Kolophons darin, den vorausgehenden Text zusammenzufassen und eine Verbindung zu ähnlichen Texten herzustellen, die die gleiche Art von Kolophon tragen, aber ursprünglich auf unterschiedlichen Schriftstücken überliefert wurden.
- 7 Für Details zu Nimrod vgl. neben den Kommentaren u. a. Toorn und Horst 1990, 1–29; Ceccherelli 1994, 25–39. Nach Witte 2011 handelt es sich bei Gen 10,8–12, der „Kurzerzählung über Nimrod“, um einen nachpriesterschriftlichen Nachtrag.

Das Schwergewicht der Völkertafel liegt auf Sem.⁸ Die Genealogie Sems setzt mit dem Yalad-Typ im Passiv ein,⁹ hebt seinen wichtigsten Nachkommenszweig (Eber) hervor¹⁰ und erwähnt, dass Sem der (jüngere) Bruder Jafets, des Älteren, ist.¹¹

Die äußere Rahmung Gen 10,1–32, die dreigliedrige Makrostruktur (nach Jafet, Ham, Sem), die rahmenden Notizen innerhalb einzelner Unter-Genealogien sowie die relativ homogene Gestaltung durch den Ben-Typ und den Yalad-Typ lassen Gen 10 als ein ausgewogen strukturiertes Ganzes erscheinen,¹² das bei aller Regelmäßigkeit bezeichnende Akzente (Nimrod, Sidon, Sem, Eber) setzt. Ein weiteres Element der Gleichförmigkeit ist der Abschluss der drei Abschnitte mit den jeweils unterschiedlich gereihten vier Stichwörtern „in ihren Völkern“, „in ihren Ländern“, „nach ihren Sprachen“, „nach ihren Sippenverbänden“ (Gen 10,5.20.31). Damit wird gezeigt, wie sich die ethnische, geographische, sprachliche und familiäre Vielfalt der Menschheit aus den drei großen Völkergruppen entwickelt hat. Gen 10 ist damit nicht einseitig nur geographisch oder nur sprachlich oder nur nach Stammesbeziehungen auszulegen, sondern integriert alle diese Aspekte in ein einziges Bild der Völkerwelt nach ‚altorientalischer‘ Vorstellung.¹³

4 Die Besonderheiten der Völkertafel

Zur Völkertafel der Bibel sind bisher keine im engeren Sinne vergleichbaren religionsgeschichtlichen und literarischen Analogien im Alten Orient gefunden worden.¹⁴ M. Witte betont, dass Gen 10 „in seiner Dichte und seinem Differenzierungsgrad sowie

8 Vgl. Renaud 1990, 11.

9 Auffällig ist, dass hier das Subjekt des Passiv-Satzes fehlt, d. h. das Wort *Kinder* in „Auch Sem wurden Kinder geboren“ ist in der Übersetzung ergänzt und fehlt im hebräischen Text. Wie in Gen 4,26 steht hier ‚nur‘ das Passiv (Dpass-Stamm) von *YLD*, nicht das eindeutige aktivische *zeugen* (H-Stamm). Der Yalad-Typ im aktivischen H-Stamm tritt bei Sem erst im folgenden Kapitel (11,10) auf. Vgl. dazu Jacob 1905, 66.

10 Die Wendung in Gen 10,21, „... dem Sem, dem Vater aller Söhne Ebers“ (so wörtlich), ist im Sinne einer Volksbezeichnung zu verstehen und kann daher so paraphrasiert werden: „... dem Sem, dem Stammvater aller Hebräer“. Die Völkertafel ordnet damit die Hebräer als Semiten im Gegensatz zu den Hamiten ein, vgl. Jacob 1905, 78–81; Seebass 1996, 263.

11 Zur Diskussion um die Geburtsreihenfolge der drei Söhne Noachs vgl. ausführlich Hensel 2011, 74–78.

12 Für eine einheitliche Gestalt und „strenge Gliederung“ plädiert Jacob 1905, 73.

13 Vgl. dazu Wiseman 1955, 16.

14 Vgl. u. a. Schmidtke 1926, 6–7; Westermann 1999, 670; Crüsemann 1998, 187; s. aber die Versuche von Staubli 2003, 25–29. Die von Witte 2011, Punkt 3, genannten „Parallelen“ sind – bis auf den Katalog der Frauen (s. u.) – kaum vergleichbar. Das Besondere an der Völkertafel sind nicht die Auflistungen von Ländern und Namen, sondern deren gleichzeitige systematische genealogische Verknüpfung. Länderlisten und Karten bzw. geographische Beschreibungen sind vielfältig aus dem alten Vorderen Orient und dem Hellenismus erhalten.

seiner Einbindung in eine mytho-historische Großerzählung eine kulturgeschichtlich einmalige Darstellung ethnischer, geographischer, sprachlicher, politischer, sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse in Kleinasien, dem Vorderen Orient (einschließlich Syrien-Palästinas) und Nordafrikas (einschließlich Ägyptens) im 1. Jt. v. Chr.¹⁵ sei.

Ein mögliches griechisches Analogon zur genealogischen Geschichtsdarstellung im Allgemeinen und zur Völkertafel im Besonderen ist der „Katalog der Frauen“ (Γυναικῶν Κατάλογος),¹⁶ der eine anonyme Zufügung an die Theogonie des Hesiod von Askra darstellt und zwischen 630 und 590 v. Chr. entstanden ist.¹⁷ Dieser Katalog enthält umfassende Genealogien, die das gesamte heroische Zeitalter abdecken und mit zahlreichen erzählerischen Episoden und Bemerkungen durchsetzt sind. Im Blick auf die Völkertafel ist bemerkenswert, dass der Katalog u. a. die Ursprünge der Ägypter, Phönizier, Araber, Skythen, Äthiopier, Libyer und auch mythischer Völker enthält.¹⁸ Die Zielrichtung der episch-genealogischen Darstellung ist nicht die Deskription oder Legitimierung aktueller Zustände, sondern die Schilderung der Verwirklichung des Zeusplanes in mythischer Vorzeit. Dennoch hat auch der *Gynaiκῶν Katalogos* eine überzeitliche Botschaft: In ihm „finden sich Genealogien und Geschichten einzelner Landschaften miteinander verbunden und in den Kontext des Heroenzeitalters gestellt. Durch diese Verbindung verschiedener Lokaltraditionen zeigt der Katalog eine panhellenische Ausrichtung.“¹⁹ So werden beispielsweise in den verschlungenen Wegen der Nachkommenschaft Ios, die vor Heras Eifersucht nach Ägypten geflohen ist, zwei Linien nach Griechenland zurückgeführt: Von Io stammen sowohl Phoinix, der Eponyme der Phönizier (und Vater der Europa), als auch Danaos, der Eponyme der Griechen, und Aigyptos, der Eponyme der Ägypter, ab. Damit werden sowohl die Ansprüche der Ägypter, als erste aller Menschen entstanden zu sein (Herodot, *Hist.* 2,2,1), zurückgewiesen, als auch die Ägypter mit ihrer faszinierenden alten Kultur zu einem Brudervolk der Griechen gemacht. Hier zeigt sich also doch eine aktuelle, wohl auch politische Funktion dieser Art genealogischer Geschichtsdarstellung.

Eine Besonderheit der Völkertafel besteht in dem weitläufigen Horizont, der auf entsprechende Handelsbeziehungen zurückzuführen ist. Die für Ägypten und Griechenland charakteristische Unterscheidung zwischen Einheimischen und Fremden ist für die Völkertafel unwichtig. Zunächst erscheint Genesis 10 kaum ethnozentrisch; erst auf den zweiten Blick wird eine Bevorzugung der Sem-Linie deutlich. Auffällig ist, dass Israel als solches noch gar nicht erwähnt ist, was der Erzähllinie der Tora

15 Witte 2011, Punkt 4.

16 Vgl. Van Seters 1992, 177.

17 Vgl. dazu die Studie von Hirschberger 2004, 49.

18 Vgl. West 1985, 131. Zur Auseinandersetzung um den hesiodischen Katalog der Frauen vgl. auch Hess 1989, 251–253. Hess ist skeptisch bezüglich

möglicher Beziehungen zwischen Gen 10 und dem hesiodischen Katalog.

19 Hirschberger 2004, 69.

geschuldet ist: Israel muss erst noch entstehen. Während die Großreiche Ägypten, Assur, Babylon, Persien und Griechenland die eroberten Völkerschaften als Sklaven oder Tributpflichtige ansahen, kommen die Völker in Genesis 10 als autonome Größen eigenen Rechts in den Blick. Diese Völker werden ferner nicht einfach nur aufgezählt (wie etwa in den Feindeslisten Ägyptens), sondern unter drei Ausgangsgrößen systematisiert. Die Segmentierung der Noach-Linie in drei Großfamilien entspricht den drei damals bekannten Großmächtsphären: Babylonien/Persien/Syrien (Sem), Ägypten (Ham), die Ägais/Griechenland (Jafet). Schließlich macht die Darstellung der Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Völkerschaften deutlich, dass alle Menschen trotz ihrer kulturellen Eigenheiten zueinander in Beziehung stehen. Dagegen sind die Völker im Alten Orient meist durch ihre Unterschiede (Hautfarbe, Haar- und Kleidertrachten usw.) charakterisiert. Gegen die geläufige Differenzierung in „wir“ und „die Fremden“ akzentuiert die Völkertafel eher die Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts – trotz ihrer Differenzierungen.

5 Funktion

Während die mit *Altersangaben* (Jahreszahlen) versehene *lineare* Genealogie Adams in Gen 5 den Akzent auf die Fortsetzung der unter dem Schöpfungssegen stehenden Menschheit durch die *Zeit* legt, fungiert die überwiegend *segmentär* angelegte und mit *geographischen* Angaben versehene Völkertafel von Gen 10 als Ätiologie für die Ausbreitung der Menschheit im *Raum*, „auf der ganzen Erde“.²⁰ Der Text beschreibt, wie es zu den vielen Völkern, Sprachen, Ländern und Sippenverbänden (10,5.20.31) auf der ganzen Erde gekommen ist. „Gottes uranfänglicher Wille, daß der Mensch die Erde fülle“, ist Wirklichkeit geworden, und damit ist die Völkertafel „Abschluß der Schöpfungsgeschichte“.²¹ Die Völkertafel gibt jedoch noch keinen Grund an für die Ausdifferenzierung in Länder, Sprachen, Sippenverbände und Völker. Es entsteht im Erzählverlauf die Frage, *warum* diese Aufteilung erfolgte. Den Grund dafür, insbesondere für die Entstehung der verschiedenen Sprachen und die Zerstreuung der Menschheit über die Erde, gibt die narrative Erläuterung zur Völkertafel an, die Turmbauerzählung Gen 11,1–9.²² Entgegen der üblichen, meist durch die Isolierung aus dem Kontext bedingten Deutung dieser Geschichte mittels der Begriffe *Schuld der Menschen* und *Strafe Gottes*, also der Auffassung der Zerstreuung als Strafe, legt sich aus dem Blickwinkel der Genealogien eine andere Deutung nahe: Es geht der Geschichte vom Turmbau zu Babel

20 Vgl. u. a. Staubli 2003, 23–28.

21 Jacob 1934, 294.

22 Vgl. Wenham 1987, 209; Fouts 1998, 18.

um die Erklärung der Vielfalt der Völker und Sprachen, die nicht unbedingt nur als positiv, immerhin aber als von JHWH veranlasst gesehen wird.²³

Wie Gen 5 ist Gen 10 eine stark akzentuierte Erfüllung des Schöpfungssegens,²⁴ der auch ein Befehl ist und nach der Flut in Gen 9,1 erneuert wird: „Seid fruchtbar, vermehrt euch und *bevölkert die Erde!*“ – genau das erfüllen die Söhne Noachs nach 9,19 und vor allem und im Detail nach Gen 10. Zugleich heißt dies auch, dass alle zur Zeit der Verfasser und Leser existierenden Völker zu der von Gott geschaffenen Menschheit gehören. Damit widerspricht die Völkertafel der Tendenz, nur die Angehörigen des eigenen Volkes als Menschen, die Fremden und Ausländer jedoch als Barbaren, Wilde oder Heiden anzusehen.²⁵

Die Völkertafel hat darüber hinaus die Funktion, die bekannten Völker nicht nur geographisch zu verorten, sondern sie über genealogische Beziehungen zueinander ins Verhältnis zu setzen bzw. Nähe und Ferne anhand verwandtschaftlicher Grade zu beschreiben. Die Kombination aus linearer und segmentärer Genealogie eignet sich sehr gut, ein Koordinatensystem aufzuspannen, in das die Völkergruppen eingeordnet werden.

Neben diese ‚universalen‘ Funktionen der Völkertafel tritt eine partikulare: Auch wenn *alle* Menschen und Völker auf die von Gott geschaffene Menschheit zurückgehen, so wird schon in der Völkertafel der Grund für die Abstammung Israels, das selbst nicht ausdrücklich vorkommt, gelegt. Mit der Völkertafel wird der Ursprung Israels in einer ‚anständigen‘ Herkunft gesichert. So geht Israel – wie durch den Blick auf das gesamte genealogische System des Buches Genesis deutlich wird – auf die Sem/Eber-Linie zurück, stammt also nicht von Ham ab, der in der Erzählung vom betrunkenen Noach sehr negativ gezeichnet wird (9,18–29), und hat demnach mit den von Ham abstammenden und in der biblischen Darstellung meist negativ konnotierten Kanaanitern trotz der geographischen Nähe nichts gemeinsam außer dem allgemeinen Menschsein. Auch wenn Gen 10 in auffälliger Weise frei von Wertungen ist, wird die Sem/Eber/Peleg-Linie stärker akzentuiert.²⁶ Die Völkertafel will also im Kontext mit der folgenden Toledot Sems gelesen werden.

23 Vgl. Uehlinger 1990, 583; positiv aufgegriffen durch Crüsemann 1998, 193; ähnlich Westermann 1999, 739–740, Hopkins 1997, 35, formuliert es so: „Settling down into a language and lifestyle homogeneity behind fortified city walls, the human beings scorn the task of populating all the earth. *Adonai* undermines the linguistic basis of unity and scatters the city’s populace, more for the sake of the earth than as punishment for human overreaching.“ Auch Jacob 1934, 301–302, sieht die „Zerstreuung“ der Menschen nicht als Strafe für eine himmelsstürmende Hybris, sondern als

„Verurteilung eines extremen Zentralismus“ und als Verwirklichung des Schöpferwillens JHWHs.

24 Vgl. Crüsemann 1998, 193; Witte 2011, Punkt 4.

25 Vgl. dazu Westermann 1999, 705–706. In der Areopagrede des Paulus rezipiert Apg 17,26 diesen Gedanken (mit Rückgriff auf Dtn 32,8): „Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt.“

26 Vgl. Sarna 1989, 69.

6 Geographie und Entstehung

Die Details, welcher Name welcher Ethnie entspricht, können hier nicht dargelegt werden; es gibt dazu zahlreiche Untersuchungen.²⁷ Über die Identität der Namen der Völkertafel entstehen bereits bei den Rabbinen heftige Diskussionen, vgl. z. B. bYoma 10a.²⁸ Die Völkertafel ist u. a. im Jubiläenbuch (Jub 8–9), bei Flavius Josephus (Ant. 1,120–139), im Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB 4–5) und in der Kriegerrolle von Qumran (1QM II,10–14) aufgegriffen, zum Teil erweitert und mit näheren Identifikationen der Völkernamen versehen worden.²⁹ Kartographische Versuche finden sich in den einschlägigen Bibelatlanten.³⁰

Ein besonders schwieriges Beispiel ist etwa die Identifizierung der ansonsten nicht belegten Kasluhiter. Nach G. A. Rendsburg sei anzunehmen, dass sie die Bewohner Unterägyptens (des Nildeltas) sein sollen. Deren Einfluss auf die Kultur Kretas, das traditionell mit den Kaftoritern identifiziert wird, lasse sich archäologisch zeigen. Von Kreta/Kaftor aber stammen nach der Tradition in Am 9,7 die Philister ab. Damit postuliert Rendsburg eine zweifache Migration der Philister: vom Nildelta (Kasluhiter, Gen 10,14) über Kreta (Kaftoriter, Am 9,7) nach Palästina.³¹ Diese Deutung problematisiert M. Görg,³² referiert eine Reihe anderer Annahmen und schlägt für die Etymologie des Namens Kasluhiter eine Hebraisierung eines ägyptischen Terminus vor, der mit „Oasenbewohner“ wiederzugeben sei. Damit dreht Görg den Weg der Philister nach Rendsburg um: Die Philister seien über Kreta/Kaftor (vgl. Am 9,7) im Zuge des Seevölkersturms nach Ägypten eingedrungen, und zwar über die westlichen Oasen und die Westwüste (Libysche Wüste) – daher die ägyptische Bezeichnung der Kasluhiter als „Oasenbewohner“.³³

Ein gewisser Konsens scheint darin zu bestehen, dass das geographisch-ethnische Gebilde der Völkertafel frühestens zwischen dem Ende des 7. und dem Ende des 6. Jh. v. Chr. denkbar sei, während die Endredaktion wahrscheinlich später (4. Jh. v. Chr.) erfolgt sei.³⁴ M. Witte datiert den priesterschriftlichen Grundbestand (Gen 10,1–4a.5–7.20.22–23.31–32) ins 6./5. Jh. v. Chr.,³⁵ schließt aber die Verwendung älteren, vorex-

27 Beispielsweise Westermann 1999, 673–704, oder zu 1 Chr 1 Willi 1991, 30–40 sowie zahlreiche Einzeluntersuchungen zur Völkertafel, z. B. Hölscher 1949, 45–56; Dhorme 1932; Wiseman 1955, 17–23; Brandenstein 1954 (ausführliche geographische und ethnische Zuordnungen); Simons 1954, 177–184; Winnett 1970, 173–188; Neiman 1973; Lipiński 1990; Lipiński 1992; Kochanek 1998, 277–294 (mit entstehungsgeschichtlicher redaktionsgeschichtlicher Hypothese); Görg 2000, 23–46; Görg 2002, 5–11.

28 Zitiert bei Rottzoll 1994, 189–191.

29 Zu Details siehe Witte 2011, Punkt 5.

30 Vgl. auch das Bildmaterial im WiBiLex-Artikel von Witte 2011.

31 Rendsburg 1987.

32 Görg 1999, 8–13.

33 Vgl. auch Görg 2000, 36–43.

34 Vgl. Crüsemann 1998, 187, der für die Völkertafel die „persische Periode“ ansetzt.

35 Witte 2011, Punkt 2.

lischen Materials nicht aus. In diese priesterschriftliche Grundlage haben dann nach-priesterschriftliche Redaktionen aus unterschiedlichen Vorlagen folgende Teile eingearbeitet: Gen 10,8–19; 10,21; 10,24.26–29. Die Fortschreibungen in Gen 10,4b (Nachtrag der Kittäer/Griechen und Rhodier); 10,14b; 10,25; 10,30 reichen nach Witte bis ins ausgehende 4. Jh. v. Chr. In den arabischen bzw. südarabischen Völkernamen in Gen 10,25–30 spiegele sich das Vordringen der Nabatäer.

Als Verfasserschaft des Grundbestandes und der Ergänzungen kommt nur eine hochgebildete Elite in Frage, die das Ziel hat, ein umfassendes, geordnetes Weltbild angesichts der vorfindlichen Daten zu konstruieren (ein Modell der Welt oder auch – positiv gesehen – einen ‚Mythos‘). Es sind möglicherweise die gleichen priesterlichen Kreise, die den Mythos der göttlichen Weltordnung in Genesis 1 gestaltet haben – wird dort die vorfindliche Welt durch Rückführung auf das ordnende Sprechen und Tun Gottes erklärt, so geht es in der Völkertafel um die Rückführung der sprachlichen und ethnischen Vielfalt via Genealogie auf ein gottgefälliges Urmenschenpaar (Noach und seine Frau) sowie um die Ordnung des geographischen Raumes durch imaginierte Verwandtschaft in Nähe und Distanz. Als Entstehungsort kommt am ehesten Jerusalem in Frage, zum einen, weil nur dort die logistischen Voraussetzungen für die priesterliche Theologen-Elite vorhanden waren; zum anderen, weil die Stadt als zentraler Kultort im Bewusstsein der Verfasserschaft den statischen Mittelpunkt bilden konnte, von dem aus – gleichsam von ‚oben‘ – die vorfindliche Welt beschrieben werden konnte, indem man den Völkertafel-Mythos aus den Berichten („Daten“) der reisenden Händler abstrahierte.

Einen anderen Ansatz als die üblichen ethnisch-geographischen Zuordnungen vertritt B. Oded,³⁶ der (in einer postulierten ‚Urfassung‘) hinter den drei Hauptbereichen unterschiedliche Lebensformen und sozio-kulturelle Positionen sieht. Sem als „Stammvater aller Söhne Ebers“ (vgl. die formal vergleichbare Wendung bei den drei Lamech-Söhnen in Gen 4,20–22: „Stammvater derer, die in Zelten und beim Vieh wohnen“ etc.) repräsentiere demnach die nomadische Lebensweise, Ham als „Vater Kanaans“ dagegen die sesshafte, städtische Kultur, während Jafet die Seefahrer und Küstenbewohner (die ‚maritim‘ geprägte Lebensweise) bezeichne. Zahlreiche spätere Hinzufügungen von Namen und andere Änderungen hätten diese Grundstruktur verschleiert, so dass sie in 1 Chr 1,5–23 nicht mehr aufscheine. Für das Arrangement der Namen im Endtext von Gen 10 seien verschiedene Kriterien maßgeblich gewesen.

36 Oded 1986, passim.

7 Zusammenfassung

Zur politischen Funktion von Genealogien gehört neben der Legitimation von Herrschaft auch die Identifikation und Rechtswirksamkeit von Beziehungen zwischen verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppen. Genealogien, insbesondere segmentäre, erklären und deuten die Relationen unter den in der Gegenwart der Leserinnen und Leser lebenden Gruppen und sind damit „a means of identifying and validating *present relationships*“.³⁷ Die genealogisch differenzierten Beziehungen (in Verwandtschaftsbegriffen ausgedrückt) zwischen den Gruppen der Gegenwart und dem Ahnherrn (oder zwischen den verschiedenen Ahnherren mehrerer Gruppen) definieren Über- und Unterordnungen in der Gesellschaft und im politischen Leben.

Die besondere Funktion der segmentären Genealogien, und dazu gehört die Völkertafel von Gen 10, ist die Erfassung und *Gliederung* größerer Gemeinschaften und geographischer Räume.

„Während in den unilinearen Genealogien der Rechtsanspruch auf eine feste Abfolge von Autoritäts- und Herrschaftsstrukturen festgeschrieben wurde, sind multilineare [= segmentäre, T. H.] Genealogien darauf aus, miteinander konkurrierende Ansprüche auf Lebensraum zwischen gleichzeitig Lebenden auszutarieren.“³⁸

Immer wieder tauchen in den segmentären Genealogien Namen auf, die im weiteren Textverlauf als geographische Bezeichnungen dienen (z. B. sind unter den Söhnen Hams in Gen 10,6 Kusch, Ägypten und Kanaan). Daneben begegnen Namen im Plural, die eindeutig Bezeichnungen für Ethnien (Völker) sind. Es besteht Konsens darüber, dass diese Genealogien dazu dienen, die Beziehungen Israels zu den entsprechenden Gebieten und Gruppen zu definieren und zu beschreiben.³⁹ Nähe und Distanz, Zu- und Abneigung werden mit genealogischen und verwandtschaftlichen Termini beschrieben. Mnemotechnische Gründe können hinzukommen: Die genealogischen Verknüpfungen helfen, einen Überblick über weite Räume und vielschichtige Gruppierungen, Stämme und Völker zu behalten. Da es hier um politische und soziale Beziehungen im geographischen und ethnischen Raum geht, ist der unmittelbare historische Wert der Abstammungsinformationen begrenzt.⁴⁰ Mittelbar – und in Relation mit anderen Quellen –

37 Aufrecht 1988, 217. Vgl. auch Greenstein 1989, 105.

38 Lux 1995, 256.

39 Vgl. Johnson 1969/1988, 77; Wilson 1977, 199; Levin 2001, 21–30.

40 Wilson 1977, 199, meint sogar, historisch verwertbare Informationen begegneten nur zufällig. Ähnlich urteilt Hanson 1994, 187: „It is important to note, however, that genealogies are *always* social constructs, not objective reflections of reality.“

geben die Genealogien einen Eindruck über die Weltdeutung und die politischen Sichtweisen ihrer Verfasser zu deren Zeit wieder.⁴¹

Zugleich lässt sich der biblische Text als ein überzeitliches philosophisch-politisches Manifest über den Menschen, die Welt, Gott und die Beziehungen dieser Größen untereinander lesen. Es erschließen sich dann überzeitliche Tiefendimensionen, die mit ihren Impulsen bis in die Gegenwart wirken: Wenn *alle* Menschen ursprungsgeschichtlich über Noach verwandt sind, dann sind sie auch *gleich*. Der politische Wert der *égalité* wird hier in ein erzählerisches Manifest gegossen. Dass weder die Antike noch das sogenannte christliche Mittelalter dies in bürgerliche Freiheits- und Gleichheitsrechte umgesetzt haben, steht auf einem anderen Blatt – das biblische Ideal ist eindeutig.

41 Vgl. Andriolo 1973, 1663. Andriolo weist auch darauf hin, dass die Weltsicht, die aus den israelitischen Genealogien spricht, der historischen Wirklichkeit diametral entgegen stehe (1666). Während in historiographischer und archäologischer Rekonstruktion das Volk Israel durch Prozesse der Vereinigung und Verbindung („fusion“) von verschiedenen ethnischen Gruppen entstanden sei, sei das genealogische Entstehungsmodell davon gekennzeichnet, dass es zu segmentären Aufspaltungen und Differenzierungen durch verschiedene „Söhne“, die Völker repräsentierten, gekommen sei. Das Volk Israel entstehe in dieser Sicht durch Prozesse der Abspaltung und Teilung („fission“).

Bibliographie

Andriolo 1973

Karin R. Andriolo. „A Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament“. *American Anthropologist* 75 (1973), 1657–1669.

Aufrecht 1988

Walter E. Aufrecht. „Genealogy and History in Ancient Israel“. In *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*. Hrsg. von L. Eslinger und G. Taylor. JSOT.S 67. Sheffield: Continuum, 1988, 205–235.

Brandenstein 1954

Wilhelm Brandenstein. „Bemerkungen zur Völkertafel in der Genesis“. In *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*. Berlin: Francke Verlag, 1954, 57–83.

Ceccherelli 1994

Ignazio Marino Ceccherelli. „Nimrod, primo re ‚universale‘ della storia“. *Bibbia e Oriente* 36 (1994), 25–39.

Crüsemann 1998

Frank Crüsemann. „Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis“. *Evangelische Theologie* 58 (1998), 180–195.

Dhorme 1932

Édouard Dhorme. „Les peuples issus de Jahphet d’après le chapitre X de la Genèse“. *Syria* 13 (1932), 28–49.

Fouts 1998

David M. Fouts. „Peleg in Gen 10:25“. *Journal of the Evangelical Theological Society* 41 (1998), 17–21.

Görg 1999

Manfred Görg. „Kasluhiter und Philister“. *Biblische Notizen* 99 (1999), 8–13.

Görg 2000

Manfred Görg. „Die ‚Söhne Ägyptens‘ in der sogenannten Völkertafel. Ein weiterer Versuch zur Identität und Komposition der Namensliste Gen 10,13f“. In *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr.* Hrsg. von M. Görg und G. Hölbl. ÄAT 44. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, 23–46.

Görg 2002

Manfred Görg. „Zur Diskussion um das Land Put“. *Biblische Notizen* 113 (2002), 5–11.

Greenstein 1989

Edward L. Greenstein. „Genealogy as a Code in Genesis“. In *Approaches to Teaching the Hebrew Bible as Literature in Translation*. Hrsg. von B. N. Olshen und Y. S. Feldman. New York: Modern Language Association of America, 1989, 102–105.

Hanson 1994

K. C. Hanson. „BTB Readers Guide: Kinship“. *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994), 183–194.

Hensel 2011

Benedikt Hensel. *Die Vertauschung des Erstgeburtsegens in der Genesis. Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora*. BZAW 423. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2011.

Hess 1989

Richard S. Hess. „The Genealogies of Genesis 1–11 and Comparative Literature“. *Biblica* 70 (1989), 241–254.

Hieke 2003

Thomas Hieke. *Die Genealogien der Genesis*. HBS 39. Freiburg i. Br.: Herder, 2003.

Hirschberger 2004

Martina Hirschberger. *Gynaikōn Katalogos und Megalai Éboiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodischer Epen*. Beiträge zur Altertumskunde 198. München und Leipzig: K.G. Saur Verlag, 2004.

Hölscher 1949

Gustav Hölscher. *Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erkenntnis des hebräischen Altertums*. SHAW.PH 3 (1947/48). Heidelberg: Winter, 1949.

Hopkins 1997

David C. Hopkins. „The First Stories of Genesis and the Rhythm of the Generations“. In *The Echoes of Many Texts. Reflections on Jewish and Christian Traditions. Essays in Honor of Lou H. Silberman*. Hrsg. von W. G. Dever und E. J. Wright. *Brown Judaic Studies* 313. Atlanta (GA): Brown Judaic Studies, 1997, 25–41.

Jacob 1905

Benno Jacob. *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen*. Leipzig: Veit & Comp, 1905.

Jacob 1934

Benno Jacob. *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Berlin: Schocken Verlag, 1934.

Johnson 1969/1988

Marshall D. Johnson. *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*. SNTSMS 8. New York und London: Cambridge University Press, 1969/1988.

Kochanek 1998

Piotr Kochanek. „Les strates rédactionnelles de la table des nations et l'inversion de la loi de primogéniture“. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998), 273–299.

Levin 2001

Yigal Levin. „Understanding Biblical Genealogies“. *Currents in Research: Biblical Studies* 9 (2001), 11–46.

Lipiński 1990

Édouard Lipiński. „Les Japhétites selon Gen 10,2–4 et 1 Chr 1,5–7“. *Zeitschrift für Althebraistik* 3 (1990), 40–53.

Lipiński 1992

Édouard Lipiński. „Les Chamites selon Gen 10,6–20 et 1 Chr 1,8–16“. *Zeitschrift für Althebraistik* 5 (1992), 135–162.

Lux 1995

Rüdiger Lux. „Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament“. In *Pluralismus und Identität*. Hrsg. von J. Mehlhausen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995, 242–258.

Neiman 1973

David Neiman. „The Two Genealogies of Japhet“. In *Orient and Occident. Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Hrsg. von H. A. Hoffner. AOAT 22. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, 119–126.

Oded 1986

Bustenay Oded. „The Table of Nations (Genesis 10). A Socio-Cultural Approach“. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 98 (1986), 14–31.

Renaud 1990

Bernard Renaud. „Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse“. *Revue Biblique* 97 (1990), 5–30.

Rendsburg 1987

Gary A. Rendsburg. „Gen 10:13–14. An Authentic Hebrew Tradition Concerning the Origin of the Philistines“. *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987), 89–96.

Rottzoll 1994

Dirk U. Rottzoll. *Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe targumischer und midraschischer Paralleltexte*. SJ 14. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1994.

Sarna 1989

Nahum M. Sarna. *Genesis (The JPS Torah Commentary)*. Philadelphia, New York und Jerusalem: Jewish Publication Society, 1989.

Schmidtke 1926

Friedrich Schmidtke. *Die Japhetiten der biblischen Völkertafel*. Breslau: Müller & Seiffert, 1926.

Seebass 1996

Horst Seebass. *Genesis. Band 1: Urgeschichte (1,1–11,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996.

Simons 1954

Jan Simons. „The ‚Table of Nations‘ (Gen. X). Its General Structure and Meaning“. *Oudtestamentische Studien* 10 (1954), 155–184.

Staubli 2003

Thomas Staubli. „Verortungen im Weltganzen. Die Geschlechterfolgen der Urgeschichte mit einem ikonographischen Exkurs zur Völkertafel“. *Bibel und Kirche* 58 (2003), 20–29.

Toorn und Horst 1990

Karel van der Toorn und Pieter W. van der Horst. „Nimrod before and after the Bible“. *Harvard Theological Review* 83 (1990), 1–29.

Uehlinger 1990

Christoph Uehlinger. *Weltreich und „eine Rede“*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). OBO 101. Freiburg/Schweiz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Van Seters 1992

John Van Seters. *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Zürich: Westminster John Knox Press, 1992.

Wenham 1987

Gordon J. Wenham. *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1987.

West 1985

Martin L. West. *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origin*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Westermann 1999

Claus Westermann. *Genesis. 1. Teilband: Genesis 1–11*. BK Altes Testament I/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.

Willi 1991

Thomas Willi. *Chronik. Lieferung 1*. BK Altes Testament XXIV. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.

Wilson 1977

Robert R. Wilson. *Genealogy and History in the Biblical World*. Yale Near Eastern Researches 7. New Haven: Yale University Press, 1977.

Winnett 1970

Fred V. Winnett. „The Arabian Genealogies in the Book of Genesis“. In *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May*. Hrsg. von H. T. Frank und W. L. Reed. Nashville: Abingdon Press, 1970, 171–196.

Wiseman 1955

Donald J. Wiseman. „Genesis 10. Some Archaeological Considerations“. *Journal of Transactions of the Victoria Institute* 87 (1955), 14–24.

Witte 2011

Markus Witte. *Art. „Völkertafel“*. Stand: Juli 2011. 2011. URL: www.wibilex.de.

THOMAS HIEKE

Jg. 1968, Dr. theol. (Bamberg 1996), Habilitation (Regensburg 2003), ist Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Arbeitsschwerpunkte: Literaturwissenschaftliche und kulturhistorische Kommentierung des Buches Levitikus; Literatur der Second Temple Period; Biblische Hermeneutik und Methodologie; Bibelssoftware.

Prof. Dr. Thomas Hieke
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
FB 01, Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Altes Testament
55099 Mainz
E-Mail: thieke@uni-mainz.de

Dieter Vieweger

Wanderungssagen der Erzväter Israels im Lichte der Geschichte des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr.

Zusammenfassung

Die Thora enthält zwei wegweisende Wanderungssagen aus der Frühgeschichte Israels. Beide Überlieferungen werden im *Kleinen geschichtlichen Credo* Dtn 26,5–9 (Gerhard von Rad) aufgenommen, das die Israeliten und Judäer am Erntedankfest bei der Darbringung der Früchte des Feldes vor ihrem Gott zu sprechen hatten. Die vorliegende Sammlung von Wanderungssagen der Erzväter aus dem 6.–5. Jahrhundert v. Chr. im Buch Genesis ist im heutigen Bestand nicht als historischer Reflex anzusehen, sondern vielmehr als Landbesitz- und Landanspruchserzählung einer späteren Epoche zu verstehen. Dennoch könnten in den Erzvätererzählungen auch Traditionen aus der Zeit der Ansiedlung von Proto-Israeliten/Judäern bewahrt worden sein. So wird der im 12./11. Jahrhundert v. Chr. vorherrschende kulturelle Einfluss aus dem Norden, die Nähe zu den ostjordanischen Königreichen (Jakob-Esau-Erzählkreis; Abraham-Lot-Erzählkreis), die Begründung der Zusammengehörigkeit der israelitischen Stämme (Königszeit) und die Abgrenzung von den übermächtigen Seevölkern und Phöniziern sowie den in der Küstenebene und der Schefela lebenden ‚Kanaanäern‘ zutreffend hervorgehoben.

Keywords: Mythos; Genesis; Abraham; Erzväter; Eisenzeit I; Aramäer; Israel.

The Torah contains two groundbreaking sagas of wanderings from the early history of Israel. The two stories were combined into the *Kleines geschichtliches Credo* Deut. 26:5–9 (Gerhard von Rad), which Israelites and Judeans were to recite at their harvest festival when offering the fruit of the land to their God. The surviving accounts of the wanderings of the patriarchs of Israel from the 6th – 5th c. BC in the Book of Genesis are not to be understood today as historical reflections, but rather as stories from a later period about landholding and land claims. Nevertheless, it may be the case that traditions from the proto-Israeli/Judean settlement period have been preserved in the stories of the patriarchs. Accordingly, appropriate emphasis is placed on the predominant cultural influence from the North, on the nearness of the kingdoms of Eastern Jordan (Jacob-Esau story circle; Abraham-Lot story circle), the establishment of common bonds among Israeli tribes (regal

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im anti-mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29 (ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | www.edition-topoi.de

period) and the dissociation from overly powerful seafaring nations and Phoenicians, as well as from the Canaanites dwelling in Shfela and in the coastal plains.

Keywords: Myth; Genesis; Abraham; patriarchs; Iron Age I; Arameans; Israel.

Das Alte Testament enthält zwei zentrale Wanderungssagen aus der Frühgeschichte Israels. Dabei handelt es sich einerseits um die Erzählungen vom Aufenthalt der Ahnväter Israels, der sogenannten Erzväter Abraham, Isaak und Jakob in Palästina, dem die Auswanderung Abrahams aus Ur und Haran¹ voranging (Buch Genesis), sowie andererseits um die mit Mose verbundenen Sagen vom Auszug aus Ägypten (Bücher Exodus bis Deuteronomium). Beide Überlieferungen erlangten für die Israeliten und Judäer hohe Bedeutung, sodass sie gemeinsam in einem zentralen Bekenntnis Eingang fanden – dem *Kleinen geschichtlichen Credo* (Dtn 26,5–9; Gerhard von Rad)², das die Gläubigen am Erntedankfest bei der Darbringung der Früchte des Feldes vor ihrem Gott zu sprechen hatten.

Grundsätzlich sind die Wanderungssagen der Erzväter und ihrer Familien nicht als geschichtliche Überlieferungen zur Frühgeschichte Israels/Judas anzusehen. Schon Herbert Donner stellte den überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund dieser Sagen(kränze) heraus:

Sieht man einmal von der schönen, überwiegend friedvollen, ‚patriarchalischen‘ Grundstimmung der Erzvätergeschichten ab, so ist einer der ersten Eindrücke, die sie vermitteln, der des unsteten Wanderlebens der Väter. Diese Patriarchen, denen doch das gelobte Land verhießen ist, wohnen nicht etwa im Lande oder tun das immer nur vorübergehend, bis zum nächsten Aufbruch. Sie wandern mit ihren Familien und Herden unverdrossen von Ort zu Ort; erst im Tode finden sie ihre verdiente Ruhe. Entfernungen spielen dabei keine Rolle; es werden tausende von Kilometern zurückgelegt. Man mag sagen: Erzväter sind Nomaden, und Ortsveränderungen sind bei Nomaden nicht ungewöhnlich. Aber selbst unter dieser Voraussetzung sind die Wege der Erzväter merkwürdig verworren. Die Konsequenz ist unausweichlich: diese Wege können keine geschichtlichen, sie müssen überlieferungsgeschichtliche Gründe haben.³

Allgemein geht man in der exegetischen Forschung davon aus, dass die Wanderungssagen der Erzväter in der heutigen Form nicht vor dem 6.–5. Jahrhundert v. Chr. verfasst

1 Heute im Irak bzw. in der Südosttürkei.

2 Vgl. Gertz 2000, 30–45.

3 Donner 1995, 84.

sein können.⁴ Eine entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist aber, ob diese Überlieferungen als rein ‚theologische Fiktionen‘ der exilischen und nachexilischen Zeit⁵ anzusehen sind oder ob die Texte Anhaltspunkte dafür zu erkennen geben, dass in ihnen alte Traditionen aus der Zeit der Sesshaftwerdung aufgenommen wurden; auch dann, wenn deren Bestand weder mündlich noch schriftlich eindeutig rekonstruierbar sein sollte.

Wenn die Wanderungssagen der Erzväter tatsächlich geschichtliche Erinnerungen oder auch nur traditionsgeschichtliche Anknüpfungen an den von ihnen ins Auge gefassten Zeitraum beinhalten würden, dann müsste sich in ihnen die Lebenswelt Palästinas des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr. spiegeln. Diese Zeit, in der die nachmaligen Israeliten erkennbar in die palästinische Welt eintraten und sesshaft wurden, ist nach dem Zusammenbruch der ‚kanaanäischen‘, d. h. der spätbronzezeitlichen Stadtstaaten-gesellschaft anzusetzen und wird im kulturgeschichtlichen Kontext Eisenzeit I genannt (1200/1150–1000/900 v. Chr.). Um die Frage nach der möglichen Verknüpfung der Wanderungssagen mit alten Traditionen beantworten zu können, soll die ‚erzählte Welt‘ der Erzvätergeschichten mit der Lebenswelt verglichen werden, die wir aus archäologischen und geschichtlichen Quellen für die Eisenzeit I rekonstruieren können. Aus den Übereinstimmungen und/oder Differenzen kann im Anschluss gefolgert werden, welche Antworten sich auf die gestellte Frage nahelegen. Die biblischen Berichte verbinden die Sagen von den Wanderungen der Erzväter mit den Verheißungen des Landbesitzes und der Volkswerdung, sie kreisen um den Gedanken der dauerhaften Sesshaftwerdung im Berglandbereich Palästinas.

Im Folgenden soll zunächst die Selbstaussage der Israeliten, Nachkommen der Aramäer zu sein, Beachtung finden (1). Danach werden geschichtliche Fakten und archäologische Kontexte zusammengetragen, welche die Ursache (2.1) und den Charakter der Ansiedlung von Kleinviehnomaden im westjordanischen Bergland während des 12./11. Jahrhunderts v. Chr. beschreiben. Dazu dienen Beobachtungen zum Zeitpunkt (2.2), zur materiellen Erkennbarkeit sowie zur geographischen Ausdehnung der Sesshaftwerdung von Kleinviehnomaden während der Eisenzeit I (2.3). Schließlich wird an einem ausgewählten Grabungsplatz gezeigt, in welchem Verhältnis die ‚Neu‘ansiedler im Berglandbereich des 12./11. Jahrhunderts v. Chr. zu den Bewohnern der spätbronzezeitlichen Siedlungsplätze stehen konnten (2.4). Überlegungen zur Stammesstruktur der Israeliten (3) schließen die Betrachtungen ab, bevor Schlussfolgerungen darüber, ob in den Vätergeschichten möglicherweise alte Traditionen aus der Zeit der Sesshaftwerdung zu entdecken sind, gezogen werden.

4 Dafür spricht die entscheidende Bedeutung der Exilserfahrung Israels/Judas für die literarische Ausgestaltung der Erzvätererzählungen (Blum 1984;

Kratz 2000; Levin 2003, 142–157; Seters 1975; Ska 2001, 153–177).

5 Das babylonische Exil der Judäer begann 598/7 bzw. 587/6 und endete 538 v. Chr.

1 „Umherirrende Aramäer“

Das *Kleine geschichtliche Credo* fordert in Dtn 26,5a von Israeliten und Judäern das Bekenntnis, dass ihre Vorfahren wandernde Aramäer gewesen seien, d. h. dass sie Kleinviethnomaden waren und aus dem Kontext der aramäischen (Sprach-)Familie stammen. Die verwandtschaftliche Beziehung zu Aramäern wird vielfach auch in den biblischen Familiengeschichten der Erzväter ausgedrückt, z. B. in Gen 24,10 ff., 25,20, 28,2.5 ff., 29,1 ff. und 31,20.24.

Allgemein geht man davon aus, dass die „Protoaramäer“ (Martin Noth)⁶ am Beginn der Mittelbronzezeit II A (um 1800 v. Chr.) aus der Arabischen Halbinsel nach Syrien/Palästina und darüber hinaus ins Zweistromland einwanderten. Dabei seien zwischen den Vorfahren Israels und den aramäischen „Mari-Leuten“, so Martin Metzger, zahlreiche Parallelen zu entdecken, was anhand der Texte aus den Archiven in Mari nachzuprüfen sei. Dies gelte u. a. für den Bereich der Namensgebung, für die Sprache, für die soziologische Struktur sowie bezüglich der Rechtsbräuche und der kultischen Einrichtungen.⁷

2 Spurensuche – die frühe Eisenzeit im palästinischen Bergland

2.1 Geschichtliche Ereignisse

Der Nahe Osten stand an der Wende zum 12. Jahrhundert v. Chr. vor einem gewaltigen Umbruch. In der Folge wurden im Bergland östlich und westlich des Jordan verstärkt bis dahin jahreszeitlichen Weidewechsel betreibende Kleinviethnomaden sesshaft. Worin lagen die Gründe für diese Entwicklung?

Mit dem Ende der Spätbronzezeit schwand der Einfluss Ägyptens auf Palästina. Weder die Kriegszüge von Ramses II. (1279–1213 v. Chr.) und Merenptah (1213–1203 v. Chr.) noch die große See- und Landschlacht von Ramses II. (1184–1153 v. Chr.) gegen die sogenannten Seevölker konnten daran letztlich etwas ändern. Gleichzeitig offenbarte die Stadtkultur Palästinas mehr und mehr Krisenerscheinungen: Die Anzahl und die Größe der ummauerten Städte ging zurück, die Zahl ihrer Einwohner sank. Die stete Uneinigkeit der Stadtkönigtümer⁸ und die Aktivitäten der für die Stadtstaaten gefährlichen *Ḥapirū* waren zusätzliche Anzeichen des sich allmählich vollziehenden Niedergangs. Wird noch die gewaltige Wirkung der in Richtung Ägypten vordringenden Seevölker hinzugefügt, dann dokumentiert sich in der Summe dieser Einflüsse die Problematik der ausgehenden Spätbronzezeit im westlichen Syrien und in Palästina.

6 Noth 1961, 94.

7 Vgl. dazu ausführlich Metzger 2004, 22.

8 Vgl. hierzu die Tall al-Amarna-Briefe.

Um 1200/1150 v. Chr. setzte eine Deurbanisierung ein, die mit Ausnahme der Küstenebene, in der viele der zerstörten Städte bald wieder aufgebaut wurden, große Teile Palästinas erfasste. Das Siedlungsbild verschob sich nun, als der Einfluss der spätbronzezeitlichen Städte auf weite Teile der Berglandbereiche erloschen war, zugunsten neu angelegter dörflicher Berglandsiedlungen. Die neuen Dörfer wurden häufig in der für Zeltsiedlungen von (Kleinvieh-)Nomaden typischen elliptischen Form angelegt. Die einfachen (Breitraum-)Häuser ähnelten den rechteckigen Grundrissen von Zelten und entwickelten sich möglicherweise zu den für die gesamte Eisenzeit typischen Dreiraum- oder Vierraumhäusern weiter. Unter den Keramikgefäßen wurden die Vorratskrüge mit Halswulst (*collared rim storage jars*) zum ‚Leitfossil‘ der Eisen-I-Zeit (s. hierzu 2.3).

Als sich im Verlaufe des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr. im Bereich des späteren Juda und Israel weite Teile der Kleinviehnomaden (mit der aus den Vätererzählungen im Alten Testament bekannten Lebensweise) in den neu gegründeten dörflichen Neusiedlungen niederließen, werden sich, auch wenn das archäologisch nicht zu beweisen ist, Menschen aus den zerstörten städtischen Ansiedlungen und die aus Ägypten kommende ‚Moseschar‘ sowie weitere Gruppen (z. B. Teile der *Hapirū* und vielleicht auch Stämme ähnlich den *Š3šw* [Schasu] aus ägyptischen Texten) mit ihnen in den Neusiedlungen verbunden haben.

Die Sesshaftwerdung im judäischen und ephraimitischen Bergland bedeutete für weite Teile der proto-israelitischen/judäischen Bevölkerung den Übergang von jahreszeitlich bestimmter Transhumanz zum Ackerbau, d. h. zum sesshaften Wohnen in ganzjährig genutzten Siedlungen (s. hierzu 2.4).

Gegen Ende der frühen Eisenzeit, also um 1000/900 v. Chr., bildeten sich in Syrien und Palästina neue politische Größen aus, nämlich von Ägypten weitgehend unabhängige Flächenstaaten. Hierzu zählten die Pentapolis, ein Verbund philistäischer Städte in der südlichen Küstenebene und der angrenzenden Schefela (Aschdod, Aschkelon, Ekron, Gat und Gaza), sowie die phönizischen Städte im Nordwesten und die Königtümer im Ostjordanland (Ammon und Moab, etwas später Edom); ebenso Israel und Juda mit ihren Kernländern im ephraimitischen und judäischen Gebirge.

2.2 Die früheste Erwähnung Israels

Fragen wir weiter nach dem Zeitpunkt der Sesshaftwerdung von Kleinviehnomaden im palästinischen Bergland, so muss zunächst festgestellt werden, dass die Stele des Pharaos Merenptah (1213–1203 v. Chr.) zwar den frühesten Beleg des Namens *Israel* enthält, doch wird dieser dort noch zur Bezeichnung eines Stammes (so das gebrauchte Determinativ) benutzt. Pharaos Merenptah, der Sohn und Nachfolger Ramses II., ließ mitteilen:



ABBILDUNG 1 Die *Israel-Stele* des Pharaos Merneptah (1213–1203 v. Chr.; Original ÄMK; aus: Reicke und Rost 1964, 744).

Die Häuptlinge werfen sich nieder und rufen Schalom. [...] Tjehenu ist erobert. Cheta ist befriedet. Kanaan ist mit allem Übel erbeutet. Askalon ist herbeigeführt. Gezer ist gepackt. Inuam ist zunichte gemacht. Israel ist verwüstet; es hat kein Saatgut [...] Alle Länder sind in Frieden.⁹

Außerhalb des Alten Testaments erscheint der Name Israel in späterer Zeit noch zwei weitere Male an prominenter Stelle als Bezeichnung eines Volkes – in der Monolith-Inschrift des assyrischen Königs (858–824 v. Chr.) und in der Stele des moabitischen Königs Mescha (Mitte 9. Jahrhundert v. Chr.).

9 Z. 26–28 der *Israel-Stele* nach Kaplony-Heckel 1985, 551–552 (TUAT I/6).

Da weitere datierbare Belege nicht vorliegen, blieben zur genaueren Datierung der Sesshaftwerdung nachmaliger Israeliten und Judäer allein die unten (in Kap. 2.3) beschriebenen archäologischen Zeugnisse der im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. auftretenden Berglandsiedlungen und ihrer materiellen Kultur im Bereich der späteren Königreiche Israel und Juda.

Diese Siedlungen wurden häufig (aus dem logischen Rückschluss der später dort etablierten Königtümer) als ‚typisch‘ israelitisch bzw. judäisch beschrieben. Der folgende Abschnitt (2.3) setzt sich mit dieser These auseinander. Letztlich muss aber festgestellt werden, dass die in der Eisenzeit I in dieser Form besiedelten Gebiete weit über das westjordanische Bergland, also das Kernland Israel/Juda, hinausreichen.

2.3 Charakteristika israelitischer Ethnizität im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.?

Die Frage, ob die Archäologie in Palästina ethnische Siedlungsgebiete der Eisenzeit verdeutlichen kann, ist nicht neu und hat die archäologische wie auch die exegetische Diskussion in den zurückliegenden Jahrzehnten vielfach geprägt. So wird dort häufig nach den besonderen Charakteristika der ethnisch beschriebenen Verbände Juda und Israel gefragt. Dabei wurden mehrere archäologische Charakteristika vorgeschlagen, anhand derer sich die materielle Kultur Israels und Judas von der ihrer Nachbarn unterscheiden ließe. Zu den vorgeschlagenen ‚ethnischen Markern‘ gehörten insbesondere:

- (1) der Bau von Drei- oder Vierraumhäusern,
- (2) das Vorkommen von *collared rim storage jars* (Vorratskrüge mit Halswulst)¹⁰;
- (3) die Existenz von rund oder elliptisch angelegten Siedlungen im Bergland in der Eisenzeit I

Alle diese Argumente konnten aber in der archäologischen Diskussion letztlich nicht überzeugen:

Zu 1: Selbstverständlich sind Drei- oder Vierraumhäuser mit einem Innenhof, von dem aus die einzelnen überdachten Räume betreten werden konnten, für die Eisenzeit Palästinas charakteristisch. Die Vierraumhäuser (Abb. 2) besaßen eine enge Verbindung zum kanaanäischen Hofhaus und damit zur kanaanäischen Kultur. Sie boten optimale Bedingungen für eine auf landwirtschaftlicher Lebensgrundlage basierende palästinische Bevölkerung. In einigen Fällen wurde diese Existenzgrundlage durch handwerkliche Tätigkeiten ergänzt und in Einzelfällen sogar ersetzt. Angesichts des gegenüber der Spätbronzezeit trockeneren Klimas während der Eisenzeit I und des deshalb

10 Die spezielle Form entstand, weil bei der Fertigung der Vorratskrüge der separat scheibengedrehte Hals im lederharten Zustand auf den handaufgebauten

Körper des Kruges gedrückt und beide Teile miteinander vor dem Brand mechanisch verbunden wurden.

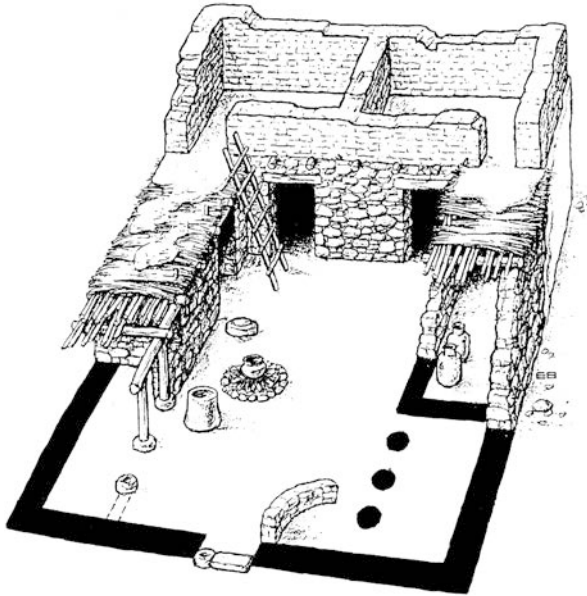


ABBILDUNG 2 Vierraumhaus der palästinischen Eisenzeit (aus: Vieweger 2012, 48 Abb. 34).

häufig ausbleibenden oder nur geringfügig fallenden Regens sowie angesichts der für die Landwirtschaft ohnehin weniger gut geeigneten Böden konnte man im eisenzeitlichen Palästina nur mit einer gemischten Landwirtschaft überleben (Getreidefeldbau in den Tallagen, Gemüseanbau in Hausnähe, Ölbaumpflanzungen sowie Weinanbau in den Hanglagen, Tierhaltung, eventuell Handwerk).

Das Vierraumhaus ist in Palästina und im Süden Syriens seit dem Ende des 13. Jahrhunderts v. Chr. bekannt. Die ältesten und besterhaltenen Reste einer spätbronzezeitlich-früheisenzeitlichen Stadt wurden auf dem *Tall al-ʿUmēri*, etwa 10 km südwestlich von Amman, entdeckt¹¹ – also deutlich außerhalb des israelitischen und jüdischen Kerngebietes. Auf *Tall al-ʿUmēri* wurde u. a. eine Stadtmauer mit Glacis und ein den Fuß der Siedlung umlaufender Trockengraben freigelegt. Im Laufe der israelitisch-jüdischen Königszeit wurde dieser Bautyp im gesamten palästinischen Raum sowohl in den Städten als auch auf dem Land üblich. Er geht somit weder auf die Israeliten oder Judäer zurück, noch ist er auf diese zu begrenzen, sondern er ist Ausdruck einer dem trockenen eisenzeitlichen Klima in Palästina angepassten Lebensweise.¹²

Die These, Vierraumhäuser als typisch israelitisch bzw. jüdisch anzusehen, entsprang dem forschungsgeschichtlichen Vorsprung der archäologischen Erkundung des

11 Clark 1994, 138–148; Herr u. a. 1997.

12 Shiloh 1973, 277–285, 32*; Braemer 1982; Netzer 1992, 193–201; Holladay 1995, 386–389.



ABBILDUNG 3 Typischer *collared rim storage jar* der Eisenzeit I (Tall Zirā'a).

Westjordanlandes (Israel), wo dieser Bautyp zunächst entdeckt wurde, gegenüber dem Ostjordangebiet (Jordanien).

Zu 2: Die *collared rim storage jars* (Abb. 3) sind eine Form der Gebrauchskeramik, die für den palästinischen Kulturraum typisch war. An der Wende zur Eisenzeit traten sie gehäuft auch im Ostjordanland auf. Sie wurden dort ebenso hergestellt und genutzt wie im zentralen Bergland westlich des Jordan. Ohnehin sind sie nicht als Neuschöpfung durch neu eingewanderte Siedler im palästinischen Bergland (die die Israeliten und Judäer auch nicht waren) anzusehen, sondern stehen deutlich in einer spätbronzezeitlichen Tradition.¹³

Zu 3: Kreisförmig bzw. elliptisch angelegte Berglandsiedlungen (*enclosed settlements*) hatte Israel Finkelstein¹⁴ als Indikator israelitischer und judäischer Siedler vorgeschlagen (Abb. 4). Viele Forscher folgten ihm, zumal er zeigen konnte, dass während der Eisenzeit I viele nachmalig israelitische Gebiete mit derartigen dörflichen Siedlungen ausgestattet waren. Doch selbst Finkelstein musste schließlich feststellen, dass auch

13 Fritz 1987, 96.

14 Finkelstein 1988, 237–259.

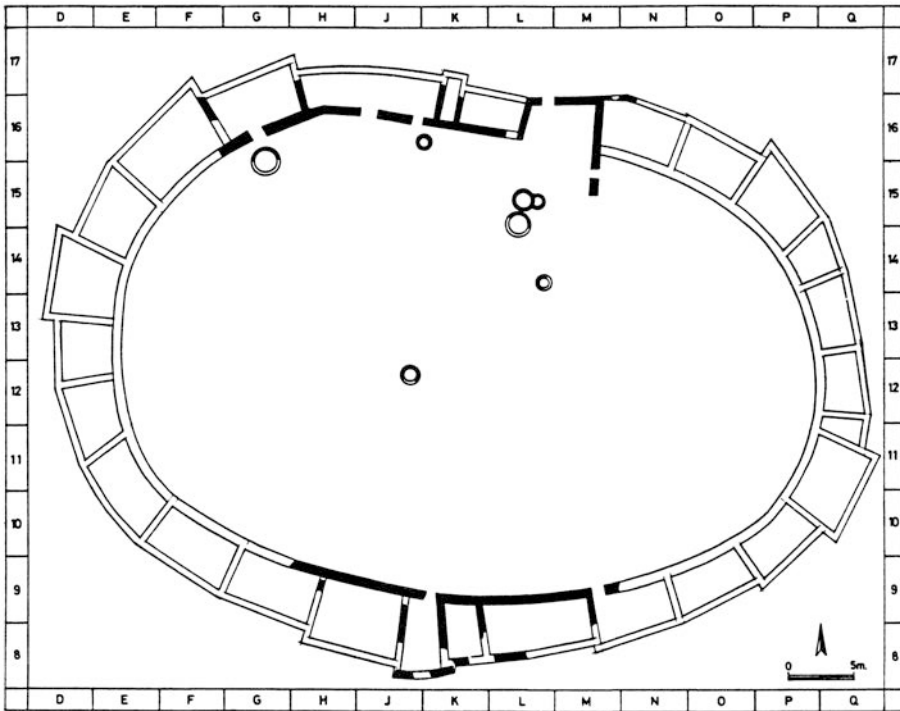


ABBILDUNG 4 Elliptisch angelegte Siedlung im palästinischen Bergland, Izbeth Sarta, Stratum III (aus: Finkelstein 1988, 239 Abb. 76).

dieses Merkmal in allen palästinischen Berg- und Hochlandgebieten während der Eisenzeit I mehr oder weniger charakteristisch nachweisbar ist, also ebenfalls nicht als Anzeiger für ethnische Zuordnungen dienen konnte.¹⁵

Die elliptischen Siedlungsstrukturen im Bergland, die Vierraumhäuser und die *collared rim storage jars* sind charakteristische archäologische Befunde der Eisenzeit I. Sie sind nicht mit einer speziellen Ethnie in Verbindung zu bringen, sondern haben ihre Begründung in klimatischen und kulturellen Gegebenheiten. Sie weisen auf einen Umbruch im Siedlungsmuster auch weit über das Kernland Israels/Judas (also das westjordanische Bergland) hinaus. Der Umbruch der Eisenzeit I umfasste auch das ostjordanische Hochland, also die späteren Königreiche Ammons, Moabs und Edoms sowie die Siedlungsbereiche des Beerscheba-Beckens, Galiläas, Gileads und Teile Südsyriens.

Tatsächlich waren Israel und Juda keine ethnischen Sondergruppen in Palästina. Die genealogischen Erzählungen im Alten Testament bringen folglich auch die engen

15 Finkelstein 1997, 226.

Verwandtschaftsverhältnisse zu Ammon und Moab (Gen 19, 30–38) sowie zu Edom (Gen 25, 21–28; 36) im ostjordanischen Hochland zum Ausdruck.

2.4 Der Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit I

Es liegt in der Natur des veränderten Siedlungsmusters, dass die Ansiedlung in dörflichen Siedlungen während der Eisenzeit I vorrangig an vorher nicht von sesshafter Bevölkerung bewohnten Ortslagen geschah. Daher hat es sich eingebürgert, von *Neuansiedlern* in diesem geographischen Bereich zu sprechen. Zu diesen gehörten zweifellos die ehemaligen Kleinviehnomaden, da die frühen Siedlungen im Bergland mit ihrer zumeist elliptischen Form Ähnlichkeiten zu ehemaligen Zeltlagerstätten besitzen.

Doch ist auch ein klarer Bezug zur ehemals städtischen Bevölkerung des Berglandes mit ihrer spätbronzezeitlichen Kultur zu vermuten. Dazu fehlen aber in aller Regel klare archäologische Belege.

Zu den wenigen von der späten Bronzezeit bis in die Eisenzeit II durchgängig besiedelten Orten Palästinas gehört der *Tall Zirā'a*. Dort lassen sich der Übergang von der Epoche der Bronzezeit zur Eisenzeit vortrefflich studieren und ungewöhnliche Beobachtungen daran anschließen.¹⁶

Die Zerstörung der spätbronzezeitlichen Stadt auf dem *Tall Zirā'a* fand um 1200 v. Chr. statt (was Radiokarbondaten belegen). Dieses Geschehen fügt sich in den allgemeinen Zusammenbruch der spätbronzezeitlichen Stadtstaatengesellschaft in der Levante ein. Der konkrete Grund für die Zerstörungen auf dem *Tall Zirā'a* ist nicht festzustellen. Es muss sich aber um ein relativ kurzes, einschneidendes Ereignis (z. B. Krieg oder Erdbeben) gehandelt haben, denn es sind keine Hinweise zu erkennen, die auf einen langsamen Verfall hindeuten.

Der Wiederaufbau der Siedlung erfolgte rasch, wobei spätbronzezeitliche Traditionen im Hausbau und im Handwerk (u. a. in der Keramik, der Glas- und Fayenceproduktion) fortgesetzt wurden. Die Nutzung der Ruinen der spätbronzezeitlichen Stadt für den Neuaufbau der früheisenzeitlichen Siedlung zeigt jedenfalls, dass die der Verwitterung sonst schonungslos preisgegebenen Lehmziegelruinen sehr bald nach dem Untergang der spätbronzezeitlichen Stadt in den Neuaufbau einbezogen wurden. Es lässt sich daher vermuten, dass der Wiederaufbau unmittelbar durch die autochthone Bevölkerung vollzogen wurde.

Man wird den zentralen Ausgrabungsbereich des Areals I als einen landwirtschaftlich geprägten Wohn-, Arbeits- und Vorratsbereich interpretieren können (Abb. 5).

16 Vieweger und Häser 2007b, Vieweger und Häser 2007a; Vieweger und Häser 2009; Vieweger und Häser 2010.

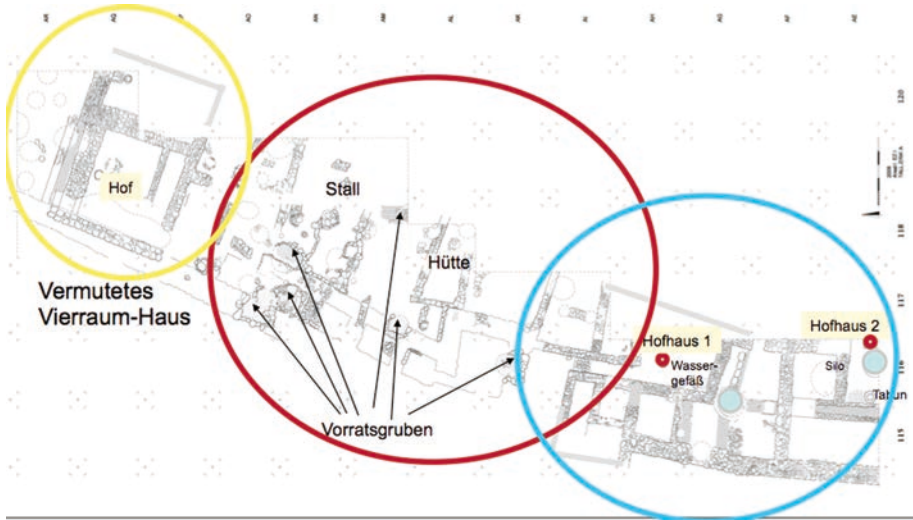


ABBILDUNG 5 Befund der Eisenzeit I, Tall Zirā'a, Areal I.

Dieser Befund stimmt mit der traditionellen Forschungsmeinung zu den in etwa parallel verlaufenden Anfängen der israelitischen und jüdischen Ansiedlungen in den west-jordanischen Berglandregionen überein. Doch im südlichen Abschnitt des Grabungsareals zeigt sich zur gleichen Zeit ein gänzlich anderes Bild. Das große Doppelgebäude mit Fundamenten aus sorgfältig gesetzten Feldsteinen nutzte die spätbronzezeitlichen Ruinen als Fundament und führte die Tradition des spätbronzezeitlichen Hofhauses ungebrochen in der Eisenzeit I fort.

Anderen Traditionen war offenbar das große Gebäude im Norden des Areals verpflichtet. Mit seinem großen Innenhof und den umliegenden langen, schmalen Räumen, insbesondere dem im gut konservierten Zustand bisher aufgefundenen Teil des Hauptraums, erinnert diese Hausstruktur an die eisenzeitlichen Vierraumhäuser. In diesem Gebäude wurden Reste von Rohglas, Produktionsabfälle und zahlreiche Glasobjekte entdeckt, die vermuten lassen, dass sich dort eine Glaswerkstatt befunden hat. Bereits in der Spätbronzezeit befand sich an gleicher Stelle ein handwerklich genutzter Bereich, und auch in der Eisenzeit II gab es an gleicher Stelle Hinweise auf entsprechende Aktivitäten.

Die Siedlung der Eisenzeit I erreichte nicht das kulturelle Niveau der vorangehenden spätbronzezeitlichen Stadt. Sie war nicht mehr von einer Mauer umschlossen und stärker agrarisch geprägt. Sicher haben aber die artesische Quelle auf dem Siedlungshügel sowie die hervorragenden Ackerbau- und Weidebedingungen im Umfeld des Talls

die Bevölkerung am Ort und in der Gegend gehalten und weiterhin ihr Überleben gesichert.

Dieses Ergebnis erweitert das Bild der Siedlungen während der Eisenzeit I, die hier nicht als simple Umbruchphase zwischen den spätbronzezeitlichen Stadtstaaten und den Flächenstaaten der Eisenzeit II beschrieben werden kann. Vielmehr wurden spätbronzezeitliche Traditionen bewusst fortgeführt, während eisenzeitliche parallel dazu begannen und beide über längere Zeit überlappend auftraten. Ausdrücklich soll darauf hingewiesen werden, dass wir es hier offenbar mit einer autochthonen Bevölkerung zu tun haben, die ihre Lebensweise den Anforderungen der Eisenzeit I anpassen musste – d. h. der archäologische Befund ähnelt dem, der in den Berglandsiedlungen festzustellen ist.

3 Die Stammesstruktur

Die Lebensform der Erzväter und der sich in den Sagen daraus entwickelnden Stämme Israels wird anhand der Beobachtungen von Christian Sigrist als segmentäre Gesellschaft¹⁷ verständlich. Der Begriff der segmentären Gesellschaft wurde von Émile Durkheim 1893 in seinem Werk *De la division du travail social* geprägt. Edward E. Evans-Pritchard und Meyer Fortes beschrieben damit moderne afrikanische Gesellschaften.

Entscheidend für diese nach Segmenten („Lineages“/Stämmen) und Untersegmenten (Unterstämmen) genealogisch strukturierte Gesellschaftsform ist das Fehlen einer zentralen Spitze. Die Gruppen regeln ihre Beziehungen zueinander, einschließlich ihrer Konflikte, auf verschiedenen Ebenen interagierend, bedürfen also keines hierarchischen Geflechtes oder eines Oberhauptes.

Die von Sigrist nur auf agrarische Gesellschaften beschränkte Theorie kann nach den neueren Untersuchungen amerikanischer Anthropologen über die Gesellschaftsstrukturen des Nahen und Mittleren Ostens in differenzierter Form auch für nomadische Gesellschaften übernommen werden.¹⁸ Ähnlich wie die segmentäre Stammesgesellschaft in ihrer Lebensweise vielfältige Fluiditätsphänomene aufweist, kann dies auch für die Organisation dieser Gesellschaft gelten. [...] Auch für die Zeit des israelitischen Königtums ist eine solche weithin enge Verbindung in die Stammessolidarität und -lebensweise anzunehmen. [...] Bedeutsam ist nun die Frage nach der Funktion des genealogischen „Zwölfstammesystems“. Dass dies keine ausschließliche politische Funktion sein kann, wurde bereits angedeutet. Offensichtlich sollen hier

17 Sigrist 1967.

18 Schorn 1997, 56.

durch die Genealogie der gemeinsamen Abkunft vom Stammesvater Jakob die zwölf „Stämme“ bzw. deren Eponymen miteinander verbunden werden, um ein Bewusstsein von Gemeinschaft auszudrücken, das möglicherweise schon vorgegeben war.¹⁹

Auf das Alte Testament übertragen bedeutet dies, dass die Welt der Erzväter in die sozialen Größen (a) Kernfamilie, (b) Großfamilie (*Pater familias*), (c) Dorf (Ältester) und (d) Stamm (Richter) zu unterteilen wäre, wobei diese Einheiten je spezifische Aufgaben zu erfüllen hätten, wie z. B. (a) Bevorratung/Nahrungsmittelbereitung/Kinderaufzucht, (b) Rechts-/Kultausübung per *Pater familias*, (c) Wasser-/Feldnutzung und (d) Konstatierung/Etablierung der Blutsverwandtschaft sowie Entscheid über Krieg und Frieden.

Das Zwölfstammesystem behielt in der Königszeit keine politische, doch sehr wohl eine religiöse Funktion. Sie drückt sich offenbar in den Statusdifferenzen der Erzväter aus, genealogisch gesehen besonders der ersten vier.²⁰

4 Schlussfolgerungen

Fragt man nach diesem kurzen Überblick über die Lebensweise im palästinischen Bergland während des 12./11. Jahrhunderts v. Chr. nach möglichen Anhaltspunkten, in den Vätergeschichten alte Traditionen aus der Zeit der Sesshaftwerdung entdecken zu können, dann wird man zunächst auf vielfältige Differenzen hinweisen müssen, aber auch verhalten einige Analogien nennen können.

In weiten Bereichen ist die Lebenswelt der Erzväter, wie sie die Sagen im Buch Genesis beschreiben, nicht mit dem aus archäologischen Quellen zu erschließenden soziologischen oder materiellen Umfeld der Eisenzeit I im Bergland Palästinas gleichzusetzen. Die Eisenzeit I ist im archäologischen Kontext nicht als nomadische Zeit zu beschreiben, wie es die Erzvätergeschichten nahelegen. Vielmehr vollzog sich in den Bergländern der Übergang zum Ackerbau relativ rasch. Die gemischte Landwirtschaft war die dominierende Lebensquelle der damaligen Bevölkerung. Bevölkerungswanderungen im großen Stile sind während der Eisenzeit I nicht erkennbar. An den Siedlungsplätzen der Eisenzeit I ist außerdem eine klare Kontinuität zur Kultur der Spätbronzezeit feststellbar, was zusätzlich gegen eine nennenswerte Ansiedlung von Neuankömmlingen (z. B. aus dem aramäischen Raum) spricht. Im Fall des *Tall Zirā'a* ist offenbar sogar eine Kontinuität der autochthonen Bevölkerung anzunehmen. In den Berglandsiedlungen Palästinas, also unter den nachmaligen Israeliten und Judäern, wird man vor allem Bewohner zu vermuten haben, die auch früher schon nomadisch hier lebten und zu

19 Ebd. 57–58.

20 Ebd. 63.

denen sich weitere Gruppen aus unterschiedlichen geographischen und soziologischen Kontexten Palästinas hinzugesellt haben.

Die heute vorliegende Sammlung von Wanderungssagen der Erzväter aus dem 6.–5. Jahrhundert v. Chr. ist also zunächst nicht als historischer Reflex anzusehen, sondern vielmehr als Landbesitz- und Landanspruchserzählung einer späteren Epoche zu verstehen.

Dennoch könnten in den Erzvätererzählungen auch Traditionen aus der Zeit der Ansiedlung von Proto-Israeliten/Judäern bewahrt worden sein. So wird der im 12./11. Jahrhundert v. Chr. vorherrschende kulturelle Einfluss aus dem Norden, die Nähe zu den ostjordanischen Königreichen (Jakob-Esau-Erzählkreis; Abraham-Lot-Erzählkreis), die Begründung der Zusammengehörigkeit der israelitischen Stämme (Königszeit) und die Abgrenzung von den übermächtigen Seevölkern und Phöniziern sowie den in der Küstenebene und der Schefela lebenden ‚Kanaanäern‘ zutreffend hervorgehoben. Die mündlich tradierten Erinnerungen an diese Ereignisse und Begebenheiten finden sich als Reflexe in den im 7.–5. Jahrhundert v. Chr. verschriftlichten Sagenkränzen wieder.

So wenig die alttestamentlichen Überlieferungen als historische Berichte anzusehen sind, so wenig sind sie als reine ‚theologische Fiktionen‘ zu betrachten.

Bibliographie

Blum 1984

Erhard Blum. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und zum Neuen Testament 57. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.

Clark 1994

Douglas R. Clark. „The Iron I Western Defense System at Tell el-Umeiri, Jordan“. *Biblical Archaeologist* 57 (1994), 138–148.

Donner 1995

Herbert Donner. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Finkelstein 1988

Israel Finkelstein. *The Archaeology of the Israelite Settlement*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988.

Finkelstein 1997

Israel Finkelstein. „Pots and People Revisited. Ethnic Boundaries in Iron Age I“. In *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOT.S 237). Hrsg. von N. A. Silberman und D. Small. Sheffield, 1997, 216–237.

Fritz 1987

Volkmar Fritz. „Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine“. *Biblical Archaeologist* 50 (1987), 84–100.

Gertz 2000

Jan-Christian Gertz. „Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch“. In *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*. Hrsg. von Reinhard Gregor Kratz und Hermann Spieckermann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 30–45.

Herr u. a. 1997

Larry G. Herr u. a., Hrsg. *The 1989 Season at Tell el-Umeiri and Vicinity and Subsequent Studies*. Madaba Plains Project 3. MI. Berrien Springs, 1997.

Holladay 1995

John S. Holladay. „Local Kingdoms and World Empires“. In *The Archaeology of Society in the Holy Land*. Hrsg. von T. E. Levy. London: Leicester University Press, 1995, 386–389.

Kaplony-Heckel 1985

Ursula Kaplony-Heckel. „Die Israel-Stele des Meren-ptah, 1208 v. Chr.“. In *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I/6*. Hrsg. von O. Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1985, 544–552.

Kratz 2000

Reinhard Kratz. *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

Levin 2003

Christoph Levin. „Das vorstaatliche Israel“. In *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Hrsg. von Chr. Levin. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 316. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2003, 142–157.

Metzger 2004

Martin Metzger. *Grundriß der Geschichte Israels*. 11. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2004.

Netzer 1992

Ehud Netzer. „Domestic Architecture in the Iron Age“. In *The Architecture of Ancient Israel from Prehistoric to the Persian Periods*. Hrsg. von A. Kempinski und R. Reich. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992, 193–201.

Noth 1961

Martin Noth. *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW 94. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1961.

Reicke und Rost 1964

Bo Reicke und Leonhard Rost, Hrsg. *Biblich-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Schorn 1997

Ulrike Schorn. *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs*. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 248. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1997.

Seters 1975

John van Seters. *Abraham in History and Tradition*. New Haven und London: Yale University Press, 1975.

Shiloh 1973

Yigal Shiloh. „The Four-Room House. The Israelite Type-House?“. *Eretz-Israel* 11 (1973), 277–285. 32*.

Sigrist 1967

Christian Sigrist. *Regulierte Anarchie*. Hamburg, 1967.

Ska 2001

Jean Louis Ska. „Essai sur la Nature et la Signification du Cycle d'Abraham (Gn 11,27–25,11)“. In *Studies in the Book of Genesis*. Hrsg. von A. Wénin. Literature, Redaction and History (BETHL CLV). Leuven: Peeters Publishers, 2001, 153–177.

DIETER VIEWEGER

Prof. Dr. Dr. Dr. h. c., Jg. 1958; Leitender Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem und Amman; Direktor des Biblisch-Archäologischen Instituts Wuppertal; Lehrtätigkeit an der Privatuniversität Witten-Herdecke und der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, nach Projekten in Zypern, Griechenland und Italien Leiter verschiedener archäologischer Forschungsprojekte in Jordanien, Israel und Palästina.

Vieweger 2012

Dieter Vieweger. *Archäologie der biblischen Welt*. 4. Aufl. Gütersloh: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

Vieweger und Häser 2007a

Dieter Vieweger und Jutta Häser. „Das ‚Gadara-Region Project‘, Der Tell Zera'a in den Jahren 2005 und 2006“. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 123 (2007), 1–27.

Vieweger und Häser 2007b

Dieter Vieweger und Jutta Häser. „Tall Zira'a. Five Thousand Years of Palestinian History on a Single-Settlement Mound“. *Near Eastern Archaeology* 70.3 (2007), 147–167.

Vieweger und Häser 2009

Dieter Vieweger und Jutta Häser. „Das ‚Gadara-Region Project‘ und der Tall Zirā'a. Fünf Jahrtausende Geschichte Palästinas – eine Zwischenbilanz nach fünf Grabungskampagnen“. *Das Altertum* 54 (2009), 1–36.

Vieweger und Häser 2010

Dieter Vieweger und Jutta Häser. „Das ‚Gadara-Region Project‘, Der Tell Zera'a in den Jahren 2007 bis 2009“. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 126 (2010), 1–28.

Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Dieter Vieweger
Biblisch-Archäologisches Institut
Bergische Universität Wuppertal
Campus Freudenberg, Gebäude FD/III
Rainer-Gruenter-Str. 21
42097 Wuppertal
E-Mail: vieweger@uni-wuppertal.de

Felix Wiedemann

Klios Ärger mit den Söhnen Noachs. Wanderungsnarrative in den Wissenschaften vom Alten Orient und die Rolle der Völkertafel

Zusammenfassung

Erzählungen von Herkunft und Wanderungen der Völker gehörten immer schon zu den zentralen Motiven in Darstellungen der Vergangenheit – das gilt für mythische Überlieferungen ebenso wie für moderne historiographische Abhandlungen. Vor dem Hintergrund des modernen Nationalismus und Kolonialismus hat die Thematik schließlich im 19. und 20. Jahrhundert zusätzliche Brisanz erhalten. Entsprechend avancierten Massenmigrationen oder sogenannte Völkerwanderungen zu den zentralen Feldern alttumswissenschaftlicher Forschung. Dabei zielten diese Studien vornehmlich auf eine kritische Überprüfung der antiken Überlieferungen. Unabhängig von den behandelten historischen Kontexten lassen sich hingegen auch in der wissenschaftlichen Literatur bestimmte wiederkehrende Muster erkennen, wie Herkunft und Migrationen verschiedener Völker jeweils dargestellt und erzählt worden sind. Am Beispiel der Wissenschaften vom Alten Orient (d. h. Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie) aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert soll im Folgenden sowohl die Ähnlichkeit entsprechender Wanderungsnarrative als auch deren fortwährende Verhaftung an den alten Überlieferungen und Quellen aufgezeigt werden.

Keywords: Historiographieggeschichte; Bibelkunde; Altorientalistik; Migration; Völkertafel.

Questions as to the origins of different historical peoples and their movements through time and space have always played a vital role in human accounts of the past – whether in ancient myths or in modern historiography. The whole subject awakened new interest and became increasingly politically charged in the course of the emerging nationalism and colonialism of the 19th and 20th centuries. Against this backdrop mass migrations or ‘the wanderings of peoples’ advanced to a central object of historiographical and archaeological research. However, in contrast to mythical accounts, modern classical and ancient studies aimed at a critical examination of these traditional narratives. Regardless the historical contexts

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29
(ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | www.edition-topoi.de

to which historians or archaeologists refer in order to examine and to explain the origin and migrations of certain peoples, their accounts feature remarkable narrative similarities. Looking at ancient Near Eastern studies in the 19th and early 20th centuries it can not only be demonstrated to what extent historiographical migration narratives resembled each other but also how they continued to draw upon older – traditional – narrative patterns and sources.

Keywords: Historiography; biblical studies; Ancient Near Eastern studies; migration; Table of Nations.

Das Wandern der Völker¹ galt immer schon als besonders erzählenswert. Entsprechende Darstellungen erstrecken sich von mythischen Überlieferungen bis zur modernen Historiographie. Gerade im Kontext von Nationalismus und Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert hat das Thema eine besondere Brisanz entfaltet. Vor dem Hintergrund dieses eminent zeitgemäßen Interesses avancierten historische Migrationen denn auch zu einem zentralen Themenfeld der Altertumswissenschaften. Dabei haben diese nicht einfach die vorgefundenen Wanderungserzählungen aus den Überlieferungen fortgeschrieben. Vielmehr ging es hier ja gerade darum, das Vorgefundene zu überprüfen und eigene Klassifizierungen und Erzählungen hervorzubringen, mittels derer man gedachte, die alten Fragen adäquater beantworten zu können.

Unter den für die Thematik relevanten Überlieferungen nimmt die sogenannte Völkertafel (Gen 10) aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für das religiöse und historische Denken zweifellos eine Sonderstellung ein. Die Aufzählung der Nachfahren Noachs verdichtet die raum-zeitliche Ausdifferenzierung der Menschheit in Form einer Liste und fungiert seit der Antike als Ausgangspunkt für Spekulationen über Herkunft, Verwandtschaft und Wanderungswege der Völker. Aus dem innerbiblischen Kontext herausgelöst hat die Völkertafel als implizite Erzählung² mithin vielfältige narrative Aus- und Aufarbeitungen erfahren.³ Ihrer Bedeutung wegen rückte die Passage denn auch schon früh in den Fokus der Altertumswissenschaften, wobei die Diskrepanzen zu dem verfügbaren ethnographischen, historischen und geographischen Wissen bereits in der Frühen Neuzeit unübersehbar waren. Von einer bloßen Ablösung oder

- 1 Der Lesbarkeit wegen wird im Folgenden bei ethnischen Klassifikationsbegriffen wie ‚Volk‘, ‚Völkerfamilie‘ und ‚Rasse‘ auf Anführungszeichen verzichtet.
- 2 Als bloße Liste ist die Völkertafel selbst nicht im engeren Sinne als narrativ zu bezeichnen (zum Begriff der Erzählung s. u.); nach Monika Fludernik (2010b, 17–18) kann sie aber als *implizite Erzählung* gelten. Hierunter lassen sich darstellerische Kontexte verstehen, „in denen zwar eigentlich nicht erzählt

wird, aber andererseits eine Erzählung evoziert wird, also implizit angedeutet wird“.

- 3 Vgl. zum narrativen Kontext der Völkertafel in der Bibel Hieke 2003, 107–114. Auf die komplexe Rezeptionsgeschichte der Völkertafel in Antike und Mittelalter kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. allg. die weiterführenden Hinweise bei Witte 2011 sowie die klassische mehrbändige Darstellung bei Borst 1957–1961.

Überwindung der biblischen Darstellung durch wissenschaftliche Erkenntnisse im Sinne einer stetig fortschreitenden Säkularisierung kann indes keine Rede sein. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, hat die biblische Zuordnung vielmehr auf vielfältige Weise in wissenschaftliche Darstellungen Eingang gefunden und diese weiterhin geprägt. Woraus aber, so fragt sich, resultiert die Persistenz der biblischen Darstellung und ihr Fortleben in wissenschaftlichen Modellen – eine Persistenz, die sich keineswegs allein durch das Festhalten überkommener Doktrin erklären lässt. Vielmehr, so gilt es zu zeigen, haben sich im Zuge der Rezeption und Kritik der Völkertafel nicht nur bestimmte Vorstellungen davon etabliert, welche Völker von woher wohin gewandert sind, sondern auch bestimmte Muster, wie sich diese adäquat systematisieren, kontextualisieren und in mehr oder weniger kohärenten Erzählungen verdichten und darstellen lassen. Um diese narrativen Einbettungen der Völkertafel in den Altertumswissenschaften soll es im Folgenden gehen. Dabei werde ich mich auf ethnohistorische Kartographien Vorderasiens konzentrieren und nach der Rolle der Völkertafel auf den verschiedenen Ebenen der Herkunfts- und Wanderungsnarrative in den Wissenschaften vom Alten Orient⁴ vom späten 18. bis in das frühe 20. Jahrhundert fragen. Seinen Grund hat dies zum einen darin, dass die Angaben in der Völkertafel für diesen Raum aus naheliegenden Gründen weitaus detaillierter ausfallen als für andere Regionen; zum anderen aber lässt sich an diesem Beispiel die Abhängigkeit historiographischer Wanderungsnarrative von bestimmten gesellschaftlichen und politischen Kontexten besonders gut aufzeigen. Als Quellen fungieren ausgewählte ethnohistorische Abhandlungen⁵ zum Alten Orient aus den Epochen um 1800 und um 1900, lässt eine Fokussierung auf diese Zeiträume doch bestimmte Veränderungen besonders deutlich hervortreten. Zunächst jedoch gilt es, zu erläutern, was unter Wanderungsnarrativen zu verstehen ist und welche Bedeutung diese in der Geschichte der Altertumswissenschaften spielen. Schließlich fragt sich, wie Wanderungsnarrative für eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung erschlossen und analysiert werden können.

4 Spezialisten der altorientalischen Geschichte hatten bis in das 20. Jahrhundert hinein einen sehr heterogenen Hintergrund. Von daher lässt sich für diesen Zeitraum nur sehr allgemein von Wissenschaften vom Alten Orient sprechen. Vgl. Renger 1979; Hauser 2001; Mangold 2004; Wokoeck 2009; Marchand 2009.

5 Im engeren Sinne theologisch-bibelwissenschaftliche Deutungen oder philologische Untersuchungen der Völkertafel werden hier nicht berücksichtigt.

I Wanderungsnarrative in den Altertumswissenschaften

Migrationen, also die „Bewegung von Individuen, Gruppen oder Gesellschaften im geographischen und sozialen Raum“⁶, gehören raum- und zeitübergreifend zu den beliebtesten Sujets fiktionaler wie nichtfiktionaler (faktualer) Erzählungen. Als Grund für die erzählerische Attraktivität des Themas muss nicht erst auf die zentrale Rolle verwiesen werden, die Wanderungsgeschichten in tradierten Mythen oder nationalen Identitätskonstruktionen spielen. Vielmehr scheint sich bereits die mit dem Begriff der Wanderung verbundene Ereignisabfolge besonders für die narrative Repräsentation zu eignen: Insofern ‚Wanderung‘ ein singuläres Geschehen umfasst, das sich von einem Ausgangspunkt, über die eigentliche Wanderung selbst bis hin zur Ankunft in einem Zielraum erstreckt, erfüllt die Darstellung eines solchen Vorgangs bereits von ihrer Struktur her die einfachste Definition einer Geschichte oder Erzählung – dass sie einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat, also nach Aristoteles’ klassischer Bestimmung aus einer in sich geschlossenen und ganzen Handlung besteht.⁷ Erzählungen, so die strukturalistische Narratologie, weisen eine genuin temporale Struktur auf, thematisieren also Veränderungen und lassen sich aus diesem Grund von deskriptiven, d. h. zustandsfokussierenden Texten unterscheiden.⁸ In diesem Sinne handelt es sich um konkretisierende und individualisierende Darstellungen: Erzählungen thematisieren das Singuläre, sind also auf das *Ereignishaft*e (im Unterschied zum gesetzmäßig Wiederkehrenden) bezogen.⁹ Das entscheidende Moment der narrativen Repräsentation besteht nun darin, die der ereignishaften Veränderung eingeschriebene Kontingenz in Kohärenz zu verwandeln, also disparate Ereignisse sukzessiv anzuordnen und in einer „Synthesis des Heterogenen“¹⁰ (Paul Ricœur) zu sinnhaften Geschichten zu verknüpfen. Dabei folgt die narrative Verknüpfung wiederum historisch und kulturell variablen Erzählmustern oder Plots, die der Geschichte Kohärenz und intersubjektive Überzeugungskraft verleihen.¹¹

Insofern Migrationen sowohl auf der individuellen wie kollektiven Ebene als herausragende Ereignisse von spezifischer Kontingenz erfahren werden, scheint sich die narrative Verdichtung und Deutung in diesem Fall besonders anzubieten. In- des gibt es viele verschiedene Arten und Weisen, von und über Wanderungen zu

6 Wienold 2011, 442.

7 Vgl. Aristoteles, Poetik 1449 b. Bei Aristoteles ist diese Passage auf die Tragödie bezogen. Vgl. aber zur sinnvollen Ausweitung des aristotelischen Konzepts auf den Begriff der Erzählung insgesamt Ricœur 2007, 54–86.

8 Vgl. zum komplexen Verhältnis zwischen Narration und Deskription Schmid 2005 17–18.

9 Die Unterscheidung zwischen (narrativer) Konkretion und Abstraktion (vgl. Fludernik 2010, 10; Müller-Funk 2008, 36) spielt eine grundlegende

Rolle in der Diskussion um die Funktion von Erzählungen in den Wissenschaften. Vgl. die Beiträge in Engler 2010.

10 Ricœur 2007, 7.

11 Im Unterschied zu Hayden White (1973), der die narrative Verknüpfung an die klassischen Tropen knüpfte und als apriorische Strukturen präsentierte, wird hier also im Anschluss an eine kulturhistorische Narratologie (vgl. Nünning 2000; Erll und Roggendorf 2002) von der grundlegenden Variabilität der Erzählmuster ausgegangen.

erzählen, die wiederum je spezifische narrative Merkmale aufweisen. So lassen sich Darstellungen historisch verifizierter Wanderungen von mythischen und fiktionalen Erzählungen, Erfahrungsberichte migrierender Menschen von retrospektiven Abhandlungen unterscheiden. Unter dem Begriff ‚Migrationsnarrativ‘ werden in der sozialwissenschaftlichen Forschung die von migrierenden Individuen oder Gruppen verfassten autobiographischen Erzählungen verstanden, also die Art und Weise wie Migrationserlebnisse verknüpft und sinnhaft strukturiert werden.¹² Schließlich ist der Terminus auch in der historischen Migrationsforschung adaptiert worden, wobei hier die Tradierung, Transformation und Verdichtung dieser Erzählungen in mehr oder weniger kohärenten, sinn- und identitätskonstituierenden Mythen und Geschichtsbildern im Zentrum steht.¹³ Die Bedeutung des narrativen Charakters von Wanderungsdarstellungen lässt sich aber nicht bloß anhand individueller Erfahrungsberichte und den Formen ihrer intersubjektiven Verdichtung und Tradierung in Form von Mythen aufzeigen, sondern auch anhand historiographischer Abhandlungen, also *moderner* Repräsentationen *historischer* Wanderungsbewegungen. Insofern die Altertumswissenschaften dabei in der Regel weit in die Menschheitsgeschichte zurückreichende Migrationen behandeln, über die oft gar keine direkten Erzählungen vorliegen, weisen entsprechende Darstellungen zudem Überschneidungen mit biohistorischen Narrativen¹⁴ (Veronika Lipphardt) in der Anthropologie auf – also mit *long-durée*-Erzählungen über Herkunft und Verbreitung des Menschengeschlechts oder die Entstehung und Wanderungen einzelner Varietäten oder Rassen.

Die eminente Bedeutung der Wanderungsthematik in altertumswissenschaftlichen Darstellungen lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass Völkerwanderungen als historische Wendepunkte oder Epochenschwellen fungieren und insofern bereits die Grenzen der Erzählung strukturieren. Abhandlungen aus dem 19. und 20. Jahrhundert zur Geschichte eines bestimmten Gebietes in einem bestimmten Zeitraum setzen in diesem Sinne oft mit der Einwanderung einer bestimmten Gruppe ein – und finden mit der Ankündigung oder Schilderung der Eroberung durch eine weitere Gruppe ihren Abschluss. Dabei zeichnen sich Wanderungsgeschichten generell durch eine besondere Art der narrativen Verknüpfung aus: Sie erfassen sowohl räumliche wie zeitliche Bewegungen von Individuen oder Gruppen und weisen mithin eine spezifische chronotopische Struktur auf.¹⁵ Genau auf dieser Möglichkeit, disparate Akteure, Räume und Zeiten in einer einzigen Erzählung miteinander zu verknüpfen, basiert denn auch die erzählerische Attraktivität dieses Ereignistyps. Eine Untersuchung historiographischer

12 Vgl. exemplarisch Griffin 1995.

13 Vgl. etwa Weiland 2010 (Bericht zur Sektion „Der Topos des leeren Raumes als narratives Konstrukt mittelalterlicher und neuzeitlicher Einwanderergesellschaften“ auf dem Berliner Historikertag).

14 Lipphardt 2008, 35–38; ferner die Beiträge in Krüger und Sommer 2011.

15 Bachtin 2008.

Wanderungsnarrative hat also besonders darauf zu achten, (1.) wie die Protagonisten (als Wandernde und Sesshafte) konstituiert und voneinander unterschieden werden, (2.) auf welche Art und Weise diese spezifischen geographischen Räumen (als Ausgangs- und Zielregionen von Migration) zugeordnet werden sowie (3.) wie die identifizierten Wanderungen in kohärenten Gesamterzählungen mit spezifischen Plots und Rollenmustern verdichtet werden. Wie sich eine solche Verknüpfung von Akteuren und Räumen in distinktiven Erzählmustern konkret vollzogen hat, soll im Folgenden anhand ethnohistorischer Kartographien des Alten Orients aufgezeigt werden.

2 Erzählte Akteure: Sprachen und Völker des Alten Orients

Die Altertumswissenschaften haben sich immer schon weniger für Wanderungen einzelner Personen oder kleinerer Gruppen interessiert, als vielmehr für die tatsächlichen oder vermeintlichen Bewegungen ganzer Kollektive, die in der Regel ethnisch definiert werden und als wandernde bzw. sesshafte Völker, Völkerfamilien oder Rassen erscheinen. Das entscheidende Moment besteht also zunächst darin, diese Akteure eindeutig zu identifizieren und zu lokalisieren. Dabei ging es freilich auch im späten 18. Jahrhundert nicht mehr an, die Schilderungen aus den Überlieferungen ungebrochen zu übernehmen. Vielmehr wurden diese Angaben aus ihren ursprünglichen narrativen Zusammenhängen herausgelöst und in einen völlig neuen – wissenschaftlichen – Fragekontext gestellt.

Eine herausragende Rolle für die Rekonstruktion der ethnohistorischen Verhältnisse im Vorderen Orient spielte die kritische Überprüfung und Historisierung des Alten Testaments, das auf diese Weise zunehmend seinen Charakter als Zeugnis einer zeitlosen Offenbarung verlor und sich in ein historisches Dokument verwandelte – ein gigantisches Archiv der Altertümer.¹⁶ Von diesem Prozess waren auch und vor allem die biblischen Herkunfts- und Wanderungsgeschichten betroffen. Eine wichtige Rolle am Ende des 18. Jahrhunderts spielte dabei der Göttinger Historiker August Ludwig von Schlözer. Schlözer versuchte, das in die Völkertafel eingegangene Wissen zu historisieren und argumentierte, Mose selbst habe (als vermeintlicher Autor des Textes) seine Informationen zur Geographie und Ethnographie der ihm unbekanntem Länder wohl vornehmlich „aus den Schiffahrten der Phönicier“ gewonnen.¹⁷ Bei seiner Diskussion bezog er sich maßgeblich auf die Studien seines Göttinger Kollegen, des Orientalisten und Bibelwissenschaftlers Johann David Michaelis. Dieser hatte

16 Die Anfänge der historischen Bibelwissenschaft sind jüngst vor allem von amerikanischen Historikern neu beleuchtet worden. Vgl. vor allem die hervor-

ragende Studie von Sheehan 2005; ferner Legaspi 2010.

17 Schlözer 1771, 280.

nicht zuletzt zur Klärung der ethnohistorischen Verhältnisse im Vorderen Orient jene berühmte dänische Arabien-Expedition (1761–1767) initiiert, die Carsten Niebuhr als einziger überlebte.¹⁸ Als besonders einflussreich sollte sich vor allem Michaelis' Idee erweisen, durch das Studium der arabischen Beduinen Aufschluss über Leben und Gebräuche der antiken Hebräer zu erlangen.¹⁹ Im Hintergrund stand dabei die Vorstellung, von der Geschichte der Sprachen auf die Geschichte der Völker schließen zu können, also sprachhistorische Genealogien als ethnohistorische Indizien zu verwenden.²⁰ Nur kurz zuvor nämlich hatte der niederländische Gelehrte Albert Schultens eine neue philologische Klassifizierung erstellt und das noch bis in das frühe 18. Jahrhundert mit dem Nimbus des Besonderen und Göttlichen behaftete Hebräische einer größeren ‚arabischen‘ Sprachfamilie zugewiesen, als deren authentischste Sprecher die Beduinen galten.²¹ Es war wiederum Schlözer, der für diese Sprachen den sich rasch durchsetzenden Ausdruck ‚semitisch‘ prägte.²² Diese terminologische Wahl weist dabei zweifellos auf die fortbestehende Bedeutung theologisch-religionshistorischer Fragen für die sich etablierende Orientalistik hin, schließlich blieb die von Noach und seinen Söhnen ausgehende Genealogie zentraler Bezugspunkt.²³ Als ‚Semiten‘ galten jene in der Völkertafel als Nachkommen des Sem angeführten Völker bzw. Sprachen, als ‚Hamiten‘ und ‚Jafetiten‘ entsprechend die der Nachfolge Hams bzw. Jafets zugeordneten. Sämtliche in der Geschichte des Vorderen Orients in Erscheinung tretenden Völker ließen sich scheinbar einer dieser drei Völkerstämme zuordnen, wenn auch die Semiten mit den Assyrern, Babyloniern und Hebräern zweifellos die Hauptakteure stellten.

Schon um 1800 rückte man indes von dieser strikten Dreiteilung ab. Zum einen wurden die Jafetiten nach Entdeckung der indoeuropäischen Sprachverwandtschaft durch die ‚Arier‘ bzw. ‚Indogermanen‘ ersetzt, die die Ordnung der Sprachen scheinbar adäquater reflektierten.²⁴ Zum anderen war man sich über eklatante Widersprüche der

18 Vgl. seinen berühmten Reisebericht Niebuhr 1772.

19 Vgl. Michaelis 1785; zu diesem Ansatz Manuel 1992, 252–263; Hess 2000; Sheehan 2005, 182–217; Marchand 2009, 38–54; Legaspi 2010. Die These des nomadischen Ursprungs Alt-Israels spielte in der alttestamentlichen Forschung noch bis in die 1960er Jahre eine wichtige Rolle. Vgl. zur Kritik Rosen und Lehmann 2010.

20 Vgl. allg. Römer 1985, bes. 38–48.

21 Vgl. Irwin 2006, 126–127.; Marchand 2009, 39–40.

22 Vgl. Schlözer 1771, 266; Schlözer 1781, 161. Der Begriff ‚Semiten‘ war (wie ‚Hamiten‘ und ‚Jafetiten‘) zwar bereits zuvor im Umlauf (etwa bei Leibnitz); Schlözer gilt aber als der erste, der den Begriff zur Bezeichnung einer dezidierten Sprach- und

Völkerfamilie verwendete. Vgl. Borst 1961, 1501–1502.

23 Jüngere wissenschaftshistorische Studien haben das in der älteren Forschung dominierende Säkularisierungs- und Fortschrittsnarrativ, wonach sich die Orientalistik in langen Kämpfen gegen die Ansprüche der Theologie habe durchsetzen müssen (vgl. Bourel 1988; Mangold 2004), erheblich relativiert. Vgl. Polaschegg 2005; Wokoec 2009; Marchand 2009; App 2010; für die Bibelwissenschaft Sheehan 2005; Legaspi 2010.

24 Beide Einteilungen waren freilich keineswegs deckungsgleich. Eine frühe Diskussion des Verhältnisses von Jafetiten und Indoeuropäern findet sich bei Schlözer 1781, 161–162. Vgl. allg. Römer 1985; Olender 1995.

Dreiteilung von Anfang an im Klaren gewesen. Vom rein philologischen Standpunkt etwa blieb die Unterscheidung zwischen hamitischen und semitischen Sprachen durchaus unklar. So hat eine Zuordnung des Kanaanäischen zu den hamitischen Sprachen – und damit eine Trennung vom Hebräischen, wie es eine entsprechende Auslegung von Gen. 10,6 nahelegt – vom philologischen Standpunkt aus keinen Sinn (wohl aber freilich im Kontext der biblischen Erzählung).²⁵ Noch lange indes gab es Gelehrte, die an der Zuverlässigkeit der biblischen Angaben festhalten wollten und versuchten, derartige Widersprüche – sei es durch Verweis auf spätere Sprachwechsel, sei es durch Kritik der Sprachwissenschaft – zu erklären.²⁶ Andere beklagten zwar die durch die Völkertafel ausgelöste „Verwirrung“ in der „Beurteilung der Sprach- und Völkerverhältnisse des Altertums“, versuchten aber, die tradierten Zuordnungen durch gewisse Korrekturen aufrechtzuerhalten.²⁷

Dabei beschränkten sich die Philologen und Historiker des 18. und 19. Jahrhunderts niemals auf die Konstatierung sprachhistorischer Gemeinsamkeiten. Vielmehr entfaltete sich bald eine breite Debatte über vermeintliche religiöse und andere ethnische Spezifika der Völker des Vorderen Orients. Dies schloss immer schon die Zuschreibung körperlicher Merkmale ein. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts rückten anthropologische Klassifizierungen mehr und mehr in den Vordergrund und ergänzten bzw. ersetzten den Sprachvergleich als dominante Methode zur Konstruktion ethnohistorischer Verwandtschaft. Zunächst wurden zu diesem Zweck vorwiegend Beschreibungen des physischen Erscheinungsbildes verschiedener Völker aus den historischen Quellen herangezogen. Im Zuge der archäologischen Ausgrabungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts rückten immer stärker Skelett- und Schädelndeckelungen sowie Menschendarstellungen auf historischen Monumenten in den Vordergrund. Um die abgebildeten bzw. aufgefundenen Schädel zum Sprechen zu bringen, wurden diese nun mit zwei unterschiedlichen Referenzen in Beziehung gesetzt: Zum einen mit jenen Klassifizierungen, welche die Anthropologen und Ethnologen anhand von Untersuchungen der *gegenwärtigen* Bevölkerung aufgestellt hatten, und zum anderen mit den in den Schriftquellen überlieferten Namen bestimmter historischer Akteure. Der entscheidende Schritt bestand also in der narrativen Verknüpfung anthropologischer Klassifizierungen, sprachlicher Quellen und materieller Objekte.²⁸

Die ersten Versuche, die ethnohistorischen Verhältnisse im Alten Orient auf diese Weise zu entschlüsseln, stammen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, wurden also kurz nach den spektakulären Ausgrabungen assyrischer Monumente in Khorsabad, Nimrud und Kujundschiq (Ninive) vorgenommen.²⁹ Es ist bezeichnend, dass sich auch die

25 Schlözer selbst war dieses Problem durchaus bewusst. Vgl. Schlözer 1771, 266; Schlözer 1781, 161.

26 Vgl. etwa J. G. Müller 1860; Grau 1867; hierzu Olender 1995, 109–116.

27 Hommel 1904, 16–17.

28 Vgl. hierzu Wiedemann 2010, 109–111.

29 Nott und Gliddon 1854, 111–140; Rawlinson 1862, 297–299. Vgl. Wiedemann 2010, 111–119.

Anthropologie zunächst an den Zuordnungen der Völkertafel bzw. an den auf dieser basierenden philologischen Klassifikationen orientierte. Die dortige Verortung der Assyrer schien indes durchaus unklar: Assur ist zwar als zweiter Sohn Sems eindeutig zugeordnet (Gen 10, 22), der als Erbauer Ninives präsentierte Nimrod hingegen erscheint als Sohn des Kusch und damit als ein Enkel Hams (Gen 10, 8-12). In diesem Zusammenhang verwiesen einige Orientalisten auf die grundlegende Problematik der Differenzierung von Semiten und Hamiten;³⁰ andere nahmen dies als Indiz für eine rassistisch gemischte Bevölkerung.³¹ In der Regel jedoch wurden die Assyrer den Semiten zugerechnet; mehr noch, spielte die anthropologische Vermessung assyrischer Reliefs doch eine wichtige Rolle bei der Identifizierung semitischer Rassenmerkmale. In diesem Sinne zeigte sich noch der berühmte Universalhistoriker Eduard Meyer 1913 in seiner *Geschichte des Altertums* von der Existenz eines einheitlichen „semitischen Typus“ überzeugt, „der uns bereits in den ältesten Denkmälern eben so ausgeprägt entgegentritt wie gegenwärtig“.³² Mit ihren herausgestellten Charakteristika – ein extrem dolichocephaler (langförmiger) Schädel sowie eine gerade Nase – galt dieser Typus schließlich vielen Anthropologen als „einer der schönsten auf der ganzen Welt“.³³

Die anthropologische Bestimmung der biblischen Völker gehörte um 1900 zu den wichtigsten Fragen in den Wissenschaften vom Alten Orient. Weithin rezipiert wurde etwa der entsprechende Versuch des britischen Assyriologen Archibald Sayce, *Races of the Old Testament* (1891). Dabei setzte Sayce nicht mehr bei der Völkertafel an, deren Aussagewert für die Anthropologie er für begrenzt hielt, sondern versuchte, die im Alten Testament genannten Völker aufgrund archäologischer Funde zu identifizieren und rassistisch zuzuordnen.³⁴ Zu diesem Zeitpunkt hatten die Anthropologen bereits begonnen, sich von der Vorstellung eines distinkten semitischen Typus zu verabschieden. Grund für die Zweifel an der Tauglichkeit des Semitenbegriffs waren die offenkundigen Widersprüche anthropologischer Klassifizierungen mit den Einteilungen der Völkertafel. Eine entscheidende Rolle spielte hier die Tatsache, dass viele der den Semiten zugerechneten rezenten Bevölkerungen – wie ein Großteil der arabischen Stadtbewohner oder die europäischen Juden – gerade *nicht* dem beschriebenen semitischen Typus zu entsprechen schienen.³⁵ Vielmehr konstatierte man an diesen ausgesprochen brachykephale (breite) Schädel, die auf einen völlig anderen anthropologischen Typus schließen ließen. Diese „eigentliche Hauptrasse des alten Vorderasiens“ nicht in Form eines eigenen Eponyms berücksichtigt zu haben, galt als wichtiger anthropologischer Einwand gegen die Einteilungen der

30 Hommel 1904, 107.

31 Arldt 1917, 280–281.

32 Meyer 1913, 387.

33 Topinard 1888, 462. Vgl. ferner Reche 1926a; Fischer 1923, 171–172.

34 Sayce 1891, 69–81.

35 Vgl. zu dieser Debatte Kiefer 1991; Lipphardt 2008.

Völkertafel.³⁶ Als Bezeichnung dieses Typus kursierte zunächst der durch den Assyriologen Fritz Hommel im Anschluss an Herodot geprägte Begriff ‚alarodisch‘.³⁷ In der wissenschaftlichen Literatur setzte sich hingegen die Identifizierung dieses Typus mit den Hethitern durch, wie sie der Anthropologe und Archäologe Felix von Luschan am Ende des 19. Jahrhunderts vorgenommen hatte. Durch Vergleich angeblich hethitischer Menschendarstellungen mit der rezenten Bevölkerung glaubte dieser, auf eine einheitliche „vorsemitische Urbevölkerung von Vorderasien“ schließen zu können.³⁸ Im Hintergrund stand hier die verwirrende zeitgenössische Verwendung des Begriffs ‚Hethiter‘, der sich keineswegs allein auf das erst zu dieser Zeit ‚entdeckte‘ anatolische Großreich bezog.³⁹ Im Anschluss an die Erwähnung Hets (als zweitem Sohn Kanaans und damit als Enkel Hams) in der Völkertafel (Gen 10,15) und einschlägiger weiterer Nennung von ‚Hethitern‘ im Alten Testament,⁴⁰ war vielmehr die Vorstellung verbreitet, bei den Hethitern habe man es mit einer distinktiven – vorsemitischen und vorindogermanischen – Völkerfamilie oder Rasse zu tun.⁴¹

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich die Erkenntnis einer grundlegenden Unvereinbarkeit philologischer und anthropologischer Klassifizierungen generell durch. Zur Vermeidung entsprechender Missverständnisse etablierten sich in der rasenanthropologischen Literatur denn auch Klassifikationsbegriffe, die statt auf sprachhistorische Verwandtschaft auf räumliche Verbreitungsgebiete rekurrten. Der dolichocephale semitische Typus der arabischen Beduinen avancierte auf diese Weise zur ‚orientalischen Rasse‘, und für die brachycephale hethitische Rasse etablierte sich die Bezeichnung ‚vorderasiatisch‘. Diese Verräumlichung anthropologischer Kategorien führte zudem zur Erstellung neuer oder verschobener Genealogien. So schien der orientalische Typus eine Verwandtschaft zur ‚mediterranen‘ oder ‚mittelländischen‘ Rasse anzuzeigen, während über die Genealogie des vorderasiatischen Typus zunächst Unklarheit herrschte.⁴²

36 Arldt 1917, 268.

37 Hommel 1904, 28–33; ihm folgend Arldt 1917; vgl. entsprechend Herodot III 94. VII 7.

38 Luschan 1922, 72; grundlegend Luschan 1911. Weil er zudem die europäischen Juden zu großen Teilen auf diesen Typus zurückführte, spielten die Hethiter eine zentrale Rolle in der Debatte um die Anthropologie der Juden. Vgl. Kiefer 1991; Lipphardt 2008; Wiedemann 2010, 119–122.

39 Vgl. zur Forschungsgeschichte Klinger 2007, 7–9; Schachner 2011, 21–32.

40 Bekannt ist die Geschichte der *Machpela* in Hebron: Abraham erbittet die Höhle als Begräbnisstätte für die verstorbene Sara von den „Kindern Heths“ und erweist sie schließlich von Ephron, „dem Hethiter“ (Gen. 23).

41 Vgl. zum verwirrenden Gebrauch der Bezeichnung ‚hethitisch‘ Singer 2006.

42 Vgl. die anthropologischen Diskussion bei Fischer 1923, 170–176; Reche 1926a; Reche 1926b.

3 Erzählte Räume: Ausgangs- und Zielregionen von Migration

Bereits die Völkertafel hatte die genealogische mit einer räumlichen Ordnung verbunden und die Nachkommen Noachs geographisch verortet. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Frage diskutiert, ob nicht die Genealogien der Genesis, wenn schon keine ethnische oder linguistische, so doch eine geographische Ordnung reflektierten.⁴³ Die traditionelle Lesart ordnete die Nachkommen Jafets dem nördlichen und östlichen Bereich zu und lokalisierte die Nachkommen Hams auf dem afrikanischen Kontinent; die von Sem abgeleiteten Völker wurden bekanntlich in Asien angesiedelt.⁴⁴ Diese grobe geographische Zuordnung vermochte am Ende des 18. Jahrhunderts freilich nicht mehr zu überzeugen. In diesem Sinne hatte bereits Schlözer betont, dass Mose „noch kein Europa, Asia, und Afrika“ gekannt habe, sondern „ein Land Sems, ein Land Chams, und ein Land Jafets“ und beide Einteilungen keineswegs deckungsgleich seien.⁴⁵

Demnach galt es, die alte Frage nach der geographischen Herkunft der in der Völkertafel genannten Protagonisten neu zu beantworten. Sprachlich wurde dabei im Grunde recht genau zwischen zeitlichem *Ursprung* und räumlichem *Ursitz* eines Volkes oder einer Völkerfamilie unterschieden: Als Ursitz wurde noch bis in das frühe 20. Jahrhundert derjenige Raum bezeichnet, in welchem ein bestimmtes Volk unmittelbar vor seinem Eintritt in die Geschichte ansässig gewesen sei und in dem (bzw. durch den) es seine nachhaltigste Prägung erfahren haben soll. Zur Lokalisierung des Ursitzes waren von daher grundlegende Kenntnisse zur Geschichte und Kultur der Völker unabdingbar. Um etwa die Frage nach der Herkunft der Hebräer zu beantworten, setzte die historische Bibelwissenschaft zunächst auf ethnographisches Wissen. Wie erwähnt war genau dies Michaelis' leitendes Prinzip bei der Planung der Arabien-Expedition gewesen: Das Unterfangen basierte auf der Annahme, die Hebräer seien einst aus der Wüste gekommen und man könne von daher durch das Studium der heutigen Beduinen mehr über das Leben zu biblischen Zeiten erfahren. Die Vorstellung von der Wüste als Herkunftsraum und Heimat aller arabischen – bzw. aller semitischen – Völker war freilich keine genuine Erfindung europäischer Orientalisten, sondern Bestandteil tradierter arabischer Identitätskonstruktionen; entsprechendes ließ sich etwa bei dem auch in Europa stark rezipierten mittelalterlichen Historiker Ibn Chaldun nachlesen.⁴⁶ Die Gelehrten am Ende des 18. Jahrhunderts versuchten indes, den Ursitz der Semiten aus dem verfügbaren geographischen und ethnologischen Wissen heraus genauer zu lokalisieren. Hatte Michaelis noch auf den Jemen gesetzt und seine Arabien-Expedition dort hingeschickt, so kamen Orientalisten des 19. Jahrhunderts wie Aloys Sprenger

43 Vgl. die Diskussion bei Arldt 1917.

44 Vgl. Borst 1957, bes. 120–128.

45 Schlözer 1771, 279.

46 Vgl. Ibn Khaldūn 1958; zur europäischen Rezeption Al-Azmeh 1981; ferner Toral-Niehoff 2002.

zu dem Schluss, die Urheimat der Semiten müsse weiter nördlich in der Nefut-Wüste gelegen haben.⁴⁷

Durch ihre Dominanz auf dem Gebiet der Völkerklassifikationen fühlten sich zunächst vor allem die Philologen dazu berufen, die Herkunftsfragen zu beantworten. In diesem Sinne wurde die Frage nach dem Ursitz mit der Frage nach der Ursprache (d. h. nach der jeweils ältesten Form einer Sprachfamilie) verknüpft. So setzte sich die Idee durch, die zeitliche und räumliche Verteilung verwandter Einzelsprachen als Schlüssel für die Rekonstruktion prähistorischer Wanderungen zu verwenden. Nach dieser Methode schien Eberhard Schrader, der erste Professor für Assyriologie an der Berliner Universität, in seinem maßgeblichen Aufsatz über *Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten* (1873) die traditionelle Auffassung von der Herkunft der Semiten aus der arabischen Wüste endgültig bewiesen zu haben. Anhand linguistischer Vergleiche hatte er Innerarabien als „Ausgangs“- und „Centralpunkt“ aller semitischen Wanderungen eindeutig identifiziert.⁴⁸ Das Problem war indes, dass die philologisch rekonstruierten Linien keine eindeutige Lesart zuließen und auch in ganz andere Richtungen weisen konnten. So schlossen der österreichische Kulturhistoriker Alfred von Kremer und der Münchner Assyriologe Fritz Hommel nur wenig später aus der Etymologie arabischer Pflanzen- und Tiernamen auf „Centralasiens unermeßliche Hochebenen“ als Urheimat der Semiten.⁴⁹ Für besondere Verwirrung sorgte zudem die philologisch schwer zu rechtfertigende Unterteilung zwischen semitischen und hamitischen Sprachen. Die erkennbare Verwandtschaft beider Sprachfamilien führte etwa den berühmten Semitisten Theodor Nöldeke zu der Überzeugung, „dass auch die Heimath der Semiten in Africa zu suchen sei“.⁵⁰

Nicht minder umstritten blieb die Herkunft und Verwandtschaft jener im Norden und Osten des Vorderen Orients ansässigen Völker, die die Völkertafel Jafet zuordnet. Nach Entdeckung der indoeuropäischen Sprachverwandtschaft schien zwar ein Modus der philologischen Klassifikation gefunden, die Frage nach dem Ursprung der Arier oder Indogermanen wies indes weit über den Orient hinaus und avancierte zu einem der umstrittensten Felder der Altertumswissenschaften überhaupt.⁵¹ In den Wissenschaften vom Alten Orient ging es vor allem darum, jenseits der jafetischen Genealogie ein geographisches Verteilungsmuster der Indoeuropäer im Orient aufzustellen. Im späten 19. Jahrhundert setzte sich in diesem Zusammenhang die Vorstellung scharfer naturräumlicher „Völkerscheiden Vorderasiens“ (Eduard Meyer) durch.⁵² Als solche identifizierte man vor allem die nördlichen und östlichen Gebirgsketten (Taurus und

47 Sprenger 2003 [1861], 242.

48 Schrader 1873, 403.

49 Kremer 1875, 11; Hommel 1883, bes. 11–13.

50 Nöldeke 1899, 11; ferner Bezold 1910, 6.

51 Vgl. allg. Wiwjorra 2006.

52 Meyer 1913, 377–378.

Zagros). Einer generellen Regel zufolge schienen sich demnach „die Indogermanen im Faltenlande“ und „die Semiten auf der Wüstentafel“ niedergelassen zu haben.⁵³

Die Anthropologen hatten zur Ursprungsfrage der Völker zunächst nur bedingt etwas beitragen können, setzten ihre biohistorischen Genealogien doch weit vor der Genese der Sprachen und Völker an. Die Verwendung räumlich-geographischer Begriffe zur Bezeichnung anthropologischer Typen zeugt indes von einem starken Interesse, die vermeintliche Herkunft einzelner menschlicher Varietäten oder Rassen zu lokalisieren. Ein frühes und nachhaltiges Beispiel hierfür ist die bereits im späten 18. Jahrhundert aufkommende Kategorie der ‚kaukasischen Rasse‘ (als Synonym für die ‚weiße‘ oder ‚europäische Rasse‘).⁵⁴ Auch die erwähnte Differenzierung zwischen orientalischer und vorderasiatischer Rasse implizierte freilich bestimmte Vorstellungen über deren Herkunft: Die Kern- und Ursprungsgebiete der hethitisch-vorderasiatischen Rasse vermutete man im anatolischen bzw. armenisch-kaukasischen Raum, während die orientalische Rasse – der tradierten Vorstellung vom Ursitz der Semiten entsprechend – in Arabien angesiedelt wurde.⁵⁵

Unabhängig von seiner – philologischen oder anthropologischen – Bestimmungsart gingen die Meinungen darüber, ob die Ursprungsräume bestimmte geographische oder natürliche Bedingungen erfüllen müssten, um als solche in Frage zu kommen, weit auseinander. Auffällig indes scheint, dass die Herkunftsräume der Völker und Rassen ausschließlich an den Rändern der jeweils bekannten Welt (z. B. Hoch- und Innerasien, Südarabien) und in unzugänglichen Regionen (Wüsten, Steppen, Gebirge) angesiedelt wurden und ihnen insofern immer etwas Vages, beinahe Mythisches anhaftete. Nicht von ungefähr standen genau diese Regionen denn auch im Zentrum geographischer, anthropologischer und archäologischer Expeditionen um 1900.⁵⁶

Weniger kontrovers als über die Ursprungs- und Ausgangsräume wurde hingegen über die Zielräume von Migration diskutiert. Diese schienen entweder durch die gegenwärtige Verteilung der Völker und Rassen im Raum bezeugt oder aber durch historische Überlieferungen oder archäologische Funde eindeutig bestimmbar. Als vorrangige Ziele großer historischer Migrationsbewegungen galten vor allem jene als Kulturgebiete bezeichneten Räume, die aufgrund bestimmter naturräumlicher Bedingungen (fruchtbares Land, Flussläufe etc.) eine wichtige Rolle bei der Genese der Zivilisationen des Altertums gespielt hatten. Bereits den biblischen Wanderungsgeschichten ließ sich entnehmen, dass sich die Kulturgebiete des Vorderen Orients im Wesentlichen auf Mesopotamien und die Levante (sowie Ägypten) konzentrierten, wofür sich zu Beginn des 20.

53 Arldt 1917, 265.

54 Vgl. Baum 2006.

55 Vgl. exemplarisch Fischer 1923; Reche 1926a; Reche 1926b.

56 Vgl. die instruktive Studie von Franziska Torma 2011.

Jahrhunderts die Metapher des ‚Fruchtbaren Halbmonds‘ (*fertile crescent*) etablierte.⁵⁷ Als Ziel und Kreuzungspunkt sämtlicher Wanderungsrouten erschien dieser umkämpfte Raum mithin als zugleich privilegiert und bedroht – eine geohistorische Figur, hinter der sich unschwer zeitgenössische geopolitische Spekulationen erkennen lassen.⁵⁸

4 Wanderungsgeschichten: Narrative und Gegennarrative

Die Identifizierung der Akteure als Wandernde oder Sesshafte sowie die Lokalisierung der Ausgangs- und Zielräume von Migrationen allein macht freilich noch keine Erzählung aus. Vielmehr kommt es auf die narrative Verknüpfung der Elemente durch Darstellung des eigentlichen Wanderungsaktes an; dieser fungiert mithin als Bindeglied zwischen Akteuren und Räumen. Dabei lassen sich verschiedene Wanderungsnarrative mit jeweils spezifischen Plot- und Rollenmustern differenzieren.

In tradierten Herkunfts- und Migrationsmythen erscheint der Akt der Wanderung in der Regel als ein mehr oder weniger klar umrissenes historisches *Ereignis*. Das Ereignishaft manifestiert sich im singulären und grundsätzlich kontingenten Charakter der Wanderung; genau auf dieser herausgestellten Außeralltäglichkeit beruht schließlich auch die zentrale Funktion von Migrationen in „fundierenden Geschichten“ und Gründungsmythen.⁵⁹ Dies gilt auch für die biblischen Wanderungsdarstellungen. So stellen die Auswanderung Abrahams nach Kanaan oder der Auszug der Israeliten aus Ägypten keine Allerweltsmigrationen dar, sondern erscheinen als singuläre historische Ereignisse, die nicht nur für die Gesamterzählung des Alten Testaments, sondern für das Selbstverständnis der biblischen Religionen insgesamt von konstitutiver Bedeutung sind. Noch die nationalistischen und kolonialen Migrationsmythen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts folgen weitgehend diesem narrativen Muster und fokussieren sich auf einen historisch singulären Einwanderungsakt einer spezifischen ethnisch definierten Gruppe in ein bestimmtes Territorium, welches eben durch diesen Akt in Besitz genommen und als nationales markiert wird. Bei diesen Wanderungen handelt es sich also um legitimierende Ereignisse: Die Einwanderer erscheinen in der Rolle des legitimen Eroberers und wechseln anschließend in die Rolle des legitimen Autochthonen.

Auch in den Altertumswissenschaften wurden historische Migrationen bis Ende des 19. Jahrhunderts vorwiegend im Modus des Ereignishaften präsentiert. Vorgestellt als singuläre Ereignisse hinterließen Wanderungen dieses Typs zudem ein bestimmtes Bewegungsmuster, das auf einer Karte mittels einer sowohl den räumlichen als auch den zeitlichen Fortgang darstellenden Linie (zwischen Ursitz und Zielraum) fixiert –

57 Geprägt wurde der Begriff von Breasted 1916, 100.

59 Assmann 1992, 77.

58 Vgl. Scheffler 2003; Wiedemann 2012, 208–210.

oder jedenfalls als eine solche gedacht – werden konnte. Bereits Schlözer hatte von „Zuglinien“ der Völker gesprochen, die es auf einer Karte zu visualisieren gelte und die Völkertafel in diesem Sinne einer kartographischen Lektüre unterzogen: „Auch Moses weist seinen drey Hauptstämmen, den Jafetiten, Semiten und Chamiten, solche Zuglinien an; den erstern im Nordwest von Asien, den zweyten im mittleren Asien und den dritten im Südwest nach Afrika zu.“⁶⁰ Nach dem gleichen Muster zielten noch die Assyriologen des späten 19. Jahrhunderts auf die Rekonstruktion der frühesten Wanderungswege der semitischen Völker von ihrem Ursitz in die Kulturgebiete des Fruchtbaren Halbmondes und stellten diese Wanderungen prinzipiell als singuläre Ereignisse dar.⁶¹

Indes war immer schon klar, dass es mehrere solcher Wanderungen gegeben haben müsse, schließlich waren Kategorien wie Semiten, Hamiten und Jafetiten (bzw. Indogermanen) ja Sammelbezeichnungen für eine Pluralität von Völkern aus verschiedenen Epochen. Diese Pluralität von Wanderungen avancierte um 1900 zum Ausgangspunkt einer nachhaltigen Verschiebung in der altertumswissenschaftlichen Darstellung von Wanderungen. So verschwammen zunehmend die Grenzen zwischen den vormals als singuläre Akte vorgestellten und entsprechend kartographierten Wanderungen und verdichteten sich in der Vorstellung einer periodischen oder gar permanenten Migration. Diese markante Verschiebung korrespondierte mit der Adaption entsprechender Migrationsmodelle aus Nachbarwissenschaften wie der Soziologie, Ethnologie und Geographie und muss generell vor dem Hintergrund der durch Industrialisierung und Kolonialismus ausgelösten zeitgenössischen Wanderungsbewegungen – und der gesellschaftlichen Debatten um diese – gesehen werden.⁶²

Eine zentrale Rolle im Migrationsdiskurs um 1900 spielte der Leipziger Geograph und Völkerkundler Friedrich Ratzel. Dieser hatte sich zeitlebens mit „Ursprung und Wanderungen der Völker“ beschäftigt und dabei eine eigentümliche Sprache entwickelt.⁶³ Bei Ratzel avancierten die vormals klar lokalisierten Ursitze zu „Völkerkesseln [...], in den von allen Seiten die Massen zusammenfließen und sich brodelnd mischen“.⁶⁴ Im Hintergrund stand hier die Annahme einer fundamentalen Dichotomie zwischen den schmalen Kulturgebieten der Erde und den umgebenden Steppen und Wüsten, die als „Gürtel der wandernden Völker“⁶⁵ immer schon Ausgangspunkt gewaltiger „nomadische[r] Völkerfluten“⁶⁶ gewesen seien. Ratzels Ausführungen bestachen vor allem durch diese einprägsame – hydrologische und thermodynamische – Metaphorik, die dem Migrationsdiskurs mitunter bis heute eingeschrieben ist. Demnach erscheinen Wanderungsbewegungen nicht als soziale Prozesse, sondern werden als

60 Schlözer 1771, 266.

61 Vgl. exemplarisch Schrader 1873.

62 Vgl. zu diesem zeitgenössischen Kontext Kleinschmidt 2002, 21–23; Gerhard 1998.

63 Ratzel 1898, 1900.

64 Ratzel 1898, 2, 69.

65 Ratzel 1890, 5.

66 Ratzel 1923, 74.

Erschütterungen oder Überflutungen imaginiert und naturalisiert.⁶⁷ Diesem Modell wohnte nicht nur ein dezidiert dramatisches Moment inne, sondern es ging mit einer wichtigen Verschiebung auf der Ebene der Erzählung einher. Anders als in den traditionellen Darstellungen einer langen Wanderung aus fernen Ursprüngen – erzählt als einmaliges, prinzipiell historisch und geographisch lokalisierbares *Ereignis* – stellte Ratzel Völkerwanderungen als periodisch wiederkehrende Vorkommnisse dar, die einer allgemeinen historischen Gesetzmäßigkeit folgten: Der Wanderungsakt wechselte also vom Ereignis- ins Regelhafte. Im Rückgriff auf die klassische Einteilung der Erfahrungswissenschaften durch Wilhelm Windelband ließe sich sagen, dass Ratzel gegenüber der bisher üblichen *ideographischen* Rekonstruktion singulärer Völkerwanderungen ein *nomothetisches* Migrationsmodell etablierte: Statt „ein einzelnes, mehr oder weniger ausgedehntes Geschehen von einmaliger in der Zeit begrenzten Wirklichkeit zu voller und unerschöpflicher Darstellung zu bringen“, zielte er auf die vermeintlich allgemeinen „Gesetze des Geschehens“ hinter den historisch belegten Völkerwanderungen: Abstraktion statt Erzählung, Gesetz statt Ereignis.⁶⁸

Ratzels Ideen haben nach der Jahrhundertwende erheblichen Einfluss auf die Ethnologie, Archäologie und Kulturhistorie ausgeübt.⁶⁹ Für die vorderasiatische Geschichte schien seine Völkerwanderungstheorie besonders geeignet, weil die Vorstellung einer quasi naturgesetzlichen Wiederkehr nomadischer Einfälle aus der Wüste bereits lange zuvor in der Historiographie des Alten Orients etabliert war. Gestützt auf die Geschichtsphilosophie Ibn Chalduns hatte Alois Sprenger bereits 1861 in seiner Mohammed-Biographie auf die zentrale Bedeutung der Nomaden in der Geschichte des Vorderen Orients hingewiesen und sich dabei einer ganz ähnlichen naturalistischen Metaphorik bedient wie Ratzel: „Die Wüste hat also ihre Ebbe und Fluth, doch so, dass bei der Flut die Bedouinen alles wegspülen, bei der Ebbe aber zum Theil zurückbleiben.“⁷⁰ Nachhaltigsten Ausdruck fand diese Vorstellung in der äußerst einflussreichen sogenannten Wellen-Theorie des Berliner Assyriologen und Archäologen Hugo Winckler. Dieser hatte die innerarabische Wüste als „semitische Völkerkammer“⁷¹ im Ratzelschen Sinne bestimmt, aus der sich nach einem festen Zyklus von ungefähr 1000 Jahren, „Völkerwellen“ in Bewegung setzten und die „reicheren Kulturgebiete“ des Orients überschwemmen.⁷² Durch allmähliche Sesshaftwerdung der beduinischen Eindringlinge in den Kulturgebieten, so seine Vorstellung, sedimentierten sich diese in distinkten Kulturschichten, „bis in erneutem Gegendruck neue Ströme sie überschwemmen und

67 Vgl. Gerhard 1998.

68 Windelband 1911, 143–144. Streng genommen lässt sich hier nicht mehr von Erzählungen sprechen, wird doch der Schluss auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten zu den „nicht narrative[n] Modelle[n] der historischen Erklärung“ gerechnet

(Fludernik 2010, 10; vgl. auch die Diskussion bei Ricœur 2007, 166–213).

69 Vgl. K. E. Müller 1993; Zimmerman 2001, 201–216.

70 Sprenger 2003 [1861], 244.

71 Winckler 1899, 15.

72 Winckler 1905a, 2–3.

die abgelebte Schicht bedecken, um dasselbe Schicksal zu vollziehen.“⁷³ Auf diese Weise verdichtete sich die Geschichte dieses Raums zu einem ständigen Zyklus von Aufbau und Zerstörung. Mit der impliziten Erzählung der Völkertafel – die als genealogische Liste ja eine lineare und keine zyklische Struktur aufweist – schien dieses Modell freilich nur schwer zu vereinbaren. Dennoch gab es durchaus Versuche, die Wincklersche Wellentheorie in die Erzählung der Völkertafel einzuschreiben. In diesem Sinne identifizierte man die Nachfahren Sems mit verschiedenen semitischen Völkerwellen und bezog dabei auch andere Figuren aus der Genealogie der Israeliten ein.⁷⁴ Vor allem Abraham avancierte auf diese Weise zum „Heros eponymos“ einer distinkten semitischen Einwanderungswelle aus der Wüste in die Kulturgebiete Vorderasiens.⁷⁵

Auch wenn die Nomaden in der Wellentheorie eindeutig als destruktiv erscheinen, war die Rolle der semitischen Völker in Abhandlungen zur Geschichte des Vorderen Orients keineswegs ausschließlich negativ. Entgegen einer verbreiteten Ansicht lässt sich die Position des Semitischen in den Orientwissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts nicht einfach auf die negative Funktion eines (dem ‚Arischen‘) unterlegenen oder gar feindlichen ‚Anderen‘ reduzieren. Vielmehr war der Semitendiskurs durchaus komplex und heterogen und zeichnete sich vor allem durch eine konstitutive Ambivalenz aus, die sich nachgerade in der Assoziation des Semitischen mit dem Nomadischen manifestierte. Vor dem Hintergrund eines immer schon in sich widersprüchlichen Nomadenbildes boten Darstellungen der Geschichte des Vorderen Orients zugleich Raum, das Unbehagen in der eigenen Kultur in kulturkritische Gegennarrative umzumünzen. Ebenso wie das Nomadische sowohl als Inbegriff des Nicht-Zivilisierten als auch als romantisches Gegenbild eines dekadenten sesshaften Lebens fungieren kann, so erschienen die Wüstennomaden in kulturhistorischen Darstellungen des Vorderen Orients keineswegs bloß als Zerstörer, sondern – als ‚edle Beduinen‘ – zugleich auch als moralisch überlegene und unverbrauchte Kräfte.⁷⁶ Der Berliner Arabist Otto Weber etwa pries in seiner Darstellung *Arabien vor dem Islam* (1902) die „kühnen Söhne der Steppe“ als „naturfrische[s], urwüchsige[s] Element“ und griff in diesem Zusammenhang sogar explizit auf Wincklers Theorie der semitischen Einwanderungswellen zurück: „In Arabien ist die Wiege aller semitischen Völker gestanden, von dort aus haben die ersten Semiten sich die Kulturwelt erobert, von dort aus sind Jahrtausende hindurch immer wieder frische Elemente nachgerückt und haben den semitischen Stamm der an ihrer Kultur degenerierten Vorläufer ergänzt.“⁷⁷ Plot- und Rollenmuster der Erzählung – beduinische Einwanderer aus der kulturfernen Peripherie (d. h. der Wüste) erobern

73 Winckler 1905b, 7.

74 Vgl. Arldt 1917, bes. 301–302.

75 Luschan 1922, 72.

76 Vgl. Toral-Niehoff 2002; zur Kulturgeschichtsschreibung Wiedemann 2012.

77 Weber 1902, 3–6. Analoge Adaptionen der Wincklerschen Wellentheorie sind im Übrigen auch für den Pan-Arabismus der 1920er und 1930er Jahre aufgezeigt worden. Vgl. Dawn 1988; Hurvitz 1993.

periodisch die kulturellen Zentren im Fruchtbaren Halbmond – bleiben dabei im Grunde unverändert; erzählt wird hingegen aus einer veränderten Perspektive bzw. mit umgekehrten Vorzeichen: Es ist die veränderte Bewertung der ‚Kultur‘, die dem Erzählten den Charakter des Tragödienhaften nimmt.

Derartige romantische Figuren reflektieren freilich vornehmlich kulturpessimistische Narrative einer „Umwertung von Primitivität in Moralität“⁷⁸ (Rainer Kipper) im *fin de siècle*. Zu diesen gehören Darstellungen des Typs ‚Aufstieg und Fall‘ (von Völkern, Reichen, Kulturen etc.), in denen alles Geschehen in Analogie zu biologischen Lebenszyklen auf einen unvermeidlichen Verfall hin inszeniert wird. Als erzählerisches Leitmotiv lässt sich dabei die Vorstellung identifizieren, Kulturen verfügten über eine begrenzte Lebensdauer und bedürften regelmäßiger vitaler Impulse von außen. Im Hintergrund stand hier zweifellos das Theorem der Dekadenz – d. h. die Angst vor einer ‚zersetzenden‘ Wirkung durch die zunehmenden Bequemlichkeiten materieller Kultur. Demnach war die Rolle der nomadischen Eroberer keineswegs rein negativ; als potentiell ‚Herrenvolk‘ verwies diese Position vielmehr zugleich auf Jugendlichkeit, Willenskraft und die Fundamente des nationalen Machtstaates.

5 Die Völkertafel und die Wissenschaften vom Alten Orient

Herkunft und Wanderungen der Völker gehörten immer schon zu den zentralen Themenfeldern der Wissenschaften vom Alten Orient. Die Völkertafel spielte in diesen Spekulationen eine wichtige Rolle: Aus dem ursprünglichen Zusammenhang der biblischen Gesamterzählung herausgelöst, hat diese Passage seit dem 18. Jahrhundert vielfältige Kontextualisierungen erfahren und altertumswissenschaftliche Wanderungsdarstellungen nachhaltig geprägt. Statt von einer simplen Ablösung tradierter religiöser Erzählungen durch wissenschaftliche Modelle ließe sich mithin eher von einer Verschränkung sprechen, die sich sowohl auf der Ebene der behandelten historischen Akteure (d. h. der in Frage stehenden Völker), der besprochenen geographischen Räume als auch der Art und Weise, diese zu mehr oder weniger kohärenten Gesamterzählungen zu verknüpfen, manifestiert.

Vor allem die genealogische Dreiteilung der Völkertafel hat die ethnohistorische Kartographie des Vorderen Orients nachhaltig geprägt. Eingebunden in philologische oder anthropologische Klassifikationen ergaben sich differente Zuordnungen, die sich zu bestimmten Erzählmustern verdichteten. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts setzten sich in der Anthropologie andere, vornehmlich geographisch fundierte Einteilungen (wie orientalische oder vorderasiatische Rasse) durch, während in der Philologie noch

78 Kipper 2002, 12; ausführlich 272–274.

lange auf die Völkertafel zurückgehenden Termini (wie hamitische oder semitische Sprachen) geläufig blieben. Auch die räumlichen Zuordnungen der Völkertafel wirkten in ethnohistorischen Spekulationen über Ursprung und Wanderungswege der Völker des Vorderen Orients weiter nach. An der Wende zum 20. Jahrhundert wurde jedoch die Vorstellung eindeutig lokalisierbarer Ursprünge oder Ursitze – als Ausgangspunkte linear verlaufender Migrationen – durch die Idee naturräumlich determinierter Herkunftsräume – als Ausgangsräume eruptiver Migrationsbewegungen – ersetzt. Dies ging mit einer nachhaltigen Verschiebung des gesamten narrativen Musters einher. Wurden Wanderungen in den Altertumswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts vornehmlich als singuläre Ereignisse mit mehr oder weniger bestimmbarem Anfang und Ende begriffen und im Modus des Narrativen oder Ideographischen beschrieben, so setzte sich um 1900 ein neuer Erzähltypus durch: Als permanente oder einem periodischen Muster folgende Vorgänge schienen Migrationen eher durch regelhaft-nomothetische Beschreibungen darstellbar. Die genealogisch-lineare Anordnung der Völkertafel indes war mit einem solchen zyklischen Modell schwerlich in Einklang zu bringen.

Dabei gilt es indes den Eindruck zu vermeiden, diese beiden Modelle zur Darstellung von Wanderungen seien reine Ausgeburten der Altertumswissenschaften oder auch nur der Historiographie. Vielmehr müsste eine weitergehende Analyse der gesellschaftlichen Migrationsnarrative und ihrer Konjunkturen seit dem 19. Jahrhundert danach fragen, ob diese Modi nicht zwei grundlegende Varianten darstellen, wie in der Moderne Migrationen erzählt werden.

Bibliographie

App 2010

Urs App. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

Arlt 1917

Theodor Arldt. „Die Völkertafeln der Genesis und ihre Bedeutung für die Ethnographie Vorderasiens“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 30 (1917), 264–317.

Assmann 1992

Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck, 1992.

Al-Azmeh 1981

Aziz Al-Azmeh. *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship. A Study in Orientalism*. London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981.

Bachtin 2008

Michail M. Bachtin. *Chronotopos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

Baum 2006

Bruce Baum. *The Rise and Fall of the Caucasian Race. A Political History of Racial Identity*. New York: New York University Press, 2006.

Bezold 1910

Carl Bezold. „Die Kulturwelt des alten Orients“. In *Weltgeschichte. Die Entwicklung der Menschheit in Staat und Gesellschaft, in Kultur und Geistesleben*. Bd. 3. *Die Geschichte des Orients*. Berlin: Ullstein, 1910, 3–129.

Borst 1957

Arno Borst. *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Bd. 1. *Fundamente und Aufbau*. Stuttgart: Hiersemann, 1957.

Borst 1961

Arno Borst. *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Bd. 3. *Umbau*. Stuttgart: Hiersemann, 1961.

Bourel 1988

Dominique Bourel. „Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert. Von der Mission zur Wissenschaft“. In *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Hrsg. von H. G. Reventlos, W. Sparn und J. Woodbridge. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, 113–126.

Breasted 1916

James Henry Breasted. *Ancient Times. A History of the Early World. An Introduction to the Study of Ancient History and the Career of Early Man*. Boston und New York: Ginn & Company, 1916.

Dawn 1988

Ernest Dawn. „The Formation of Pan-Arab Ideology in the Interwar Years“. *International Journal of Middle East Studies* 20 (1988), 67–91.

Engler 2010

Balz Engler, Hrsg. *Erzählen in den Wissenschaften. Positionen, Probleme, Perspektiven*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2010.

Erll und Roggendorf 2002

Astrid Erll und Simone Roggendorf. „Kulturgeschichtliche Narratologie. Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative“. In *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Hrsg. von A. Nünning und V. Nünning. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002, 73–113.

Fischer 1923

Eugen Fischer. „Spezielle Anthropologie. Rassenlehre“. In *Anthropologie*. Hrsg. von Eugen Fischer und Gustav Schwalbe. Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Bd. 3,5. Leipzig und Berlin: Teubner, 1923, 122–222.

Fludernik 2010

Monika Fludernik. *Erzähltheorie. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Gerhard 1998

Ute Gerhard. *Nomadische Bewegungen und die Symbolik der Krise. Flucht und Wanderung in der Weimarer Republik*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1998.

Grau 1867

Rudolf Friedrich Grau. *Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Völkerpsychologie*. Stuttgart: Liesching, 1867.

Griffin 1995

Farah Jasmin Griffin. *Who set you flowin'? The African-American migration narrative*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Hauser 2001

Stefan R. Hauser. „Not out of Babylon? The Development of Ancient Near Eastern Studies in Germany and its Current Significance“. In *Historiography in the cuneiform world*. Hrsg. von T. Abusch u. a. Papers read at the 45th Rencontre Assyriologique Internationale. Cambridge/MA: CDL Press Bethesda, 2001, 211–237.

Hess 2000

Jonathan M. Hess. „Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary. Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany“. *Jewish Social Studies* 6 (2000), 56–101.

Hieke 2003

Thomas Hieke. *Die Genalogien der Genesis*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2003.

Hommel 1883

Fritz Hommel. *Die semitischen Völker und Sprachen. Als erster Versuch einer Enzyklopädie der semitischen Sprach- und Alterthums-Wissenschaft*. Bd. 1. Leipzig: Schulze, 1883.

Hommel 1904

Fritz Hommel. *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients. Erste Hälfte: Ethnologie des Alten Orients. Babylonien und Chaldäa*. München: C.H. Beck, 1904.

Hurvitz 1993

Nimrod Hurvitz. „Muhib ad-Din al-Khatib's Semitic Wave Theory and Pan-Arabism“. *Middle Eastern Studies* 29 (1993), 118–134.

Ibn Khaldūn 1958

Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Übers. von F. Rosenthal. Bollingen Series XLIII. 3. Bde. New York: Pantheon Books, 1958.

Irwin 2006

Robert Irwin. *Dangerous Knowledge. Orientalism and its Discontents*. Woodstock/NY: Overlook Press, 2006.

Kiefer 1991

Annegret Kiefer. *Das Problem einer ‚jüdischen Rasse‘. Eine Diskussion zwischen Wissenschaft und Ideologie*. Marburger Schriften zur Medizingeschichte 29. Frankfurt a. M.: Lang, 1991.

Kipper 2002

Rainer Kipper. *Der Germanenmythos im Deutschen Kaiserreich. Formen und Funktionen historischer Selbstthematisierung*. Formen der Erinnerung 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Kleinschmidt 2002

Harald Kleinschmidt. *Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Klinger 2007

Jörg Klinger. *Die Hethiter*. München: C.H. Beck, 2007.

Kremer 1875

Alfred von Kremer. *Semitische Culturentlehnungen aus dem Pflanzen- und Thierreiche*. Stuttgart: Cotta, 1875.

Krüger und Sommer 2011

Gesine Krüger und Marianne Sommer, Hrsg. *Biobehistorische Anthropologie. Knochen, Körper und DNA in Erinnerungskulturen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2011.

Legaspi 2010

Michael Legaspi. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. New York: Oxford University Press, 2010.

Lipphardt 2008

Veronika Lipphardt. *Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über ‚Rasse‘ und Vererbung 1900–1935*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Luschan 1911

Felix von Luschan. „The Early Inhabitants of Western Asia“. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 41 (1911), 221–244.

Luschan 1922

Felix von Luschan. *Völker, Rassen, Sprachen*. Berlin: Welt-Verlag, 1922.

Mangold 2004

Sabine Mangold. „Eine weltbürgerliche Wissenschaft“. *Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner, 2004.

Manuel 1992

Frank E. Manuel. *The Broken Staff. Judaism Through Christian Eyes*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Marchand 2009

Suzanne Marchand. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: University Press, 2009.

Meyer 1913

Eduard Meyer. *Geschichte des Altertums*. Bd. 1.2. *Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen*. Stuttgart: Cotta, 1913.

Michaelis 1785

Johann David Michaelis. *Mosaïsches Recht [vier Teile]*. Reutlingen: Johannes Grözingen, 1785.

J. G. Müller 1860

Johann Georg Müller. *Wer sind denn die Semiten? Und mit welchem Rechte spricht man von semitischen Sprachen?* Basel, 1860.

K. E. Müller 1993

Klaus E. Müller. „Grundzüge des ethnologischen Historismus“. In *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik und J. Stagl. Berlin: Reimer, 1993, 197–232.

Müller-Funk 2008

Wolfgang Müller-Funk. *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*. Wien: Springer, 2008.

Niebuhr 1772

Carsten Niebuhr. *Beschreibung von Arabien. Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten*. Kopenhagen: Hofbuchdruckerey bey Nicolaus Möller, 1772.

Nöldeke 1899

Theodor Nöldeke. *Die semitischen Sprachen. Eine Skizze*. Leipzig: Chr. Herm. Tauchnitz, 1899.

Nott und Gliddon 1854

Josiah C. Nott und George R. Gliddon. *Types of Mankind or Ethnological Researches Based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures and Crania of Races*. London: Lippincott Grambo & Co, 1854.

Nünning 2000

Ansgar Nünning. „Towards a Cultural and Historical Narratology: A Survey of Diachronic Approaches, Concepts, and Research Projects“. In *Anglistentag 1999. Proceedings*. Hrsg. von B. Reitz. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2000, 345–373.

Olender 1995

Maurice Olender. *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 1995.

Polaschegg 2005

Andrea Polaschegg. *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2005.

Ratzel 1890

Friedrich Ratzel. *Völkerkunde*. Bd. 3. *Die Kulturvölker der Alten und Neuen Welt*. Leipzig: Verlag des Bibliographischen Instituts, 1890.

Ratzel 1898

Friedrich Ratzel. „Der Ursprung und das Wandern der Völker geographisch betrachtet Teil 1“. *Berichte und Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig. Phil.-Hist. Cl.* 50 (1898), 1–75.

Ratzel 1923

Friedrich Ratzel. *Politische Geographie*. München und Berlin: Oldenbourg, 1923.

Rawlinson 1862

George Rawlinson. *The Five Monarchies of the Eastern World. The History, Geography, and Antiquities of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media and Persia*. Bd. 1. London: John Murray, 1862.

Reche 1926a

Otto Reche. „Homo Mediterraneus“. In *Reallexikon der Vorgeschichte*. Bd. 5. Hrsg. von M. Ebert. Berlin: Walter de Gruyter, 1926, 368–370.

Reche 1926b

Otto Reche. „Homo Tauricus“. In *Reallexikon der Vorgeschichte*. Bd. 5. Hrsg. von M. Ebert. Berlin: Walter de Gruyter, 1926, 378–380.

Renger 1979

Johannes Renger. „Die Geschichte der Altorientalistik und der vorderasiatischen Archäologie in Berlin von 1875 bis 1945“. In *Berlin und die Antike. Architektur, Kunstgewerbe, Malerei, Skulptur, Theater und Wissenschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*. Hrsg. von W. Arenhövel und C. Schneider. Berlin: Wasmuth, 1979, 151–192.

Ricœur 2007

Paul Ricœur. *Zeit und Erzählung*. Bd. 1. *Zeit und historische Erzählung*. München: Wilhelm Fink, 2007.

Römer 1985

Ruth Römer. *Sprachverwandtschaft und Rassenideologie in Deutschland*. München: Fink, 1985.

Rosen und Lehmann 2010

Steven A. Rosen und Gunnar Lehmann. „Hat das biblische Israel einen nomadischen Ursprung? Kritische Beobachtungen aus der Perspektive der Archäologie und Kulturanthropologie“. *Die Welt des Orients* 40 (2010), 160–189.

Sayce 1891

Archibald Sayce. *Races of the Old Testament*. London: The Religious Tract Society, 1891.

Schachner 2011

Andreas Schachner. *Hattuscha. Auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter*. München: C.H. Beck, 2011.

Scheffler 2003

Thomas Scheffler. „‚Fertile Crescent‘, ‚Orient‘, ‚Middle East‘: The Changing Mental Maps of Southwest Asia“. *European Review of History – Revue européenne d'Histoire* 10 (2003), 253–272.

Schlözer 1771

August Ludwig von Schlözer. *Fortsetzung der Allgemeinen Welthistorie der Neuern Zeiten durch eine Gesellschaft von Gelehrten in Teutschland und Engeland ausgefertigt. Theil 31: Historie der neuern Zeiten*. Halle: Johann Jacob Gebauer, 1771.

Schlözer 1781

August Ludwig von Schlözer. „Von den Chaldäern“. *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur* 8 (1781), 113–176.

Schmid 2005

Wolf Schmid. *Elemente der Narratologie*. Narratologia. Beiträge zur Erzähltheorie 8. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

Schrader 1873

Eberhard Schrader. „Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1873), 397–424.

Sheehan 2005

Jonathan Sheehan. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Singer 2006

Itamar Singer. „The Hittites and the Bible Revisited“. In *I will Speak the Riddles of Ancient Times*. Hrsg. von A. M. Maeir und P. de Miroschedji. Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of his Sixtieth Birthday Vol. 2. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, 723–756.

Sprenger 2003 [1861]

Alois Sprenger. *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*. Hildesheim: Olms, 2003 [1861].

Topinard 1888

Paul Topinard. *Anthropologie*. Leipzig: Alfred Baldamus, 1888.

Toral-Niehoff 2002

Isabel Toral-Niehoff. „Der edle Beduine“. In *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Hrsg. von M. Fludernik, P. Haslinger und S. Kaufmann. Identitäten und Alteritäten 10. Würzburg: Ergon, 2002, 281–296.

Torma 2011

Franziska Torma. *Turkestan-Expeditionen. Zur Kulturgeschichte deutscher Forschungsreisen nach Mittelasien (1890–1930)*. Bielefeld: Transcript, 2011.

Weber 1902

Otto Weber. *Arabien vor dem Islam*. Leipzig: Hinrich, 1902.

Weiland 2010

Kerstin Weiland. *Bericht zur Sektion „Der Topos des leeren Raumes als narratives Konstrukt mittelalterlicher und neuzeitlicher Einwanderergesellschaften“*. Berliner Historikertag, 2010. URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3364&count=85&recno=2&sort=datum&order=down&search=Migration+Narrative>.

Wiedemann 2010

Felix Wiedemann. „Völkerwellen und Kulturbringer. Herkunfts- und Wanderungsnarrative in historisch-archäologischen Interpretationen des Vorderen Orients um 1900“. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 51 (2010), 105–128.

Wiedemann 2012

Felix Wiedemann. „Zwischen Völkerflut und Heroismus. Zur Repräsentation der Beduinen in kulturhistorischen Deutungen des Vorderen Orients um 1900“. In *Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein*. Hrsg. von J. Becker und B. Braun. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 88. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 207–228.

Wienold 2011

Hanns Wienold. „Migration“. In *Lexikon der Soziologie*. Hrsg. von W. Fuchs-Heinritz. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, 442.

Winckler 1899

Hugo Winckler. *Die Völker Vorderasiens*. Leipzig: Hinrichs, 1899.

Winckler 1905a

Hugo Winckler. *Auszug aus der vorderasiatischen Geschichte*. Leipzig: Hinrichs, 1905.

Winckler 1905b

Hugo Winckler. *Die Euphratländer und das Mittelmeer*. Der Alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, 7. Jahrgang; 2. Leipzig: Hinrichs, 1905.

Windelband 1911

Wilhelm Windelband. „Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede 1894)“. In *Präludiven. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. Mohr Siebeck, 1911, 136–160.

Witte 2011

Markus Witte. *Völkertafel*. (Stand: 31.07.2012). 2011. URL: <http://www.wibilex.de/nc/wibilex/das-bibellexi-kon/details/quelle/WIBI/referenz/34251/cache/10ff608c561f0149f8c9ca38a0d961c7/>.

Wiwjorra 2006

Ingo Wiwjorra. *Der Germanenmythos. Konstruktion einer Weltanschauung in der Altertumforschung des 19. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Wokoec 2009

Ursula Wokoec. *German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. London: Routledge, 2009.

Zimmerman 2001

Andrew Zimmerman. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

FELIX WIEDEMANN

Jg. 1974, Dr. phil. (Berlin 2006) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Berliner Exzellenzcluster Topoi (B4 „Space-Identity-Locality“). Arbeitsschwerpunkte: Historiographie- und Wissenschaftsgeschichte; Orientalismus-Forschung; Migrationsgeschichte; Geschichte des Rassismus und Antisemitismus; Neue Religiöse Bewegungen.

Dr. Felix Wiedemann
Freie Universität Berlin
Exzellenzcluster Topoi
Hittorfstr 18
14195 Berlin
E-Mail: felix.wiedemann@topoi.org

Jan Stenger

Migration, Genealogie und Typologie. Die Konstruktion von Identitäten in Pindars fünfter *Isthmie*

Zusammenfassung

In seiner fünften *Isthmischen Ode* verarbeitet der griechische Chorlyriker Pindar einen Mythos, in dem die Motive Migration und Genealogie eine prominente Rolle spielen. Obgleich sich der Mythos der Aiakiden für die Konstruktion von Identitäten eigentlich nicht eignet, verwendet das Siegeslied die heroischen Leistungen der Aiakosöhne, um den Ruhm sowohl des Adressaten als auch der Einwohner der Insel Ägina zu mehren. Da die Aiakiden im Mythos ihre Heimat Ägina gezwungenermaßen verlassen, war die Inselbevölkerung nicht in der Lage, eine direkte Blutsverwandtschaft mit ihnen zu postulieren. Daher ersinnt Pindar eine Strategie, um Migration und Genealogie neu zu akzentuieren. Indem er die Muster von Wanderung und Genealogie betont und gleichzeitig die engen familiären Bindungen unter den Aiakiden auf die Familie des Adressaten projiziert, transformiert Pindar die Konzepte von Migration und Verwandtschaft in zeitlose Narrative. Auf diese Weise wird die ‚reale‘ Genealogie gewissermaßen in eine Typologie verwandelt, in der sowohl der Adressat und seine Familie als auch die Inselbevölkerung den mythischen Helden entsprechen.

Keywords: Mythos; griechische Chorlyrik; Identitäten; Typologie; historische Kontinuität.

In his fifth *Isthmian* the Greek lyric poet Pindar reworks a myth that combines the motifs of migration and genealogy. Although the story of the sons of Aeacus does not lend itself easily to identity work, the victory song exploits the heroic deeds of the most famous Aeacids, in order to enhance the glory of both its addressee and the audience. Since the sons of Aeacus were forced to emigrate from their home Aegina and therefore it was not possible for the fifth-century islanders to claim blood kinship with their lineage, Pindar conceived a new form of dealing with migration and genealogy. By highlighting the patterns of wandering and return and by simultaneously assimilating the strong family ties among the Aeacids to those of the victor's family the poet transforms the concepts of migration and kinship into timeless narratives. As a result, the 'real' genealogy is replaced by a (so to speak) typology, in

which on the one hand victor and his family and on the other hand the islanders resemble the mythical heroes.

Keywords: Myth; Greek choral lyric; identities; typology; historical continuity.

I Migrationsprobleme

„Nicht ohne die Aiakiden kostet mein Herz von den Liedern.“¹ In dieser Feststellung bringt der griechische Chorlyriker Pindar das zentrale Charakteristikum auf den Punkt, das sämtliche seiner Lieder auszeichnet, die er für siegreiche Sportler von der Insel Ägina komponierte. Keine einzige der elf Oden kommt ohne mythische Erzählungen oder Anspielungen auf das Geschick und die Taten des Helden Aiakos und seiner Nachkommen aus.² Als hätten seine aristokratischen Auftraggeber dies zur Bedingung gemacht, preist der Dichter jedes Mal den mythischen Gründervater der im Saronischen Golf gelegenen Insel oder die hauptsächlich kriegerischen Leistungen der folgenden Generationen, zu denen die größten griechischen Helden zählen, Peleus, Achill und Aias.³ Pindar ruft mit diesem Bekenntnis seinem Publikum in Erinnerung, dass zwischen seinem Dichten, der Feier des Sieges, der Insel Ägina und dem mythischen Geschlecht ein unverbrüchlicher Nexus besteht, er suggeriert geradezu eine Präsenz der Aiakiden in seinem Lied oder eher noch in seinem Herzen, wie es das kühne Hyperbaton (τὸ δ' ἐμόν ... κέαρ, *tó d' emón ... kéar* [„mein ... Herz“]) mimetisch abbildet. Gewissermaßen der Kern der elf Siegeslieder ist in diesem einen Satz eingefangen, dass es das ganze Geschlecht in seinem genealogischen Zusammenhang ist, um das des Dichters Denken kreist.

Wenn Pindar die Aiakiden wie hier in der fünften *Isthmie* so prominent ins Licht rückt, ist er unweigerlich dazu aufgerufen, sich nicht allein mit deren Heldentaten zu befassen, sondern ebenso deren Wanderungen zu bedenken. Denn das Thema der

1 Pindar, *Isthmie* (Pind. I.) 5,19–20. In ganz ähnlicher Weise formuliert Pindar zuvor in der sechsten *Isthmie* für denselben Adressaten, Phylakidas, ein „Gesetz: „Euch, ihr Aiakiden auf goldenem Wagen, sage ich, dass es mir deutlichstes Gesetz ist, wenn ich diese Insel betrete, euch mit Lobreden zu besprengen.“ (I. 6,19–21) Die Übersetzungen fußen auf der maßgeblichen kritischen Textedition von Snell und Maehler 1987.

2 Eine Gesamtdarstellung des äginetischen Corpus bietet Burnett 2005. Zur historisch-kulturellen Kontextualisierung der Oden Mann 2001, 192–195, 220–225; Stenger 2004, 288–291; Hornblower 2007; Fearn 2011a, mit weiterer Literatur.

3 Zum Mythos des Aiakos und der Aiakiden sowie der Verbindung zu Ägina siehe Zunker 1988; Burnett 2005, 13–28.

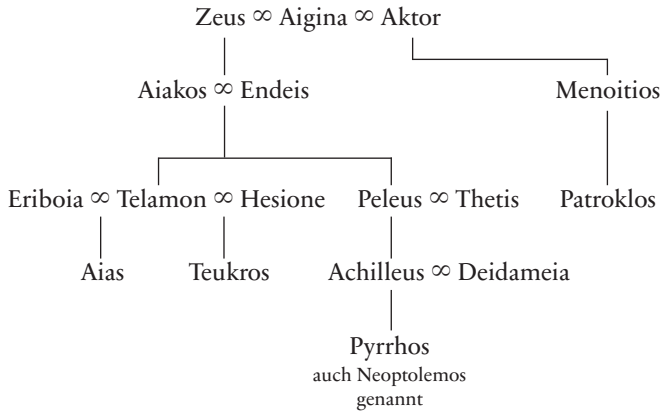


ABBILDUNG 1 Stemma der Aiakiden (aus: Sigel 1996, 76).

Migration⁴ ist diesem Mythos eingeschrieben, da die verschiedenen Generationen der Familie nicht an demselben Ort sesshaft sind und überdies bereits der Namensgeber, Aiakos, ein Spross des Zeus und der Ägina, der Tochter des Flussgottes Asopos, als Sohn einer Auswärtigen auf der Insel geboren wird, die fortan den Namen seiner Mutter trägt. Zwar schreitet Pindar nirgends den Mythos der ganzen Sippe in voller Länge aus, doch kommt er immer wieder stellenweise darauf zu sprechen, dass Aiakos seiner Abstammung nach andernorts ansässig ist und seine Nachkommen wiederum in anderen Gegenden beheimatet sind. Die Insel Ägina scheint gewissermaßen nur eine Durchgangsstation auf dem unaufhaltsamen Wege zum höchsten Ruhm zu sein.

Wenn aber Ägina, obgleich untrennbar mit den Aiakiden verknüpft, ihnen lediglich zwischenzeitlich eine Heimat bietet und gerade die größten Heldentaten des Achill und des Aias weit im Osten, vor Troja, vollbracht werden, sollten wir uns fragen, ob der Mythos, von dem Pindar nicht lassen kann, überhaupt geeignet ist, sportliche Sieger aus Ägina und deren Familien zu feiern. Eine Familie, deren Söhne, Peleus und Telamon, als Migranten ihre Heimat verlassen, noch dazu unfreiwillig, bietet sich auf den ersten Blick

4 In diesem Beitrag wird die soziologische Konzeption von Migration zugrunde gelegt, die darunter die dauerhafte Verlegung des Lebensmittelpunktes einer oder mehrerer Personen versteht. Im Un-

terschied dazu spreche ich im Allgemeinen von Wanderung, wenn es sich um vorübergehende Ortswechsel handelt. Zur Definition des Begriffs *Migration* siehe Han 2010, 5–17.

nicht unbedingt an, einen jungen Athleten von der Insel zu rühmen.⁵ Dies gilt umso mehr, als Pindar an dem Faktum der Auswanderung nicht einfach vorbeisehen konnte. Überdies machte es die Emigration der Aiakossöhne den aristokratischen Familien der Insel schlechterdings unmöglich, sich genealogisch auf die Helden zurückzuführen und dadurch die eigene Identität von Aiakos herzuleiten.⁶ Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, werden wir die Autoreferentialität, die sich in der fünften *Isthmischen Ode* nicht auf das obige Zitat beschränkt, als Ansatzpunkt nutzen und näher in Augenschein nehmen, weshalb das chorlyrische Ich explizit ein festes Band zwischen dem mythischen Geschlecht und seinem Lied spannt. Die Interpretation der Ode wird zeigen, dass der kreative Dichter den zentralen Motiven von Genealogie⁷ und Migration eine neue Bedeutung aufprägt und so den scheinbaren Nachteil des Mythos in einen Vorzug für den Sieger, dessen Familie und die Bewohner Äginas insgesamt ummünzt.

Zuvor jedoch sind einige Erläuterungen zu diesem Epinikion am Platze.⁸ Mit der fünften *Isthmischen Ode*, einem 63 Verse in drei Triaden umfassenden Chorlied, feierte Pindar einen Sieg, den der jugendliche Phylakidas aus der Familie des Lampon in der brutalen Disziplin des Pankration davongetragen hatte.⁹ Wann er diesen Erfolg am Isthmos verbuchen konnte, können wir nicht exakt ermitteln, doch erwähnt Pindar die Seeschlacht von Salamis (48–50), das heißt, das Jahr 478 ist der *terminus post quem*.¹⁰ Phylakidas entstammte einer sehr stark im Sport engagierten aristokratischen Familie, den Psalychiaden (Pind. *I.* 6,63), die bereits mehrere Siege hatte verbuchen können und Pindar und Bakchylides Aufträge erteilt hatte. Sein Bruder Pytheas war nicht nur ebenfalls

5 Peleus und Telamon, die Söhne des Aiakos und der Endeis, töten – in den meisten Fassungen absichtlich – ihren Halbbruder Phokos, weshalb sie von ihrem Vater verbannt werden. Peleus lässt sich darauf in Phthia nieder, Telamon wird Herrscher von Salamis. Pindar übergeht die Geschichte der Ermordung in *Nemee* (*N.*) 5,9–18. Burnett 2005, 21–22.

6 Es liegen keine Nachrichten vor, dass die äginetischen Aristokraten eine Blutsverwandschaft mit den Aiakiden behauptet hätten. Zunker 1988, 36; Burnett 2005, 26.

7 Genealogie wird hier aufgefasst als Rückführung auf historisch oder mythisch bezeugte, bisweilen göttliche Ahnen. Das Verfahren dient in der Regel der Legitimation und der Erinnerung. Ferner ist es damit auf eine Form von Öffentlichkeit bezogen, von der derjenige, der sich auf einen genealogischen Zusammenhang beruft, anerkannt werden möchte. Mit Genealogie konnotiert sind die Vorstellungen

von Ursprung, Alter, Kontinuität, Kohärenz und Identität. In der griechischen Kultur und Literatur spielt das genealogische Prinzip von jeher eine große Rolle, beispielsweise bei den Helden in Homers *Ilias*. Zudem wohnt ihm eine agonale Komponente inne, da Abstammungen oft nach den Kriterien von Alter, Lückenlosigkeit und Ehre miteinander verglichen werden. Zur Relevanz von genealogischen Mythen in der Konstruktion ethnischer griechischer Identitäten J. M. Hall 1997, bes. 34–66.

8 Zur fünften *Isthmie* siehe Burnett 2005, 89–101.

9 Die Familie engagierte sich zu dieser Zeit sehr stark in sportlichen Agonen des Festlandes. Die athletische Betätigung zählte zum Habitus der griechischen Aristokratie des fünften Jahrhunderts, gerade auf Ägina. Stenger 2004, 288–291.

10 Zur Datierung siehe Burnett 2005, 92–93; Morrison 2011a, 230–231.

Pankrationsieger, sondern zugleich auch Trainer des Phylakidas.¹¹ Um den besonderen Zeitumständen Rechnung zu tragen, geht Pindar an zwei Stellen auf den griechischen Sieg bei Salamis ein und durchwirkt die ganze Ode mit militärischen Metaphern, so dass der athletische und der kriegerische Triumph einander entsprechen. Es mag ein Wagnis gewesen sein, zu einer Zeit, da die Persergefahr noch keineswegs gebannt war und die Griechen die schweren Folgen des Krieges allenthalben spürten, so etwas Marginales wie den Sportsieg eines Jugendlichen in Analogie zu einem Schlachtenerfolg zu verherrlichen. Neben dem obligatorischen Siegerlob spielt es deshalb eine gewichtige Rolle, dass jeglicher menschliche Erfolg vom Willen des Zeus abhängt. Mehrfach diskutiert Pindar – wie auch sonst in seinem Œuvre – die Grenze zwischen Göttern und Menschen, womit er gleichzeitig darauf aufmerksam macht, dass Erfolge wie die des Phylakidas das Höchste sind, was ein Mensch erreichen kann.¹²

2 Wanderungen, Familien und Siege in der fünften Isthmie

Das Moment der Wanderung kommt in der Ode, wenn nicht hervorstechend, so doch unüberhörbar zur Sprache. In der Priamel, die der namentlichen Nennung der Aiakiden präludiert, stellt Pindar die Verknüpfung großer Helden mit Orten Griechenlands heraus, jeweils mit einem Hinweis auf kultische Verehrung (28–33). Es fällt auf, dass es sich bei den erwähnten Söhnen des Oineus, Iolaos, Perseus und den Dioskuren durchweg um jugendliche Helden handelt, die in verschiedene Gegenden ausziehen, um dort kriegerische Prüfungen zu meistern. Trotz diesen Reisen und Taten sind sie, wie der Dichter darlegt, an einem bestimmten Ort verankert. Genau diese Heimatverbundenheit wird in der Klimax der Priamel, bei der Erwähnung der Aiakiden, erörtert. Indem Pindar an dieser Stelle den ursprünglichen Namen Äginas, Oinone, erwähnt, evoziert er die Frühgeschichte der Insel, die Entführung der Nymphe Ägina auf die Insel und die Geburt des Aiakos als des Ahnherrn der Ägineten.¹³ Anschließend weitert er jedoch die geographische Perspektive, indem er uns zu den Kämpfen vor Troja entführt. Angelpunkt bleibt weiterhin die Insel Ägina, nämlich als Heimat und Kultort der großen

11 Phylakidas gewidmet ist neben der fünften die sechste *Isthmie*. Sein Bruder Pytheas wurde in der fünften *Nemee* und der 13. Ode des Bakchylides gefeiert. Stenger 2004, 172–200, 288–297; Hornblower 2007, 303–304; Morrison 2011a.

12 Pind. *I.* 5,11–16; 28–29; 52–53. Zeus wird im Lied fünfmal erwähnt. Zu dem Gedanken vgl. *I.* 6,10–13.

13 *I.* 5,34–35: „Aber in Oinone [werden geehrt] die großherzigen Regungen des Aiakos und seiner Söhne.“

Heroen.¹⁴ Die geographische Verankerung wird schließlich an einem weiteren Beispiel illustriert: Aias, obwohl auf dem benachbarten Salamis zu Hause, lässt sich nicht von seiner eigentlichen Heimat, Ägina, trennen (46–50). Ohne dass er das Thema im Einzelnen ausbreitet, erinnert Pindar sein Publikum an den gesamten Mythenkomplex von Aiakos bis zu dessen Enkel Aias, in den der Faden der Migration und der Heimat eingewoben ist. In diesem Sinne ist möglicherweise ferner seine Anspielung auf einen Kult in 34–35 zu deuten, falls die Darbietung des Epinikions im Aiakeion, dem Heiligtum des Heros, stattfand, wo vermutlich die Kultbilder der Aiakiden aufbewahrt wurden.¹⁵ Dann hätte die versammelte Festgemeinde die Familie des Aiakos unmittelbar vor Augen gehabt, gewissermaßen als weitere Teilnehmer der Feier. Wie dem auch sei, indem er den Mythos der Aiakiden in den Kontext der auf den geographischen Raum orientierten Priamel stellt, gewährt Pindar wider Erwarten dem Motiv der Wanderung einen bemerkenswerten Platz in seiner Ode, setzt dabei freilich einen signifikanten Akzent: Da die Nachkommen des Aiakos, was ihre Reisen betrifft, Pendants in anderen mythischen Helden finden, nimmt das Publikum die Migration als wiederkehrendes Muster, als typisches Narrativ, wahr. Genauer gesagt, kommt es nicht auf das bloße Faktum der Wanderung an, sondern vielmehr darauf, dass der jeweilige Held trotz seines Auszugs in die Fremde stets, wenn auch möglicherweise allein durch den abstrahlenden Ruhm, mit einem Heimatort verbunden bleibt.¹⁶ Erst dieser Ankerplatz verleiht dem Helden seine Herkunft, definiert seine Identität.¹⁷

Wie erwähnt lässt Pindar den Mythos der Aiakiden nicht narrativ in voller Länge und allen Details Revue passieren, sondern bescheidet sich damit, einige Hinweise zu geben, die seine Hörer aufgrund ihres mythologischen Hintergrundwissens in ein Gesamtbild zu integrieren vermögen.¹⁸ Gerade die Selektivität der Mythenbehandlung erlaubt es ihm aber, einzelne Aspekte zu exponieren. Die fünfte *Isthmie* bestätigt hiermit

14 *I.* 5,34–44: „Aber in Oinone die großherzigen Regungen des Aiakos und seiner Söhne ... Denen bringt der Mund Ägina als ihre Heimat [*pátra*] hervor, die hervorstechende Insel.“

15 Für die fünfte und die achte *Nemeische Ode* ist die Darbietung in diesem Heiligtum durch den Text selbst bezeugt (*N.* 5,53–54; 8,13–14). Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass die übrigen Äginetenoden ebenfalls dort zu Gehör gebracht wurden. Erstmals erwähnt werden die Bildnisse der Aiakiden in Herodot, *Historien* (Hdt.) 5,79–81. Wie das Aiakeion und die Kultbilder ausgesehen haben, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Vgl. Zunker 1988, 69–72; Burnett 2005, 26–27; Walter-Karydi 2006, 3–6, 44–46; Fearn 2011b, 184–187.

16 Ähnlich Pind. *N.* 3,64–66, ebenfalls eine Ode für einen Ägineten.

17 In gleicher Weise zeichnet sich das heutige soziopolitische Konzept der Migration dadurch aus, dass der Migrant nicht zwangsläufig selbst ausgewandert sein muss, sondern ebenso lediglich Nachkomme von Auswanderern sein kann. Gleichwohl wird ‚Migration‘ auch dann als Identitätsmerkmal der jeweiligen Person verwendet.

18 Die Teilnehmer der Siegesfeier hatten zuvor anderen Darbietungen von Pindars Epinikien beigewohnt, so dass sie bereits mit poetisch geformten Ausschnitten des Mythos vertraut waren. Abgesehen davon zählte zu Pindars Zeit der ganze Mythos zum kulturellen Gedächtnis der Bewohner Äginas. Enge wechselseitige Bezüge unter den Äginetenoden legen nahe, dass Pindar deren Kenntnis beim Publikum voraussetzte. Siehe Morrison 2011a und Morrison 2011b.

insofern den Eindruck, den die übrigen Äginetenoden hinterlassen, als Pindar in ihr den Familienzusammenhang der Aiakiden betont. Statt lediglich ein einzelnes Mitglied der Familie ins Rampenlicht zu stellen, bindet er den einzelnen Helden in das ganze Geschlecht ein, das von Aiakos abstammt. Gleich die erste Anspielung auf den Mythos, der eingangs zitierte Vers, unterstreicht, dass der Dichter stets die Familie in den Blick nimmt. Wenn er sich im Mittelteil des Liedes ausführlicher Mythischem widmet, um Achills Kriegstaten zu würdigen, nimmt er explizit auf die großzügigen Regungen des Aiakos und seiner Söhne Bezug (34–35). Dementsprechend erscheint der Trojanische Krieg, in dem sich Achill und Aias hervortun, im Kontext des vorangehenden Feldzuges gegen Troja, an dem bereits Aias' Vater Telamon maßgeblich beteiligt war.¹⁹ Gezielt erweckt Pindar den Eindruck, dass herausragende kriegerische Taten nicht die Sache eines einsamen Helden sind, sondern sich in der Familie des Aiakos in mehreren Generationen und bei verschiedenen Individuen wiederholen. Kaum zufällig wird kurz nach den Taten Achills auch sein Kampfgenosse und Vetter Aias gefeiert (48). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang schließlich, wie Pindar die Siege Achills einführt, ohne diesen beim Namen zu nennen. Mit dem zweimaligen Interrogativpronomen und dem Prädikat im Plural in einer rhetorischen Frage suggeriert er, es seien mehrere Helden gewesen, die Kyknos, Hektor und Memnon getötet hätten, obwohl das Verdienst tatsächlich allein dem Sohn des Peleus gebührte.²⁰ Unverkennbar liegt es Pindar am Herzen, die Einheit der Familie zu beschwören, die sich sowohl im genealogischen Zusammenhalt als auch in den sich wiederholenden Bestleistungen manifestiert. Durch die Fragen in den Gedankengang involviert und gleichzeitig vom Dichter gesteuert, soll das Festpublikum, statt allein auf das Individuum zu achten, die glanzvollen Taten im genealogischen Rahmen sehen, gleichsam als gemeinschaftliche Frucht der Vererbung.

Pindar will mit dem Mythos sein Auditorium freilich nicht in eine ferne Vergangenheit führen. Ganz im Gegenteil, sein eigentliches Augenmerk gilt der Relevanz des Mythos für die Gegenwart, wie er gleich im Anschluss an die Priamel kundtut (46–50):

Viele Geschosse hat meine schlagfertige Zunge, von jenen [den Nachkommen des Aiakos] zu tönen; auch jetzt kann in Ares die Stadt des Aias Zeugnis ablegen, aufgerichtet von Seeleuten im vielverderbenden Regen des Zeus, Salamis, mit hagelndem Töten unzähliger Männer.

19 Pind. *I.* 5,35–38. Telamon zieht mit Herakles in den ersten Trojanischen Krieg gegen König Laomedon, dessen Tochter Hesione er nach dem Sieg als Beute erhält. Die beiden Kriegszüge sind das gemeinsame Thema der beiden Giebfelder des Aphaiatempels, so dass Pindars Ode und die bildende Kunst einander ergänzen. Burnett 2005, 29–44; Watson 2011. Auch in der sechsten *Isthmie* für Phylakidas

werden die Zuhörer an das neue Figurenprogramm des Tempels erinnert (*I.* 6,26–31).

20 Pind. *I.* 5,39–42: „Sag, welche [Männer; Plural] haben Kyknos, welche Hektor getötet und den furchtlosen Heerführer der Äthiopen, den erzgerüsteten Memnon? Wer [Singular] hat denn den edlen Telephos verwundet mit seinem Speer an den Gestaden des Kaïkos?“

Angesichts der epochalen Bedeutung der Schlacht von Salamis für die griechische Welt und der Beteiligung der äginetischen Streitkräfte wäre es erstaunlich, wenn Pindar diese Großtat der Insel mit Schweigen überginge.²¹ Zuvor schon hat er in Andeutungen davon gesprochen, dass sowohl der Wettstreit der Schiffe auf dem Meer als auch das Wagenrennen in Wettkämpfen Bewunderung erregten (4–10), und so die Festgemeinde an den Triumph über die Perser denken lassen. Gemeinsam ist dem militärischen und dem sportlichen Agon, dass die göttlichen Mächte über den Erfolg entscheiden (11). In den angeführten Versen jedoch zieht Pindar die Parallele zwischen den Salamiskämpfern und den mythischen Helden der Vorzeit. Die bestandene Schlacht erhält eine Zeugnisfunktion, indem sie „in Ares“, also im Krieg, unter Beweis stelle, dass Ägina die Heimat der Aiakiden sei. Wie zur Zeit der Heroen so sei die Stadt des Aias, Salamis, auch jetzt von den Seeleuten aufgerichtet (48–50). Entscheidende Bedeutung kommt der pointierten zeitlichen Verknüpfung zu (καὶ νῦν, *kai nyn* [„auch jetzt“]). Dieser Formulierung kann das Publikum entnehmen, dass die Männer Äginas, die im Jahre 478 die Perser geschlagen haben, Gleiches vollbracht haben wie Achill und Aias im Krieg um Troja. Ebenso wie die Aiakiden haben sie ihrer Heimat durch einen militärischen Triumph Ehre eingebracht. Zudem dürfen wir nicht vergessen, dass die Ägineten vor Salamis sogar im wörtlichen Sinne gemeinsam mit den Aiakiden die Barbaren demütigten bzw. von den Heroen unterstützt wurden. Wie Herodot berichtet, hatte man die Kultbilder der Aiakiden aus Ägina holen lassen, damit sie den Griechen in der Schlacht zum Sieg verhelfen.²² Menschliche Seeleute und mythische Helden kämpften sichtbar Seite an Seite; die historische Differenz zwischen den Zeiten wurde aufgehoben, so wie es Pindar durch das erwähnte adverbiale Scharnier in 48 zum Ausdruck bringt. Das zur Feier vermutlich im Aiakeion zusammengekommene Publikum konnte kaum umhin, den vom Dichter evozierten Dreischritt von Auszug aus der Heimat, Bewährung in der Fremde und Rückkehr in der Ausfahrt der Kultbilder nach Salamis wiederzuerkennen. Die abermalige Umsetzung des Musters unterstreicht, dass die glorreiche Vergangenheit in der Gegenwart wiederkehrt, dass gewissermaßen beide Zeitebenen zur Deckung kommen. Indem die Vergangenheit aktualisiert wird, werden einerseits die Ägineten des fünften Jahrhunderts an die Heroen assimiliert, andererseits die Heldentaten der Aiakiden für Ägina in Anspruch genommen. Denn wer wollte nach dem ‚Beweis‘ Salamis bezweifeln, dass Ägina als die eigentliche Heimat von Achill und Aias gelten kann?

21 Der maßgebliche Beitrag Äginas zum Sieg über die Perser war konstitutiv für die kollektive Identität der Inselbewohner und in dieser Zeit Streitpunkt politischer Rivalitäten mit anderen Stadtstaaten. Irwin 2011.

22 Hdt. 8,64: „Sie beschlossen, zu den Göttern zu beten und die Aiakiden als Bundesgenossen herbeizurufen. Gemäß ihrem Entschluss führten

sie dies auch aus. Nachdem sie zu allen Göttern gebetet hatten, riefen sie gerade aus Salamis Aias und Telamon herbei, zu Aiakos und den übrigen Aiakiden entsandten sie aber ein Schiff nach Ägina.“ Irwin 2011, 404–405.

Niemals ist mythisches Material in den pindarischen Epinikien Selbstzweck noch, wie man früher angenommen hat, dekorative Applikation. Ganz im Gegenteil dienen Anspielungen auf Mythen dazu, den aktuellen sportlichen Sieg in die kosmische Ordnung und einen großen, gleichsam historischen Zusammenhang zu stellen, ihn dadurch zu deuten und ihm einen tieferen Sinn beizulegen. Erst vor dieser Folie erlangt das ephemere sportliche Ereignis eine allgemeine Signifikanz und Dauer über den Augenblick hinaus. Nicht anders verhält sich dies in den Äginetenoden, so auch in der fünften *Isthmie*. Wären die heroischen Taten des Achill und des Aias *per se* für Pindar interessant, so hätte er sie vermutlich breiter geschildert, als sich auf die Nennung von Namen sowie Andeutungen zu beschränken. Keinem Hörer konnte entgehen, dass Pindar die Leistungen der Aiakiden, abgesehen von den Salamiskämpfern, mit denen des Phylakidas und der gesamten Familie des Lampon verband, genauer gesagt Analogien zwischen ihnen aufzeigte. Bereits die erste Erwähnung der Aiakiden ist in diesem Sinne zu verstehen, eingebettet in die Nennung des Phylakidas und des Pytheas im vorangehenden Satz und die Reflexionen über das Zusammenspiel von Triumph und rühmender Dichtung im Anschluss (17–22):

Dir liegt auf dem Isthmos doppelt blühender Erfolg, Phylakidas, in Nemea aber beiden, auch dem Pytheas, im Allkampf. Nicht ohne die Aiakiden kostet mein Herz von den Liedern. Mit den Chariten kam ich für Lampons Söhne in diese wohlgeordnete Stadt.

Als handelte es sich bei den Aiakiden um weitere Angehörige der Familie des Siegers, werden sie von Phylakidas und Pytheas, Lampons Söhnen, gerahmt und in die Mitte genommen. Gerade weil Pindar davon Abstand nimmt, an dieser Stelle weiteres zu den Aiakiden zu sagen, und sich stattdessen sogleich wieder den beiden Athleten zuwendet, wird beiläufig der Eindruck evoziert, es bestünde eine familiäre Beziehung zwischen den Nachkommen des Aiakos und denen des Lampon.²³

Die Verbindung zwischen den jugendlichen Sportlern und den Aiakiden ist indes noch von einer anderen, essentiellen Qualität, wie aus dem Kontext der zitierten Verse erhellt. Vor der Nennung des Siegers, aber ebenso danach erinnert Pindar daran, dass große Leistungen von Zeus verliehen seien, eine Gabe der Götter, die den Wert des begünstigten Menschen zum Vorschein bringe. Solche Großtaten betrachtet Pindar als adäquates Objekt seiner Lyrik, und zwar gleich, ob es sich um den sportlichen Sieg oder den kriegerischen Triumph eines Helden der Vergangenheit handelt. Beide Arten von Leistungen, die aktuelle athletische wie die mythische im Krieg, werden als von Zeus

23 Kurke 1991, 231–232 macht zudem darauf aufmerksam, dass durch ökonomische Metaphern in *l.* 5,12–13, 17–19 und 26–27 der Ruhm der beiden

Brüder mit demjenigen der Aiakiden verknüpft werde.

gewährte Erfolge auf dieselbe Stufe gestellt, bieten gleichermaßen dem Dichter einen würdigen Anlass, den gebührenden Prunk anzubieten, selbst wenn der Adressat der Ode lediglich in der Altersklasse der Jugendlichen den Pankrationsieg davongetragen hat. Durch die im Folgenden über das Lied ausgebreitete Kriegsmetaphorik verstärkt Pindar den Eindruck, der militärische und der sportliche Triumph seien lediglich zwei konkrete Ausprägungen ein und desselben menschlichen Strebens, so dass Phylakides beinahe in den Rang eines Soldaten befördert wird. Bemerkenswert ist, wie es dem Dichter gelingt, seine eigene Rolle in diesen zeitliche Grenzen transzendierenden Zusammenhang zu integrieren. Statt die Parallele zwischen den Aiakiden und der Siegerfamilie nur aufzuzeigen, lenkt er die Aufmerksamkeit des Publikums darauf, dass es seine Kunst, die Epinikiendichtung, ist, welche den Faden zwischen Vergangenheit und Gegenwart spinn. Pindars poetischer Lobpreis scheint geradewegs unabdingbar, um die den Taten innewohnende Brücke zwischen Heroen und Sportlern zu schlagen.

Die Analogie von Aiakiden und den Nachkommen des Kleonikos²⁴ geht indes noch einen Schritt weiter. Ebenso wie der genealogische Zusammenhalt des mythischen Geschlechts unterstrichen wird, legt Pindar Wert darauf, den Sieger Phylakidas im Kontext der Familie zu sehen, ihn insbesondere als ebenbürtigen Bruder des Pytheas zu preisen.²⁵ Schon bei der ersten, oben angeführten Nennung treten die beiden Brüder gemeinsam auf, als hätten sie gleichzeitig in Nemea den Sieg errungen, noch dazu in derselben Disziplin. Außerdem bekräftigt der Passus ihre Bindung an den Vater Lampon, präsentiert gewissermaßen einen kleinen Ausschnitt aus dem Familienstammbaum. Denselben Akzent setzt der Schluss der Ode. Zunächst spricht Pindar die Aufforderung aus, man solle sich bei Wettkämpfen um den Sieg bemühen, indem man die Sippe des Kleonikos, also Phylakidas' Familie, zum Lehrmeister nehme. Dann entlässt er die Festgemeinde mit dem erneuten Lob der Brüder (59–63):

Ich preise auch Pytheas unter den Gliederbezwingern, dass er dem Phylakidas den Weg der Schläge geradlinig vorangegangen ist, mit den Händen geschickt, an Gesinnung ebenbürtig. Nimm für ihn den Kranz, bringe ihm die schönwollige Binde und schicke auf Schwingen ein neues Lied!

Phylakidas' Erfolg – mit dieser Gewissheit schließt das Lied – lässt sich ohne die Familie, ohne das leuchtende Vorbild des Bruders, überhaupt nicht denken. Was Pytheas vorweggenommen hat, wiederholt sein jüngerer Bruder und erweist sich somit als vollwertiges Mitglied des Geschlechts. Nicht anders als bei den Aiakiden aktualisiert

24 Kleonikos war der Vater des Lampon (Pind. *I.* 6,16).

25 Der Vorrang des Geschlechtes (*oĩkos* bzw. *pátra*) gegenüber dem Einzelnen kennzeichnet die

Äginetenoden insgesamt. Mann 2001, 200–202; Hornblower 2007; Morrison 2011b.

sich die herausragende Naturanlage einer Sippe in den einzelnen Generationen der Familie Lampons.

Zudem wird die Verknüpfung zwischen der mythischen Familie und der des Siegers durch das Muster der Wanderung verankert. Das Schema, dass ein Held aus seiner Heimat auszieht, um in der Fremde große Taten zu vollbringen, ehe er wieder zurückkehrt, und sei es in Gestalt seines Ruhmes, liegt nämlich ebenfalls dem Lobpreis des Athleten und der Angehörigen zugrunde. Wie in den anderen Oden für Ägineten erwähnt Pindar die Wettkampforte, an denen seine Auftraggeber Siege erringen konnten, hier den Isthmos und Nemea (17–18).²⁶ Andererseits wird die Familie eng mit ihrer Heimatstadt verknüpft (21–22). Phylakidas und zuvor sein Bruder Pytheas sind demnach von Ägina aufgebrochen, um in der griechischen Welt Ruhm zu ernten, dessen Glanz zwangsläufig auf ihre Heimat fällt, zumal wenn der Dichter den Sieger nach dessen Rückkehr preist. Insbesondere besteht eine Ähnlichkeit zwischen Phylakidas und Achill, da es sich bei beiden um Jünglinge handelt, die durch ihre Taten in der Fremde, hier den Pankrationssieg, dort die Verwundung des Telephos, vom Jugendlichen zum Erwachsenen reifen.²⁷ Die Wanderung bedeutet Initiation, gleicht einem rite de passage. Obwohl die Begebenheiten von vollkommen unterschiedlicher Tragweite sind, behauptet die Ode, indem sie ein Geflecht an Analogien und Bezügen webt, eine haargenaue Entsprechung zwischen den jugendlichen Söhnen Lampons und den Nachkommen des Aiakos, eine Entsprechung, die über Äußerlichkeiten hinausgeht und stattdessen auf einer Art Wesensverwandtschaft fußt. Was sich bereits mehrmals in mythischer Zeit unter den Aiakiden ereignet hat, wiederholt sich in der Gegenwart bei der Sippe des Kleonikos.

Indem er die drei hier genauer betrachteten Personenkreise einander angleicht, die Aiakiden, die Salamiskämpfer und die Sportler, strukturiert Pindar sein Epinikion und stellt die Kohärenz seiner Ode sicher. Er breitet ein geographisches Netz aus Orten und Gegenden des Ägäisraumes über sein Lied, dem das Muster der Wanderung zugrunde liegt. Troja, Salamis und die Wettkampforte markieren Stationen, an denen sich mythische wie zeitgenössische Helden ausgezeichnet haben. Als Knotenpunkt dieses Netzes fungiert aber die Insel Ägina, von der die Taten ihren Ausgang genommen haben und zu der die erfolgreichen Kämpfer, mit Ruhm beladen, zurückkehren. Im Falle von Telamon, Aias und Achill ist es allein der Kriegsruhm, der auf dem Wege der Dichtung heimfindet. Orte werden also durch Personen, deren Leistungen und den in der Dichtung bewahrten Ruhm miteinander verbunden, wobei beständig Wanderungen und ein Austausch stattfinden, an dem das Lied selbst teilhat, mit dem Pindar nach Ägina

26 Wie die Nennung früherer Siege in Pind. *I.* 6,60–66 zeigt, lag der Familie viel daran, die Gesamtleistung ihrer Mitglieder zu präsentieren, um sich in der Konkurrenz mit den aristokratischen Standesgenossen einen Vorsprung zu verschaffen. Auch in

der fünften *Nemee* für Pytheas erfährt die gesamte Familie der Psalychiaden große Beachtung, und zwar in ihrem genealogischen Zusammenhang. Vgl. Fearn 2011b, 176–180.

27 Burnett 2005, 97–98.

gelangt (21–22; 62–63). Um diese Struktur der fünften *Isthmie* zu veranschaulichen, könnten wir uns eine Trias der wechselseitig verbundenen Aiakiden, der Salamissieger und der Siegerfamilie ausmalen. Dieses Dreieck zwischen drei Personengruppen und zwei Zeitebenen basiert auf dem Dreiklang von gemeinsamer Heimat, nach einer Reise errungenem Erfolg und dem rühmenden Lied. Gewissermaßen der Grundton dieses Akkords ist die Chorlyrik Pindars, die einerseits die Erinnerung an die Heldentaten bewahrt und andererseits die strukturellen Entsprechungen erst ans Tageslicht bringt. Mythische und gegenwärtige militärische Erfolge sowie sportliche Siege werden durch die räumliche Dimension, wie sie Pindars Dichten entwirft, zu einer Sinneinheit integriert. In dem gemeinsamen Ursprungsort Ägina konvergierend, durchdringen sich mehrere, vielfältig miteinander korrespondierende Zeitschichten.²⁸

Es lohnt sich, dem Grundton des Dreiklangs, der rühmenden Dichtung, noch genauer nachzuhören. In der Forschung ist seit langem bekannt und unumstritten, dass sich die pindarische Siegeslieddichtung durch ein hohes Maß an Selbstreferentialität auszeichnet. Immer wieder kommt der Dichter auf sein eigenes Tun zu sprechen, reflektiert im Lied selbst über seine Aufgabe, die Macht und die Grenzen seiner Fähigkeit oder die Prinzipien, nach denen er seinen Gegenständen Gestalt verleiht.²⁹ Die fünfte *Isthmie* macht von dieser Regel keine Ausnahme. In ihr beziehen sich die selbstreferentiellen Äußerungen nicht zuletzt auf die konstituierenden Faktoren, die ich soeben herausgearbeitet habe. Eingangs ist bereits das Zitat vorgestellt worden, mit dem Pindar die geradezu notwendige Verknüpfung zwischen seinen Äginetenoden und dem Geschlecht der Aiakiden etabliert. Damit macht er auf das Fundament des gesamten Gedankengangs aufmerksam, sollte sich das Publikum nicht ohnehin bereits mit einer entsprechenden Erwartung zur Feier eingefunden haben. Wenige Verse später erörtert er mit dem sogenannten Sieg-Lied-Motiv die Prämisse seines Schaffens, dass eine exzellente Leistung, die auf den göttlichen Willen zurückgeht, einerseits des preisenden Liedes bedürfe, um ewige Dauer zu erlangen, andererseits den Dichter geradezu verpflichte, das zukommende Lob als Dank abzustatten (22–29). Pindar ruft mit dieser Äußerung ins Bewusstsein, dass niemand anders als die Dichtung der „Meister“, wie er sich ausdrückt, dafür sorgt, ein angemessenes Gedächtnis der Taten zu bewahren, damit spätere Zeiten an diese anknüpfen können.

Noch größere Aufmerksamkeit erregt freilich, was Pindar nach seinen mythischen Anspielungen vorträgt: „Ihnen [den Heroen] bringt der Mund Ägina, die hervorstechende Insel, als Heimat vor.“ (43–44) Mit diesen Worten versichert er nicht nur, dass sämtliche Aiakiden, auch die ausgewanderten Generationen, auf der Insel beheimatet

28 In gleicher Weise werden in Pind. *N.* 3,64–70 die Aiakiden, die Insel Ägina und der Sieger durch die rühmende Dichtung zu einer Einheit zusammen-

gefügt. Zur Angleichung von Aiakiden, Polis und Siegerfamilie in *I.* 5 Kurke 1991, 198–200.

29 Vgl. Stenger 2004, 318–344.

sind, sondern im selben Atemzug, dass es die mündliche Kunde, primär die Dichtung, ist, welche diese Verbindung zuallererst erschafft.³⁰ Pindar legt demnach in seinem Lied die Mechanismen offen, denen Konzepte wie Heimat, Genealogie und Identität unterliegen. Ohne die Dichtung, so die Implikation, wäre Ägina nicht in der gesamten griechischen Welt als die Heimat von Achill und Aias bekannt, von Helden, die ihren Sitz gemäß der Mythentradition in ganz anderen Regionen Griechenlands haben.³¹ Nach dieser selbstbewussten Äußerung zur Konstruktivität des Aiakidenmythos beschließt Pindar sein Lied mit üblichen Bemerkungen dazu, dass seine Dichtung ihren Gegenstand gleichermaßen in großen sportlichen Erfolgen findet. Dabei weist er darauf hin, dass sein Lied ebenso dem Sieger Phylakidas wie dem Bruder und Trainer Pytheas gewidmet ist (59–63). Sein Epinikion bekräftigt die ohnehin enge familiäre Bindung zwischen den Brüdern.

Mustert man die autoreferentiellen Bemerkungen, fällt ins Auge, dass sie, dem Duktus des gesamten Liedes entsprechend, den Zusammenhang zwischen der mythischen Vergangenheit, deren Relevanz für die eigene Gegenwart und der Rolle der Dichtung für diese Verknüpfung zur Sprache bringen. Der rühmenden Lyrik fällt die Aufgabe zu, sowohl das mythische Geschlecht als auch die Siegerfamilie als Einheiten erscheinen zu lassen, als Gruppen, deren Mitglieder jeweils gemeinsame Eigenschaften an den Tag legen. Ferner obliegt es ihr, die Parallelen zwischen den mythischen und den aktuellen Taten aufzuzeigen, indem sie die zugrunde liegenden Prinzipien sichtbar macht und beiden Kategorien von Leistungen Ruhm zuteilt. Allein bemerkenswert, geradezu verstörend ist, dass Pindar selbst auf die Konstruktion und den diskursiven Charakter der Kategorien Heimat, Genealogie und Identität aufmerksam macht.³² Schwächt er, indem er diesen Umstand bloßstellt, nicht die Wirkungskraft des Aiakidenmythos?

3 Genealogie und Typologie

Besinnen wir uns noch einmal auf das anfangs konstatierte Problem, dass sich die Wanderungen der Aiakiden *prima facie* nicht gerade dazu hergeben, das Ansehen Äginas und der Ägineten zu mehren. In deren Konstrukt des Mythos spielt zwar die Einwanderung und Begründung der Polis Ägina durch Aiakos unzweifelhaft eine gewichtige Rolle

30 Die Bedeutung des Verbs („verkünden“) betont, dass die mündliche Kunde einer breiten Öffentlichkeit Ägina als Heimat der Aiakiden bekannt macht. Damit wird nicht zuletzt die Absicht impliziert, mit dem äginetisch perspektivierten Mythos ein panhellenisches Publikum zu erreichen.

31 Wie Pindar in den Äginetenoden die mythische Überlieferung manipuliert, damit das Selbstverständnis seiner Auftraggeber zum Ausdruck kommt, zeigen Zunker 1988 und Burnett 2005 im Einzelnen.

32 Zur Diskursivität von Identitäten in der griechischen Antike J. M. Hall 1997, bes. 1–66.

für das kollektive Selbstverständnis, durch den Brudermord von Peleus und Telamon an Phokos kommt es jedoch unter heiklen Umständen wieder zu einer erzwungenen Auswanderung, und die größten Aiakiden sind gerade nicht auf der Insel zu Hause. Zwischen Achill und Aias einerseits und den Ägineten des fünften Jahrhunderts andererseits besteht keine genealogische Linie, keine Blutsverwandtschaft, und eine solche konnte nicht wider die Mythentradition behauptet werden. Entgegen dem ersten Eindruck hat die Interpretation der fünften *Isthmie* jedoch zeigen können, wie Pindar gleichwohl die großen Heroen in Anspruch nehmen kann, um seine Auftraggeber wenn nicht als Blutsverwandte, so doch als Geistesverwandte der Aiakiden zu preisen.³³

An die Stelle einer Genealogie im engeren Sinne tritt in der Ode das Modell einer ideellen Abstammung. Zwar existiert zwischen den mythischen Heroen und den zeitgenössischen Ägineten kein genealogisches Band, Pindar aber stellt eine Verbindung her, indem er die exzellenten Leistungen der Aiakiden, der Salamissieger und der Familie des Lampon einander annähert und auf eine Stufe stellt. Was die Taten der mythischen Heroen manifestiert haben, die Vererbung einer Naturanlage innerhalb eines Geschlechts, verwirklichen in der Gegenwart die Soldaten und die Sportler, die von derselben Insel stammen und damit zumindest als ideelle Nachfahren der Aiakiden gelten dürfen. Phylakidas und Pytheas, ebenso aber die Seeleute vor Salamis, haben das eingelöst, was die Heroen in der Frühzeit verheißen haben, so dass der zeitliche Hiat geschlossen wird. Dadurch haben sie sich als wahre Ägineten und würdige Nachfahren des Aiakosgeschlechts erwiesen. Das Verwischen zeitlicher Grenzen, die zyklische Wiederholung von Ereignissen, Handlungen und Prinzipien, ferner die Präfiguration späterer Personen durch Helden früherer Zeiten, die Abfolge von Verheißung und Einlösung³⁴: Die Summe dieser Charakteristika des Modells berechtigt uns, mit einer Kategorie der Bibelexegese von einer Typologie zu sprechen.³⁵ Mag dieser Terminus auch seinen genuinen Sitz in der christlichen Theologie haben, so ist es aufgrund der analogen Struktur legitim, ihn für Pindars Konstrukt einer Entsprechung von Aiakiden und gegenwärtigen ‚Helden‘ zu verwenden. Telamon, Achill und Aias fungieren in der Konzeption der fünften *Isthmie* als Typoi, die sowohl den Seeleuten als auch den Athleten vorgreifen und auf deren Taten vorausweisen. Die Erfolge des Pytheas und des Phylakidas lassen sich nicht eher adäquat einschätzen, als man einen Blick auf

33 Die Signifikanz dieses poetischen Konstrukts tritt umso deutlicher hervor, als mit dem Dorertum die Möglichkeit bestanden hätte, die Kontinuität der Blutsverwandtschaft, die Abstammung von Herakles, für die Identität der Ägineten in Anspruch zu nehmen. Beide Traditionen, die Rückführung auf Aiakos und das Dorertum, stehen bei Pindar in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander (vgl. I. 9,1–4). Zunker 1988, 63–64; Irwin 2011,

382–384. Zur Konstruktion dorischer Identität J. M. Hall 1997, 4–15, 34–66.

34 Das Schema von Verheißung und Erfüllung bestimmt auch die Darstellung der Taten Achills, die von der Verwundung des Telephos gekrönt wird (39–42). Diese antizipiert, was der erwachsene Held im Krieg leisten wird.

35 Felber 2007; S. G. Hall 2002.

ihre ‚Ahnherren‘, die Nachkommen des Aiakos, wirft, damit man erkennt, woher die herausragende Naturanlage stammt.

Pindar ist es gelungen, sein typologisches Modell in ein anschauliches Bild zu fassen (43–47):

Denen bringt der Mund Ägina als ihre Heimat hervor, die hervorstechende Insel. Gemauert ist sie seit alters als Turm, durch hohe Bestleistungen zu erklimmen. Viele Geschosse besitzt mir die schlagfertige Zunge, von jenen zu tönen.

Alle wesentlichen Züge des typologischen Konzepts finden wir hier wie mit dem Brennglas gebündelt. Die Metapher des Turmes evoziert die Vorstellung, dass die großen Taten helfen, Ägina gegen Feinde und Unheil zu schirmen, wie es vor allem die Salamis-kämpfer jüngst getan haben. Zudem werden Stabilität und Dauerhaftigkeit der Polis betont. An die Spitze des Turmes, der hervorstechenden Insel, gelangt nicht jeder Beliebige. Allein wer Bestleistungen vorweisen kann, darf Anspruch darauf erheben, Ägina gleichsam zu besitzen und zu repräsentieren. Wichtig ist die Anknüpfung an die ruhmreiche Vergangenheit („seit alters“). Wie die Rahmung der Verse durch die Aiakiden und die folgende Erwähnung der Schlacht von Salamis signalisiert, wird diese Kontinuität durch die Wiederholung heldenhafter Taten in verschiedenen Epochen gewährleistet. Das bedeutet, siegreiche Personen wie Phylakidas eignen sich ihre Heimat Ägina an, indem sie die Leistungen der Aiakiden aktualisieren, deren Anspruch gerecht werden. Abstammung und Heimat werden demnach nicht als vorgängiger Besitz, als Datum, betrachtet. Vielmehr muss man sie im Vollzug, durch Tätigsein, erwerben, so dass sie eine Aura der Exklusivität umgibt. Und schließlich erinnert Pindar in diesen Versen daran, dass die Auswahl und Verknüpfung der historischen Taten, damit aber auch die Zuschreibung der Heimat, seiner Kunst zu verdanken ist.

Genealogie fungiert demnach nicht als biologisches Faktum, sondern als Narrativ, als ein Deutungsmuster. In jeder Epoche, so lässt Pindar durchblicken, können sich bestimmte Strukturen wiederholen, nämlich die Reisen an die Wettkampforte, die exzellenten Leistungen jugendlicher Helden, die ruhmreiche Rückkehr und nicht zuletzt der Zusammenhalt innerhalb der jeweiligen Familie. Diese Muster oder Schemata sind zeitlos gültig, so dass Vergangenheit und Gegenwart miteinander verschmelzen und sich wechselseitig interpretieren, weil sie gemeinsam an einem Sinnkontinuum partizipieren. Wenn Genealogie als Deutungsmuster oder Instrument der Sinnstiftung fungiert, wird gleichwohl die reale Abstammung nicht entwertet. Denn sowohl für die Vererbung der herausragenden Anlagen unter den Aiakiden ist die Blutsverwandtschaft relevant als auch für die Weitergabe der Eigenschaften innerhalb der Familie des Lampon. Ideelle und reale Genealogie greifen ineinander, um sich zu ergänzen.

Was gewinnen die Ägineten des fünften Jahrhunderts durch den typologischen Ansatz? Statt der Äußerlichkeit der biologischen Abstammung zählt die ‚innere‘ sich in Erfolgen zeigende Verwandtschaft, eine Wesensgleichheit. Diese ist wertvoller, weil sie die Essenz der Heroen bewahrt, während eine herkömmliche Genealogie zunächst einmal lediglich die Weitergabe des Blutes, der körperlichen Materialität, reklamiert. Außerdem lassen sich durch das Schema von Verheißung und Erfüllung disparate Aspekte der Gegenwart an das mythische Geschlecht knüpfen. Individuelle Erfolge im sportlichen Agon, Familientraditionen, die Eintracht von Brüdern oder militärische Siege erhalten in Analogie zu den mythischen Heroen ihren Sinn, so dass die Aiakiden gleich mehrfach für die Konstruktion des Selbstverständnisses herangezogen werden können. Erstens integrieren die vor Salamis erfolgreichen Einwohner Äginas das mythische Geschlecht aufs Neue in das kollektive Selbstbild und behaupten sich so gegen die Konkurrenz anderer Poleis.³⁶ Zweitens verschaffen sich die Psalychiaden einen Distinktionsgewinn gegenüber ihren aristokratischen Rivalen, da es ihre Familie im Besonderen den Aiakiden gleichtut, durch Leistung wie durch den genealogischen Zusammenhalt. Sie können auf diese Weise ihr symbolisches Kapital mehren. Und drittens speist sich Phylakidas' personale Identität aus der Gewissheit, wie der größte Aiakide, Achill, durch Kampfesmut alle Zeitgenossen zu überragen.³⁷ Pindar wendet mithin den vermeintlichen Nachteil der fehlenden Abstammung in einen Vorteil: ihm gelingt eine Neufassung oder Sublimierung der Konzepte Migration und Genealogie, indem er sie mehr als sinnstiftende Muster versteht denn als objektiv gegebene Tatsachen.

Um die typologischen Bezüge zu etablieren und zu propagieren, bedarf es aber eines Hermeneuten. Erst die preisende Dichtung vermag die Verbindungen herzustellen und den Ereignissen ihren Sinn zu verleihen. Ohne die Interpretation durch das Epinikion blieben die Beziehungen zwischen den mythischen und den gegenwärtigen Personen und Taten hingegen stumm. Mit seinen poetologischen Reflexionen macht das Lied bewusst, dass die ideelle Genealogie anders als die Blutsverwandtschaft erkannt und diskursiv verhandelt werden muss, dass also die Dichtung unerlässliche Voraussetzung für das Funktionieren des ganzen Konzepts ist. Nicht ohne Grund nennt Pindar die Dichter in der fünften *Isthmie σοφισταί* (*sophistai*), „kluge Männer“. Nur ein ‚Intellektueller‘ von seinem Schlage gebietet über die Fähigkeit, hinter den scheinbar zusammenhanglosen Ereignissen die zugrunde liegenden Prinzipien von Migration und Genealogie zu erfassen und sie zu deuten.

36 Zur Konstruktion der äginetischen Identität in dieser Zeit siehe Walter-Karydi 2006; Irwin 2011. Hier spielt auch das Figurenprogramm des Aphaia-tempels eine Rolle, mit dem die Ägineten der athenischen Konkurrenz begegnen wollten. Watson 2011.

37 Zu sozio-politischen Funktionen der pindarischen Lyrik innerhalb der Polis und im panhellenischen Kontext siehe Kurke 1991; Stenger 2011 mit weiterer Literatur.

Bibliographie

Burnett 2005

Anne Pippin Burnett. *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Fearn 2011a

David Fearn, Hrsg. *Aegina. Contexts for Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Fearn 2011b

David Fearn. „Aeginetan Epinician Culture. Naming, Ritual, and Politics“. In *Aegina. Contexts for Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*. Hrsg. von D. Fearn. Oxford: Oxford University Press, 2011, 175–226.

Felber 2007

Stefan Felber. „Typologie als Denkform biblischer Theologie“. In *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*. Hrsg. von H. H. Klement und J. Steinberg. Wuppertal: Brockhaus, 2007, 35–54.

J. M. Hall 1997

Jonathan M. Hall. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

S. G. Hall 2002

Stuart George Hall. „Typologie“. *Theologische Realenzyklopädie* 34 (2002), 208–224.

Han 2010

Petrus Han. *Soziologie der Migration*. 3. Aufl. Stuttgart: UTB Verlag, 2010.

Hornblower 2007

Simon Hornblower. „Dolphins in the Sea⁴ (Isthmian 9.7). Pindar and the Aeginetans“. In *Pindar's Poetry, Patrons, and Festivals. From Archaic Greece to the Roman Empire*. Hrsg. von S. Hornblower und C. Morgan. Oxford: Oxford University Press, 2007, 287–308.

Irwin 2011

Elizabeth Irwin. „Herodotus on Aeginetan Identity“. In *Aegina. Contexts for Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*. Hrsg. von D. Fearn. Oxford: Oxford University Press, 2011, 373–425.

Kurke 1991

Leslie Kurke. *The Traffic in Praise. Pindar and the Poetics of Social Economy*. Ithaca und London: Cornell University Press, 1991.

Mann 2001

Christian Mann. *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Morrison 2011a

Andrew D. Morrison. „Aeginetan Odes, Reperformance, and Pindaric Intertextuality“. In *Aegina. Contexts for Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*. Hrsg. von D. Fearn. Oxford: Oxford University Press, 2011, 227–253.

Morrison 2011b

Andrew D. Morrison. „Pindar and the Aeginetan patrai. Pindar's Intersecting Audiences“. In *Archaic and Classical Choral Song. Performance, Politics and Dissemination*. Hrsg. von L. Athanassaki und E. Bowie. Berlin und Boston: Walter de Gruyter, 2011, 311–335.

Sigel 1996

D. Sigel. „Achilleus“. In *Der Neue Pauly*. Hrsg. von H. Cancik u. a. Bd. 1. Stuttgart: Metzler, 1996.

Snell und Maehler 1987

Bruno Snell und Herwig Maehler. *Pindari carmina cum fragmentis. Pars I: epinicia*. 8. Aufl. Leipzig: Teubner Verlag, 1987.

Stenger 2004

Jan Stenger. *Poetische Argumentation. Die Funktion der Gnomik in den Epinikien des Bakchylides*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2004.

Stenger 2011

Jan Stenger. „Pindar und der ‚Protz‘ Xenophon (fr. 122 M.). Von der Positionierung im politischen und im literarischen Feld“. *Philologus* 155 (2011), 199–228.

Walter-Karydi 2006

Elena Walter-Karydi. *How the Aeginetans Formed Their Identity*. Athen: Archaeological Society at Athens, 2006.

JAN STENGER

Jg. 1972, Dr. phil. (Kiel 2003), Habilitation (Kiel 2008), ist MacDowell Professor of Greek an der University of Glasgow. Arbeitsschwerpunkte: griechische Chorlyrik, Literatur der Spätantike, antike Epistolographie, die Repräsentation geographischer und urbaner Räume in der antiken Literatur.

Watson 2011

James Watson. „Rethinking the Sanctuary of Aphaia“. In *Aegina. Contexts for Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*. Hrsg. von D. Fearn. Oxford: Oxford University Press, 2011, 79–113.

Zunker 1988

Alwine Zunker. *Untersuchungen zur Aiakidensage auf Aigina*. St. Ottilien: EOS Verlag, 1988.

Professor Jan Stenger
Classics, School of Humanities
University of Glasgow
65 Oakfield Avenue
Glasgow G12 8QQ
E-Mail: jan.stenger@glasgow.ac.uk

Martin Langner

Amazonen als Einwanderinnen. Ursprung, Konstruktion und Dekonstruktion mythischer Verwandtschaft in Athen und Ephesos

Zusammenfassung

In dem Beitrag werden zwei ältere, bislang unentdeckte Mythenversionen rekonstruiert, in denen die ‚barbarischen‘ Amazonen als Einwanderinnen, Ahnfrauen und Gründungsheroinnen in positiver Konnotation vorgeführt werden. Im Zentrum steht zum einen die am Ende des 6. Jh. v. Chr. beliebte Erzählung von Theseus und Antiope, die mit alten Kultmalen in Athen in Verbindung gebracht werden kann. Zum anderen sind Ergebnisse neuerer Grabungen im Artemisheiligtum von Ephesos zu nennen, wo Befunde aus der früharchaischen Zeit (7. Jh. v. Chr.) ebenfalls Anlass für die Entstehung einer älteren Gründungslegende geliefert haben könnten. Ihre Funktion als identitätsstiftende Migrationsmythen wurde während des 5. Jh. v. Chr. unter Einfluss der Perserkriege und der daraus resultierenden hegemonialen Interessen Athens aufgegeben und von der Dualität zwischen Griechen und Barbaren überlagert. Dies gelang deshalb so gut, weil die alten Raumbezüge nun nicht mehr präsent waren.

Keywords: Amazonen; Tierstil; Antiope; Athen; Ephesos; Synoikismos; Theseus; Vasenmalerei.

This paper reconstructs two old, previously undiscovered versions of myths that represent the ‚barbaric‘ Amazons in a positive light as immigrants, female ancestors and founding heroines. The paper focuses on the tale of Theseus and Antiope – an especially popular narrative at the end of the 6th c. BC that can be connected with very old cult monuments in Athens. In Ephesos findings from recent excavations in the Temple of Artemis coming from the Early Archaic Period (7th c. BC) may likewise have provided reasons for the emergence of an older foundation legend there as well. During the 5th c. BC, under the influence of the Persian wars and of Athens’ subsequent hegemonic interests these stories lost their function as migration myths serving to establish identity and were eclipsed by the duality between

Greeks and Barbarians. This process was so successful because the old spatial references were no longer present.

Keywords: Amazons; animal style; Antiope; Athens; Ephesus; synoikismos; Theseus; vase-painting.

Die Faszination, die noch heute von den Amazonen ausgeht, liegt vor allem in der Inversion der Geschlechterrollen begründet. So sieht man sie in zeitgenössischen Bildwerken erotisch aufgeladen als männermordende Schönheiten.¹ Deren problematische Überschreitung der Grenzen zwischen den Geschlechterrollen fand hingegen bei den Griechen der archaischen und klassischen Zeit wenig Beachtung und wurde eher bei den Mänaden oder Heroinnen wie Klytaimnestra, Medea und Antigone thematisiert.² Bei den Amazonen überwog der Aspekt der exotischen Fremdheit. In Literatur und Bildkunst werden sie stets als in sagenhafter Ferne lebende Wesen verstanden, die die Zivilisation bedrohen und gegen die sich Helden wie Herakles, Bellerophon, Achill oder Theseus zu bewähren hatten.³

In klassischer Zeit gewann der Amazonendiskurs unter Einfluss der 479 v. Chr. erfolgreich beendeten Perserkriege besonders in Athen an Bedeutung, wo der Kampf gegen die Amazonen als historische Großtat der Athener erzählt wurde. In Reden und öffentlichen Monumenten parallelisierte man die Auseinandersetzungen der jüngeren Vergangenheit zwischen Griechen und Persern mit dem Amazonenkampf der Vorzeit, um so in mythologischer Projektion den Führungsanspruch Athens zu untermauern. Entsprechend sieht man auf dem Schild der Stadtgöttin Athena Parthenos oder auf einem Fries am Tempel der Athena Nike die Athener unter Führung des Theseus als überlegene Sieger über die wilden Amazonen.⁴ Dieses öffentlich vorgetragene Bild der Amazonen als Sinnbild des aggressiven Fremden fand auch Eingang in den Geschirrdekor der Zeit und damit die privateren Diskurse beim Symposion und am Grab.⁵ Die in den letzten Jahrzehnten intensiv geführte Diskussion von Identität und Alterität sowie

1 Preußer 2010; Franke-Penski 2010. Einen Forschungsüberblick über die verschiedenen Interpretationsansätze des 19. und 20. Jahrhunderts gibt Blok 1995, 21–144.
2 Moraw 1998; B. Cohen 2000a; B. Cohen 2000b; Schneider und Seifert 2010. Tyrell 1984, 76–84 und Dowden 1997 verstehen die Amazonen als mythische Exempla bei den Initiationsriten athenischer Mädchen; s. a. Hölscher 2000b, 298–300. Diese Deutung geben die spätarchaischen Vasenbilder mit rüstenden Amazonen m. E. nicht her. Vgl. Steinhart 2008, 117–128, der die Bilder in den Kontext der attischen Amazonomachie stellt.

3 Wünsche 2008b. Die ältesten Quellen geben die Amazonen vor allem als Kriegerinnen wieder: Kaeser 2008, 46–47.

4 Geyer 1991; Castriota 1992, 43–63, 134–174; Steinhart 2008. Zur politischen Deutung der Mythenbilder am Parthenon s. Hölscher 1966, 71–74; Hölscher und Simon 1976; Wesenberg 1983; Gauer 1988; Schneider und Höcker 2001, 144–146; Hurwit 2004, 124–128; Schwab 2005. Zu erotischen Konnotationen in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr.: Martini 2013, 171–174.

5 Vgl. Abb. 7. Hölscher 2000b, 287 und passim; Muth 2008, 404–405; Martini 2013; Langner 2013, 221–225.

ethnischer Abgrenzung durch mythische Exempla hat in Folge auch die Deutung der Amazonen beherrscht.⁶

Daneben rückte ein anderer Überlieferungsstrang aus dem Blickfeld der Forschung, der die Amazonen als Einwanderinnen, Ahnfrauen und Gründungsheroinnen in positiver Konnotation vorführt. Migrationsmythen sind aber wie alle Mythen, die von der Ethnogenese griechischer Stämme und Kulturen handeln, zu einer bestimmten Zeit und mit bestimmten Zielen konstruiert oder umfassend überarbeitet worden. Daher soll hier nicht nur ein älteres, bislang unentdecktes Mythem archaischer Zeit rekonstruiert werden, sondern es gilt auch zu versuchen, es in seinen ursprünglichen historischen und kulturellen Kontext zurückzusetzen.⁷

1 Theseus und Antiope

Blieben wir zunächst in Athen. Zu den zahlreichen zivilisatorischen Heldentaten des Theseus gehört auch die Bezwingung der Amazonen. Nachdem Theseus die Amazonenkönigin Antiope entführt hatte, waren die Amazonen in Athen eingefallen und wurden dort blutig besiegt. Diese sogenannte attische Amazonomachie ist auf den oben genannten Staatsdenkmälern zu sehen. Nach Plutarch, der auf Quellen klassischer Zeit verweist, soll die Lage sehr ernst gewesen sein, da sich die Amazonen direkt im Stadtzentrum Athens festgesetzt hatten, während sich die Athener auf der Akropolis verschanzt hielten.⁸

Versuchen wir, uns die topographische Situation vor Augen zu führen: Die Stadt Athen war bis in frühklassische Zeit relativ dünn besiedelt. Die Agora als das politische Zentrum war mit einer langen Straße, die quer über den Platz führte und den Weg des Panathenäenzuges beschrieb, mit der Akropolis als dem kultischen Zentrum der Stadt verbunden. Zwischen beiden liegt ein schroffes Felsplateau, der Areopag, dessen Name spätestens im 5. Jh. v. Chr. offenbar erklärungsbedürftig war. Denn mit den Eumeniden des Aischylos fassen wir eine Überlieferung, die den Namen des Areshügels aitiologisch mit dem Einfall der Arestöchter verband, wie seit den Zeiten Homers die Amazonen genannt werden.⁹ Sie hätten an dieser Stelle ihr Lager aufgeschlagen und ihrem Vater, dem Kriegsgott Ares, geopfert, der dort seit dieser Zeit kultische Verehrung genoss.¹⁰

6 Schubert und Weiß 2013 mit Literatur.

7 Den theoretischen Rahmen für dieses Verfahren beschreibt eindringlich Bintliff 2006.

8 Plutarch, *Theseus* 27 (nachfolgend Plut. *Thes.*), der auf den Attidographen Kleidemos (Mitte des 4. Jhs. v. Chr.) rekurriert.

9 Blok 1995, 148; Wachsmuth 1896. Zur Benennung des Areopag s. a. *Etymologicum Magnum* s. v. Ἄρειος πάγος; Eustath. Dion. 653.

10 Pausanias I 8,4.

Den Areshügel hier, der Amazonen Sitz und Lager, als sie kamen, Theseus voller Hass mit Kampf zu überziehn, und ihre neue Burg, die hochgetürmte hier, entgegentürmten einst und Ares opferten, woher den Namen trägt die Felsenhöh Areopag.¹¹

Und aus anderer Quelle wissen wir, dass sie dem Ares dort weiße Pferde geopfert haben sollen.¹² Die Amazonen sind also schon relativ früh nicht nur als Aggressorinnen, sondern auch als Kultstifterinnen belegt.

Zwischen Pnyx und Areopag lagen zur Zeit des Aischylos noch uralte Gräber der Amazonen, von deren Existenz man wusste und die man sich zeigte.¹³ Die amerikanischen Ausgrabungen im Bereich der Agora und des Nordabhangs des Areopags haben ergeben, dass sich hier wie im ganzen Stadtgebiet noch bis in spätgeometrische Zeit Nekropolen befunden haben, die erst nach 700 v. Chr. aufgegeben und dem Stadtareal zugerechnet wurden (Abb. 2a).¹⁴ Darunter befinden sich entlang der Straße, die zum Piräus-Tor führt, auch spätmykenische Kammergräber, deren oberirdische Gestaltung als mächtiger Grabhügel zur Zeit der Ausgrabungen bereits zerstört war.¹⁵ Außer der Grabkammer ist ein elementarer Bestandteil dieser Gräber der Dromos, ein langer Gang, der zu dem mit Steinen verschlossenen Eingang führte. Seitlich des Dromos sind auch Opfernischen nachweisbar.¹⁶ Diese Art der Bestattung war in klassischer Zeit ebenfalls fremdartig und erklärungsbedürftig. Man kann sich daher gut vorstellen, dass sich um diese oder ähnliche Grabmäler Legenden rankten, die sie als Gräber der Amazonen deuteten.¹⁷ Jedenfalls berichten mehrere Quellen, darunter Plutarch und Pausanias, von Amazonengräbern zwischen Areopag und dem Piräus-Tor, an denen am Tag vor dem Theseusfest Opferriten für die Amazonen vollzogen wurden.¹⁸

Wie kam es aber zu der kultischen Verehrung der fremdländischen Amazonen in Athen? Diese Frage ist meines Wissens noch nicht gestellt worden und macht einen genaueren Blick auf die verschiedenen Versionen des Amazonenmythos notwendig:

11 Aischylos, *Eumeniden* 685–690; Übers. Oskar Werner.

12 Scholion zu Aristophanes, *Lysistrate* 191.

13 Plut. *Thes.* 27; Plutarch, *Questiones Graecae* 56; Pausanias I 2,1. Zur Lokalisierung der mit den Amazonen verbundenen Ortschaften s. Wachsmuth 1874, 415–429, II 254.

14 Morris 1987, 64, 66 Abb. 17–18.

15 Shear 1940, 279, Abb. 15; Vermeule und Travlos 1966, 57 Abb. 1; Immerwahr 1971, Taf. 80. 90;

Camp 1986, 26 Abb. 10; Langenbucher 2007, 75–92.

16 Travlos 1971, 10 Abb. 8.

17 Zur Entstehung von Heroenkulten an mykenischen Gräbern und dem historischen Kern der Legenden: Tausend 1990.

18 Plut. *Thes.* 27; Wachsmuth 1874, 419 Anm. 2. Zum Theseusfest: Simon 1996, 9–26.



ABBILDUNG 1 Theseus entführt Antiope. Attisch schwarzfigurige Hydria um 510 v. Chr. Nach Wünsche 2008a, 172.

Die Amazonen zu besiegen gehörte im 6. Jh. v. Chr. zum Kanon der Heraklestaten, der durch Bezwingung aller Ungeheuer die Zivilisation sichert oder wiederherstellt.¹⁹ Auf den attischen Vasenbildern, einer reichen und wichtigen Quelle für die frühen Mythenerezählungen, ist diese Geschichte auch das beherrschende Bildthema der Amazonendarstellungen. Über Theseus wurde in dieser Zeit, d. h. in der 2. Hälfte des 6. Jhs. v. Chr., eine andere Episode erzählt, nämlich der Raub der Amazone Antiope. Auf einer Hydria in München (Abb. 1)²⁰ sehen wir Theseus, wie er die Amazone, beischriftlich

19 Zum Amazonenkampf des Herakles und dem Verständnis des Amazonenmythos im 6. Jh. v. Chr.: Blok 1995, 349–430; Devambez und Kauffmann-Samaras 1981, 587–592 Taf. 440–451 Nr. 4–59, 61–89; Boardman 1990, 71–73; Schefold 1993, 104–105, 241–243; Henderson 1994; Muth 2008, 335–374.

20 Attisch schwarzfigurige Hydria der Leagros-Gruppe aus Vulci in München, Antikensammlungen 1414, um 510 v. Chr.: Beazley 1956, 367,87; Carpenter 1989, 97; Shapiro 1989, 149 Taf. 67a; Shapiro 1991, 135 Abb. 19; Servadei 2005, 154 Abb. 61; Steinhart 2008, 172, 382 Kat. 54 Abb. 12.1; Beazley Archive Nr. 302082.

als Antiopeia benannt, packt und auf seinen Wagen schleppt. Links steht sein Vater Poseidon und macht mit seinem Dreizack eine unterstützende Geste.²¹ Dieser Teil der Amazonensage wird nur in spätarchaischer Zeit geschildert und kommt dann nicht mehr vor,²² sondern wird, wie wir eingangs sahen, in frühklassischer Zeit überlagert von einer neuen, aktualisierten Mythenversion, die nun vom Einfall der Amazonen in Athen als aggressivem Überfall barbarischer Fremdvölker erzählt. Die Invasion Attikas durch die Amazonen wird überhaupt erst in dieser Zeit zum ersten Mal erwähnt, nämlich 458 v. Chr. in der zitierten Aischylosstelle. Die Liebesgeschichte zwischen Theseus und Antiope bildet aber den älteren Kern des Mythos. Daraus lässt sich folgern, dass Theseus' Kampf gegen die Amazonen nicht in Analogie zu den Heraklestaten entstanden ist, sondern eine ältere Grundlage hat.²³ Denn wie in anderen, in spätarchaischer Zeit beliebten Frauenentführungsszenen (erinnert sei an den Raub der Helena, der Persephone oder der Ariadne)²⁴ erscheint Theseus hier in ein Liebesabenteuer verwickelt, das ihn zum Begründer der attischen Bevölkerung macht. Noch zu Pindars Zeiten, in der ersten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr., galten die beiden Theseus-Söhne Akamas und Demophon als Kinder der Antiope.²⁵ Phaidra als Mutter der beiden wurde erst genannt,²⁶ als es den Athenern unpassend erschien, dass die legitimen Söhne des Theseus von einer Amazone abstammten. Zuvor aber gehörte Antiope zu den Urahnen der Athener. Insofern sind die Amazonen in archaischer Zeit nicht nur Kultstifterinnen, sondern gehören sogar zu den mythischen Vorfahren der Athener. Und so erklärt sich m.E. auch die kultische Verehrung der Amazonengräber.

Am Anfang des 7. Jhs. v. Chr. fanden in Athen grundlegende urbanistische Veränderungen statt (Abb. 2 a–b). Während Bestattungen zuvor noch überall im Stadtgebiet nachweisbar sind, werden die Nekropolen nun an den Stadtrand verlegt. Im Zentrum

21 Die über den Pferden stehende Inschrift „des Poseidon“ (Ποσειδῶνος) zeigt ebenfalls, dass Theseus mit göttlichen Pferden und so mit der Unterstützung seines göttlichen Vaters die Entführung der Antiope unternimmt.

22 Die Forschung hat das zeitlich eng begrenzte Auftreten des Bildthemas v. in Analogie zu anderen Frauenraubszenen gedeutet oder aus einer generellen Vorliebe der Zeit für die Jugendaten des Theseus erklärt: Boardman 1982, 9; Shapiro 1989, 148–149; Steinhart 2008, 176.

23 Auch nach Hellanikos Frg. 16a. 17 (FGrH 323a = Plut. *Thes.* 26) unternahm Theseus eine eigene Expedition zum Schwarzen Meer, kämpfte gegen die Amazonen und nahm Antiope als Gefangene mit. Die Amazonen warteten, bis der Kimerische Bosphorus zufror, überquerten ihn und belagerten dann vier Monate lang Athen, bis sie endlich

vertrieben wurden, vgl. Plut. *Thes.* 26–29. Zudem überliefert Pausanias I 2,1 (FrGH 606 F1), der im 6. Jh. v. Chr. lebende Hegias von Troizen habe die Liebesgeschichte von Theseus und Antiope dahingehend erweitert, dass Antiope nicht geraubt wurde, sondern aus Liebe zu Theseus den Griechen ihre Heimatstadt Themiskyra preisgegeben habe und dann den Athenern freiwillig gefolgt sei.

24 Kaempff-Dimitriadou 1979; Bernhardt 2009.

25 Pindar Frg. 173–176 Snell; Plut. *Thes.* 28,2, vgl. Herter 1940, 280.

26 Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca*, Epitome zu IV 1,18; Diodor IV 62,1; vgl. Plut. *Thes.* 28,2, der die beiden Überlieferungen zu harmonisieren versucht, indem er die Schilderung der Theseis bezweifelt, die von einem Überfall der Amazonen auf die Hochzeit von Theseus und Phädra berichtet, bei dem Antiope gestorben sei.

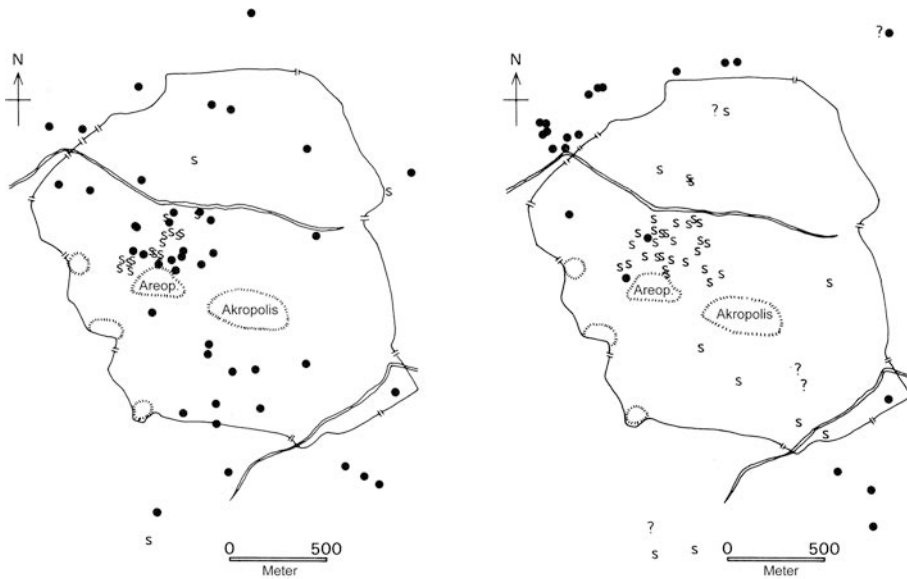


ABBILDUNG 2 Lage der Nekropolen (●) und Siedlungsreste (s) in Athen vom 10. bis zum 8. Jh. v. Chr. und im 7. Jh. v. Chr. im Verhältnis zur Stadtmauer von 479 v. Chr. Nach Morris 1987, 66–67. Abb. 17 b–c und 18 b–c.

ist aber eine intensive Besiedlungsstruktur anzutreffen, die sich um einen Platz, die Agora gruppiert.²⁷ Die Offenlassung dieses Platzes und die Verdrängung der Nekropolen an den Stadtrand bringt die archäologische Forschung mit dem mythischen Stadtgründer Theseus zusammen,²⁸ von dem Thukydides berichtet, er habe die zehn attischen Gemeinden mit dem dünn besiedelten Umland zu einem Städteverbund zusammengeführt.

Dabei war die Integration der nomadisch lebenden Bevölkerungsteile in den attischen Stadtverband fraglos mit Schwierigkeiten verbunden.²⁹ Die mythographische Überlieferung reflektiert diesen Vorgang einheitlich: Unter den Urkönigen, vor allem unter Kekrops, seien die Gebiete und Ansiedlungen Attikas autonom gewesen und hätten regelmäßig in handfesten Streitigkeiten mit den Stadtbewohnern gestanden. Diesen Zustand beendete erst Theseus, der die gesamte Region befriedete und die attischen Dörfer und nomadisch besiedelten Gebiete in einen Stadtstaat zusammenführte.

27 Morris 1987, 62–69; Scholl 2006, 81–89 mit Lit.; Osborne 2009, 71–75.

28 Luce 1998, 3–31.

29 Moggi 1976, 67 beschreibt den Synoikismus Athens als langwierigen Prozess.

Dieser in den Quellen Synoikismos genannte Vorgang³⁰ ging zum Teil nur militärisch vonstatten. Erwähnt sei hier nur der Krieg gegen die Bewohner von Eleusis.³¹

Die Fremdartigkeit der weidenden, jagenden und räuberischen Stämme musste bei der sesshaften Bevölkerung Ängste auslösen, die sie auch in anderen Theseusmythen verarbeitete. So gehört zu den Jugendtaten des Theseus, die ihn von anderen griechischen Heroen, allen voran Herakles, unterscheiden, auch die Befreiung des attischen Landes von nomadisierenden Wegelagerern wie Skiron, Sinis, Kerkyon, Periphetes und Prokrustes,³² aber auch der Sieg über einfallende Reiternomaden wie die Amazonen. Wir finden hier also historische Begebenheiten des Synoikismos und entsprechende Widerstände, die die Integration nomadisierender Bevölkerungsteile in den Stadtverband betreffen, in den Bereich des Mythos übertragen. Theseus ist hierbei derjenige, der die Schlechtigkeit der ungeliebten Nachbarn und Eindringlinge in Schach hält und beendet.

Positiv formuliert diente aber die Einführung der Amazone Antiope in die Stadt Athen durch den Gründungshero als Katalysator dieser mit dem Synoikismos verbundenen Vorbehalte.³³ Denn der Mythos schildert den Erfolg des Theseus, eine unbezwingbare Kriegerin gezähmt zu haben. So kämpfte die geraubte und in Theseus verliebte Antiope nach Diodor und Plutarch auf Seiten der Athener und wehrte ihre kriegerischen Schwestern ab,³⁴ bevor sie sich als Mutter ganz in Athen niederließ.³⁵ Das Verdienst des Theseus bestand also nicht nur darin, einer Unbezähmbaren standgehalten, sondern vielmehr eine Fremde erfolgreich in den Stadtverband integriert zu

30 Thukydides II 15,1–2; Isokrates 10,35; Theophrast, *Charaktere* 26,6; Philochoros, FGrHist 328F98 (=Strabon IX 1,20); Parische Chronik: FGrHist 239A20; Anon. Periegetes P.Haw.80/1 = FGrHist 369F1 par. 6; Diodor IV 61,8; Charax, FGrHist 103F4; Plut. *Thes.* 24–25, 32; Eusebius, *Chronika* 798. Zum Synoikismos: Padgug 1972, 135–150 mit Diskussion der älteren Forschung; je nachdem, wie man den Begriff versteht, lässt er sich mit Befunden in spätmykenischer oder spätgeometrischer Zeit verbinden: Für eine Frühdatierung plädieren: Thomas 1982, 337–349; van Gelder 1991, 55–64; Lohmann 2010, 35–46. Einen Ansatz um 700 v. Chr. vertritt mit gewichtigen Argumenten: Diamant 1982, 38–47. Welwei 1990, 162–187 und Goušchin 1999, 168–187 halten den Synoikismos für eine nachkleisthenische Konstruktion. S. dagegen Scholl 2006, 80–81.

31 Zum Kampf des Theseus um Eleusis: Thukydides II 15,1; Plut. *Thes.* 10; Philoch. FGrHist 328F107; Andron 10F14. vgl. Simms 1983, 179–208.

32 Vgl. Plut. *Thes.* 8–11. Wohl schon um 480/470 v. Chr. bringt Bakchylides, *Dithyrambos* 18 die zivilisatorischen Leistungen des Theseus in einen zeitlichen Zusammenhang. Dieses fast biographische Interesse an den Taten des jungen Theseus, das sich auch in *Dithyrambos* 17 äußert, ist wohl älter und begegnet in der bildlichen Überlieferung zum ersten Mal auf attischen Vasen vom Ende des 6. Jhs. v. Chr. (Neils 1987, 32–43 Taf. 2–4). Doch scheinen die Jugendtaten des Theseus erst nach den Perserkriegen kanonisiert und mit seiner Reise von Troizen nach Athen verknüpft worden zu sein: Neils 1987, 11.

33 Die Feier des Synoikismos fiel wohl nicht zufällig auf den 4. Hekatombaion, eben den Tag, an dem auch die Belagerung durch die Amazonen stattfand: Simon 1983, 50; Simon 1996, 15–17, 23.

34 Diodor IV 28; Plut. *Thes.* 26, 27.

35 Pausanias I 2,1; Plut. *Thes.* 27,4

haben. So ist es auch später in der Tragödie regelmäßig Theseus als Repräsentant Athens, der Fremde in die Stadt einlädt. Und noch Perikles in seiner berühmten Leichenrede äußert stolz die einzigartige Fähigkeit Athens zur Integration.³⁶ Bezeichnenderweise übernimmt Hippolytos, der dritte Sohn des Theseus und der Antiope,³⁷ von seiner Mutter auch nur die positiven Eigenschaften nomadischer Lebensweise, nämlich die ausgeprägte Naturnähe, die ihn besser als alle anderen reiten und jagen lässt.³⁸ Entsprechend könnte man die Heirat des Atheners mit der Fremden als gelungene Vermischung der Vorzüge beider Lebensweisen verstehen. Erst im 5. Jh. v. Chr. wird dann der Mythos neu erzählt. Und nun ist es die fremde Zauberin Medea, die sich im Gegensatz zu Antiope nicht in den Stadtverband integrieren lässt, sondern ausgegrenzt viel Übel über die Stadt bringt.³⁹

Nimmt man die attischen Vasenbilder als Zeugnisse dafür, was zur Zeit ihrer Entstehung beim Symposion in Athen diskutiert wurde,⁴⁰ und nutzt man sie als Quelle für das jeweilige Interesse am Mythenstoff, so zeigen sich im Fall der Antiope interessante Veränderungen. Die Geliebte des Theseus wird überhaupt nur in zwei kurzen Phasen dargestellt, nämlich am Ende des 6. Jhs. und dann noch einmal um die Mitte des 5. Jhs. v. Chr.⁴¹

Die spätarchaischen Bilder zeigen vor allem den Raub der Antiope. Dieser geschieht mit wohlwollender Unterstützung des Poseidon und kann, wie auf der Schale des Euphronios in London (Abb. 3 a–b)⁴², mit Szenen kombiniert werden, die Jünglinge in einträchtiger Zusammenkunft mit jungen Frauen zeigen. Dabei ist das sich locker auf den Stock Stützen eine Bildformel für den athenischen Bürger.⁴³ Diese Bilder stellen

36 Thukydides II 39,1; Kearns 1989, 54; Mills 1997, 32 und passim.

37 In Euripides, *Hippolytos* 307 und 581 wird Hippolytos als Sohn einer Amazone, Herr über die Phädrasöhne und Bastard bezeichnet. Zur potentiellen Ambivalenz von Feindbildern und Glückswelten und der Möglichkeit, das Fremde positiv zu bewerten: Hölscher 2000b, 16–17.

38 Zur Bedeutung der Wildnis für die Poliswelt: Hölscher 2000a, 290.

39 Hall 1989, 35, 54, 125, 200, 203. s. a. Gilbert 2011.

40 Zum Symposion als Ort der Diskussion s. Murray 1991; Huß 1999; Hobden 2009. Die stimulierende Wirkung der Vasenbilder beim Symposion betonen Muth 2008, 404–405; Murray 2009. Zur Bedeutung des Theseus als Begründer einer politischen Identität, die sich gleichermaßen in öffentlichen Monumenten und privatem Tongeschirr äußert: Hölscher 2011, 56–57.

41 Kauffmann-Samaras 1981; Servadei 2005, 153 führt 12 Vasenbilder mit der Darstellung des Raubs der Antiope an und 14 mit Theseus im Kampf gegen die Amazonen.

42 Attisch rotfigurige Kylix des Euphronios aus Vulci, London, British Museum E 41 (1837.6–9.58) um 510 v. Chr.: Beazley 1963, 58 Nr. 51; 1622; Beazley 1971, 80; Kauffmann-Samaras 1981, Taf. 683 Antiope II 8; Staatliche Museen Berlin 1991, 190–192 Nr. 36; Shapiro 1991, 132 Abb. 12; 134 Abb. 17; Robertson 1992, 23 Abb. 17; Neer 2002, 202 Abb. 101; A. Cohen 2010, 52 Abb. 12. Zur Seite B: Staatliche Museen Berlin 1991, 190; Shapiro 1999, 102 Abb. 2. Zum Innenbild s. Schefold 1978, Abb. 205; Servadei 2005, 112 Abb. 47; Beazley Archive Nr. 200441.

43 Koch-Harnack 1983, 208.



ABBILDUNG 3 Theseus entführt Antiope / Athener im Gespräch. Außenseiten einer attisch rotfigurigen Trinkschale um 510 v. Chr. Nach Staatliche Museen Berlin 1991, 192.

also einen Zusammenhang her zwischen der Entführung der Antiope nach Athen und dem friedlichen Zusammenleben im Bürgerverband.

Außerdem sehen wir Antiope, auf einer Hydria in München (Abb. 4)⁴⁴ namentlich gekennzeichnet, in einer Gruppe von Amazonen, die ihre Waffen begutachten, als

44 Attisch rotfigurige Hydria des Hysis aus Vulci in München, Antikensammlungen 2423, um 510 v. Chr.: Beazley 1963, 30 Nr. 1; 1628; Carpenter 1989, 156; Lullies 1961, Taf. 222.2, 224, 225.3, 226.6; Devambež und Kauffmann-Samaras 1981, Taf. 519 Nr. 740; Schefold 1978, Abb. 137; Maul-

Mandelartz 1990, Taf. 17,2; Bol 1998, Taf. 145a; Neer 2002, 199 Abb. 98; Bundrick 2005, 46 Abb. 29; Fornasier 2007, 12 Abb. 3; Kader 2006, 136, Abb. 6.1; Steinhart 2008, 120. 146 Kat. 40 Abb. 9.1; 9.5; 11.1; 11.3c; Ellinghaus 2011, Abb. 235; Beazley Archive Nr. 200170.



ABBILDUNG 4 Antiope und ihre Gefährtinnen. Attisch rotfigurige Hydria um 510 v. Chr. Nach Fornasier 2007, 12 Abb. 3.

wären sie kurz davor, in die Schlacht zu ziehen. Eine von ihnen stützt sich ruhig auf ihre Lanze, hat den Helm nicht übergezogen, trägt keine Beinschienen, ihr Schild ruht locker auf ihrem Oberschenkel. Ihr hochgebundenes Haar und die schmückende Binde charakterisieren sie als schöne Frau. An der mittleren Amazone, Antiope, die die Kriegstrompete nach unten hält, kann man sehen, dass auch sie das Instrument nur auf seine Funktionstüchtigkeit überprüft. Beim Blasen der Trompete als Aufruf zur Schlacht wird diese hingegen hoch in die Luft gehalten (vgl. Abb. 5b). Antiope und ihre Gefährtinnen werden hier also friedlich, aber grundsätzlich kampfbereit dargestellt. Entsprechend sehen wir die Amazonen auf der Rückseite der Oxforder Schale (Abb. 5b)⁴⁵ sogar gemeinsam mit Griechen in den Kampf ziehen. Und auf einer schwarzfigurigen Hydria

45 Attisch rotfigurige Kylix des Oltos in Oxford, Ashmolean Museum 1927.4065, um 510 v. Chr.: Beazley 1963, 62 Nr. 77; Beazley 1971, 327. Carpenter 1989, 165; Beazley 1931, III I, Taf. 51.4, 53.3–4; Kauffmann-Samaras 1981, Taf. 684 Nr. 9; Schefold

1978, Abb. 210; Francis und Vickers 1990, Abb. 29–30; Shapiro 1991, 132 Abb. 13; Fantham 1994, 130 Abb. 4.2; Vickers 1999, 30–31 Nr. 19; Servadei 2005, 153 Abb. 59; Beazley Archive Nr. 200513.



ABBILDUNG 5 Theseus entführt Antiope / Amazonen und Griechen ziehen gemeinsam in den Kampf. Außenseiten einer attisch rotfigurigen Trinkschale um 510 v. Chr. Nach Kauffmann-Samaras 1981, Taf. 684,9 und Vickers 1999, 31.



ABBILDUNG 6 Antiope unterstützt Theseus im Kampf gegen die Amazonen. Attisch schwarzfigurige Hydria um 510 v. Chr. © Trustees of the British Museum.

in London (Abb. 6)⁴⁶ lenkt Antiope neben Theseus den Streitwagen und unterstützt ihn gegen die Amazonen.⁴⁷

Die spätarchaischen Vasenbilder unterscheiden also zwischen verbündeten Amazonen, die zusammen mit Theseus in die Schlacht ziehen, und verfeindeten, gegen die Herakles zu kämpfen hat. Denn bezeichnenderweise ist das schwarzfigurige Hydrienbild Abb. 6 die einzige Darstellung der Zeit, die Theseus im Kampf gegen die Amazonen zeigt.

Die Vasen, die Antiope als positiv konnotierte Amazone abbilden, sind in einer Zeit des politischen Umbruchs entstanden. Die alten Adelsfamilien hatten mit dem Sturz der

46 Attisch schwarzfigurige Hydria der Leagros-Gruppe aus Vulci in London 1843.11-3.55 (B 322): Beazley 1956, 362 Nr. 32; Beazley 1971, 161; Carpenter 1989, 96; Kauffmann-Samaras 1981, Taf. 686 Nr. 16; Beazley Archive Nr. 302027.

47 Antiope auf Seiten der Athener kämpfend ist dargestellt auf: Bothmer 1957, 166–170; Devambez und Kauffmann-Samaras 1981, Nr. 295–303. Nach

Hofkes-Brukker 1966, 17 ist dies auch auf Beazley 1956, 362 Nr. 32 (um 520/10) abgebildet. Zu New York 07.286.86 (Beazley 1963, 616 Nr. 3) als Reflex des Wandgemäldes im Theseion: Barron 1972, 34–36, 39.

Tyrannis an Einfluss verloren. Entsprechend bestand auf Seiten der neuen demokratischen Elite ein gewisses Interesse an einer genealogischen Legitimierung gegenüber den alteingesessenen Familien. Und hier bot sich die Einführung einer mythischen Figur von außen durch den Stadtheros Theseus an, die von den alten Adelsfamilien noch nicht zur Herleitung ihrer Geschlechter genutzt worden war. Des Weiteren unternahm die junge Demokratie unter Kleisthenes den Versuch, die alten Rivalitäten zwischen der Stadt- und Landbevölkerung zu nivellieren, indem sie die attischen Demen neu ordnete und in zehn Phylen zu politischen Einheiten zusammenschloss, die sich jeweils aus einer Land-, Stadt- und Küstengemeinde zusammensetzten.⁴⁸ Diese neuen politischen Einheiten erhielten jeweils einen namengebenden Phylenheroen, darunter den Theseussohn Akamas, dessen Mutter nach der älteren Überlieferung wahrscheinlich noch Antiope war. Sie war daher zu dieser Zeit wohl auch über ihren Sohn mit der Neuordnung verbunden.⁴⁹

Die Mythenbildung setzte also bereits zur Zeit des Synoikismos ein und hat dort ihre historische Grundlage. In spätarchaischer Zeit erlangte der Mythos nach Ausweis der Vasenbilder dann eine neue Aktualität, wobei die Neuordnung der attischen Gemeinden unter Kleisthenes einen dem Synoikismus des Theseus vergleichbaren Akt der Integration darstellte. Als erstes Zwischenergebnis lässt sich festhalten, dass der Amazonenmythos in der Art, wie er in spätarchaischer Zeit in Athen erzählt wurde, durchaus ein hohes Identifikationspotenzial aufwies – und zwar insofern, als durch die Figur des Theseus als Repräsentant der städtischen Bevölkerung die in grauer Vorzeit neu zum Stadtverbund hinzugekommenen Fremden mit den Amazonen parallelisiert und so in die Gemeinschaft integriert werden konnten.

Die Konstruktion von Identität besteht in der Regel aus dem Zusammenspiel von Inklusion und Exklusion von Gruppen. Die Ausbildung einer Identität geht daher auch immer mit der Schaffung einer Alterität einher.⁵⁰ Worauf es mir ankommt, war jedoch zu zeigen, dass auch diese Alteritäten sogar dann noch keine konstante Entität darstellen, wenn sie formal zunächst nicht Angehörige der Identitätsgruppe sein können. Antiope gibt zwar durch die Mutterschaft ihre artgemäße Jungfräulichkeit auf, doch bleibt sie als bewaffnete Kriegerin ein Gegenbild zur athenischen Frau. Das verhindert jedoch nicht ihre Aufnahme in die Polisgemeinschaft. Denn sie war als mythische Figur der Vorvergangenheit über ihre Söhne in genealogischer Konstruktion integrierbar und

48 Zur politischen Situation bei der Gründung der attischen Demokratie: Siewert 1982; Raaflaub 1995; Rausch 1998. Zu Theseus und Kleisthenes s. Walker 1995, 50–55.

49 Durch die fragmentarische Überlieferung von Pindar Frg. 175 ist Akamas als Sohn der Antiope oder Hippolyte nicht eindeutig bezeugt. Akamas

und Demophon wurden aber stets als Brüderpaar verstanden: Kron 1976, 141; Kearns 1989, 88–89. Vgl. zu den Phylenheroen und den neu begründeten Staatskulten und -festen unter Kleisthenes: Rausch 1999, 40–118, 149–191 mit Literatur.

50 Gehrke und Fludernik 1999; Eßbach 2001; Gehrke 2001; Fludernik und Gehrke 2004.



ABBILDUNG 7 Die Amazonen fallen ins attische Land ein. Attisch rotfiguriger Krater um 440 v. Chr. Nach Steinhart 2008, 88.

konnte so für bestimmte Teile der attischen Landbevölkerung Anknüpfungspunkte bieten, ohne dass diese sich direkt mit den Amazonen hätten identifizieren müssen.

Nach den Perserkriegen hatte sich aber die Einstellung gegenüber den barbarischen Fremden grundsätzlich geändert. Ein erster propagandistischer Höhepunkt dieser Griechen-Barbaren-Dualität war um 460 v. Chr. erreicht.⁵¹ Hier treten nun neue Amazonenbilder auf, die sie als gefährliche Gegner der Griechen verbildlichen, die aggressiv ins Bild stürmen, so dass die Athener nur defensiv ihr Land, auf das sie den Fuß verteidigend stellen, schützen können (Abb. 7).⁵² Nun war die Figur der Antiope problematisch geworden. Noch einmal kommt sie auf einem Krater in Basel auf Seiten der Athener kämpfend zur Darstellung, allerdings bereits in untergeordneter Position unter den Henkeln (Abb. 8).⁵³ Die jüngste Darstellung der Antiope stammt aus der

51 Hall 1989, 179–180, 187–188 und passim.

52 Attisch rotfiguriger Kolonettenkrater des Ariana-Malers in München, Antikensammlungen 6450 um 440 v. Chr.: Beazley 1963, 1101 Nr. 1; Beazley 1971, 451; Bothmer 1957, 178 Nr. 43 Taf. 78.3; Steinhart 2008, 88, 127, 378 Kat. 17 Abb. 6.20; 9.20; Koch,

Börner und Busse 2010, 50; Beazley Archive Nr. 216134.

53 Attisch rotfiguriger Volutenkrater in Basel, Antikemuseum und Sammlung Ludwig BS 486 um 450 v. Chr.: Beazley 1963, 612 Nr. 2; Carpenter 1989, 268; Steinhart 2008, 131 Abb. 9.24–27; Beazley Archive Nr. 207096.



ABBILDUNG 8 Antiope am Rande der Schlacht gegen die Amazonen. Attisch rotfiguriger Volutenkrater um 450 v. Chr. Nach Devambež und Kauffmann-Samaras 1981, Taf. 480 Nr. 302.

Mitte des 5. Jhs. v. Chr. Hier rückt Theseus mit gezücktem Schwert gegen eine nach rechts ausweichende Amazone vor (Abb. 9).⁵⁴ Links sehen wir die inschriftlich genannte Antiope, wie sie sich, den Oberkörper zu Theseus gewandt, mit dem Unterkörper von diesem abwendet. Mit diesem ikonographischen Mittel hat der Maler versucht, die tragische Zerrissenheit ihrer doppelten Identität ins Bild zu setzen, der auch in dem gesenkten Kopf als Bildformel für Nachdenken zum Ausdruck kommt. Einerseits kämpft Antiope auf Seiten Athens, andererseits bleibt sie auch Amazone. Hier fassen wir also eine Situation, in der man in Athen jeder Amazone, auch Antiope, Wankelmüt unterstellt. Und damit kommt sie fürderhin als Stammutter der Athener nicht mehr in Betracht. Diese Funktionen werden nun Ariadne und Phädra übernehmen. Antiope selbst kommt auf den Vasenbildern nicht mehr vor.

54 Attisch rotfigurige Halsamphora des Polygnotos in Jerusalem, Israel Museum 73.15.18 (124.1) um 450/440 v. Chr.: Hal Grafman 1974, 50–51 Nr. 15; Devambež und Kauffmann-Samaras 1981, 602 Nr. 234; 859; Kauffmann-Samaras 1981, Antiope II 19; Boardman 1982, 24–25 Taf. 5a; Israel Museum,

Highlights of Archaeology (Jerusalem 1984) 153; Boardman 1989, Abb. 133; Fantham 1994, 132 Abb. 4.3; Matheson 1995, 171–172, 473 PGU 136 Taf. 146 a–c; Boardman 2001, 185 Abb. 206; Servadei 2005, 137 Abb. 53; Beazley Archive Nr. 4854.



ABBILDUNG 9 Antiope und Theseus im Kampf gegen eine Amazone. Attisch rotfigurige Amphora um 450/440 v. Chr. Nach Hal Grafman 1974, 50 Nr. 15.

Die Beschränkung der ursprünglichen Erzählung auf eine antibarbarische Bedeutung seit der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. macht es für uns schwer, die genauen Abläufe zu rekonstruieren. Und so bleiben neben den Vasenbildern als Indizien nur die Gräber der Amazonen, die noch in der Kaiserzeit Gegenstand kultischer Verehrung waren, außerdem die Erzählungen von der gewaltsamen Integration der nomadischen Fremden in die städtische Gemeinschaft unter Theseus und die ältere genealogische Verbindung der Theseussöhne mit der Amazone Antiope. Angeregt wurde diese Mythen-erzählung durch uralte Monumente, die in archaischer Zeit erklärungsbedürftig waren:

die Benennung des Areshügels und die Existenz mykenischer Gräber im Stadtgebiet, die wohl durch ihre Fremdheit und Nähe zueinander den Ausgangspunkt bildeten, die Amazonensage entsprechend zu deuten.

2 Die Amazonen in Ephesos

War im Athen archaischer Zeit die Abkunft von einer Amazone mit dem Stadtheros verknüpft worden, so sind die Amazonen in Kleinasien häufiger direkt als Städtegründerinnen bekannt. Strabon berichtet dies über Kyme und Smyrna,⁵⁵ und entsprechend sind ab dem Hellenismus auch auf den Münzen der kleinasiatischen Städte die namensgebenden Amazonen abgebildet. Zu nennen wären hier außerdem Ephesos und Myrina, Nikaia, Mytilene, Pitane und Priene.⁵⁶ Der kriegerische oder barbarische Charakter der Amazone kommt dabei freilich nicht zur Darstellung. Vielmehr wird sie hier als Nymphe oder mit Mauerkrone als Stadtpersonifikation wiedergegeben. Leider sind wir über die Erwähnung bei Strabon und die numismatischen Quellen hinaus nicht weiter informiert. Es scheint so, als setze die genealogische Ableitung von den Amazonen erst im 2. Jh. v. Chr. ein und werde besonders in der frühen Kaiserzeit gefördert, als die Städte zur Beibehaltung besonderer Rechte versuchten, sich über ihr hohes Alter zu legitimieren.

So reisten im Jahre 22 n. Chr. Gesandtschaften der kleinasiatischen Städte nach Rom, um für ihre Heiligtümer weiterhin das Recht auf straffreies Asyl zu erhalten.⁵⁷ Vor allen die Ephesier begründeten ihren Anspruch mit dem besonders hohen Alter des Heiligtums unter Aufbietung neuer Mythenversionen, wovon Tacitus berichtet:

Zu allererst erschienen die Vertreter von Ephesos. Sie erinnerten daran, dass nicht, wie das Volk glaubte, Artemis und Apollon auf Delos geboren seien: bei ihnen fließe der Kenchreios, liege der Hain Ortygia, wo die hochschwängere Leto an einen Ölbaum gelehnt, der jetzt noch stehe, diese beiden Gottheiten geboren habe; auf der Götter Geheiß sei der Hain geheiligt worden, und Apollon selbst habe sich dort nach der Tötung der Kyklopen vor des Zeus Zorn in Sicherheit gebracht. Später habe Vater Dionysos als Sieger im Krieg den um Gnade flehenden Amazonen, die sich auf seinem Altar niedergelassen hatten, verziehen. Gestiegen sei dann mit dem Einverständnis des Herakles, als

55 Strabon XI 5,4; XII 3,21.

56 Franke und Nollé 1997, 23–154.

57 Zur Asylie in Ephesos: Kukula 1906, 237–282; Burkert 1999, 59–70; Rigsby 1996, 385–393 und

passim; Fleischer 2002, 185–186 und passim; Zur Schutzfunktion der griechischen Heiligtümer und zum Begriff Asylie allgemein: Sinn 1993, 88–109; Traulsen 2004, 163–266.

er sich Lydiens bemächtigte, die Heiligkeit des Tempels, und auch unter der Perserherrschaft sei sein Recht nicht geschmälert worden.⁵⁸

Nicht nur die Geburtsgeschichte von Apollon und Artemis entsprach nicht der geläufigen Version, auch die Flucht der Amazonen ins Artemision gehört nicht zur ursprünglichen Fassung des Mythos, denn Pausanias sieht sich genötigt, Pindar in diesem Punkt zu korrigieren:

Denn nicht alles hat, wie mir scheint, Pindar über die Göttin erfahren, der sagte, dieses Heiligtum hätten die Amazonen gegründet auf ihrem Zug gegen Athen und Theseus. Die Frauen vom Fluss Thermodon opferten nämlich schon damals der ephesischen Artemis, weil sie das Heiligtum von alters her kannten, und auch als sie vor Herakles flohen; einige noch früher auf der Flucht vor Dionysos, die als Schutzfliehende dahin kamen. Es wurde also nicht von Amazonen gegründet, sondern der Autochthone Koresos und Ephesos, den man für einen Sohn des Flusses Kaystros hält, diese gründeten das Heiligtum, und nach Ephesos erhielt die Stadt ihren Namen.⁵⁹

Diese Korrektur der pindarschen Fassung ist um zweierlei bemüht: erstens darum, das Artemision noch älter zu machen und nicht erst in der Generation des Theseus gegründet zu denken, und zweitens um damit die Gründerinnen der anderen Städte bereits im Heiligtum opfern zu lassen, womit Ephesos zweifelsfrei älter als die Konkurrenzstädte wäre. In dieser Weise sehen wir am wiederverwendeten Fries des Hadrianeums in Ephesos die Amazonen auf der Flucht vor Herakles und Dionysos.⁶⁰

Indirekt bringt die Überlieferung die Amazonen aber wieder mit der Stadtgründung in Zusammenhang, indem sie den Flussgott Kaystros zu einem Sohn der Penthesileia macht.⁶¹ Die Amazonen hatten zunächst das Heiligtum gegründet, dessen Sohn Ephesos dann die verschiedenen städtischen Siedlungen am Panayir Dagı.⁶²

Die Mythenkorrektur, die den Amazonen den Status als Grundungsheroinnen abspricht, wurde aber erst nach der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. vorgenommen und zwar unter dem Einfluss Athens. Nun wird nämlich der athenische Kolonist Androklos zum Gründer der Stadt: Über ihn sagt Strabon:

58 Tacitus, *Annalen* III 60–63, Übers. Erich Heller.

59 Pausanias VII 2,7, Übers. F. Eckstein und P. C. Bol.

60 Fleischer 2002, 187–192.

61 *Etymologicum Magnum* s. v. Κάυστρος. Die antiken Textquellen zu den Amazonen in Ephesos hat Kukula 1906, 239–245 Nr. 7–32 zusammengestellt.

62 Der mythische Gründer Ephesos galt somit als Enkel der Penthesileia (*Etymologicum Magnum* s. v. Κάυστρος).

Begonnen hat mit der Koloniegründung der Ionier, welche später als die Aiolische stattgefunden hat, Androklos, ein rechtmäßiger Sohn des Kodros, des Königs von Athen, und dieser ist der Gründer von Ephesos gewesen.⁶³

Ähnlich wie in Athen sind die Amazonen in hochklassischer Zeit auch in Ephesos als barbarische Fremde nicht mehr geeignet, als Vorfahren und mythische Gründerinnen eines bedeutenden griechischen Heiligtums zu fungieren.

Diese neue, vom einflussreichen Bundesgenossen Athen unterstützte Version wurde daher um 430 v. Chr. auch visuell durch einen berühmten Künstlerwettbewerb bekräftigt, der eine sich ins Heiligtum rettende Amazone als Aufgabe ausschrieb.⁶⁴ Und dieses Unterfangen hatte prägenden Erfolg, besonders da die berühmtesten Künstler der Zeit, Phidias, Polyklet und Kresilas, an ihm teilnahmen. Obwohl Polyklet den Sieg davontrug, standen nach allgemeiner Auffassung alle drei Statuen, die sich nur in römischen Kopien erhalten haben, im Artemision und bekräftigten so die neue Gründungslegende, nach der sich die verwundeten Amazonen schutzfliehend in das bereits bestehende Heiligtum geflüchtet hatten.⁶⁵ Eine Generation zuvor war es aber für Pindar noch kein Problem, die Amazonen selbst als Gründungsheroinnen anzusehen.

Wie kam es aber zur Entstehung dieser Gründungslegende? Hier helfen die Ausgrabungen im Artemision weiter. Denn unter dem archaischen Tempel, den der Lyderkönig Kroisos gestiftet haben soll, kamen noch Reste von fünf kleineren Kultbasen zutage.⁶⁶ An dreien waren Pferdeopfer vollzogen worden, ein Ritus, der bei den Griechen meines Wissens unbekannt ist, uns aber schon bei den opfernden Amazonen in Athen begegnete. Besonders fremdartig waren aber die Reste von Pferdegeschirren, die diese Opfer im Artemision als Beigaben begleiteten. Als Zierplatten dienten hier nämlich kleine Elfenbeinreliefs, die im skythischen Tierstil dekoriert waren (Abb. 10).⁶⁷ Es sind vier solcher Plättchen bekannt, die verschiedene Huftiere in der für den Tierstil typischen Stilisierung in eingerollter Haltung zeigen und Parallelen in der

63 Strabon XIV 1,3. Zu Androklos zuletzt: Steskal 2008, 11–15.

64 Plinius, *Naturalis Historia* XXXIV 53. 75. Lukian 4.

65 Zu den Statuen ausführlich Bol 1998. Das wichtigste Motiv für diese Ausschreibung war die visuelle Bekräftigung des immerfort gültigen Asylrechts, das schon in grauer Vorzeit die Amazonen auf der Flucht vor Herakles und Dionysos in Anspruch nehmen konnten: Fleischer 2002, 192–200; Wün-

sche 2008a, 140–144. s. auch die sehr pointiert vorgetragene Deutung von Hölscher 2000a.

66 Bammer 1988; Bammer und Muss 2013, 153–157 Abb. 17–25; Die Kultbasen sind eingezeichnet auf dem Plan von Muss 2008, 12–13 Abb. 4.

67 a) Wildziege: Selçuk, Ephesos Museum 72/41/86, H. 5,2 L. 4,9 cm. b) Eber: Istanbul, Archäologisches Museum 2589, H. 2,8 L. 5 cm. c) Wildziege: Istanbul, Archäologisches Museum 2587, H. 3,2 L. 4,2 cm.



ABBILDUNG 10 Elfenbeinreliefs von Pferdegeschirren aus dem Artemision, um 630 v. Chr. Nach Smith 1908, Taf. 23,2a; 26,3a; Seipel 2008, 169–171 Nr. 121–123.

Steppenkunst des Kubangebietes haben.⁶⁸ Eine stilistische Analyse macht es meines Erachtens wahrscheinlich, dass die Elfenbeinreliefs lokal produziert worden sind. Die Ausgräber datieren die Reste der Kultbasen und die Beigaben ins 7. Jh. v. Chr., wohin auch der Stil der Plättchen zu weisen scheint.⁶⁹ In diese Zeit fällt die sogenannte Kimmerische Invasion Kleinasiens.⁷⁰ Reitende Steppennomaden waren von Norden in Lydien und Ionien eingefallen und hatten unter anderem auch Sardes zerstört. Im Artemision sind aber für das 7. Jh. v. Chr. keine Zerstörungsschichten feststellbar.⁷¹ Zusammen mit der lokalen Produktion der Elfenbeine spricht dies wohl für einen friedlichen Kontakt zwischen Reiternomaden und ephesischer Bevölkerung. Nach meiner Auffassung liegt hier der historische Kern der Gründungslegende. Noch bis zur Mitte des 6. Jhs. v. Chr. waren nämlich auf den Altären im Artemision Votivgaben zu sehen, die der Bevölkerung

68 Smith 1908, 163–164 Nr. 23, 26 Taf. 21.5, 23.2a–b, 26.3a–b; Bammer 1988, 12–13; Bammer 1992, 185–188, 203 Taf. 8; Bammer und Muss 1996, 30; Seipel 2008, 169–171 Nr. 121–123; Muss 2008, 106 Abb. 71a–b. Bammer und Muss 2013, 157–161 Abb. 26–34. Als fünftes Plättchen ist ein Kamelkopf in Privatbesitz zu nennen: Bammer 1988, 13 Abb. 17.

69 Bammer und Muss 2013, 163–168.

70 Mehrere antike Quellen bringen den Einfall der Amazonen in Kleinasien mit dem Einfall der Kimmerier in zeitlichen Zusammenhang: Georgios Synkellos 208,3; Eusebius, *Chronika* 940. Zur Diskussion der Quellen s. Ivantchik 2005, 225 und passim.

71 Muss 2008, 106.

von Ephesos fremdartig vorgekommen sein müssen. Diese wertvollen Beigaben hohen Alters, die man mit Reitern aus dem Norden in Verbindung bringen konnte, scheinen den Anstoß für die Entstehung der Amazonensage gegeben zu haben. Zudem wusste man aus Homer und anderen Epen wie der Aithiopsis, dass in grauer Vorzeit noch vor dem Trojanischen Krieg die Amazonen in dieses Gebiet eingefallen waren. Die sichtbaren Opfergaben ließen sie aber nicht als bedrohliche Kriegerinnen, sondern positiv als Verehrerinnen der Artemis erscheinen, was zusätzlich zur Mythenbildung beigetragen haben wird.

In Ephesos finden wir also eine mit Athen vergleichbare Situation vor. Wiederum wird unter Einfluss der Perserkriege eine alte Gründungslegende korrigiert, die die Amazonen zu mythischen Vorfahren und Kultstifterinnen erklärt hatte. Dieser Kult war an sichtbaren Überresten der Vorzeit entstanden, die fremdartig und erklärungsbedürftig waren. Mit dem Bau des Kroisos-Tempels und der Vorherrschaft der Lyder verschwanden diese alten Kultmale, da Kroisos selbst als Neugründer des Heiligtums gelten wollte. Und zur Zeit der Athenischen Hegemonie fanden die Amazonen gewissermaßen degradiert und von den Griechen besiegt nur noch als Schutzfliehende Aufnahme ins Heiligtum.

3 Zusammenfassung

Wir haben zwei mythische Vorgänge betrachtet, mit denen die Griechen die Existenz fremder Gruppen genealogisch erklärten. Das eine Mal kamen nomadisierende Fremde an einen heiligen Ort, das spätere Artemision, und begründeten dort den zentralen Kult von Ephesos, einer Stadt, die später von deren Söhnen gegründet worden sein soll, womit man die Fremden zu Vorfahren der indigenen Urbevölkerung machte. Das andere Mal wurde in Athen zu dem Zeitpunkt, als die Integration der Landbevölkerung in den Stadtverband auf gewisse Schwierigkeiten stieß, eine Fremde, die Amazone Antiope, mythologisch vom Stadtgründer Theseus in die Gemeinschaft eingeführt und durch Nachkommen mit diesem genealogisch verbunden.

Dabei wurden fremde Sitten und Gebräuche, die erklärungsbedürftig waren, nämlich reitende Frauen, Pferdeopfer und der Areskult, in die Mythen integriert und so verständlich gemacht. Entwickelt hatten sich diese Geschichten meines Erachtens im Zusammenhang mit unerklärlichen Überresten der Vorvergangenheit: Der Existenz von Tierstilvotiven und von Amazonengräbern.

Nicht zufällig waren diese Erzählungen zu einer Zeit entstanden, als die Griechen während der griechischen Kolonisation weltweit in Kontakt mit fremden Kulturen traten und man zwischen wohlgesinnten und feindlichen Fremden zu unterscheiden wusste. Unter dem Eindruck der Perserkriege wurden aber alle Amazonen zu Angstgegnern

stilisiert, eine Dualität, die vor allem die Athener für ihre hegemonialen Ansprüche instrumentalisiert haben. Sie waren die treibenden Kräfte der nun zu beobachtenden Mythenkorrekturen. Und so wurde in klassischer Zeit die Bedeutung der Amazonen als Stadtgründerinnen heruntergespielt und die genealogische Verbindung mit ihnen wieder gelöst. Dies gelang deshalb so gut, weil im 5. Jh. v. Chr. der ursprüngliche Raumbezug nicht mehr relevant war. Die Votivbasen im Artemision waren überbaut, und der Zusammenschluss der attischen Gemeinden unter Kleisthenes hatte dazu geführt, dass Rivalitäten zwischen Land- und Stadtbevölkerung weitgehend ausgeschlossen waren.

Dauerhaft markierte Räume, wie die Votivbasen in Ephesos oder die Amazonengräber in Athen, regen zur Mythenbildung und Historisierung an und werden so zu Orten in einer Erinnerungslandschaft. In Athen schufen diese Orte am Tag vor dem Theseusfest über die gemeinsamen Riten eine kollektive Identität. Die Grabstätten, für deren Existenz es aitiologische Mythen gab, mussten dennoch jedesmal durch den Ritus neu mit Erinnerung aufgeladen werden.⁷² Zugleich werden solche Orte durch die gemeinsamen Handlungen enthistorisiert und so dem Wandel enthoben. Damit erklärt sich, dass der Amazonenmythos in klassischer Zeit von dem Ort losgelöst neu erzählt werden konnte. In Ephesos war hingegen der ursprüngliche Raumbezug nicht mehr präsent, so dass mit den Statuen der verwundeten Amazonen die neue Mythenversion wirkungsmächtig ins Bild gesetzt werden konnte.

Erst als sich im Hellenismus die Kräfteverhältnisse verschoben hatten und mit Rom eine neue Ost-West-Polarität entstanden war, reaktivierte man die Abkunft von den Amazonen, allerdings nicht in ausführlicher mythologischer Narrative, sondern als ein Glied in einer langen Kette mythologischer Beweise für das hohe Alter der kleinasiatischen Städte und Heiligtümer.

72 Hölscher 2010.

Bibliographie

Bammer 1988

Anton Bammer. „Gold und Elfenbein von einer neuen Kultbasis in Ephesos“. *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 58 (1988), 1–23.

Bammer 1992

Anton Bammer. „Ivories from the Artemision at Ephesus“. In *Ivory in Greece and the Eastern Mediterranean*. Hrsg. von J. L. Fitton. British Museum Occasional Papers 85. London: The British Museum, 1992, 185–204.

Bammer und Muss 1996

Anton Bammer und Ulrike Muss. *Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit*. Mainz: Philipp von Zabern, 1996.

Bammer und Muss 2013

Anton Bammer und Ulrike Muss. „Stratigraphie und Kontext der Funde im sog. Tierstil aus dem Artemision von Ephesos“. In *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte*. Hrsg. von Ch. Schubert und A. Weiß. Beiträge zur Altertumskunde 310. Berlin und Boston: Walter de Gruyter, 2013, 153–170.

Barron 1972

John P. Barron. „New Light on Old Walls. The Murals of the Theseion“. *Journal for Hellenic Studies* 92 (1972), 20–45.

Beazley Archive

Classical Art Research Centre, Hrsg. *Classical Art Research Centre Extensible Database*. URL: <https://www.beazley.ox.ac.uk/XDB>.

Beazley 1931

John D. Beazley. *Corpus Vasorum Antiquorum Oxford* 2, *Great Britain* 9. Oxford: Clarendon Press, 1931.

Beazley 1956

John D. Beazley. *Attic Black-Figure Vase-Painters*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Beazley 1963

John D. Beazley. *Attic Red-Figure Vase-Painters*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Beazley 1971

John D. Beazley. *Paralipomena. Additions to Attic Black-Figure Vase-Painters and to Attic Red-Figure Vase-Painters*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Bernhardt 2009

Katrin Bernhardt. *Brachiale Annäherung. Analyse der sog. Frauenraubdarstellungen*. Marburg: Tectum-Verlag, 2009.

Bintliff 2006

John Bintliff. „Multi-ethnicity and Population Movement in Ancient Greece. Alternatives to a World of ‘Red-Figure’ People“. In *Troianer sind wir gewesen – Migrationen in der antiken Welt*. Hrsg. von E. Olshausen und H. Sonnabend. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 8. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, 108–114.

Blok 1995

Josine H. Blok. *The Early Amazons, Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. Leiden und New York: E.J. Brill, 1995.

Boardman 1982

John Boardman. „Herakles, Theseus and Amazons“. In *The Eye of Greece, Studies in the Art of Athens*. Hrsg. von D. C. Kurtz und B. Sparkes. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 1982, 1–28.

Boardman 1989

John Boardman. *Athenian Red Figure Vases, The Classical Period*. New York: Thames und Hudson, 1989.

Boardman 1990

John Boardman. „Herakles and the Amazons“. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. V. Zürich: Artemis, 1990, 71–73.

- Boardman 2001**
John Boardman. *The History of Greek Vases: Potters, Painters and Pictures*. New York: Thames und Hudson, 2001.
- Bol 1998**
Renate Bol. *Amazones Volneratae. Untersuchungen zu den Ephesischen Amazonenstatuen*. Mainz: Philipp von Zabern, 1998.
- Bothmer 1957**
Dietrich von Bothmer. *Amazons in Greek Art*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Bundrick 2005**
Sheramy D. Bundrick. *Music and Image in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Burkert 1999**
Walter Burkert. „Die Artemis der Epheser“. In *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien*. Hrsg. von H. Friesinger und F. Krinzinger. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, 59–70.
- Camp 1986**
John McK. Camp. *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*. New York: Thames und Hudson, 1986.
- Carpenter 1989**
Thomas H. Carpenter. *Beazley Addenda, Additional References to ABV, ARV2 & Paralipomena*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Castriota 1992**
David Castriota. *Myth, Ethos, and Actuality. Official Art in Fifth-century BC Athens*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- A. Cohen 2010**
Ada Cohen. *Art in the Era of Alexander the Great, Paradigms of Manhood and their Cultural Traditions*. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2010.
- B. Cohen 2000a**
Beth Cohen. „Introduction“. In *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art*. Hrsg. von B. Cohen. Leiden, Boston und Köln: E.J. Brill, 2000, 1–20.
- B. Cohen 2000b**
Beth Cohen. „Man-killers and Their Victims: Inversions of the Heroic Ideal in Classical Art“. In *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art*. Hrsg. von B. Cohen. Leiden, Boston und Köln: E.J. Brill, 2000, 98–131.
- Devambež und Kauffmann-Samaras 1981**
Pierre Devambež und Alikí Kauffmann-Samaras. „Amazones“. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. I. Zürich: Artemis, 1981, 587–592.
- Diamant 1982**
Steven Diamant. „Theseus and the Unification of Attica“. In *Studies in Attic Epigraphy, History, and Topography Presented to Eugene Vanderpool*. Hesperia Suppl. 19. 1982, 38–47.
- Dowden 1997**
Ken Dowden. „The Amazons. Development and Functions“. *Rheinisches Museum* 140 (1997), 97–128.
- Ellinghaus 2011**
Christian Ellinghaus. *Die Parthenonskulpturen. Der Bauschmuck eines öffentlichen Monumentes der demokratischen Gesellschaft Athens zur Zeit des Perikles, Techniken in der bildenden Kunst zur Tradierung von Aussagen*. Antiquitates 52. Hamburg: Dr. Kovač, 2011.
- Eßbach 2001**
Wolfgang Eßbach. *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Hrsg. von W. Eßbach. Würzburg: Ergon, 2001.
- Fantham 1994**
Elaine Fantham. *Women in the Classical World. Image and Text*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Fleischer 2002**
Robert Fleischer. „Die Amazonen und das Asyl des Artemisions von Ephesos“. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 117 (2002), 185–216.
- Fludernik und Gehrke 2004**
Monika Fludernik und Hans-Joachim Gehrke, Hrsg. *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und 'Acts of Identity'*. Würzburg: Ergon, 2004.

Fornasier 2007

Jochen Fornasier. *Amazonen. Frauen, Kämpferinnen und Städtegründerinnen*. Mainz: Philipp von Zabern, 2007.

Francis und Vickers 1990

Eric David Francis und Michael J. Vickers. *Image and Idea in Fifth-Century Greece. Art and Literature after the Persian Wars*. London und New York: Routledge, 1990.

Franke und Nollé 1997

Peter Robert Franke und Margret Nollé. *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete I. Katalog*. Saarbrücker Studien zur Archäologie und alten Geschichte. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1997.

Franke-Penski 2010

Udo Franke-Penski. „Amazonen in der modernen Populärkultur“. In *Amazonen. Geheimnisvolle Kriegerinnen*. Hrsg. von A. Koch, L. Börner und S. Busse. Begleitbuch zur Ausstellung des Historischen Museums der Pfalz in Speyer, vom 5. 9. 2010 bis 13. 2. 2011. München: Edition Minerva, 2010, 278–285.

Gauer 1988

Werner Gauer. „Parthenonische Amazonomachie und Perserkrieg“. In *Kanon. Festschrift Ernst Berger zum 60. Geburtstag am 26. Februar 1988 gewidmet*. Hrsg. von M. Schmidt. Antike Kunst Beiheft 15. Basel: Vereinigung der Freunde antiker Kunst, 1988, 28–41.

Gehrke 2001

Hans-Joachim Gehrke. *Geschichtsbilder und Gründungsmythen*. Würzburg: Ergon, 2001.

Gehrke und Fludernik 1999

Hans-Joachim Gehrke und Monika Fludernik, Hrsg. *Grenzgänger zwischen Kulturen*. Sonderforschungsbereich 541 – Identitäten und Alteritäten. Würzburg: Ergon, 1999.

Geyer 1991

Angelika Geyer. „Penthesileas Schwestern. Amazonomachie als Thema antiker Kunst“. *Kleist-Jahrbuch* (1991), 124–154.

Gilbert 2011

John Gilbert. „Hellenicity in Later Euripidean Tragedy“. In *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*. Oxford und New York: Oxford University Press, 2011, 383–401.

Goušchin 1999

Valerij Goušchin. „Athenian Synoikism of the Fifth Century B.C., or Two Stories of Theseus“. *Greece & Rome* 46 (1999), 168–187.

Hal Grafman 1974

Tal Haran Hal Grafman. *The Jan Mitchell Gift to the Israel Museum*. Jerusalem: The Museum, 1974.

Hall 1989

Edith Hall. *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition Through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Henderson 1994

John Henderson. „Timeo Danaos. Amazons in early Greek art and pottery“. In *Art and text in ancient Greek culture*. Hrsg. von S. Goldhill und R. Osborne. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 1994, 85–137.

Herter 1940

Hans Herter. „Theseus und Hippolytos“. *Rheinisches Museum für Philologie* 89 (1940), 273–292.

Hobden 2009

Fiona Hobden. „Symposium and the Rhetorics of Commensality in Demosthenes 19, 'On the False Embassy'“. In *Rollenbilder in der athenischen Demokratie. Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System. Beiträge zu einem interdisziplinären Kolloquium in Freiburg i. Br., 24–25. November 2006*. Hrsg. von Ch. Mann, M. Haake und R. von den Hoff. Wiesbaden: Reichert, 2009, 71–87.

Hofkes-Brukker 1966

Charline Hofkes-Brukker. *Die Liebe von Antiope und Theseus*. Amsterdam, 1966.

Hölscher 1966

Tonio Hölscher. *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jhs. v. Chr.* Würzburg: K. Triltsch, 1966.

Hölscher 2000a

Tonio Hölscher. „Die Amazonen von Ephesos: Ein Monument der Selbstbehauptung“. In *Agathos Daimon. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kabil*. Bulletin de Correspondence Hellénique, Supplément 38. Athen: Ecole française d'Athènes, 2000, 205–217.

Hölscher 2000b

Tonio Hölscher. „Feindwelten, Glückswelten. Perser, Kentauren und Amazonen“. In *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*. Hrsg. von T. Hölscher. München: Saur, 2000, 287–320.

Hölscher 2010

Tonio Hölscher. „Athen. Die Polis als Raum der Erinnerung“. In *Erinnerungsorte der Antike, Die griechische Welt*. Hrsg. von K.-J. Hölkeskamp und E. Stein-Hölkeskamp. München: C.H. Beck, 2010, 128–149.

Hölscher 2011

Tonio Hölscher. „Myths, Images, and the Typology of Identities in Early Greek Art“. In *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*. Hrsg. von E. S. Gruen. Los Angeles: Getty Research Institute, 2011, 47–66.

Hölscher und Simon 1976

Tonio Hölscher und Erika Simon. „Die Amazonschlacht auf dem Schild der Athena Parthenos“. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Athen* 91 (1976), 115–148.

Hurwit 2004

Jeffrey M. Hurwit. *The Acropolis in the Age of Pericles*. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2004.

Huß 1999

Bernhard Huß. *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*. Beiträge zur Altertumskunde 125. Stuttgart und Leipzig: Teubner, 1999.

Immerwahr 1971

Sara Anderson Immerwahr. *The Neolithic and Bronze Ages. The Athenian Agora* 13. Princeton und New York: American School of Classical Studies at Athens, 1971.

Ivantchik 2005

Askold I. Ivantchik. *Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8.–7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition*. Berlin und Moskau: Deutsches Archäologisches Institut, Eurasien-Abteilung, 2005.

Kader 2006

Ingeborg Kader, Hrsg. *Penelope rekonstruiert. Geschichte und Deutung einer Frauenfigur*. Sonderausstellung des Museums für Abgüsse Klassischer Bildwerke, München, 9. Oktober 2006 bis 15. Januar 2007. München: Museum für Abgüsse Klassischer Bildwerke, 2006.

Kaempff-Dimitriadou 1979

Sophia Kaempff-Dimitriadou. *Die Liebe der Götter in der attischen Kunst des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Bern: Francke, 1979.

Kaeser 2008

Bert Kaeser. „Amazonen sind Kriegerinnen“. In *Starke Frauen*. Hrsg. von R. Wünsche. Ausstellung Glyptothek München, 4. 6. bis 2. 8. 2008. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 2008, 46–75.

Kauffmann-Samaras 1981

Aliki Kauffmann-Samaras. „Antiope II“. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. I. Zürich: Artemis, 1981, 857–859.

Kearns 1989

Emily Kearns. *The Heroes of Attica*. Bulletin University of London, Institute of Classical Studies, Supplement 57. London: University of London, 1989.

Koch, Börner und Busse 2010

Alexander Koch, Lars Börner und Sabrina Busse, Hrsg. *Amazonen. Geheimnisvolle Kriegerinnen*. Begleitbuch zur Ausstellung des Historischen Museums der Pfalz in Speyer, vom 5. 9. 2010 bis 13. 2. 2011. München: Edition Minerva, 2010.

Kron 1976

Uta Kron. *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Athen, 5. Beiheft. Berlin: Gebr. Mann, 1976.

Kukula 1906

Richard C. Kukula. „Literarische Zeugnisse über den Artemistempel in Ephesos“. In *Forschungen in Ephesos*. Hrsg. von Österreichisches Archäologisches Institut. Bd. I. Wien: A. Hölder, 1906, 237–277.

Langenbucher 2007

Jessica Langenbucher. „The Mycenaean Era in the Athenian Agora“. In *The Art of Antiquity. Piet de Jong and the Athenian Agora*. Hrsg. von J. K. Papadopoulos. Athen: American School of Classical Studies at Athens, 2007, 75–92.

Langner 2013

Martin Langner. „Amazonen auf Kertscher Vasen. Wechselnde Blickwinkel auf ein populäres Bildmotiv“. In *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte*. Hrsg. von Ch. Schubert und A. Weiß. Beiträge zur Altertumskunde 310. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, 221–257.

Lohmann 2010

Hans Lohmann. „Kiapha Thiti und der Synoikismos des Theseus“. In *Attika, Archäologie einer ‚zentralen‘ Kulturlandschaft*. Hrsg. von H. Lohmann und T. Mattern. Akten der internationalen Tagung vom 18.–20. Mai 2007 in Marburg. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 35–46.

Luce 1998

Jean-Marc Luce. „Thesee, le synoecisme et l'agora d'Athènes“. *Revue Archéologique* (1998), 3–31.

Lullies 1961

Reinhard Lullies. *Corpus Vasorum Antiquorum. Deutschland 20, München Museum Antiker Kleinkunst 5*. München: C.H. Beck, 1961.

Martini 2013

Wolfram Martini. „Die visuelle Präsenz der Amazonen in Athen im 6. und 5. Jh. v. Chr.“. In *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte*. Hrsg. von A. Weiß. Beiträge zur Altertumskunde 310. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, 171–184.

Matheson 1995

Susan B. Matheson. *Polygnotos and Vase Painting in Classical Athens*. Madison Wis.: University of Wisconsin Press, 1995.

Maul-Mandelartz 1990

Elsbeth Maul-Mandelartz. *Griechische Reiterdarstellungen in agonistischem Zusammenhang*. Europäische Hochschulschriften Ser. 38 Bd. 32. Frankfurt a. M. und New York: Peter Lang, 1990.

Mills 1997

Sophie Mills. *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Moggi 1976

Mauro Moggi. *I sinecismi interstatali greci, Introduzione, edizione critica, traduzione, commento e indici a cura di Mauro Moggi*. Pisa: Marlin, 1976.

Moraw 1998

Susanne Moraw. *Die Mänade in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. Rezeptionsästhetische Analyse eines antiken Weiblichkeitsentwurfs*. Mainz: Philipp von Zabern, 1998.

Morris 1987

Ian Morris. *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 1987.

Murray 1991

Oswyn Murray. „War and the Symposium“. In *Dining in a Classical Context*. Hrsg. von W. J. Slater. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991, 83–103.

Murray 2009

Oswyn Murray. „Themes. The Culture of the Symposium“. In *A Companion to Archaic Greece*. Hrsg. von K. A. Raaflaub und H. van Wees. Malden Mass: Wiley-Blackwell, 2009, 508–523.

Muss 2008

Ulrike Muss. *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums*. Wien: Phoibos Verlag, 2008.

Muth 2008

Susanne Muth. *Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2008.

Neer 2002

Richard T. Neer. *Style and Politics in Athenian Vase-Painting. The Craft of Democracy, ca. 530–470 B.C.E.* New York: Cambridge University Press, 2002.

- Neils 1987**
Jennifer Neils. *The Youthful Deeds of Theseus*. Rom: L'Erma di Bretschneider, 1987.
- Osborne 2009**
Robin Osborne. *Greece in the Making 1200–479 BC*. 2. Aufl. Milton Park: Routledge, 2009.
- Padgug 1972**
Robert A. Padgug. „Eleusis and the Union of Attika“. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 13 (1972), 135–150.
- Preußner 2010**
Heinz-Peter Preußner. „Der Mythos der Amazonen. Eine männliche Konstruktion und ihre feministischen Fehldeutungen“. In *Amazonen – Kriegerische Frauen*. Hrsg. von U. Franke-Penski und H.-P. Preußner. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 35–48.
- Raaflaub 1995**
Kurt Raaflaub. „Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie“. In *Demokratia*. Hrsg. von K. H. Kinzl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 1–54.
- Rausch 1998**
Mario Rausch. „Kleisthenes, Isagoras, der Rat und das Volk. Die athenische Innenpolitik zwischen dem Sturz der Tyrannis und dem Jahr 507 v. Chr.“. *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts* 28 (1998), 355–369.
- Rausch 1999**
Mario Rausch. *Isonomia in Athen. Veränderungen des öffentlichen Lebens vom Sturz der Tyrannis bis zur zweiten Perserabwehr*. Frankfurt a. M. und New York: Peter Lang, 1999.
- Rigsby 1996**
Kent J. Rigsby. *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Robertson 1992**
Martin Robertson. *The Art of Vase-Painting in Classical Athens*. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 1992.
- Schefold 1978**
Karl Schefold. *Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst*. München: Hirmer, 1978.
- Schefold 1993**
Karl Schefold. *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*. 2. Aufl. München: Hirmer, 1993.
- Schneider und Seifert 2010**
Lambert Schneider und Martina Seifert. *Sphinx, Amazone, Mänade. Bedrohliche Frauenbilder im antiken Mythos*. Stuttgart: Theiss, 2010.
- Schneider und Höcker 2001**
Lambert Schneider und Christoph Höcker. *Die Akropolis von Athen. Eine Kunst- und Kulturgeschichte*. Darmstadt: Primus Verlag, 2001.
- Scholl 2006**
Andreas Scholl. „ANAΘHMATA TΩN APXAIΩN. Die Akropolisvotive aus dem 8. bis frühen 6. Jahrhundert v. Chr. und die Staatswerdung Athens“. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 121 (2006), 1–173.
- Schubert und Weiß 2013**
Charlotte Schubert und Alexander Weiß, Hrsg. *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte*. Beiträge zur Altertumskunde 310. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Schwab 2005**
Katherine A. Schwab. „Celebrations of Victory. The Metopes of the Parthenon“. In *The Parthenon. From Antiquity to the Present*. Hrsg. von J. Neils. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2005, 159–197.
- Seipel 2008**
Wilfried Seipel. *Das Artemision von Ephesos, Heiliger Platz einer Göttin*. Eine Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien in Zusammenarbeit mit dem Archäologischen Museum Istanbul und dem Ephesos-Museum Selçuk, Archäologisches Museum Istanbul 22. Mai bis 22. September 2008. Wien: Phoibos Verlag, 2008.
- Servadei 2005**
Cristina Servadei. *La figura di Theseus nella ceramica attica. Iconografia e iconologia del mito nell'Atene arcaica e classica*. Bologna: Ante Quem, 2005.

Shapiro 1989

Harvey Alan Shapiro. *Art and Cult under the Tyrants in Athens*. Mainz: Philipp von Zabern, 1989.

Shapiro 1991

Harvey Alan Shapiro. „Theseus. Aspects of the Hero in Archaic Greece“. In *New Perspectives in Early Greek Art*. Hrsg. von D. Buitron-Oliver. Hanover: University Press of New England, 1991, 123–140.

Shapiro 1999

Harvey Alan Shapiro. „Cult Warfare: the Dioskouroi between Sparta and Athens“. In *Ancient Greek Hero Cult, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*. Hrsg. von R. Hägg. Svenska Institutet i Athen. Stockholm: P. Åströms Förlag, 1999, 99–107.

Shear 1940

Theodore Leslie Shear. „The American Excavations in the Athenian Agora: Eighteenth Report: The Campaign of 1939“. *Hesperia* 9 (1940), 261–308.

Siewert 1982

Peter Siewert. *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes*. München: C.H. Beck, 1982.

Simms 1983

Robert M. Simms. „Eumolpos and the Wars of Athens“. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 24 (1983), 179–208.

Simon 1983

Erika Simon. *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison Wisc.: University of Wisconsin Press, 1983.

Simon 1996

Erika Simon. „Theseus and Athenian Festivals“. In *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*. Hrsg. von J. Neils. Madison Wisc.: University of Wisconsin Press, 1996, 9–26.

Sinn 1993

Ulrich Sinn. „Greek Sanctuaries as Places of Refuge“. In *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Hrsg. von R. Hägg. London und New York: Routledge, 1993, 88–109.

Smith 1908

Cecil Harcourt Smith. *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia*. Hrsg. von D. G. Hogarth. London: British Museum, 1908.

Staatliche Museen Berlin 1991

Antikensammlung Staatliche Museen Berlin, Hrsg. *Euphronios, der Maler*. Eine Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem, 20.3. – 26.5.1991. Mailand: Fabbri, 1991.

Steinhart 2008

Matthias Steinhart. „Amazonenkämpfe – gegen die Athener“. In *Starke Frauen*. Hrsg. von R. Wünsche. Ausstellung Glyptothek München, 4. 6. bis 2. 8. 2008. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 2008, 117–135.

Steskal 2008

Martin Steskal. „Forschungsgeschichte und literarische Evidenz“. In *Archäologische Forschungen zur Siedlungsgeschichte von Ephesos in geometrischer, archaischer und klassischer Zeit. Grabungsbefunde und Keramikfunde aus dem Bereich von Korossos*. Hrsg. von M. Kerschner, I. Kowalleck und M. Steskal. Ergänzungshefte zu den Jahresheften des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 9. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 2008, 11–19.

Tausend 1990

Klaus Tausend. „Sagenbildung und Heroenkult“. *Gymnasium* 97 (1990), 145–153.

Thomas 1982

Carol G. Thomas. „Theseus and Synoicism“. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 23 (1982), 337–349.

Traulsen 2004

Christian Traulsen. *Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des Heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Travlos 1971

John Travlos. *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen: Wasmuth, 1971.

Tyrell 1984

William B. Tyrell. *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*. Baltimore, 1984.

van Gelder 1991

Koen van Gelder. „The Iron-Age Hiatus in Attica and the Synoikismos of Theseus“. *Mediterranean Archaeology* 4 (1991), 55–64.

Vermeule und Travlos 1966

Emily Vermeule und John Travlos. „Mycenaean Tomb beneath the Middle Stoa“. *Hesperia* 35 (1966), 55–78.

Vickers 1999

Michael J. Vickers. *Ancient Greek Pottery*. Oxford: Ashmolean Museum, 1999.

Wachsmuth 1874

Curt Wachsmuth. *Die Stadt Athen im Alterthum*. Leipzig: Teubner, 1874.

Wachsmuth 1896

Curt Wachsmuth. „Ἀρειος πάγος“. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Hrsg. von A. Pauly und G. Wissowa. Stuttgart: Metzler, 1896, 627–628.

Walker 1995

Henry J. Walker. *Theseus and Athens*. New York: Oxford University Press, 1995.

Welwei 1990

Karl-Wilhelm Welwei. „Die Staatswerdung Athens, Mythos und Geschichte“. In *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*. Hrsg. von G. Binder und B. Effe. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1990, 162–187.

Wesenberg 1983

Burkhardt Wesenberg. „Perser oder Amazonen? Zu den Westmetopen des Parthenon“. *Archäologischer Anzeiger* (1983), 203–208.

Wünsche 2008a

Reinhold Wünsche. „Amazonen – Städtegründerinnen und Heroinnen“. In *Starke Frauen*. Hrsg. von R. Wünsche. Ausstellung Glyptothek München, 4. 6. bis 2. 8. 2008. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 2008, 139–145.

Wünsche 2008b

Reinhold Wünsche. „Starke Frauen gegen den stärksten Helden“. In *Starke Frauen*. Hrsg. von R. Wünsche. Ausstellung Glyptothek München, 4. 6. bis 2. 8. 2008. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, 2008, 105–114.

MARTIN LANGNER

Jg. 1966, Dr. phil. (Köln 1997), Habilitation (FU Berlin 2012), lehrt seit 2013 Klassische Archäologie und ihre digitale Methodik in Göttingen. Arbeitsschwerpunkte: kontextuelle Bildanalyse (v. a. Griechische Vasenmalerei, Römische Wandmalerei und Relief); archäologische Akkulturationsforschung; Erforschung antiker Alltagskultur; Einsatz naturwissenschaftlicher und informationstechnischer Methoden

Prof. Dr. Martin Langner
Georg-August-Universität
Archäologisches Institut
Nikolausberger Weg 15
37073 Göttingen
E-Mail: martin.langner@phil.uni-goettingen.de

Ulrich Schmitzer

Itala nam tellus Graecia maior erat. Griechen und Troianer als mythische Städtegründer in Italien

Zusammenfassung

Die imaginäre Landkarte des antiken Italien ist durch mythische Wanderungen definiert, die vor allem aus dem Umkreis des troianischen Krieges stammen. Dabei sind die Gegensätze von Griechen und Troianern aufgehoben und zu einer neuen Synthese geführt. Das lässt sich aufgrund der Überlieferungslage besonders gut an Rom studieren (mit den *founding fathers* Euander, Aeneas und Romulus), gilt aber auch für viele andere Städte in Italien. In einer Reihe von Fällen lassen sich sogar noch die einschlägigen lokalen Traditionen identifizieren. Vorstellungen von Autochthonie und kultureller Unabhängigkeit von Griechenland sind demgegenüber kaum anzutreffen. Diese grundlegenden Tendenzen werden anhand ausgewählter einschlägiger Texte illustriert und ausgewertet.

Keywords: Ovid; Vergil; Italien; Cato der Ältere; Livius; Padua; Rom.

The imaginary map of ancient Italy is defined by mythical wanderings that originate primarily with the events surrounding the Trojan War. The conflict between Greeks and Trojans is thereby quelled and a new synthesis achieved. Due to the extent of the surviving records this process can be studied particularly closely in the case of Rome (with the ‘founding fathers’ Euander, Aeneas and Romulus), but it holds as well for other Italian cities. In a number of cases it is even possible to identify the relevant local traditions. By contrast, there are hardly any examples of autochthonic conceptions or notions of cultural independence from Greece.

Keywords: Ovid; Virgil; Italy; Cato the Elder; Livy; Padua; Rome.

In jener Zeit raubte Priamus (sic!) die Helena. Der zehnjährige troianische Krieg entstand wegen des Apfels, der der Siegespreis für drei Frauen war, die um die Schönheit wetteiferten; eine davon versprach die Helena dem Hirten, der als Schiedsrichter wirkte.¹ Memnon und die Amazonen brachten dem Priamus ihre Hilfe. Von da war der Ursprung der Franken. Sie hatten den Priamus als ersten König. Danach steht in den Büchern über die Geschichte, wie sie einen phrygischen König hatten. Danach wurden sie in zwei Teile geteilt.

So heißt es in der Chronik des Fredegar² (MGH SS rer. Merov. Bd. 2, II, 4) aus dem frühen 8. Jahrhundert.³ Parallel dazu präzisiert der auf Gregor von Tours fußende, 727 entstandene anonyme *liber historiae Francorum* gleich an seinem Beginn (MGH SS ref. Merov. Bd. 2, A,1):⁴

Wir wollen den Anfang der Könige der Franken und ihren Ursprung oder jener Völker Taten vorstellen. Es gibt aber in Asien die Stadt der Trojaner, wo eine Bürgerschaft ist, die Illium genannt wird, wo Aeneas König war ... Es erhoben sich aber die Könige der Griechen gegen Aeneas mit einem großen Heer und kämpften gegen ihn unter großem Blutvergießen und es stürzte dort sehr das Volk der Trojaner. Es floh also Aeneas und schloss sich in der Stadt Illium ein, und sie kämpften gegen diese Stadt zehn Jahre. Nachdem die Stadt selbst unterworfen war, floh der Herrscher Aeneas, um in Italien Völker zu finden, die zusammen mit ihm kämpfen sollten. Und auch andere von den Fürsten, Priamus nämlich und Antenor, bestiegen mit dem übrigen Heer der Trojaner – nämlich zwölftausend – die Schiffe, fuhren weg und kamen zu den Ufern des Flusses Don ...

Die Franken stammen von den Trojanern ab:⁵ Während Aeneas mit seinen Getreuen nach Italien gelangte, trennten sich von ihnen die Wege anderer troianischer Flüchtlinge, die es an die Mündung des Don verschlug. Auf komplizierten historischen und geographischen Umwegen kamen diese Franken in Kontakt zu den ihnen urverwandten Römern, bewährten sich in ihrer Loyalität und siedelten endlich in den historischen Gebieten am Niederrhein und im heutigen Frankreich. Aus dieser mythogeographischen Fundamentalverbindung leitet sich folgerichtig der Anspruch der Franken (wie später der Habsburger) auf Nachfolge in der Herrschaft über das *imperium Romanum* ab.

Wenn in diesen und nicht wenigen anderen Texten des Mittelalters die Geschichte der Franken durch den Rekurs auf Troia nobilitiert und mit den Römern eng verbunden

1 Übersetzung nach der Korrektur des Textes durch Blänsdorf 1996. – Die Übersetzungen stammen vom Verfasser.

2 Collins 1996; Collins 2007.

3 Vgl. Blänsdorf 1996, bes. 108–109; Hommel 1956.

4 Vgl. Haupt 1982, 329–331.

5 Anton 2000 (mit älterer Literatur).

wird, steht das in gut antiker Tradition: Eine oder einige wenige Gründerperson(en) wandern in einer ahistorischen Vorzeit aufgrund eines konkreten Ereignisses (nicht aus strukturellen, z. B. wirtschaftlichen Gründen) in ein anderes Land aus und bringen ihre Bräuche und Namen mit. Sie generieren so einen kollektiv verbindlichen Gründungsmythos. In historischer Zeit werden die verwandtschaftlichen Beziehungen zur alten Heimat für politische Bündnisse produktiv.

Die antiken Wanderungsmythen, und speziell die in Italien situierten, stellen nicht einfach aleatorisch Völker oder ethnische Gemeinschaften nebeneinander. Mögen auch bisweilen lokale Traditionen im Hintergrund liegen, sind sie doch insgesamt Konstituenten einer mythischen Landkarte. Die Koordinaten dieser Landkarte werden durch zwei mythologische Komplexe bestimmt, die in der sagengeschichtlichen Logik chronologisch aufeinander folgen: die Reisen des Hercules, die ihn auch in den Westen des Mediterraneums führten, und die eine mythische Generation später anzusetzenden Griechen und Troianer, die nach dem Fall Troias ebenfalls rings um das Mittelmeer verstreut wurden. Analog zur schon früh einsetzenden Kommentierung und Exegese der homerischen und kyklischen Epen, die dadurch eine geographische Substruktion erhalten, wird die ursprünglich ortlose Erzählung in lokale, aitiologisch aufgeladene und mythisch aufgewertete Topographie übersetzt. Soweit der Überlieferungszustand einen Befund zulässt, sind die Gründungserzählungen von großer Einheitlichkeit. Sie wurden auch von römischer und italischer Seite nicht als ein fremdes Oktroy, als kulturelle retrospektive Kolonisation durch die Griechen aufgefasst, sondern offenbar bereitwillig übernommen oder im Anschluss an existierende Mythen weiterentwickelt.

In der Konsequenz kann Ovid in seinen den italisch-römischen Festkalender beschreibenden *Fasti* sogar zugespitzt formulieren (Ov. *fast.* 4,63–64):

Und wundere dich nicht, dass die Sache mit einem griechischen Namen benannt ist: Denn die italische Erde war einst das größere Griechenland.

Möglicherweise lag diese Duldsamkeit der Römer auch daran, dass die handfesten politischen Folgen eher gering waren. Es gab vor und nach den letzten, sagenumwobenen Plänen Alexanders (vgl. das Gedankenexperiment bei Livius 9,17–19) keine griechische Herrschaft über Zentralitalien.

Wir wollen diese abstrakte Ausgangsdiagnose nun durch konkrete Belege untermauern: Das bekannteste und am besten dokumentierte Beispiel für eine solche topographische Vergangenheitskonstruktion ist Rom.⁶ Nur ganz marginal spielt im Ursprungsdiskurs der Gedanke an Autochthonie eine Rolle, und wenn, dann mit deutlich spürbarem Unbehagen wie in Sallusts sog. „Archäologie“ (*Cat.* 6,1):⁷

⁶ Knapper Überblick bei Kolb 2001, 27–73.

⁷ Vgl. Cato *Origines* Frg. 1,6 Beck und Walter 2001.

Die Stadt Rom haben, so wie ich es vernommen habe, gegründet und auch anfänglich besessen die Troianer, die unter der Führung des Aeneas als Flüchtlinge ohne feste Wohnsitze umherstreiften, und mit ihnen die Aboriginer, ein bäuerischer Menschenschlag, ohne Gesetze, ohne Herrschaft, frei und bindungslos.

Die Aboriginer⁸ gelten immerhin für einen Teil der Überlieferung als tatsächlich autochthon (Lyd. *mag.* 1,22), das bei Sallust von ihnen gezeichnete Bild ist der rudimentäre literarische Reflex eines Autochthoniekonzepts ohne großen Dignitätswert. Stolz konnte auf eine solche Herkunft niemand sein, ganz im Gegensatz zu den Athenern, die ihre Autochthonie selbstbewusst zur Schau stellten (Apollod. 3,177):

Kekrops, der Erdgeborene, der den Körper eines Menschen und einer Schlange hatte, herrschte als erster König über Attika und benannte das Land, das vorher Akte genannt war, nach sich Kekropia.

Die Kultur Athens, ihre πόλις mitsamt der Verfassung, war ganz und gar das Werk der Athener und ihrer dem eigenen Land entstammenden mythischen Könige.⁹ Vergleichbares findet sich im zentralmediterranen Raum eventuell noch bei den Etruskern, was sich aber wegen des vollständigen Verlustes eigener literarischer Zeugnisse nur aus Zuschreibungen wie Dionys von Halikarnass tentativ vermuten lässt (*Ant. Rom.* 1,30,2):¹⁰

Diejenigen kommen nämlich der Wahrheit am nächsten, die sagen, dass sie von nirgendwo her gekommen sind, sondern dieses Volk aus seinem eigenen Land stamme.

Ansonsten genießt der Gedanke an italische Autochthonie kein hohes Prestige. Die mythischen italischen Könige, beispielsweise Picus, spielten für die Selbstdefinition des historischen Italien keine konstitutive Rolle.¹¹ Nur auf Umwegen – wie in der Dardanus-Genealogie der *Aeneis* – ließ sich eine eigenständige, allerdings ziemlich künstliche italische Tradition herstellen: Der Ahnherr des Aeneas, Dardanus, sei ursprünglich aus Italien nach Troia eingewandert. Das ist so wenig verbreitet, dass nicht einmal der Vater des Aeneas, Anchises, davon weiß und erst eine Traumerscheinung die Flüchtlinge aus Troia auf den rechten Weg in die alte Heimat bringt. Es ist nicht verwunderlich, dass sich aus einer solch komplizierten und obskuren Konstruktion keine über die

8 Zur Entlastung des Anmerkungsapparates sei für die Sacherläuterungen v. a. von italischen Orten und lokalen Gründergestalten prinzipiell auf die einschlägigen Artikel im *Neuen Pauly* und die dortigen bibliographischen Angaben verwiesen.

9 Loraux 1979.

10 Kurzer Überblick bei Prayon 2004, 30–34.

11 Vgl. Wifstrand Schiebe 1997, 115–139.

Aeneis hinausreichende Identitätsstiftung nachweisen lässt. Demgemäß kann der Grieche Dionys von Halikarnass in augusteischer Zeit die verschiedenen Auffassungen von der Genese Roms nebeneinanderstellen und die Aboriginer weit unten auf die Hierarchie erstrebenswerter Vorfahren platzieren (Dionys von Halikarnass, *Ant. Rom.* 1,9–11):

Die Herrscherin über die ganze Erde und das ganze Meer, die Stadt, die jetzt die Römer bewohnen, soll nach der ältesten Überlieferung das Barbarenvolk der Sikelier besessen haben, ein eingeborenes Volk. Ob sie vor diesen von anderen besessen oder unbewohnt war, kann keiner sicher sagen. In der Folgezeit vertrieben die Aboriginer in einem großen Krieg die vorherigen Besitzer und übernahmen sie. Diese wohnten vorher auf den Bergen ohne Mauern und ohne Saaten in Dörfern ... Und sie blieben in diesen Wohnsitzen ..., bis sie seit der Zeit des Königs Latinus, der zur Zeit des Troianischen Krieges herrschte, Latiner genannt wurden. Als Romulus die nach ihm benannte Stadt sechzehn Generationen nach dem Troianischen Krieg errichtete, änderte sie ihren Namen in den jetzigen ... Die Aboriginer, von denen das Volk der Römer abstammt, scheinen in Italien Eingeborene zu sein ... Die Gelehrtesten der römischen Historiker, unter ihnen Porcius Cato, der die Abstammungsreihen der italischen Städte sorgfältigst zusammenstellte, Gaius Sempronius und viele andere sagen, jene seien Griechen von den in Achaia lebenden gewesen, die viele Generationen vor dem Troianischen Krieg auswanderten ... Wenn also ihre Aussage richtig ist, dann waren die Auswanderer von keinem anderen Geschlecht als der jetzt sogenannten Arkader.

Dionys kann sich also auf römische republikanische Historiker berufen, die regelrechte γενεαλογίαι, Abstammungsreihen, aufstellten, um die griechische Herkunft der Römer deutlich zu machen. Und um eine solche literarische Hellenisierung der Römer geht es letztlich auch dem Griechen Dionys. Durch die Zuschreibung von externen, in mythischer Zeit eingewanderten Vorfahren¹² für die Römer und die Italiker sollen diese in die griechische Welt integriert werden, zu einem Zeitpunkt, zu dem die politisch-militärische Suprematie Roms unwiderruflich geworden war und man sich griechischerseits durch solche Geschichtskonstruktionen Vorteile erhoffte.¹³

12 Vgl. z. B. Cato, *Origines* Frg. 3,4 Beck und Walter 2001: *id oppidum Aurunci primo possederunt, inde Achaei Troia domum redeunt ... eo Orestem cum Iphigenia atque Pylade dicunt maternam necem expiatum uenisse, et non longinqua memoria est, cum in arbore ense uiderunt quem Orestes abiens reliquisse dicitur.* – Diese Stadt hatten zuerst die Aurunker in Besitz, sodann die Achaier, die von Troia nach Hause zurückkehrten ... Es heißt, dass Orestes zusammen

mit Iphigenie und Pylades gekommen sei, nachdem er den Tod der Mutter gesühnt hatte; und es ist noch nicht lange her, dass man in einem Baum das Schwert sah, das Orest bei seinem Weggang zurückgelassen haben soll.

13 Die ganz anders gelagerten Koloniegründungen der *Graecia magna* in historischer Zeit sollen hier ausgeklammert bleiben; es geht uns um mythisch fundierte Gründernetzwerke.

Das versprach umso größeren Effekt, als es in Rom und Italien schon lange das komplementäre Bestreben gab, auswärtige Vorfahren in die eigene Familientradition¹⁴ bzw. die Tradition des eigenen Stammes oder Volkes zu inkorporieren. Damit gewannen sie zugleich Anschluss an den aktuellen Stand der hellenistischen Wissenschaften, die mit der Recherche nach der Gründerfigur¹⁵ die Ursprungsgeschichten personalisierten und sich dabei nicht zuletzt auf etablierte literarische Traditionen oder auf aus der etymologischen Praxis gewonnene sprachliche Analogien stützte. Dass also im Wesentlichen Griechen und Trojaner in Betracht kamen, liegt angesichts der Struktur des in Literatur gefassten antiken Wissens nahe. Es gibt aber auch in der römischen Tradition eine ebenso große Vielfalt wie bei Dionys von Halikarnass. Davon kündigt das im spätantiken Vergilkommentar des Servius (auctus) autoritativ gesammelte Material (Serv. auct. *Aen.* 1,273):

Aber vom Ursprung und vom Gründer der Stadt wird von verschiedenen Verschiedenes überliefert. Klinias berichtet, dass die Tochter des Telemachos mit Namen Rome mit Aeneas verheiratet gewesen sei, aus ihrem Namen sei Rom benannt worden. *** sagt, dass Latinus, der Sohn des Odysseus und der Kirke, nach seiner toten Schwester die Stadt Rome benannt habe. Ateius fügt hinzu, dass Rom vor der Ankunft Euanders lange Valentia (*scil.* „die Kräftige“, von *valere* abgeleitet) geheißen habe, aber danach mit griechischer Bezeichnung Rome (*scil.* ῥώμη, Kraft) benannt worden sei. Andere sagen, der Name stamme von der Tochter des Euander, andere von einer Weissagerin, die dem Euander prophezeit habe, er solle sich an diesem Ort niederlassen. Herakleides sagt, dass Rome, eine edle troianische Gefangene, hierher gekommen sei und aus Überdruß am Meer zu diesem Wohnsitz geraten habe und nach ihrem Namen die Stadt benannt sei. Eratosthenes nennt den Sohn des Ascanius und Enkel des Aeneas als Vater der Stadt. Naevius und Ennius überliefern den Enkel des Aeneas von seiner Tochter Romulus als Gründer der Stadt. Die Sibylle sagt demgemäß: Romaioi, die Kinder des Romus.

Die externen Ursprünge Roms stehen also prinzipiell fest, diskutiert wird über griechische oder troianische Herkunft und die für die Gründung ausschlaggebende Person. Schon früh aber wurde Aeneas als Hauptgestalt der römischen Vor- und Gründungsgeschichte unter den möglichen Kandidaten ausgemacht.¹⁶ Er besaß in republikanischer Zeit einen Kult als *Aeneas Indiges* und ein Heroon in Lavinium, jedoch keinen stadtrömischen Kult. Das verfeinerte historische Instrumentarium machte es allerdings für

14 Hölkeskamp 2004, 199–216.

15 Leschhorn 1984, bes. die Liste der mythischen Gründer 360–373.

16 Vgl. den Überblick in Lazio 1981.

die Römer zunehmend schwierig anzunehmen, dass er selbst die Stadt errichtet hätte, vielmehr lag der Troianische Krieg 330 Jahre vor der Stadtgründung, die Entstehung Roms war synchron mit der 7. Olympiade griechischer Zählung. Deshalb erwies es sich als nötig, die Gründerperson gewissermaßen zu splitten, so dass Aeneas um Romulus, dessen späten Nachkommen mit göttlichem Vater, ergänzt wurde. Daraus wurde das kanonische klassische römische Geschichtsbild, das nicht nur in der Literatur und Kunst Einzug hielt, sondern auch von Augustus auf seinem Forum¹⁷ autoritativ epigraphisch verewigt wurde:

Ro[mulo,] / M[artis filio,] / Ur[bis conditori].

Diese chronologische Stimmigkeit wurde erkaufte mit einer komplizierten genealogischen Konstruktion, die den (ursprünglich nicht besonders noblen¹⁸) Romulus über die albanische Königsreihe mit Aeneas verknüpfte. So war eine Synthese der troianischen und italischen Wurzeln hergestellt. Doch damit nicht genug, es kam eine griechische Komponente hinzu, die Rom eine seiner überragenden Bedeutung entsprechende singuläre Stellung gab: Alle relevanten Traditionen des Mediterraneums sind hier vertreten. Denn noch vor Aeneas war der arkadische Grieche Euander als Exulant (aus schon in der Antike obskuren Gründen) zusammen mit seiner orakelkundigen Mutter Carmentis in diese Gegend gelangt.¹⁹ Sie ermunterte ihn dazu, eine Siedlung zu errichten da, wo Romulus und/oder Remus auf dem Palatin dereinst die *Roma quadrata* gründen sollten: *hic, ubi nunc urbs est, tum locus urbis erat* (*Ov. fast.* 2,279). Euander ist auf diese Weise der die geographische Kontinuität stiftende Urgründer.

Auch für die Etablierung der protorömischen Religion und ihrer Institutionen leistete Euander Wichtiges, als er zu Ehren von Hercules (der Rom als eine *causfreie Zone* hinterließ, und zwar nicht als Gründerfigur, die als Heilsbringer in den römischen Ursprungsdiskurs Einzug hielt) die *Ara Maxima* errichtete, die bis in die Spätantike in Gebrauch war und durch den *ritus Graecus* die Erinnerung an diese fremden Wurzeln Roms sichtbar hielt. Euander hatte jedoch keine Nachkommen, die die von ihm gegründete Siedlung hätten weiterführen können; sein Sohn Pallas fiel, noch bevor er das Erwachsenenalter erreicht hätte, im Kampf mit Turnus, und von einem Erben weiß die Überlieferungsgeschichte nichts, so dass die personale Kontinuität genauso abbrach wie nach der Logik des Mythos die der Besiedlung. Denn auch die mit Euander gekomme-

17 Geiger 2008, bes. 117–162.

18 Vgl. *Serv. Aen.* 1,273: Die Römer sind nach dem Namen des Romus benannt. Dass man aber anstelle von Romus Romulus sagte, wurde durch eine Art von Schmeichelei bewirkt, die sich über die Verkleinerung freut. Dass sie aber von einer Wölfin ernährt worden sein sollen, ist eine sagenhafte

Erdichtung, um die Schande der Urheber des römischen Geschlechts zu verheimlichen. Denn wir nennen auch die Prostituierten *lupae* (Wölfinnen), woher auch die Bezeichnung der Bordelle (*lupanar*) kommt.

19 Schmitzer 2007.

nen Arkader haben nach antikem Verständnis keine städte- oder gar staatenbildende Rolle spielen können, muss doch spätestens zur Zeit von Romulus und Remus der Palatin unbesiedelt gewesen sein, damit das Stadtgründungsnarrativ stimmig werden kann. Die Rolle Euanders in der Gründungserzählung²⁰ liegt also nicht in der Beglaubigung einer durch seine Person herbeigeführten genealogischen Kontinuität, sondern vielmehr in der Stiftung kultureller (Euander als Erfinder der Schrift) und religiöser Dignität.

Für Ovid in den *Fasti* ist Euander der erste in einer langen Reihe von zunächst griechischen, dann sich nahtlos anschließenden troianischen *founding fathers*, die gemeinsam Rom und Italien geprägt haben (Ov. *fast.* 4,65–83):²¹

Gekommen war Euander mit der ganzen Flotte der Seinen, gekommen war der Alkide (*scil.* Hercules), beide stammten aus griechischem Geschlecht (der keulenträgende Gastfreund weidete sein Vieh auf den Wiesen des Aventin und aus dem Albula wurde von einem so großen Gott getrunken).

Euander ist auch in dieser Perspektive der erste Gründer einer Ansiedlung auf dem Terrain der künftigen Stadt Rom, insofern ist er genauso ein Vorläufer des Romulus wie Aeneas, ja seine Siedlung Pallanteum ist in die historische Substruktion des von Augustus geschaffenen Herrschaftsbezirks auf dem Palatin aufgegangen. Als Euanders früherer Gastfreund war auch Hercules in der römischen Urgeschichte präsent, als σωτήρ und Kultstifter. Aus italischer Perspektive verlieren aber auch die griechisch-troianischen Konfliktlinien ihre Bedeutung, so dass der Troiazerstörer Odysseus als nächster in der Reihe folgen kann, ohne dass das zu Animositäten führen würde:

Auch Odysseus, der Neritische (*scil.* aus Ithaka) Anführer, war gekommen. Als Zeugen gibt es die Laestrygonen und dass auch heute noch ein Küstenstrich den Namen der Circe trägt. Und schon standen auch die Mauern des Telegonos und des wasserreichen Tibur, weil sie die Schar aus Argos errichtet hatte.

Ovid bewegt sich durch die Nennung des Odysseus von Rom weg in das italische Umland, in den Süden (Mons Circeus), den Südosten (Tusculum als Gründung des Telegonos) und den Osten von Latium (Tibur). Denn nach einer unhomerischen Tradition konnte Odysseus den Reizen Kirkes durchaus nicht so widerstehen, wie das in der Odyssee geschildert ist, sondern hatte mit ihr einen Sohn Telegonos²², den „in der Ferne Geborenen“. Von Odysseus und seinem Sohn geht die Darstellung assoziativ auf die aus der zerstörten Stadt geflohenen Troianer über:

20 Mavrogiannis 2003.

21 Bömer 1957/1958 z. St.

22 Vgl. Hygin, *fab.* 127.

Es war auch vom Schicksal der Atriden getrieben Halaesus gekommen, nach dem das faliskische Land benannt zu sein glaubt. Nimm Antenor hinzu, der stets zum Frieden in Troia riet und deinen Schwiegersohn, den Oeniden, du Apulischer Daunus (*scil.* den Diomedes). Und spät, und nach Antenor, brachte Aeneas aus dem Brand Troias die Götter an unseren Ort.

In diesem Katalog von troianischen und griechischen Städtegründern, die nicht mehr konfligierend, sondern komplementär wirken, wird die Zivilisation Italiens zu einem Produkt des troianischen Krieges und dessen Folgen. Italiens Landkarte bekommt eine historisch-mythische Superstruktur, die kleine und große, bedeutende und unbedeutende Orte miteinander verbindet²³ und sogar Ovids Heimatstadt einbezieht:

Einer von dessen Gefährten vom phrygischen Ida war Solimus, von dem die Mauern von Sulmo ihren Namen haben, des kühlen Sulmo, unserer Heimat, Germanicus.

Ovid verbindet persönliches Schicksal, lokale Tradition und die ‚große‘ italische Geschichte. Ob es sich um eine lokalpatriotisch inspirierte *ad hoc*-Aitiologie handelt, ist nach der Quellenlage nicht definitiv zu entscheiden. Sie wurde aber in der Antike offenbar problemlos akzeptiert, wie die Erwähnung in den *Punica* des Silius Italicus belegt, dem auf Livius fußenden Epos über den Krieg der Römer (und Italiker) gegen Hannibal (Sil. 9,70–76):²⁴

Diesem Haus waren in Sulmo Zwillingsöhne an den Brüsten der Mutter hinterlassen, Mancinus und mit ihm zusammen Solimus von Rhoeteischen Namen. Denn der Ursprung war dardanisch und das Geschlecht reichte auf den phrygischen Vorfahren zurück, der dem Szepter des Aeneas gefolgt war und die durch ihre Mauern berühmte Stadt gegründet hatte, die nach ihm Solimo benannt war. Viele italische Siedler suchten sie bald auf und allmählich wurde der Name durch den Gebrauch zu Sulmo verändert.

Diese durch die schiere Masse den griechisch-troianischen Ureinfluss suggestiv vor Augen führende Gründer-Reihe findet sich bis in die Spätantike immer wieder in enzyklopädischen Darstellungen und historiographischen Katalogen²⁵ wie im bereits zitier-

23 Auch außerhalb des eigentlichen Italiens finden sich solche genealogischen Konstruktionen, die auch zu diplomatischen Zwecken genutzt wurden, vgl. etwa Cic. *Verr.* II 4,72 über Segesta in Sizilien mit Hommel 1956, 331 sowie Verg. *Aen.* 5,700–718 über

die Gründung von Acesta/Segesta durch Aeneas, wo er die zur Weiterfahrt unwilligen Trojaner zurückließ.

24 Spaltenstein 1990, 12.

25 Vgl. auch Vell. 1,1–3; Schmitzer 2000, 43–60.

ten *Aeneis*-Kommentar des Servius oder in der großen Enzyklopädie des Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, 6, 642:²⁶

An dieser Stelle könnte ich auch die Gründer der Städte durchgehen, wie von Ianus Ianiculum, von Saturnus Latium, von Danae Ardea, von Hercules Pompei, als er den Zug der spanischen Rinder anführte ... Iapyx, der Sohn des Daedalus, gründete Iapygae, Dardanus Cora, die Pelasger Agyllina, Catillus Tibur, der Flottenkommandant des Euander. Parthenope wird vom Grab der Sirene mit ebendiesem Namen sogenannten und heißt jetzt Neapel. Praeneste stammt vom Enkel des Odysseus Praenestis, mögen auch andere den Caeculus als Gründer sehen wollen ... Arpi und Benevent gründete Diomedes, Antenor Patavium, die Pylier Metapont.

Solche Kataloge vermitteln eine gesamtitalische Perspektive, die sich aus dem Pool möglicher Gründerfiguren speist. Daraus entweder abgeleitet oder aus bestehenden Traditionen angeschlossen ist das Wissen in der Erzählung von lokalen Gründungssagen.

Padua, das von Antenor gegründete antike Patavium, lag nach römischem Verständnis bis 42 v. Chr. außerhalb von Italien, in der Gallia Cisalpina.²⁷ Dennoch sah es der von dort stammende Livius, der Historiker der römischen Republik (dem seine *Patavinitas* zeitlebens anhaftete: Quint. inst. 8,1 als Zitat des Asinius Pollio), auf Augenhöhe mit Rom. Denn die ersten Worte der Geschichtsdarstellung von *ab urbe condita* lauten (Liv. 1,1,1–3):

Und als erstes von allem steht hinreichend fest, dass nach der Eroberung Troias gegen die übrigen Trojaner gewütet wurde, dass aber gegenüber zweien, Aeneas und Antenor, die Achiver sich des Kriegsrechts enthalten hätten sowohl wegen der alten Gastfreundschaft als auch deshalb, weil sie immer für Frieden und die Rückgabe der Helena eingetreten seien. Nach verschiedenen Schicksalsschlägen sei Antenor mit einer Schar von Enetern, die durch einen Aufstand aus Paphlagonien vertrieben wurden und nach dem Verlust ihres nach Troia geschickten Königs Pylaemenes einen Wohnsitz und einen Anführer suchten, ganz ins Innere der adriatischen Bucht gegeben und nach Vertreibung der Euganeer, die zwischen dem Meer und den Alpen siedelten, hätten die Eneter und Trojaner dieses Land besessen.

Indem Livius den Antenor²⁸ neben Aeneas an den Anfang seiner Geschichtsdarstellung setzt, gewinnt er eine Koinzidenz zwischen seiner eigenen Heimatstadt und Rom. Und

26 Siehe auch den noch wesentlich längeren Katalog bei Solinus 2,4,4; Grebe 1999, 335.

27 Kienast 2009, 479–480.

28 Braccesi 1984; zur engen Verbindung von Aeneas/Aineias und Antenor schon in der *Ilias* siehe Espermann 1980, 101–107.

auch wenn Antenor danach aus dem Gang der Geschichte ausscheidet (sein Grab wird seit dem Mittelalter in Padua gezeigt²⁹), so ist auf diese Weise Padua mit Rom verknüpft, nicht nur im Zuge der militärischen Unterwerfungsgeschichte Oberitaliens, sondern kausal und von Anfang an. Padua ist die legitime kleine Schwester Roms, die noch viele andere ähnliche kleine Schwestern in Italien hatte.³⁰

Antenor ist eine homerische Figur, die in der griechischen Literatur an zahlreichen Orten lokalisiert wurde.³¹ Aus der griechischen Tradition wurde er in die lateinische übernommen und spätestens in augusteischer Zeit fest mit Patavium verbunden.³² Damit ist eine Tradition etabliert, die bis in die Spätantike feststeht, so mit deutlichem Anklang an Livius bei PS.-Aurelius Victor, *Origo gentis Romanae*, 1,5:³³

Da fern von allem Zweifel feststeht, dass vor Aeneas Antenor als früherer nach Italien gefahren ist und dass er nicht einer der Küste nahen Gegend, sondern im Landesinnern, das ist in Illyrien, die Stadt Patavium gegründet hat, wie freilich auch ebenfalls der oben genannte Vergil in jenen Versen in der Person der Venus dartut, in denen sie sich bei Jupiter über die Mühen des Aeneas beklagt: „Antenor konnte aus der Mitte der Achiver entkommen und an die illyrische Küste gelangen und ist dort im Innern sicher usw.“ Warum er aber „sicher“ hinzugefügt hat, haben wir an geeigneter Stelle ausführlichst im Kommentar angemerkt, den wir darüber zu schreiben begonnen haben und worüber wir aus dem Buch erfahren haben, das den Titel „Über den Ursprung Pataviums“ trägt.

Dieser letzte Satz ist eine kleine überlieferungsgeschichtliche Sensation, zeigt sich doch, dass es – zu einem nicht genauer bestimmbareren Zeitpunkt und von einem genauso wenig näher bestimmbareren Verfasser – in Patavium eine eigene lokale Geschichtsschreibung gab, Heimatforschung gewissermaßen. Solche lokalen Traditionen, sei es in historiographischer Form, sei es aitiologisch oder gar historisch-episch, müssen natürlich in größerem Umfang existiert haben. Für uns sind sie heute vollkommen verloren, das in der Antike auf Rom fokussierte Interesse und wohl auch mangelnde bibliothekarische und archivalische Möglichkeiten in solchen Provinzstädten haben sie der Vernichtung anheim fallen lassen.

So bleiben nur wenige Reflexe des einstigen Wissens erhalten. Beispielsweise schildert Tacitus (*ann.* 16,21,1) die Unerschrockenheit des Paetus Thrasea gegenüber dem

29 Beneš 2011, 39–62.

30 Auch wenn m. W. diese Familienmetapher antik so nicht belegt ist, weist doch das dem Aeneas zuteil gewordene Sauprodigium mit den dreißig Ferkeln auf die dreißig albanischen Kolonien und damit auf

die Abstammung von einer gemeinsamen Mutter hin (Lyk. *Alex.* 1250–1260, Varro *r.r.* 2,4,18).

31 Siehe die Belege bei Braccisi 1984, passim.

32 Vgl. Verg. *Aen.* 1,247–248.

33 Sehlmeier 2004 mit dem Kommentar ad loc.

Tyrannen Nero durch den Hinweis darauf, dass dieser die lokalen Feste seiner Heimat höher achtete als die verordneten neuen Feierlichkeiten zu Ehren des Herrschers:

Nachdem so viele hervorragende Männer getötet waren, begehrte Nero schließlich, die Tugend und Mannhaftigkeit selbst auszulöschen durch den Mord an Paetus Thrasea und Soranus Barea, beiden war er seit langem feindlich gesinnt und gegen Thrasea kamen weitere Gründe hinzu: weil er den Senat verlassen hatte, als über Agrippina berichtet wurde, wie ich erwähnt habe, und weil er den Spielen der Iuvenalia zu wenige spektakuläre Mühe gewidmet hatte. Und diese Beleidigung reichte umso tiefer, als ebendieser Thrasea in Patavium, woher er stammte, bei den *ludi cetasti*, die von Antenor eingerichtet worden waren, in tragischem Gewand als Sänger aufgetreten war.

Unabhängig von der kaum zu beantwortenden Frage, was *ludi cetasti*³⁴ eigentlich sind, ist an dieser Passage bemerkenswert, dass noch in der Kaiserzeit lokale Traditionen gepflegt wurden, die an die mythische Stadtgründung erinnerten und offenbar ein so hohes Prestige besaßen, dass selbst Senatoren an den entsprechenden Spielen teilnahmen. Im Verhalten des Paetus Thrasea offenbart sich über den Affront gegenüber dem Herrscher hinaus auch ein lokales Selbstbewusstsein Pataviums³⁵, das nicht hinter Rom zurückstand, so wie auch Seneca (in einer *praeteritio*) die beiden Städte und ihre Ahnherrn auf eine Ebene stellt (Sen. *dial.* 12,7,6):³⁶

Warum soll ich den Antenor, den Gründer von Patavium, und den Euander aufzählen, der am Ufer des Tiber das Königreich der Arkader errichtete.

Das Selbstbewusstsein wird auch trotz des dramatischen Verlusts gerade an lokalhistorischen, außerrömischen Überlieferungen deutlich, da durch die Konzentration auf die Capitale eine koloniale Amnesie verursacht wurde.

Eigentlich ein Rivale des Aeneas und des Antenor war der Grieche *Diomedes*, der vor Troia sogar die Göttin Venus, die göttliche Mutter des Aeneas, verwundet hatte. Doch in Italien angekommen, verweigert er sich nach den übereinstimmenden Zeugnissen von Vergil und Ovid dem Ansinnen, die Feindschaft nun zusammen mit den Italikern

34 Braccisi 1984, 109–111.

35 Vgl. Sil. 8,601: *tum Troiana manus tellure antiquitus orti / Euganea profugique sacris Antenoris oris.*

36 Noch in der Spätantike ist diese genealogische Ableitung so bekannt, dass sie zur Umschreibung von Patavium dienen kann, wie der Anfang von Claudians kleinem Gedicht auf eine bemerkens-

werte Quelle am Rande der Euganeischen Hügel nahe Padua (*carm.* 26,1f.) zeigt (vgl. Braccisi 1984, 25–30): *Fons, Antenoreae uitam qui porrigis urbi / fataque uicinis noxia pellis aquis ...* – Du Quelle, die du das Leben ausstreckst zur Stadt des Antenor und das widrige Schicksal mit deinen benachbarten Wassern vertreibst.

fortzuführen und rät vielmehr zum Ausgleich. Die Tradition schreibt ihm gleich eine ganze Reihe von solchen Gründungsstaten zu (Serv. [auct.] *Aen.* 11,246):³⁷

Diomedes war aus der Stadt, die Argos Hippiion genannt wird, von der Homer „Argeos hippobotoio“ sagt, und Horaz Argos passend für die Pferde nennt. Dieser gründete in Apulia eine Stadt, die er mit dem Namen seiner Heimat benannte und Argos Hippiion nannte. Dieser Name wurde später aufgrund seines Alters entstellt und so kam es dazu, dass die Stadt Argyrippa hieß: dies wurde wiederum entstellt und wurde zu Arpos. [Freilich soll Diomedes in Apulien viele Städte gegründet haben, wie Venusia, das er zur Wiedergutmachung für Venus gründete, weil er aufgrund ihres Zornes die heimatlichen Wohnsitze nicht finden konnte. Ebenso Canusium Cynegeticon, weil er an diesem Ort zu jagen gepflegt hatte. Er nannte nämlich auch den Garganus nach dem phrygischen Berg Gargara. Und auch Beneventum und Venafrum sollen von ihm gegründet sein.]

Noch genauer über die Gründe des Diomedes äußert sich Servius zu *Aen.* 8,9:

Nachdem Diomedes herausfand, dass wegen des Zornes der von ihm verwundenen Venus seine Gattin bei Argos schändlich lebte, wollte er nicht mehr zurückkehren. Sondern er nahm einen Teil von Apulien in Besitz und, nachdem er die ganze Einwohnerschaft des *mons Garganus* gefügig gemacht hatte, gründete er in dieser Gegend eine ganze Reihe von Städten. Denn Benevent und Equumtuticum gründete er selbst und auch Arpos, das auch Argyrippa genannt wird ...

Diomedes erweist sich als eine der Hauptfiguren für die mythische Städtegründung in Süd- und Mittelitalien und zugleich als ein exemplarischer Fall der Integration der verschiedenen Herkunftsfelder. Denn letztlich ist es auf italischem Boden nicht mehr von Bedeutung, auf welcher Seite die einzelnen Heroen im Troianischen Krieg gestanden hatten, Diomedes sucht sogar ausdrücklich den Ausgleich mit Aeneas und verweigert sich den Bündnisangeboten der Italiker: Die Ankömmlinge sind durch ihr Schicksal, das jeweils eine Art von Exil darstellt, solidarisch vereinigt und prägen gemeinsam die neue Landkarte Italiens.

Ähnliches lässt sich sogar für drei Nachbarorte Roms feststellen, die jeweils ihre eigene externe Gründungsgeschichte besitzen: Tibur (Tivoli) wurde – der Sagenlogik nach in vorrömischer Zeit – wie das Urrom von Arkadien aus gegründet (Solin. 2,7):

37 Verg. *Aen.* 11,246–247. *ille urbem Argyripam patriae cognomine gentis / uictor Gargani condebat Iapygis agris.*

Tibur, wie Cato als Zeuge überliefert, wurde vom Arkader Catillus gegründet, dem Flottenkommandanten des Euander.

Über diese Zuschreibung herrscht in der Antike Konsens, wenn auch nicht über die genaue Herkunftsregion des Catillus, der nicht selten auch nach Argos lokalisiert wird.

Tusculum weist mit *Telegonos* einen sogar ganz besonderen Gründerheros auf (Porph. *comm. Hor. carm.* 3,29,7):

Und die Bergjoche des Vaternörders Telegonus: Das bezeichnet Tusculum, das der Überlieferung nach der Sohn der Circe Telegonus gegründet hat, der aus Unwissenheit seinen Vater Odysseus tötete.

Vergleichbares liest man im etymologischen Wörterbuch des Festus (116,7), das auf den augusteischen Gelehrten Verrius Flaccus zurückgeht:

Die Familie der Mamilier stamme von Mamilia, der Tochter des Telegonus ab, die er in Tusculum zeugte, der er ja diese Stadt selbst gegründet hatte.

Telegonos wird auch von einem Teil der Tradition für Praeneste, das nicht weit von Tusculum liegt, in Anspruch genommen (Plut. *mor.* 316):

Telegonos, der Sohn des Odysseus und der Kirke, war losgeschickt worden, um seinen Vater zu suchen, und erfuhr, dass er eine Stadt gründen sollte, wo er bekränzte und tanzende Bauern sehe. Als er in eine bestimmte Gegend Italiens gekommen war und er Landleute sah, die Eichenkränze trugen und sich an Tänzern erfreuten, baute er die Stadt, die er nach diesem Vorkommnis Prinistos nannte, die die Römer fälschlich Praeneste nennen. So berichtet Aristokles im dritten Buch der *Italika*.³⁸

Auch in diesem letzten Zeugnis findet sich ein Hinweis auf die uns verlorene landeskundliche Literatur, die neben manch anderem auch solche Informationen enthalten haben muss. Ob und inwieweit sie auf alten Traditionen beruht oder ob es sich doch nur um externe Zuschreibungen handelt, lässt sich angesichts der fragmentierten Überlieferung nicht beurteilen.

Schlussfolgerungen

Die in den Gründungserzählungen zu Tage tretende Vorstellung von einem dezidiert personal-genealogischen Verhältnis unterscheidet die antike Auffassung am stärksten von der modernen, die hinter den Kolonialisierungsbewegungen strukturelle Gründe

38 FGrH Aristokles (831) F2; neben Plut. *Parall. min.* 25 B p. 311 EF (= F1) offenbar das einzige Fragment aus dieser Schrift.

sieht. Bemerkenswert ist weiter, dass implizit durch diese in den Gründungsmythen liegende Gemeinsamkeit Rom zum Spezialfall eines umfassenden Phänomens und die teleologische Narration der *Aeneis* offen für Alternativen wird.

Wo kommt nun dieses Streben her, den italischen Städten externe Gründer zu geben? Zunächst ist festzuhalten, dass die Beziehung zwischen Italien und der griechischen Welt sehr alt sind. Auch wenn nicht zu erwarten ist, dass die Tatsache tief ins Bewusstsein gedrungen ist, dass am Palatin schon mykenische Keramik gefunden wurde, also zu dieser Zeit schon Handelsbeziehungen bestanden hatten, zeigt doch die etruskische Statuette mit Aeneas und Anchises aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts vor Christus ein solches Bewusstsein. Im 3. und 2. Jahrhundert ging dann die römische Nobilität verstärkt auf die Suche nach troianischen, seltener auch griechischen Vorfahren (nur die *gens Claudia*³⁹ scheint dagegen immun gewesen zu sein).⁴⁰ Im 1. Jahrhundert systematisierte Varro dieses Wissen in seiner Schrift *de familiis Troianis*⁴¹, wie sie durch Servius (*Aen.* 5,704) überliefert ist:

Den guten Rat empfiehlt er durch sein Alter, seine Klugheit und sein Wissen über religiöse Angelegenheiten. Dass er aber sagt *Pallas quem docuit*, erdichtet er wegen dem, wovon wir oben gesprochen haben, weil er selbst das Palladium nach Rom wegbrachte. Deshalb behielt die Familie der Nautier den Kult der Minerva. Das lehrt auch Varro in den Büchern, die er über die Familien aus Troia geschrieben hat.

Offenbar hatte Varro diese Fragen wesentlich ausführlicher und systematischer als Vergil behandelt, wie abermals aus Servius (*Aen.* 2,166) hervorgeht:

Das [Palladium] hatte später Diomedes, wie manche meinen. Das streift auch Vergil im Vorübergehen und Varro führt es in voller Länge aus. Er war der Überzeugung, wegen der damit verbundenen Gefahren für ihn sei es nicht passend für ihn. Denn er hatte durch Orakelsprüche erfahren, dass er sie nie loswerden würde, bevor er nicht den Trojanern das Palladium zurückgegeben hätte. Deshalb versuchte er es dem Aeneas auf dessen Weg durch Kalabrien anzubieten. Aber da jener mit verhülltem Haupt opferte und sich abwandte, nahm ein gewisser Nautes das Bild. Deshalb hatte nicht die gens Iulia den Kult, sondern die der Nautier.

39 Vgl. Hölkeskamp 2004, 216.

40 Vgl. Hommel 1956, 332 mit Hinweis auf den Brief des römischen Senats an König Seleukos III. Kallinikos von Syrien (um 240 v. Chr.), wo die verwandtschaftliche Beziehung zwischen Rom und Troia diplomatisch genutzt wird.

41 Cardauns 2001, 63.

Die römischen *gentes* hatten mit solchen genealogischen Vergewisserungen zwar schon früher begonnen, aber zur Systematisierung kam es erst in spätrepublikanischer und frühaugusteischer Zeit. Angesichts der langen Lebensspanne des Varro ist unklar, ob er Vorgängen, Nachfolger oder schlicht Zeitgenosse von ähnlichen Bemühungen des Atticus gewesen ist (Nepos *Att.* 18):

Die Gebräuche der Vorfahren ahmte er aufs intensivste nach und liebte die alte Zeit vor allem anderen. So sorgfältig erforschte er sie, dass er sie ganz in dem Band darlegte, in dem er die Abfolge der Magistraten ordnete. Denn kein Gesetz, kein Friede, kein Krieg, auch keine bedeutende Angelegenheit des römischen Volkes gab es, die dort nicht mit ihrer historischen Zeit aufgeschrieben worden wäre, und, was am schwierigsten war, er wob so den Ursprung der Familien an, dass wir daraus die Ursprünge der berühmten Männer ersehen können. Er tat dies auch einzeln in anderen Büchern, als er auf Bitten des M. Brutus die Familie der Iunier von ihrem Ursprung an bis auf unsere Zeit der Reihenfolge nach darstellte, wobei er festhielt, wer von wem abstammte und welche Ehrenstellungen er zu welcher Zeit eingenommen hatte. Auf gleiche Weise schrieb er auf Bitten des Marcellus Claudius über die Marcelli, auf Bitten des Cornelius Scipio und Fabius Maximus über die Fabier und Aemilier. Diese Bücher sind für den, der irgendein Verlangen nach der Kenntnis der berühmten Männer hat, so angenehm wie nichts sonst.

Und auch der Bibliothekar des Augustus Hyginus⁴² befasste sich nach dem Zeugnis des Servius mit solchen Fragen (*Aen.* 5.389):

Man muss freilich wissen, dass dieser nach Hygin, der über die Familien aus Troia schrieb, einer der Troianer war, dessen Geschichte Vergil verändert.

Dass darüber hinaus die Sabiner aus Sparta stammten und sich daraus ihr Volkscharakter erklären ließ, scheint Gemeingut der römisch-republikanischen Historiographie zu sein (Serv. auct. *Aen.* 8,638):

... er sagt die in diesem Wort verborgene Sache, weil die Sabiner von den Spartanern abstammen, wie Hyginus über die Ursprünge der Städte der Italiker berichtet, von Sabus, der von Persien auf dem Weg über Sparta nach Italien kam und nach Vertreibung der Siculer die Gegend besaß, die die Sabiner besitzen ... Cato aber und Gellius berichten, dass sie ihren Ursprung vom Spartaner Sabus herleiten. Ferner lehrt jede Lektüre, dass die Spartaner am härtesten waren. Dass den Sitten der Sabiner das römische Volk gefolgt sei, sagt ebenjener Cato,

42 Christes 1979, 80.

also steht hier zu Recht *severis*, da sie sowohl von harten Eltern abstammen als auch die Römer ihrer Disziplin in vielfacher Weise gefolgt sind.

Italien wird durch diese gelehrten, über Jahrhunderte reichenden genealogischen Konstruktionen mit einer mythischen Landkarte überzogen, die die italische Geographie der antiken Gegenwart in den Koordinaten des troianischen Krieges und vor allem der Nostoi-Erzählungen sowie der troianischen Flucht abbildet, ohne dass sich dagegen postkoloniale Emanzipationsversuche feststellen ließen. Mit den Mitteln der Aitiologie, also dem *lege artis* verfügbaren Verfahren narrativ-wissenschaftlicher Argumentation wird eine Begründungsgeschichte der Namen, Völker und Volkscharaktere Italiens geschrieben. In dieser Begründungsgeschichte ist Rom *prima inter pares*, d. h. die Stadt Rom ist kein Einzelfall, sondern lediglich das prominenteste und am besten dokumentierte Vorkommen einer solchen externen Gründung durch einen personal benennbaren Gründer, der in die schon für die Antike schwer kategorisierbare Phase zwischen Mythos und Historie gehört. Allerdings hebt sich Rom durch die Komplexität seiner Gründungsgeschichte von den uns fassbaren anderen Gründungsgeschichten ab, sind hier doch alle möglichen Varianten vereint: Hercules, Griechen (Euander), Trojaner (Aeneas) und Italiker (Latinus) werden nicht amalgamiert, sondern mit sichtbar gebliebenen unterschiedlichen Funktionen zu einer Synthese geformt, die auf Romulus hinführt, der mütterlicherseits all diese Traditionen in sich hat und als Vater auch noch den Gott Mars aufweist. Offenbar gab es eine nicht geringe Zahl von regionalen Überlieferungen, die Parallel- und Konkurrenzkonstruktionen zur Aeneas-Tradition zu etablieren suchten. Inwieweit städtische und aristokratisch-familiäre Bemühungen hierbei im Wettstreit miteinander standen oder einander gar ergänzten, lässt sich aufgrund der sehr fragmentierten Überlieferungslage nur schwer einschätzen.

Ebenso schwer lässt sich beurteilen, ob und inwieweit dieser Anschluss an Griechenland mit realen historischen Vorgängen direkt in Verbindung steht, etwa einer frühen Besiedlung oder frühen Handelskontakten, doch erscheint das angesichts der Struktur antiken Wissens unwahrscheinlich. Eher zu vermuten ist, dass frühe kulturelle Kontakte zu einer Art von *interpretatio Italica* (fallweise auch *Tusca*) führten, so wie Aeneas und Anchises schon im 6. oder 5. Jahrhundert ikonographischen Einzug nach Italien gefunden hatten und wie Aeneas schon im 4. Jahrhundert als Aeneas Indiges in einem Grab mit Lavinium verehrt wurde. Erst auf diesem Weg wurde der Fremde zum Einheimischen, er wurde in die italische Heroenwelt inkorporiert,⁴³ ohne dass dieser voluntaristische Akt jemals ganz in Vergessenheit geraten wäre.

Rom und die Städte Italiens beziehen in historisch fassbarer Zeit ihre Identität nicht aus einem Autochthonie-Streben, sondern durch den Anschluss und die Inan-

43 Vgl. zuletzt Schauer 2007, 66.

spruchnahme bereits bestehender, im kulturell fortgeschrittenen griechischen Raum angesiedelter Erzählungen. Sie konkretisieren die geographische Situiertheit, die vor allem in der frühen Literatur noch im märchenhaft Unbestimmten gelegen hatte, und machen sich auf diese Weise zu einem Teil eines umfassenden mediterranen Netzwerks von migrationsgestützten Gründungserzählungen.

Bibliographie

Anton 2000

Hans H. Anton. „Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts“. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 108 (2000), 1–30.

Beck und Walter 2001

Hans Beck und Uwe Walter, Hrsg. *Die Frühen Römischen Historiker*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Beneš 2011

Carrie E. Beneš. *Urban Legends. Civic Identity and the Classical Past in Northern Italy, 1250–1350*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011.

Blänsdorf 1996

Jürgen Blänsdorf. „Erborgte und gerettete Schriftlichkeit – Einflüsse der Mündlichkeit in spätantiken Texten“. In *(Re)Oralisierung*. Hrsg. von H. L. C. Tristram. Tübingen: Narr Francke Attempto, 1996.

Bömer 1957/1958

Franz Bömer. *Publius Ovidius Naso. Die Fasten*. Bd. 2. Heidelberg: Carl Winter, 1957/1958.

Braccesi 1984

Lorenzo Braccesi. *La leggenda di Antenore da Troia a Padova*. Padova: Signum Edizioni, 1984.

Cardauns 2001

Burkhard Cardauns. *Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2001.

Christes 1979

Johannes Christes. *Sklaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979.

Collins 1996

Roger Collins. „Fredegar“. In *Authors of the Middle Ages. Historical and Religious Writers of the Latin West*. Hrsg. von P. J. Geary, C. E. Straw und R. Collins. Bd. 4. 12–13. Aldershot: Variorum Collected Studies, 1996.

Collins 2007

Roger Collins. *Die Fredegar-Chroniken*. Series of the Monumenta Germaniae Historica: Studien und Texte, 44. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2007.

Espermann 1980

Ingeborg Espermann. *Antenor, Theano, Antenoriden. Ihre Person und Bedeutung in der Ilias*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1980.

Geiger 2008

Joseph Geiger. *The First Hall of Fame. A Study of the Statues in the Forum Augustum*. Leiden: Brill, 2008.

Grebe 1999

Sabine Grebe. *Martianus Capella, „De nuptiis philologiae et Mercurii“*. Darstellung der Sieben Freien Künste und ihrer Beziehung zueinander. Stuttgart und Leipzig: Teubner, 1999.

Haupt 1982

Herbert Haupt. *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. Liber historiae Francorum, Das Buch von der Geschichte der Franken*. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IVa. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Hölkeskamp 2004

Karl-Joachim Hölkeskamp. *Senatus populusque Romanus. Die politische Kultur der Republik – Dimensionen und Deutungen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2004.

Hommel 1956

Hildebrecht Hommel. „Die trojanische Herkunft der Franken“. *Rheinisches Museum für Philologie* 99 (1956), 323–341.

Kienast 2009

Dietmar Kienast. *Augustus. Prinzeps und Monarch*. 4., bibliogr. aktual. und um ein Vorwort erg. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Kolb 2001

Frank Kolb. *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*. 2. Aufl. München: C.H. Beck, 2001.

Lazio 1981

Enea nel Lazio. *Archeologia e Mito*. Catalogo della mostra per il bimillenario virgiliano. Roma: Fratelli Palombi, 1981.

Leschhorn 1984

Wolfgang Leschhorn. *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1984.

Loroux 1979

Nicole Loroux. „L'autochthonie, une topique athénienne“. *Annales* 34 (1979), 3–26.

Mavrogiannis 2003

Theodoros Mavrogiannis. *Aeneas und Euander: Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. v. Chr. bis zur Zeit des Augustus*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

Prayon 2004

Friedhelm Prayon. *Die Etrusker. Geschichte, Religion, Kunst*. 4. Aufl. München: C.H. Beck, 2004.

SCHMITZER ULRICH

Jg. 1960, Dr. phil (Erlangen 1990), Habilitation (Erlangen 1997), ist Professor für Klassische Philologie/Latinistik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Ovid und die augusteische Dichtung, antike Historiographie, pagane Literatur der Spätantike, Rezeption und Repräsentation des (vornehmlich römischen) Raumes in der Literatur, Rezeption und Transformation der Antike in der Literatur und Übersetzungen.

Schauer 2007

Markus Schauer. *Aeneas dux in Vergils Aeneis. Eine literarische Fiktion in augusteischer Zeit*. München: C.H. Beck, 2007.

Schmitzer 2000

Ulrich Schmitzer. *Velleius Paterculus und das Interesse an der Geschichte im Zeitalter des Tiberius*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2000.

Schmitzer 2007

Ulrich Schmitzer. „Ovids Carmentalia – oder: Kann man einem Dichter vertrauen?“ In *Ovid. Kultur – Werk – Wirkung*. Hrsg. von M. Janka, U. Schmitzer und H. Seng. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, 113–144.

Sehlmeyer 2004

Markus Sehlmeyer. *Origo Gentis Romanae. Die Ursprünge des römischen Volkes*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Markus Sehlmeyer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Spaltenstein 1990

François Spaltenstein. *Commentaire des Punica de Silius Italicus (livres 9 à 17)*. Genève: Droz, 1990.

Wifstrand Schiebe 1997

Marianne Wifstrand Schiebe. *Vergil und die Tradition von den römischen Urkönigen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997.

Prof. Dr. Ulrich Schmitzer
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Klassische Philologie
Unter den Linden 6
10099 Berlin
E-Mail: ulrich.schmitzer@staff.hu-berlin.de

Michael Sommer

Elissas lange Reise. Migration, Interkulturalität und die Gründung Karthagos im Spiegel des Mythos

Zusammenfassung

Phönizische Städtegründungen im westlichen Mittelmeer kennen normalerweise keine Gründungssagen – die große Ausnahme ist Karthago, und für die punische Metropole sind gleich drei Varianten des Mythos überliefert. Am bekanntesten ist die Geschichte um die tyrische Prinzessin Dido (Elissa), die, von ihrem tyrannischen Bruder Pygmalion verfolgt, an die Küste Nordafrikas flieht. Die Legende ist ein prototypischer Wanderungsmythos, der das klassische Repertoire an Motiven – Seefahrt, Fremdheit, Interkulturalität – in sich einschließt. Der Aufsatz untersucht, welche Rolle Wissenstransfer, Raumbezüge und Genealogien in dem Mythos spielen, dessen Ursprünge sich im Dunkel der Geschichte verlieren.

Keywords: Genealogie; Migration; Karthago; Kolonisation; phönizische Geschichte; punische Geschichte.

As a rule, Phoenician settlements in the western Mediterranean do not have foundation myths; the one exception is Carthage, for which there are no fewer than three narratives. The most famous one is the story centred around the Tyrian princess Dido (Elissa), who when pursued by her tyrant brother, Pygmalion, escaped to the shores of North Africa. The legend is a prototypical migration myth, with the classical repertoire of stereotypical motives: seafaring, otherness, cross-cultural encounters. The paper investigates the role knowledge transfer, space and place, and genealogy play in a narrative whose origins are lost in the mists of time.

Keywords: Genealogy; migration; Carthage; colonisation; Phoenician history; Punic history.

Fast jeder kennt sie: die Geschichte um die schlaue Prinzessin Dido, die mit ihren Getreuen nach Nordafrika aufbricht und dort den Eingeborenen per Trickbetrug ein ansehnliches Stück Land abluchst, auf dem sie die Stadt Karthago gründet. Selbst im *Pfadfinderhandbuch der drei vorlauten Entenhausener Gören Tick, Trick und Track* lässt sich die Story um die in Streifen geschnittene Kuhhaut nachlesen. Und wenigstens auf den britischen Klassiksendern gehört die vom barocken Nationalkomponisten Henry Purcell melodios vertonte Liebesgeschichte zwischen Aeneas, dem Stammvater der Römer, und Dido zu den Evergreens. Dido und Aeneas sind ein Thema, das sich aus der darstellenden Kunst vor allem des 18. aber auch noch des 19. Jahrhunderts schlechterdings nicht wegdenken lässt: Erstarrt zum Gemeinplatz unerfüllter Liebe im Schatten sinistrier politischer Sachzwänge, rangieren Dido und Aeneas auf der nach oben offenen Schmachtskala gleich hinter Romeo und Julia.¹

Weniger geläufig ist das Tableau historischer Prozesse im antiken Mittelmeerraum, vor deren Hintergrund der Mythos um Dido-Elissa sich entrollte und allmählich literarische Gestalt gewann. Die Vorgeschichte der Geschichte beginnt in der Levante, um 1200 v. Chr. Um dieses Epochenjahr, am Ende der Bronzezeit, traf nicht nur den Ostrand des Mittelmeers, sondern die gesamte europäisch-vorderasiatische Welt ein Umbruch von kataklysmischem Ausmaß: Große Reiche, die für die Ewigkeit gebaut schienen, fielen wie Kartenhäuser in sich zusammen, reiche, mächtige Städte wurden ein Raub von Flammen und Zerstörung. Mykene, Troja VIIa, die hethitische Hauptstadt Hattuscha und die syrische Hafenstadt Ugarit – sie alle versanken kurz nach der Wende vom 13. zum 12. Jahrhundert v. Chr. in Schutt und Asche.²

Wie jede Katastrophe, so hat auch der Fall der bronzezeitlichen Imperien die Phantasie unzähliger Forscher beflügelt: Begrub eine Welle koordinierter Wanderungsbewegungen, die das gesamte Mittelmeer erfasste und ihren Ursprung womöglich in Mitteleuropa hatte, die bronzezeitlichen Imperien unter sich? Oder machten Naturkatastrophen – wahlweise Vulkanausbrüche, Erdbeben, Überschwemmungen, Dürre – ihrer Zivilisation den Garaus? War es am Ende der technologische Wandel, vom Bronzeguss zur Eisenverhüttung, der sie verwundbar machte? Festzustehen scheint heute, dass der Fehler im bronzezeitlichen System steckte, das so voraussetzungsreich und damit fragil war, dass schon relativ kleine Spannungen ausreichten, um es einstürzen zu lassen. Offenbar

1 Zur Rezeptionsgeschichte Binder, Lindken und Molke 2000; Lavesa 2005 (in der spanischen Tragödie des 16. Jh.); Molke 2000 (in der angelsächsischen Literatur). Zur Oper *Dido and Aeneas* von Henry Purcell und dem von Nahum Tate verfassten Libretto vgl. Paulsen 2000 und jetzt Niemann 2007. Grundlegend zum Dido-Mythos: Binder, Lindken und Molke 2000; Haegemans 2000;

Horsfall 1990; Kowalski 1929; Panaro 1951; Svenbro und Scheid 1985.

2 Für die einzelnen Regionen: Jung 2010 (Ägäis); Bryce 2005, 361–391; Klengel und Imparati 1999, 309–319 (hethitisches Kleinasien); Heinz 2002, 210–225; Klengel 1992, 183–186 (Syrien); Weippert 1988, 354–417 (südliche Levante). Einen knappen Überblick über die Archäologie gibt auch Drews 1993, 8–31.

waren die Gruppen, die so vielen Städten Tod und Verderben brachten, seit langem auf der ostmediterran-vorderasiatischen Bühne präsent gewesen. Um 1200 v. Chr. war die Lunte deshalb längst gelegt: Es bedurfte nur eines relativ kleinen Funkens, um das Staatensystem der Bronzezeit zur Explosion zu bringen.³

Die mediterrane Welt der frühen Eisenzeit trug keinerlei Ähnlichkeit mehr mit dem untergegangenen System: Sie war fragmentiert, polyzentrisch und anarchisch. Der Kollaps von 1200 hinterließ ein materialarmes *Dark Age*, in das auch die Archäologie nur spärlich Licht zu bringen vermag. In dem Szenario dramatisch reduzierter Komplexität hatten all jene einen Vorteil, die wenigstens etwas vom technologischen und kulturellen Know-how der Bronzezeit in ihre Gegenwart gerettet hatten. Diese Akteure saßen in den Städten der syrisch-palästinischen Küstenebene, die entweder der Zerstörung entgangen waren oder doch relativ wenig von dem allgemeinen Umbruch betroffen waren. Sie waren, jetzt der imperialen Oberherrschaft Ägyptens und des Hethiterreichs ledig, zuerst in der Lage, isolierte lokale Tauschsysteme miteinander zu verknüpfen und ihrer Umwelt eine in jeder halbwegs stratifizierten Gesellschaft elementare Dienstleistung anzubieten: die Versorgung mit Prestigegütern. Natürlich hatte dieser Service seinen Preis. Wohl in der Zeit um 1075 v. Chr. spielt die Handlung eines bilinguen hieratisch-neuägyptischen Texts, der einen Emissär aus dem Nilland nach Byblos reisen lässt, um dort die Lieferung von Zedernholz als Tribut für den Pharao einzufordern. Bezeichnend ist die Antwort, die er von dem Herrscher der Levante-Stadt erhält: „Bin ich dein Diener, der Diener dessen, der dich schickte?“ Hieraus spricht das neue Selbstbewusstsein der Levantiner, die niemandem mehr tributpflichtig waren, wohl aber im Besitz von Gütern, die überall dort nachgefragt wurden, wo es Eliten mit aristokratischem Repräsentationsbedürfnis gab.⁴

Wohl um dieselbe Zeit als Wenamun nach Byblos reiste, also gegen 1050 v. Chr., nahmen deshalb wagemutige Händler von der Levante kommend den gefährvollen Weg übers Mittelmeer auf sich, um die fremden Küsten Zyperns, der Ägäis, Italiens, Spaniens und Nordafrikas aufzusuchen und dort Tauschgeschäfte zu treiben. Für uns, die wir uns für die ethnisch-kulturelle Einordnung dieser Menschen auf griechische Quellen verlassen müssen, waren die *merchant adventurers* der frühen Eisenzeit ‚Phönizier‘; doch tatsächlich stürzte sich wohl ein multikulturelles Gemisch wagemutiger Individuen ins

3 Die Wanderungshypothese vertritt mit Nachdruck Schachermeyr 1982 und noch Lehmann 1997. Die Bedeutung von Metallurgie und Waffentechnik hat besonders Drews 1993, 97–226, unterstrichen. Als Überblick über die Forschungsliteratur und zu Naturkatastrophen als Ursachen des Umbruchs Zangger 1998. Als Systemkrise hat das Geschehen mit wegweisenden Arbeiten der Altorientalist Mario

Liverani (Liverani 1987; Liverani 1988, 629–660) gedeutet. Vgl. auch Sommer 2001.

4 P. Puschkin 120. 2, 13. Zum Wenamun-Bericht Baines 1999; Goedicke 1975; Schipper 2005, 164–222. Unlängst hat Sass 2002 die These vertreten, der Bericht spiegle nicht die Verhältnisse um 1075 v. Chr. sondern zur Zeit der Abfassung um 925 v. Chr. Zum Aufstieg aristokratischer Eliten im Mittelmeer der frühen Eisenzeit Hodos 2006, 7–9.

Abenteuer, die weniger eine gemeinsame ethnische Zugehörigkeit, als ihr Pioniergeist und die Suche nach Gewinnchancen verband. Über die folgenden etwa 200 Jahre intensiverte sich der transmediterrane Fernhandel, wohl, wie in der Odyssee beschrieben, als mobiler, stets in ein reziprokes Normengerüst eingebetteter Tauschverkehr zwischen verschiedenen *ports of call* auf linearen Routen.⁵

Am ehesten im 9. Jh. v. Chr. änderte sich der Interaktionsmodus zwischen Seefahrern und den Bewohnern der *ports of call*. Die Händler – oder besser: einige Händler – siedelten sich selbst, auf Dauer oder doch für längere Zeit, in Übersee an. In der Regel gründeten sie zunächst Niederlassungen an der Peripherie bestehender Siedlungen. Gegen Ende des Jahrhunderts entstanden dann die ersten Städte, die ihrer materiellen und später epigraphischen Kultur nach unmissverständlich Ableger des urbanen Modells levantinischer Prägung waren. Früher deutete man den Prozess, der vom sporadischen Tauschhandel in die dauerhafte Anwesenheit von Levantinerinnen an sämtlichen Küsten des Mittelmeers mündete, als Kolonisation, der eine Phase der Prä- oder Protokolonisation vorausgegangen sei. Unter der Ägide eines postkolonialen *modus interpretandi* in den Archäologien ist dieses Modell vor allem seiner Begrifflichkeit wegen unter heftigen Beschuss geraten – in der Sache freilich bestehen, trotz mancher Unbekannter, wenig Zweifel daran, dass sich die ‚phönizische‘ Expansion so oder ähnlich abgespielt hat.⁶

Im Ergebnis beherrschte das Mittelmeer seit dem 8. Jh. v. Chr. eine Diaspora, die ich hier der Einfachheit halber im Folgenden schlicht und *faut de mieux* ‚phönizisch‘ nennen möchte. Ähnlich sollte es wenige Jahrzehnte später eine griechische Diaspora geben, die allerdings der Tendenz nach agrarischer und weniger merkantil war und durch die Mobilität von eher mehr (männlichen) Individuen gekennzeichnet war. Während keine einzige der übrigen phönizischen Gründungen Spuren im mythischen Inventar der griechisch-römischen Antike hinterlassen hat, gibt es zu Karthago gleich drei konkurrierende Mythenstränge.⁷

Das an sich ist, bedenkt man die selbst ihre Mutterstadt Tyros weit in den Schatten stellende Bedeutung der punischen Metropole Karthago, nicht unbedingt erklärungsbedürftig, zumal zwei Überlieferungen lediglich eine Etymologie für den Namen Karthago bzw. Karchedon liefern: Die Stadt sei von einem Mann namens Karchedon bzw. einer

5 Zu den Phöniziern bei Homer Latacz 1990; Muhly 1970; Winter 1995. Die Frühphase des phönizischen Fernhandels behandeln Bondi 1995, 268–274; Moscati 1992, 45–49; Sommer 2005, 73–96; Sommer 2008, 39–55.

6 Zur ‚postkolonialen‘ Kritik am vorgeblich ‚kolonialen‘ Paradigma: Dietler 2010; Dommelen 1997; Dommelen 2002; Dommelen 2006; Gosden 2004, 7–23; Hodos 2006, 9–18. Als kritischer Beitrag zur Debatte Sommer 2011a. Zur phönizischen

Expansion Aubet 2001, 159–211; Bunnens 1979; Bunnens 1983; Niemeyer 1989; Niemeyer 1990a; Niemeyer 1990b; Niemeyer 1995; Niemeyer 2002; Niemeyer 2003; Sommer 2005, 113–143; Sommer 2008, 56–81.

7 Grundlegend zu Karthago Ameling 1993; Huß 1994; Huß 2004; Moscati 1988 und jetzt das ebenso gefällige wie gut informierte Überblickswerk von Miles 2010.

Frau namens Carthago oder Karchos gegründet worden. Hier erschöpft sich auch schon die Funktion dieser Mythen: Immerhin ist allen Traditionen gemeinsam, dass Karthago von Tyros aus gegründet wurde.⁸

Im Mittelpunkt der hier folgenden Überlegungen steht daher der bekannteste der drei Mythenstränge, die sich um die Gründung Karthagos ranken: die Erzählung um die tyrische Königstochter Elissa-Dido, die vor ihrem raffgierigen Bruder Pygmalion an den Golf von Tunis flieht. Die Geschichte, die am vollständigsten der auf dem Augustuszeitlichen Weltgeschichtsschreiber Pompeius Trogus fußende Justin referiert, sei hier der Vollständigkeit halber kurz nacherzählt: In Tyros, einer Stadt, „die strotzte vor Reichtum und Volk“, herrscht ein König Mutto, der auf dem Sterbebett die Herrschaft an seine beiden Kinder weitergibt: den Sohn Pygmalion und dessen Schwester Elissa, „eine Jungfrau von außerordentlicher Schönheit“. Doch das Volk will nur Pygmalion auf dem Thron sehen, Elissa wird übergangen und mit ihrem Onkel Acerbas vermählt, dem Priester des Hercules, der an Rang gleich nach dem König kommt und unerhörte Reichtümer besitzt. Der habgierige Pygmalion lässt Acerbas seines Reichtums wegen ermorden, doch der hat das Gold in weiser Voraussicht längst vergraben. Elissa, die ihren Bruder von kleinauf gehasst hat, schmiedet endlich konkrete Fluchtpläne. Durch einen Trick gelingt es ihr, sich in den Besitz von Schiffen und einer Besatzung zu bringen; mitsamt dem Schatz und in Begleitung einiger führender Notabler (*senatorum praeeparata agmina*) der Stadt flüchtet sie gen Westen, nicht ohne dem Hercules von Tyros ein Opfer dargebracht zu haben.⁹

Zuerst erreicht die Gruppe einen namentlich nicht genannten Ort auf Zypern, wo die Götter den örtlichen Iuppiter-Priester mit seiner Familie veranlassen, sich Elissa

- 8 Carthago als Gründerin: Cic. nat. III. 42; Ampel 9, 12; Georg Synkell. chron. 183 CD. Karchedon als männlicher Gründer: FgrHist 556 Philistos von Syrakus F 47; Eudox. Cnid. F 360 (Lasserre); App. Lib. 1, 1. Vgl. Huß 1985, 40.
- 9 Iust. XVIII. 4: 3–15: *cum interim rex Mutto Tyro decedit filio Pygmalione et Elissa filia, insignis formae virgine, heredibus institutis. sed populus Pygmalioni, admodum puero, regnum tradidit. Elissa quoque Acherbae, avunculo suo, sacerdoti Herculis, qui homos secundus a rege erat, nubit. Huic magnae, sed dissimulae opes erant, aurumque metu regis non tectis, sed terrae crederat; quam rem etsi homines ignorabant, fama tamen loquebatur. qua incensus Pygmalion oblitus iuris humani avunculum suum eundemque generum sine respectu pietatis occidit. Elissa diu fratrem propter scelus aversata ad postremum dissimulato odio mitigatoque interim vultu fugam tacito molitur adsumptis quibusdam principibus in societatem, quibus par odium in regem esse eandemque fugiendi cupiditatem arbitrabatur. tunc fratrem dolo adgreditur,*

fingit se ad eum migrare velle, ne amplius ei mariti domus cupidae oblivionis gravem luctus imaginem renovet neve ultra amara admonitio oculis eius occurrat. non invitus Pygmalion verba sororis audit, existimans cum ea et aurum Acherbae ad se venturum. sed Elissa ministros migrationis a rege missos navibus cum omnibus opibus suis prima vespera inponit provectione in altum compellit eos onera harenae pro pecunia involucris involuta in mare deicere. tunc deflens ipsa lugubrique voce Acherbam ciet; orat ut libens opes suas recipiat, quas reliquerit, babeatque inferias, quas habuerat causam mortis. tunc ipsos ministros adgreditur; sibi quidem ait optatam olim mortem, sed illis acerbos cruciatus et dira supplicia imminere, qui Acherbae opes, quarum spe parricidium rex fecerit, avaritiae tyranni subtraxerint. hoc metu omnibus iniecto comites fugae accepit. Iunguntur et senatorum in eam noctem praeeparata agmina, atque ita sacris Herculis, cuius sacerdos Acherbas fuerat, repetitis exilio sedes quaerunt.

anzuschließen. Der göttliche Befehl wird als günstiges Omen für das Unternehmen interpretiert. Auf Zypern lässt Elissa Jungfrauen aufgreifen, die sich „nach zyprischer Sitte“ vor ihrer Verheiratung am Strand der Prostitution hingeben, und vermählt sie den Männern ihres Trupps. Dann setzen sie die Reise fort, während unterdessen im heimatischen Tyros Pygmalion durch die Bitten seiner Mutter und den Ratschluss der Götter an der Verfolgung gehindert wird. Die „begeisterten Seher“ (*inspirati vates*) verkündeten dem hasserfüllten Bruder, er werde nicht ungestraft davonkommen, wenn er die Gründung einer Stadt von globaler Bedeutung verhindere (*non inpune laturum, si incrementa urbis toto orbe auspicatissimae interpellasset*).¹⁰

Dido und ihre Gefolgschaft landen in einer Bucht in Afrika (*sinus Africae*), wo die Bewohner die Neuankömmlinge freundlich aufnehmen, um mit ihnen Handel zu treiben. Dann entrollt sich die bekannte Geschichte um den listenreichen Landkauf: Als Ruheplatz für ihre Leute erstet Elissa gerade soviel Land, wie eine Kuhhaut (*corium bovis*, griechisch *byrsa*) umfasst, und schneidet prompt das Fell in Streifen, so dass es ein ansehnliches Stück Boden umspannt. Folglich erhält der Ort den Namen „Byrsa“.¹¹

Byrsa, Festung: So hieß auf Phönizisch tatsächlich das hochgelegene Altstadtviertel Karthagos. In der Hoffnung auf profitable Tauschgeschäfte strömen immer mehr Menschen aus der Umgebung am Lagerplatz der Tyrier zusammen; sie lassen sich auf der Byrsa häuslich nieder, und so entsteht eine Art Stadt. Die Neuankömmlinge werden von ihren Stammverwandten aus dem nahen Utica begrüßt und ermuntert, ihrer Stadt Dauer zu verleihen. Für den Verbleib der Tyrier sprechen sich auch die Afrikaner aus, die für den Siedlungsplatz einen jährlichen Tribut erhalten. Als man Erde für die Fundamente aushebt, findet man den Kopf eines Stieres und deutet ihn als Omen, dass die Stadt reich, aber unfrei sein werde; so gräbt man an anderer Stelle und stößt auf einen Pferdekopf – der als Vorzeichen für eine mächtige und kriegerische Stadt gedeutet wird. „Und so“, schließt Iustinus, „wurde mit der Zustimmung aller Karthago gegründet.“¹²

10 Ebd., 5, 1–7: *primis illis adpulsus terrae Cyprus insula fuit, ubi sacerdos Iovis cum coniuge et liberis deorum monitu comitem se Elissae sociumque praebuit pactus sibi posterisque perpetuum honorem sacerdotii. condicio pro manifesto omine accepta. mos erat Cyprii virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas. harum igitur ex numero LXXX admodum virgines raptas navibus inponi Elissa iubet, ut et iventus matrimonia et urbs subolem habere posset. dum haec aguntur, Pygmalion cognita sororis fuga, cum impio bello fugientem persequi parasset, aegre precibus matris deorumque minis victus quievit; cui cum inspirati vates canerent non inpune laturum, si incrementa urbis toto orbe auspicatissimae interpellasset, hoc modo spatium respirandi fugientibus datum.*

11 Ebd., 5, 8–9: *itaque Elissa delata in Africae sinum incolas loci eius adventu peregrinorum mutuarumque rerum commercio gaudentes in amicitiam sollicitat, dein empto loco, qui corio bovis tegi posset, in quo fessos longa navigatione socios, quoad proficisceretur, reficere posset, corium in tenuissimas partes secari iubet atque ita maius loci spatium, quam petierat, occupat, unde postea ei loco Byrsae nomen fuit.*

12 Ebd., 5, 10–14: *confluentibus deinde vicinis locorum, qui spe lucri multa hospitibus venalia inferebant, sedesque ibi statutibus ex frequentia hominum velut instar civitatis effectum est. Uticensium quoque legati dona ut consanguineis adtulerunt hortatique sunt, urbem ibi conderent, ubi sedes sortiti essent. sed et Afros detinendi advenas amor cepit. itaque consentientibus omnibus Karthago conditur statuto annuo vectigali pro solo urbis.*

Karthago steht, aber die Geschichte um Dido ist noch nicht zuende: Als Hiarbas, der Fürst der einheimischen Maxitani oder Mauretani, sieht, wie schnell die Karthager zu Reichtum gekommen sind, wird er grün vor Neid. Um am Wohlstand wenigstens teilzuhaben, wirbt er bei zehn vornehmen Männern Karthagos, *decem principes*, um Dido und droht im Verweigerungsfall Krieg an. Die Notabeln geben um des lieben Frieden willens nach und drängen die Königin zur Ehe: Sie solle den afrikanischen Barbaren den Weg zu einem zivilisierteren Leben weisen. Die listenreiche Elissa geht zum Schein darauf ein, bittet sich drei Monate Zeit aus und lässt dann einen gigantischen Scheiterhaufen errichten, auf dem Tiere geopfert werden sollen, um den Geist des ermordeten Acerbas zu besänftigen. Tatsächlich hat sie keinerlei Neigung, ihr Leben mit Barbaren zu teilen, die wie wilde Tiere leben (*barbari et ferarum more viventes*). Doch schließlich besteigt Dido selbst den Scheiterhaufen und stürzt sich ins Schwert.¹³

So weit sind die Strukturen des Mythos klar: Wir überblicken zwei Generationen einer Königsfamilie, die über das reiche, mächtige Tyros herrscht. Ein Geschwisterzwist provoziert die Flucht der Tochter Elissa, die damit zur Gründerin einer neuen Stadt wird, phönizisch *qrt hdšt*. Wir erfahren etwas über die Zusammensetzung der Gründergruppe: Ein Teil rekrutiert sich aus zusammengelaufenem Volk aus der nordafrikanischen Umgebung des Siedlungsplatzes, die übrigen stammen aus dem Osten. Auch diese Gruppe ist wieder heterogen zusammengesetzt: aus Dienern, *ministri*, und den *agmina senatorum* aus Tyros sowie den Jungfrauen und der Priesterfamilie aus Zypern. Schließlich enthüllt der Mythos die Umstände der Landnahme (Kauf), die Modalitäten des Austauschs mit den Einheimischen (am Anfang friedlich, dann spannungsvoll), Details über Elissas Persönlichkeit (listenreich aber prinzipientreu) und diverse Omina und Weissagungen (die neue Stadt werde reich, mächtig und bedeutend sein).

Die Erzählung ist bis zu diesem Punkt ein geradezu archetypischer *charter myth*, der die Entstehung und Größe Karthagos, seine sprachlich-kulturellen Bindungen an

13 Ebd., 6, *cum successu rerum florentes Karthaginis opes essent, rex Maxitanorum Hiarbas decem Poenorum principibus ad se arcessitis Elissae nuptias sub belli denuntiatione petit. quod legati reginae referre metuentes Punico cum ea ingenio egerunt, nuntiantes regem aliquem poscere, qui cultiores victus eum Afrosque perdoceat; sed quem inveniri posse, qui ad barbaros et ferarum more viventes transire a consanguineis velit? tunc a regina castigati, si pro salute patriae asperiores vitam recusarent, cui etiam ipsa vita, si res exigat, debeatur, regis mandata aperuere, dicentes quae praecipiat aliis, ipsi facienda esse, si velit urbi consultum esse. hoc dolo capta diu Acherbae viri nomine cum multis lacrimis et lamentatione flebili invocato ad postremum ituram se, quo sua et urbis fata vocarent, respondit. in hoc trium mensium sumpto spatio,*

pyra in ultima parte urbis instructa, velut placatura viri manes inferiasque ante nuptias missura multas hostias caedit et sumpto gladio pyram conscendit atque ita ad populum respiciens ituram se ad virum, sicut praeceperint, dixit vitamque gladio finivit. quam diu Karthago invicta fuit, pro dea culta est. condita est haec urbs LXXII annis ante quam Roma; cuius virtus sicut bello clara fuit, ita domi status variis discordiarum casibus agitatus est. cum inter cetera mala etiam peste laborarent, cruenta sacrorum religione et scelere pro remedio usi sunt; quippe homines ut victimas immolabant et inpuberes, quae aetas etiam hostium misericordiam provocat, aris admovebant, pacem deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita dii rogari maxime solent.

die Levante und bestimmte Charakterzüge seiner Bewohner, wie sie selbst oder ihre griechischen und römischen Zeitgenossen sie sahen, kraft Bezug auf eine ferne Vergangenheit erklärt. Justin, der Epitomator der *Historiae Philippicae* aus der Feder des Pompeius Trogus, bedient uns bestenfalls aus dritter Hand: Der augusteische Geschichtsschreiber Pompeius Trogus erzählte um die Zeitenwende einen zu seiner Zeit bereits längst erstarrten Mythos, der sich bis ins 3. Jh. v. Chr., zu dem aus Sizilien gebürtigen Historiker Timaios von Tauromenion zurückverfolgen lässt. Timaios' Fassung hat in geraffter Form in einem anonymen Traktat über bemerkenswerte Königinnen des Altertums überlebt: Das Timaios-Fragment stimmt in allen Einzelheiten mit Justins Schilderung überein und konstituiert somit einen *terminus ante quem* für die Kanonisierung der Gründungslegende.¹⁴

Ist der Mythos also eine griechische Schöpfung? Hatten griechische Historiographen gleichsam die ‚soziale Kontrolle‘ über die Konstruktion des karthagischen Gründungsmythos? Der Verdacht liegt nahe: Die schöne Geschichte mit der Kuhhaut folgt natürlich der Logik griechischer Volksetymologie für den Stadthügel Byrsa. Außerdem scheint Elissas *Punicum ingenium*, auf das der Iustinus-Text immer wieder zurückkommt, mit dem griechischen Stereotyp vom verschlagenen phönizischen Händler zu korrespondieren, wie er schon von Homer bemüht wird. „Aus diesen Gründen kann man dem Bericht des Iustinus keine historische Zuverlässigkeit zuerkennen“, resümiert denn auch resignierend der Karthago-Fachmann Werner Huß.¹⁵

Freilich, dieses Urteil ist banal und eindimensional zugleich. Denn wer nicht an der ‚Wahrheit‘ hinter mythischen Erzählungen interessiert ist, sondern, um mit Jan Assmann zu sprechen, an ihrer Motorik, fragt nicht nach der „historischen Zuverlässigkeit“ des Mythos, sondern nach seiner „normativen und formativen Kraft“, mit anderen Worten: nach dem ihm innewohnenden Identität (oder Alterität) stiftenden Potenzial. Wenn Huß den Elissa-Mythos als griechische Erfindung verwirft, macht er es sich zu einfach: Unzweifelhaft enthält die Geschichte Elemente, die Griechen bis zum 3. Jh. v. Chr. hinzugefügt, und die Verknüpfung mit der Aeneas-Irrfahrt ist gewiss eine noch spätere Ergänzung, doch lagert sich mythisches Wissen in Schichten ab, und wir wissen nicht, was in der Stratigraphie des Elissa-Mythos unter der griechisch-römischen Oberfläche schlummert, die in Gestalt der Texte auf uns gekommen ist. Der Althistoriker Irad Malkin hat betont, dass es bei der Konstruktion mythischer Erzählungen kein Monopol gibt; deshalb sind Mythen oft in konkurrierenden Varianten überliefert worden. Deshalb sind die Geschichten auch perspektivisch so vielfach gebrochen – schließlich waren die unterschiedlichsten Gruppen mit den verschiedensten Erzählabsichten daran

14 Timaios Taurom. FgrHist 566 F82 (= DM 6).

15 Huß 1985, 42 und wieder, im Wortlaut unverändert, Huß 1994, 17.

beteiligt, das mythische Inventar miteinander zu teilen, zu wiederholen und kreativ, je nach Bedarf, zu adaptieren.¹⁶

Will man dem Sinn von Elissas Reise also auf den Grund gehen, so muss man den Text zuerst in seine Kernbestandteile zergliedern und dann die Frage stellen: In welchem Milieu vermochten solche Konstruktionen des Mythos zu überzeugen? Für wen, wann und wo konnten sie ihre erklärende Kraft jeweils am besten entfalten? Worin lag, mit anderen Worten, ihre pragmatische Funktion?

Als alternative Route zur textimmanenten Interpretation bietet sich die motivgeschichtliche Spurensuche an, doch hat derlei traditionskritische Eingeweihtenschau ihre Tücken, wie John Scheid und Jesper Svenbro am Beispiel der *ruse de la bursa* deutlich gemacht haben: Von Kirgisien bis zu den Hottentotten, von Skandinavien bis nach Südostasien finde sich dieses emblematische ‚*thème de Dion*‘. Dass zwischen den mythischen Narrativen um Dio und, sagen wir, einer *oral tradition* aus Namibia ein historisch-genetischer Zusammenhang besteht, kann man glauben – oder man kann es ins Reich der Fabel verweisen.¹⁷

Weniger riskant scheint deshalb der Weg über eine Analyse textimmanenter Erzählstrukturen. Drei Aspekte des Dido-Mythos möchte ich dafür auswählen. Aus ihnen lassen sich, so hoffe ich, Hinweise auf den Sitz der Erzählung im Leben derjenigen entnehmen, die an ihrer Konstruktion Anteil hatten. Zu fragen ist, erstens, welche Rolle Wissenstransfer zwischen den beteiligten Gruppen spielt. Zweitens: Welche Raumbezüge sind im Mythos enthalten und welche Art von ‚Netzwerk‘ wird konstruiert? Drittens schließlich: Was für Verwandtschaftsbeziehungen treten im Mythos hervor – und wie werden darüber die Akteure zueinander in Beziehung gesetzt?

I Wissenstransfer

Im Mythos begegnen uns mit Zugewanderten und Einheimischen zwei klar umrissene Gruppen. Beide sind bei näherer Betrachtung bunt zusammengewürfelt: Die Reisenden stammen zum Teil aus Tyros; zu ihnen gesellen sich Menschen aus Zypern. Die Nordafrikaner erscheinen anfangs als amorphe Gruppe; viele von ihnen schließen sich den Neuankömmlingen an und nehmen so am Prozess der Stadtwerdung teil. Erst später

16 Malkin 1998, 34, über die Rückkehrergeschichten der *nostoi*: „The stability of the framework of the *nostoi* is remarkable. It operated from Archaic through Roman times, with different societies sharing, repeating, and adapting it.“ Zum Begriff der „Mythomotorik“ Assmann 1997, 78–86.

17 Svenbro und Scheid 1985, 331.

erfahren wir, dass es eine Gruppe namens Maxitani oder Mauretani mit einem König an der Spitze gibt, die in der Nachbarschaft leben.¹⁸

Vordergründig geht es bei der Interaktion zwischen beiden Gruppen zunächst nur um Warenaustausch. Die Indigenen bringen allerlei Gegenstände, verkaufen sie an die Neuankömmlinge und freuen sich über die Profite, die sie einstreichen können. Nur zwischen den Zeilen aber lesen wir, dass es zwischen Neusiedlern und Alteingesessenen ein Gefälle gibt: Die Flüchtlinge bringen eine voll entwickelte urbane Zivilisation mit, sie verfügen über eine differenzierte, funktional spezialisierte Gesellschaft (mit *senatores*, *ministri* und sogar einem Priester, die Didos Gefolgschaft bilden) und über seefahrerisches und technologisches Know-how. Sie wissen, wie man eine Stadt gründet und kennen Rituale, die der Gründung Erfolg verleihen. Von den Ureinwohnern hören wir kaum etwas; sie begegnen den Flüchtlingen als amorphe Gruppe, die unbeschränkt integrationsfähig ist. Die Tatsache, dass die Afrikaner einfach zusammenlaufen, um sich den Stadtgründern anzuschließen, deutet wohl auf einen nomadischen Lebensstil. Das aber ist nur der Subtext der Erzählung, die Asymmetrie zwischen Zuwanderern und Einheimischen bleibt implizit.¹⁹

Ausdrücklich markiert wird die gewaltige Kluft des Wissens, der Technologie und der Möglichkeiten erst in der Geschichte um Hiarbas, den Maxitani-König auf Freiersfüßen. Erst hier ist von Barbaren die Rede, die wie Tiere leben, und von der Zivilisation, in deren Alleinbesitz die Dido-Gruppe ist. Dieser letzte Teil der Geschichte muss also in eine Zeit gehören, da die Sphären von Zivilisation und Barbarei im Mittelmeer längst fest abgesteckt sind. Ob sich hier eine griechische oder phönizisch-punische Perspektive verrät, ist nicht zu entscheiden, schließlich waren Phönizier und Karthager den Griechen ihre nächsten Fremden: wenn schon keine Hellenen, so doch auch keine Barbaren.²⁰

Interessanter ist aus pragmatischer Sicht ohnehin die erste Hälfte des Mythos. Hier steht Waren-, nicht Wissenstransfer im Vordergrund, und da scheint sich eine gänzlich

18 Neuankömmlinge und Einheimische bewegten sich, in den Kategorien einer Typologie von Ulf 2009, 93–101, zunächst in einer „offenen Kontaktzone“, die durch die Ansiedlung der Tyrer um Dido-Elissa alsbald in eine „Zone intensiven Kontakts“ verwandelt wurde, in der hierarchische Machtbeziehungen nach wie vor eine untergeordnete Rolle spielten, aber ein hoher Grad an „Rezeptivität“ den Transfer von Waren und Wissen erleichterte.

19 Zu Nomaden-Stereotypen in der griechischen ethnographischen Literatur, insbesondere bei Herodot Bichler 2000, 93–98. Wenigstens den Skythen gestand Herodot durchaus staatliche Strukturen mit starker monarchischer Spitze zu.

20 Über die kulturell-strukturelle Nähe zwischen phönizischen und griechischen Stadtstaaten unübertroffen prägnant Millar 1983, 68: „Firstly, the Phoenician cities already bore at least some resemblance to Greek city-states; it is not easy to say what if any significant changes their (partial) evolution into Greek poleis will have necessitated. Secondly, and more important, when the Phoenicians began to explore the storehouse of Greek they could find among other things, themselves, already credited with creative roles – not all of which, as it happens, were purely legendary.“ Zu ethnischen Stereotypen über Phönizier in der klassischen Literatur die instruktive Studie von Bohak 2005.

andere Perspektive aufzutun: Es ist eine Welt, in der Austausch mit den Anderen vor allem als Möglichkeit wahrgenommen wird, in der beide Seiten gleichermaßen etwas zu geben haben und in der Neugier auf das Fremde die Ressentiments überwiegt; eine Welt, in der Ungleichheit noch nicht zu Hierarchie erstarrt ist. Man ist versucht, für eine solche Tradition ein recht frühes Entstehungsdatum anzunehmen: am ehesten das 8., allenfalls das 7. Jh. v. Chr., als die Griechen auf den Spuren der Phönizier gerade erst zum Sprung nach Übersee ansetzten.

2 Raumbezüge

Der Mythos erwähnt nur vier Örtlichkeiten: Tyros, die Stadt von Didos Herkunft; Zypern, die einzige namentlich genannte Zwischenstation; den *Africae sinus*, wo die Dido-Gruppe Karthago gründet; und Utica, die phönizische Kolonie in Nordafrika, ca. 40 km nordwestlich der punischen Metropole gelegen. Wir erfahren so, dass die Gründer Karthagos nicht die ersten Phönizier sind, die sich an der nordafrikanischen Küste niedergelassen haben. Tyros, Zypern und der Golf von Tunis erscheinen so als Stationen einer bereits vertrauten Route, keine *terra incognita*, sondern Fixpunkte eines linearen Raumerschließungssystems, das sich unbedenklich nach Westen verlängern lässt. Wohl nicht zufällig folgt Didos Fluchtweg der Logik des phönizischen Fernhandels mit dem mediterranen Westen: zunächst entlang der Nordroute über Zypern und die Ägäis erreichten die levantischen Seefahrer das Kap Bon und stießen ins Tyrrhenische Meer und bis nach Taršiš vor, bis zum Süden der Iberischen Halbinsel.²¹

In Elissas Route spiegelt sich das subjektive Raumerleben des individuellen Reisenden: des Kaufmanns aus Tyros, der mit seinem Schiff von der Levante kommend gen Westen segelt und unterwegs an ihm bekannten Stationen Halt macht. Die gleichsam komplementäre, objektive Perspektive ist das Fernhandelsnetzwerk der Stadt Tyros, wie das Buch Ezechiel des AT es entwirft: Tyros wie eine Spinne im Netz seiner Fernhandelsrouten, die es mit Tauschpartnern in allen Teilen der antiken Welt verbinden.²²

Vor allem die lineare Perspektive taucht immer wieder in der antiken Literatur auf: man denke an die unzähligen Itinerare, wie die sogenannten Parthischen Stationen des Isidor von Charax oder Herodots ethnographischen Sahara-Exkurs, der wohl einem Trans-Sahara-Itinerar entlehnt ist; man denke auch an die lineare Raumkonzeption der *Tabula Peutingeriana*. Ähnlich linear, wenn auch in umgekehrter Richtung, stellt sich

21 Zu den Handelsrouten Aubet 2001, 159–193.

22 Ezek. 27. Vgl. Liverani 1991. In die verschiedenen Varianten menschlicher Raumerfahrung führt aus kulturgeographischer Perspektive ein: Tuan 2002, 8–18.

der Mythos die Heimkehr der *nostoi* und die Reise der Argonauten vor: Sie alle durchirren aber, anders als Elissa, eine mit Schrecknissen angefüllte *terra incognita*, bevor sie, wie Odysseus, in die Heimat oder, wie Aeneas und Iason, an ihren Bestimmungsort gelangen. Schließlich kannte die Antike ebenfalls linear konzipierte Beschreibungen von Seerouten, Itinerare wie den *Periplus Maris Erythraei* oder, und hier wären wir wieder in Karthago, den berühmten *Periplus* des Hanno.²³

Jeder einzelne dieser Texte dient dazu, den a priori inhaltsleeren Raum mit Bedeutung aufzuladen: dazu, um einen Ausdruck des sino-amerikanischen Anthropologen Yi-Fu Tuan aufzugreifen, schieren „space“ in einen anderen Aggregatzustand, „place“, zu überführen. So unterschiedlich die Texte sind, sie alle geben Raum-Wissen weiter und haben die Funktion, den amorphen Raum der Fremde zu strukturieren und intellektuell zu durchdringen, ja buchstäblich zu erobern. Mythen wie die *nostoi*-Erzählungen und eben auch die Elissa-Legende beziehen ihren Sinn aus klassischen Pionier-Situationen, in denen die Raumeignung gerade erst stattfindet. Freilich scheint im Vergleich der Raum, den Dido durchreist, gezähmter, die Umwandlung von „space“ in „place“ in einem fortgeschritteneren Stadium zu sein.²⁴

3 Genealogie

Der Dido-Mythos erfasst zwei Generationen einer Familie. Die Gründung Karthagos verdankt sich dem Hader zwischen zwei Geschwistern. Das Motiv des Bruderhasses ist ein uralter Topos, der sich gleich doppelt im Mythos um die Gründung Roms findet – mit Numitor und Amulius und Romulus und Remus als streitenden Brüderpaaren. Wie die Vertreibung Numitors durch Amulius in der Romulus-Legende, so wird auch die ungerechte Behandlung Elissas durch ihren Bruder Pygmalion zum Katalysator für die Gründung einer neuen Stadt. Die Besonderheit der Dido-Geschichte besteht allein im Geschlechtsunterschied zwischen den Geschwistern.

Das Motiv des Geschwisterstreits lässt die Gründung Karthagos als Sezession von Tyros erscheinen: nicht als von der Obrigkeit geplantes oder autorisiertes Unternehmen, sondern als illegitimen, von einer Minderheit getragenen Akt. Die Geschwister finden Rückhalt in unterschiedlichen Kreisen der tyrischen Gesellschaft: Pygmalion wird kraft Volkswillen das Königtum übertragen; Elissas Sezession wird zumindest teilweise von den Aristokraten (*senatores*) unterstützt.

23 Zu Isidor von Charax Kramer 2003; Sahara: Hdt. IV. 168-187. Vgl. Carpenter 1956; Daniels 1970; Law 1967; Liverani 2000a; Liverani 2000b; Liverani 2001; Liverani 2003; Sommer 2011b; *Nostoi*: Malkin 1998;

Periplus des Hanno: Blomqvist 1979; Picard 1982; Porter 2003; *Tabula Peutingeriana*: Brodersen 2003.
24 Über Orientierung in mythischem ‚space‘ Tuan 2002, 90–100.

Der Mythos benutzt Genealogie auch, um die Akteure zu bestimmten Göttern in Beziehung zu setzen: Durch ihre Ehe mit dem Hercules-Priester Acerbas ist Elissa mit dem tyrischen Stadtgott Herakles-Melqart assoziiert. Auf Zypern stößt die Sippe des Iuppiter-Priesters zu Didos Gruppe, die so auch einen Bezug zu Zeus erhält. Dass die weibliche Komponente der Gründergruppe aus Zypern stammte und die Mädchen am Strand aufgelesen wurden, während sie sich der Prostitution hingaben und zugleich der Venus Opfer darbrachten, kann vielleicht als Anspielung auf Aphrodite-Astarte gedeutet werden, die durch die phönizischen Siedler in Karthago heimisch gemacht wurde.

Mit dem Werben des einheimischen Königs Hiarbas um Elissa deutet sich eine Verlängerung der Genealogie in die Zukunft als Möglichkeit an. Sie bleibt aber Möglichkeit, weil Elissa sich durch ihren Selbstmord der Ehe entzieht. Hat hier der Konflikt zwischen Karthago und dem numidischen Königreich Massinissas Eingang in die Legende gefunden? Der Gedanke erscheint verlockend, doch da Hiarbas bereits bei Timaios und mithin geraume Zeit vor dem Zweiten Punischen Krieg auftaucht, scheidet diese Deutung aus. Plausibler ist die Annahme, dass die Zurückweisung von Hiarbas' Offerte die ethnisch-kulturelle Differenz zwischen der punischen Metropole und ihrem Umland erklären hilft. Weil Dido die Ehe mit Hiarbas verschmähte, gingen die Einwanderer nicht in der ortsansässigen Bevölkerung auf.²⁵

Der Mythos deutet aber nicht nur die Fortsetzung der genealogischen Konstruktion um Elissa an, er greift auch zurück in eine noch fernere Vergangenheit. Die Gründungslegende Karthagos wird in einen knappen Überblick über die Geschichte der Mutterstadt Tyros eingebettet: Tyros sei im „Jahr vor dem Fall Trojas“ von Phöniziern gegründet worden – und zwar von der Nachbarstadt Sidon aus, das wegen seines Fischreichtums so geheißt habe. Den Grund für die Übersiedlung von Sidon nach Tyros liefert der Mythos gleich mit: Sidon sei vom König der Ascalonier erobert worden, deshalb sei man davongesegelt. Nach Sidon seien die *Phoenices* vom *Syrium stagnum* aus gelangt, dem See Genezareth. Dorthin hätten sie sich geflüchtet, weil sie aus ihrer nicht näher bestimmten Heimat von Erdbeben vertrieben worden seien.²⁶

An den Wanderungsmythos um Dido schließt sich also in der Rückblende eine weitere Migrationslegende an, diesmal nicht mit namentlich genannten Individuen als Akteuren, sondern mit einem ganzen Volk in der Hauptrolle, den *Phoenices*. Die Galerie der karthagischen Stammväter wird so mit groben Strichen um drei Stationen erweitert. Zwar ist die Abfolge der phönizischen Siedlungsplätze keine Genealogie im engeren

25 So plausibel Haegemans 2000, 289.

26 Iust. XVIII. 3, 2-5: *Tyriorum gens condita a Phoenicibus fuit, qui terrae motu vexati relicto patrio solo ad Syrium stagnum primo, mox mari proximum litus incoluerunt, condita ibi urbe, quam a piscium ubertate Sidona*

appellaverunt; nam piscem Phoenices sidon vocant. post multos deinde annos a rege Ascaloniorum expugnati, navibus appulsi Tyron urbem ante annum Troianae cladis condiderunt.

Sinne, wohl aber eine kollektive Ahnentafel der phönizisch-punischen *gens*. Seine Rechtfertigung erhält der tiefe Griff in die Vorgeschichte daraus, dass der Geschwisterzwist zwischen Dido und Pygmalion als *aition* Karthagos nicht restlos zu befriedigen vermag. Wer die Ursprünge Karthagos in Tyros findet, fragt unwillkürlich nach dem Woher der levantischen Mutterstadt. Analog muss der Aeneas-Mythos den Ursprung von Alba Longa erklären, nachdem die Romulus-Legende diesen Ort in Latium als Mutterstadt von Rom benannt hat.

Timaios von Tauromenion benutzte im 3. Jh. v. Chr. den Elissa-Mythos für sein Geschichtswerk, ob als erster Grieche muss ebenso offen bleiben wie die Frage nach der Quelle. Als Sizilianer könnte er immerhin auf karthagisches Material zurückgegriffen haben. Ob Elissa-Dido tatsächlich auch den Karthagern als ihre Stammutter galt, bleibt ein Mysterium und wird sich durch weitere Exegese der textlichen Überlieferung kaum je schlüssig klären lassen; das Material stützt nicht einmal den eigentlich naheliegenden Schluss, dass die Karthager überhaupt ein kanonisches Narrativ über die Gründung ihrer Stadt besaßen.

Immerhin lassen sich Aussagen darüber treffen, für welche Personenkreise und in welchen historischen Zusammenhängen einzelne Elemente des Mythos ihre Bedeutung entfalten konnten: Die Schilderung der ursprünglichen Kontaktsituation, in der die Asymmetrie zwischen den beteiligten Gruppen auffällig im Hintergrund bleibt, deutet auf eine recht alte Überlieferungsschicht hin. Am ehesten wird man eine solche Realität in der ‚protokolonialen‘ Phase verankern wollen, als Kontakte offen, eine feste Hierarchie zwischen ‚Kolonisatoren‘ und ‚Kolonisierten‘ in ungefährer Entsprechung des Gegensatzes Hellenen vs. Barbaren noch nicht etabliert war. Dazu passt der lineare, itinerarartige Raumbezug der Erzählung, die eine Pionier-Situation spiegelt, in der allerdings fremde Küsten keine *terra incognita* mehr sind.

Dagegen dürften die nach hinten erweiterte Genealogie der phönizischen Vorgeschichte und die nach vorne blickende, aber keine genealogische Perspektive eröffnende Geschichte um Hiabris spätere Hinzufügungen sein. Sie setzen Fragen nach den *aitia* der *aitia* und nach den Ursachen des ethnisch-kulturellen Hiatus zwischen Stadt und Umland voraus, die wohl erst in einer ‚postkolonialen‘ Situation gestellt werden konnten.

Indes blieb der Mythos auch nach Timaios noch lebendige Materie, vor allem in der Dichtung. Die nahm sich der Dido-Geschichte bekanntlich unter dem Eindruck dreier römisch-karthagischer Kriege und der schließlichen Vernichtung der nordafrikanischen Metropole an. Hier erst mutierte Elissa-Dido zur tragisch Liebenden und zum Opfer des göttlichen Ratschlusses, dem am Ende Rom seine Gründung verdankte. Wer immer für die Entstehung der Legende verantwortlich zeichnete, am Ende wurde Dido zur Beute der Sieger, und die saßen am Tiber, nicht auf der Byrsa.

Bibliographie

Ameling 1993

Walter Ameling. *Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft*. München: C.H. Beck, 1993.

Assmann 1997

Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck, 1997.

Aubet 2001

Maria E. Aubet. *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Baines 1999

John R. Baines. „On Wenamun as a Literary Text“. In *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten. Vorträge der Tagung zum Gedenken an Georges Posener 5.–10. September 1996 in Leipzig*. Hrsg. von J. Assmann und E. Blumenthal. Bd. 127. Kairo: Institut français d'archéologie orientale, 1999, 209–233.

Bichler 2000

Reinhold Bichler. *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

Binder, Lindken und Molke 2000

Gerhard Binder, Theodor Lindken und Thomas Molke. „Literatur und weitere Daten zum Dido-Stoff in Dichtung, Malerei und Musik“. In *Dido und Aeneas. Vergils Dido-Drama und Aspekte seiner Rezeption*. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 47. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2000.

Blomqvist 1979

Jerker Blomqvist. *The Date and Origin of the Greek Version of Hanno's Periplus*. *Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet*. Lund, 1979.

Bohak 2005

Gideon Bohak. „Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature“. In *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity, Oriens et Occidens*. Hrsg. von E. S. Gruen. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

Bondì 1995

Sandro F. Bondì. „Le commerce, les échanges, l'économie“. In *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten*. Hrsg. von V. Krings. Leiden: Brill, 1995.

Brodersen 2003

Kai Brodersen. „Die Tabula Peutingeriana. Gehalt und Gestalt einer ‚alten Karte‘ und ihrer antiken Vorlagen“. In *Geschichtsdeutung auf alten Karten. Archäologie und Geschichte*. Hrsg. von D. Unverhau. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 289–297.

Bryce 2005

Trevor Bryce. *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Bunnens 1979

Guy Bunnens. *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*. Bruxelles: Institut Historique Belge de Rome, 1979.

Bunnens 1983

Guy Bunnens. „Considérations géographiques sur la place occupée par la Phénicie dans l'expansion de l'empire assyrien“. In *Redt Tyrus – Sauvons Tyr – Histoire phénicienne – Fenicische Geschiedenis, Studia Phoenicia*. Hrsg. von E. Gubel, E. Lipiński und B. Servais-Soyez. Bd. 1–2. Leuven: Peeters Publishers, 1983, 169–193.

Carpenter 1956

Rhys Carpenter. „A Trans-Saharan Caravan Route in Herodotus“. *American Journal of Archaeology* 60 (1956), 231–242.

Daniels 1970

Charles M. Daniels. *The Garamantes of Southern Libya*. Cambridge: Olander Press, 1970.

Dietler 2010

Michael Dietler. *Archaeologies of Colonialism. Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Dommelen 1997

Peter van Dommelen. „Colonial Constructs. Colonialism and Archaeology in the Mediterranean“. *World Archaeology* 28 (1997), 305–323.

Dommelen 2002

Peter van Dommelen. „Ambiguous Matters. Colonialism and Local Identities in Punic Sardinia“. In *The Archaeology of Colonialism. Issues and Debates*. Hrsg. von C. L. Lyons und J. K. Papadopoulos. Los Angeles: Getty Research Institute, 2002, 121–147.

Dommelen 2006

Peter van Dommelen. „Colonial Matters. Material Culture and Postcolonial Theory in Colonial Situations“. In *Handbook of Material Culture*. Hrsg. von Ch. Tilley u. a. London: SAGE Publications, 2006, 267–308.

Drews 1993

Robert Drews. *The End of the Bronze Age. Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.* Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1993.

Goedicke 1975

Hans Goedicke. *The Report of Wenamun*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1975.

Gosden 2004

Chris Gosden. *Archaeology and Colonialism. Cultural Contact from 5000 B.C. to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Haegemans 2000

Karen Haegemans. „Elissa, the First Queen of Carthage, through Timaeus' Eyes“. *Ancient Society* 30 (2000), 277–291.

Heinz 2002

Marlies Heinz. *Altsyrien und Libanon. Geschichte, Wirtschaft und Kultur vom Neolithikum bis Nebukadnezar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Hodos 2006

Tamar Hodos. *Local Responses to Colonization in the Iron Age Mediterranean*. London: Routledge Chapman & Hall, 2006.

Horsfall 1990

Nicholas Horsfall. „Dido in the Light of History“. In *Oxford Readings in Vergil's „Aeneid“*. Hrsg. von S. J. Harrison. Oxford: Oxford University Press, 1990, 127–144.

Huß 1985

Werner Huß. *Geschichte der Karthager*. Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. 3: Alter Orient, Griechische Geschichte, Römische Geschichte 8. München: C.H. Beck, 1985.

Huß 1994

Werner Huß. *Die Karthager*. München: C.H. Beck, 1994.

Huß 2004

Werner Huß. *Karthago*. München: C.H. Beck, 2004.

Jung 2010

Reinhard Jung. „End of the Bronze Age“. In *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. Hrsg. von E. H. Cline. Oxford: Oxford University Press, 2010, 171–187.

Klengel 1992

Horst Klengel. *Syria: 3000 to 300 B. C. A Handbook of Political History*. Berlin: Akademie Verlag, 1992.

Klengel und Imparati 1999

Horst Klengel und Fiorella Imparati. *Geschichte des Hethitischen Reiches, Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Der Nabe und Mittlere Osten*. Bd. 34. Leiden: Brill, 1999.

Kowalski 1929

Jerzy Kowalski. *De Didone graeca et latina*. Bd. 63.1. Polska akademja umiejtnosci Rozprawy Wydziau filologicznego. Kraków: Nakł. Polskiej Akad. Umiejtn., 1929.

Kramer 2003

Norbert Kramer. „Das Itinerar Σταθμοι Παρθικου des Isidor von Charax – Beschreibung eines Handelsweges?“. *Klio* 85 (2003), 120–130.

Latacz 1990

Joachim Latacz. „Die Phönizier bei Homer“. In *Die Phönizier im Zeitalter Homers*. Hrsg. von U. Gehrig und H. G. Niemeyer. Mainz: Philipp von Zabern, 1990, 11–20.

Lavesa 2005

Carmen Lavesa. „Seguimiento e innovación de los autores clásicos en la tragedia del siglo XVI. Elisa Dido de Cristobál de Virués“. In *El teatro clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental. VIII: Entre la creació y la recreación. La recepció de teatro greco-latino en la tradició occidental. Universitat de València 5–7 de Maig 2004*. Hrsg. von F. De Martino und C. Morenilla. Bari: Levante editori, 2005, 123–149.

Law 1967

R. C. C. Law. „The Garamantes and Trans-Saharan Enterprise in Classical Times“. *The Journal of African History* 8 (1967), 181–200.

Lehmann 1997

Gustav A. Lehmann. „Umbrüche und Zäsuren im östlichen Mittelmeerraum und Vorderasien zur Zeit der ‘Seevölker’-Invasionen um und nach 1200 v. Chr.“. *Historische Zeitschrift* 262 (1997), 1–38.

Liverani 1987

Mario Liverani. „The Collapse of the Near Eastern Regional System at the End of the Bronze Age. The Case of Syria“. In *Centre and Periphery in the Ancient World*. Hrsg. von M. Rowlands, M. Larsen und K. Kristiansen. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 66–73.

Liverani 1988

Mario Liverani. *Antico Oriente. Storia, società, economia*. Bari: Laterza, 1988.

Liverani 1991

Mario Liverani. „The Trade Network of Tyre According to Ezek. 27“. In *Ab. Assyria (Festschrift Hayyim Tadmor)*. Hrsg. von M. Cogan und I. Eph'al. Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 1991, 65–79.

Liverani 2000a

Mario Liverani. „The Garamantes. A Fresh Approach“. *Libyan Studies* 31 (2000), 17–28.

Liverani 2000b

Mario Liverani. „The Libyan Caravan Road in Herodotus IV.181–185“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43.4 (2000), 496–520.

Liverani 2001

Mario Liverani. „I garamanti. Ricerche in corso e nuove prospettive“. *Studi Storici* 42 (2001), 769–784.

Liverani 2003

Mario Liverani. „Alle origini del sistema carovani-ero sahariano“. *Quaderni dell'Accademia delle Scienze di Torino* 11 (2003), 117–134.

Malkin 1998

Irad Malkin. *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Miles 2010

Richard Miles. *Carthage Must Be Destroyed. The Rise and Fall of an Ancient Mediterranean Civilization*. London: Allen Lane, 2010.

Millar 1983

Fergus Millar. „The Phoenician Cities. A Sase-Study of Hellenisation“. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 209 (1983), 54–71.

Molke 2000

Thomas Molke. „Der Didomythos in der englischsprachigen Literatur“. In *Dido und Aeneas: Vergils Dido-Drama und Aspekte seiner Rezeption*. Hrsg. von G. Binder. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 47. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2000, 229–250.

Moscato 1988

Sabatino Moscato. „L'impero di Cartagine“. In *I Fenici*. Hrsg. von S. Moscato. Milano: Gruppo Editoriale Fabbri Bompiani, 1988, 54–61.

Moscato 1992

Sabatino Moscato. *Chi furono i fenici*. Torino: Società editrice internazionale, 1992.

Muhly 1970

James D. Muhly. „Homer and the Phoenicians. The Relations between Greece and the Near East in the Late Bronze and Early Iron Age“. *Berytus* 19 (1970), 19–64.

- Niemann 2007**
Karl-Heinz Niemann. „Purcell: ‚Dido und Aeneas‘: Ein Blick auf Purcells Oper bei der Lektüre des 4. Aeneisbuches“. *Der altsprachliche Unterricht* 50 (2007), 44–51.
- Niemeyer 1989**
Hans G. Niemeyer. *Das frühe Karthago und die phönizische Expansion im Mittelmeerraum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Niemeyer 1990a**
Hans G. Niemeyer. „Die phönizischen Niederlassungen im Mittelmeerraum“. In *Die Phönizier im Zeitalter Homers*. Hrsg. von U. Gehrig und H. G. Niemeyer. Mainz: Philipp von Zabern, 1990, 45–64.
- Niemeyer 1990b**
Hans G. Niemeyer. „The Phoenicians in the Mediterranean. A Non-Greek Model for Expansion and Settlement in Antiquity“. In *Greek Colonists and Native Populations. Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology Held in Honour of Emeritus Professor A. D. Trendall, Sydney 9–14 July 1985*. Hrsg. von J.-P. Descœudres. Canberra: Clarendon Press, 1990, 469–489.
- Niemeyer 1995**
Hans G. Niemeyer. „Expansion et colonisation“. In *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten*. Hrsg. von V. Krings. Bd. 20. Leiden: Brill, 1995, 247–267.
- Niemeyer 2002**
Hans G. Niemeyer. „Die Phönizier im Mittelmeer. Neue Forschungen zur frühen Expansion“. In *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion*. Hrsg. von E. Braun-Holzinger. Mönchsee: Bibliopolis, 2002, 177–195.
- Niemeyer 2003**
Hans G. Niemeyer. „Zur Einführung. Frühformen der Globalisierung im Mittelmeerraum“. In *Herausforderungen der Globalisierung*. Hrsg. von K. J. Hopt, E. Kantzenbach und T. Straubhaar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 47–55.
- Panaro 1951**
A. M. Panaro. „I precedenti del IV libro dell’Eneide. La formazione della leggenda di Dido-ne“. *Giornale Italiano di Filologia* 4 (1951), 8–32.
- Paulsen 2000**
Thomas Paulsen. „Henry Purcells Oper ‚Dido und Aeneas‘“. In *Dido und Aeneas: Vergils Dido-Drama und Aspekte seiner Rezeption*. Hrsg. von G. Binder. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 47. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2000, 251–291.
- Picard 1982**
Gilbert-Charles Picard. „Der Periplus des Hanno“. In *Karthago*. Hrsg. von W. Huß. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 182–192.
- Porter 2003**
Stanley E. Porter. „Hanno’s Periplus and the Book of Acts“. In *For Particular Reasons. Studies in Honour of Jerker Blomqvist*. Hrsg. von A. Piltz u. a. Lund: Nordic Academic Press, 2003, 259–272.
- Sass 2002**
Benjamin Sass. „Wenamun and His Levant. 1075 BC or 925 BC?“. *Ägypten und Levante* 12 (2002), 247–255.
- Schachermeyr 1982**
Fritz Schachermeyr. *Die Levante im Zeitalter der Wanderungen vom 13. bis zum 11. Jahrhundert v. Chr.* Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1982.
- Schipper 2005**
Bernd U. Schipper. *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*. Fribourg: Academic Press, 2005.
- Sommer 2001**
Michael Sommer. „Der Untergang des hethitischen Reiches. Anatolien und der östliche Mittelmeerraum um 1200 v. Chr.“. *Saeculum* 52 (2001), 157–176.
- Sommer 2005**
Michael Sommer. *Die Phönizier. Handelsberren zwischen Orient und Okzident*. Stuttgart: Kröner, 2005.

Sommer 2008

Michael Sommer. *Die Phönizier. Geschichte und Kultur*. München: C.H. Beck, 2008.

Sommer 2011a

Michael Sommer. „Colonies – Colonisation – Colonialism. A Typological Reappraisal“. *Ancient West & East* 10 (2011), 183–193.

Sommer 2011b

Michael Sommer. „Trans-Saharan Long-Distance Trade and the Helleno-Punic Mediterranean. New Perspectives on Old Texts“. In *North Africa and the Mediterranean in Antiquity*. Hrsg. von A. Dowler. London: British Museum Press, 2011, 61–64.

Svenbro und Scheid 1985

Jesper Svenbro und John Scheid. „Byrsa. La ruse d'Élissa et la fondation de Carthage“. *Annales ESC* 40 (1985), 328–342.

Tuan 2002

Yi-Fu Tuan. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

MICHAEL SOMMER

Jg. 1970, Dr. phil. (Freiburg 1999), Habilitation (Freiburg 2005), ist Professor für Alte Geschichte an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Wirtschaftsgeschichte der Antike, römische Institutionengeschichte, vor allem der Kaiserzeit und, epochenübergreifend, die Geschichte der Levante.

Ulf 2009

Christoph Ulf. „Rethinking Cultural Contacts“. *Ancient West & East* 8 (2009), 81–132.

Weippert 1988

Helga Weippert. *Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie: Vorderasien*. Bd. 2. 1. München: C.H. Beck, 1988.

Winter 1995

Irene J. Winter. „Homer's Phoenicians. History, Ethnography, or Literary Tope?“. In *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Hrsg. von J. B. Carter und S. P. Morris. Austin: University of Texas Press, 1995, 247–271.

Zangger 1998

Eberhard Zangger. „Naturkatastrophen in der ägäischen Bronzezeit. Forschungsgeschichte, Signifikanz und Beurteilungskriterien“. In *Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums*. Hrsg. von E. Olshausen und H. Sonnabend. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998, 211–241.

Prof. Dr. Michael Sommer
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Fakultät IV
Institut für Geschichte
Postfach 2503
26111 Oldenburg
E-Mail: michael.sommer@uni-oldenburg.de

Susanne Bickel, Hans-Hubertus Münch

Götter – Herrscher – Amtsinhaber. Beispiele zu Genealogie als Denkform im Alten Ägypten

Zusammenfassung

Im Verlauf der altägyptischen Geschichte war Genealogie ein wichtiges Mittel, um die Vergangenheit zu strukturieren und zu bewerten. Königliche Genealogien dienten als Instrument der Zeitmessung und ermöglichten es, Könige als Nachfahren der Götter darzustellen. Durch ihren selektiven und normativen Charakter waren königliche Genealogien dazu geeignet, die kollektive Erinnerung und das historische Wissen zu konstruieren. Dies fand vor allem im Tempelbereich und bei öffentlichen Feiern der Ramessiden-Zeit statt. Vergleichbare Herrscherfolgen wurden in den privaten Grabbereich übernommen, um das Fortleben des Verstorbenen im Jenseits sicherzustellen. Längere private Genealogien sind allerdings erst seit dem 1. Jahrtausend v. Chr. belegt. Königliche wie private Genealogien dienten dem Zweck der Legitimation.

Keywords: Ägypten; Pharao; Genealogie; Wissen; Legitimation; Identität; Denkform.

Throughout the Ancient Egyptian history, genealogy was an important tool for structuring and validating the past. Royal genealogies were established as a means of measuring time and relating kingship to the gods as predecessors. In their selective and normative form, royal genealogies were means of constructing the collective memory and historical knowledge. These constructions were primarily mobilised within temple decoration and public feasts of the Ramesseid period. Similar groupings of kings were also taken over and adapted in private tombs as means of sustaining the deceased's further existence in the afterlife. Longer private genealogies are, however, attested only from the 1st millennium onwards. Both royal and private genealogies served as arguments of legitimation.

Keywords: Egypt; Pharaoh; genealogy; knowledge; legitimation; identity; form of thought.

I Einleitung

Aus fast allen Epochen der altägyptischen Geschichte sind Genealogien belegt, die in verschiedenen Bereichen und kulturellen Ausdrucksformen und zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt wurden.¹ In den meisten Fällen steht die Zeitperspektive deutlich im Vordergrund, Raumbezüge und geographische Herkunft bzw. Migration waren offenbar weit weniger relevant und finden nur selten Erwähnung. Dies könnte mit der ausgesprochenen Zentriertheit der altägyptischen Kultur auf die eigene, räumlich geschlossene Weltvorstellung in Zusammenhang stehen.

*Genealogie als Denkform*² war im königlichen wie im privaten Bereich ein oft verwendetes Mittel der Selbsthistorisierung, aus der die Legitimation der eigenen Position sowie eine historische und mythische Verankerung hergeleitet werden konnten. In dieser Perspektive bekräftigten Genealogien die Stellung eines Subjekts im Rahmen einer Institution, sei dies das Königtum, sei es eine Verwaltungs- oder Priesterposition. Genealogien sind nicht immer – wie sich am entsprechenden Material zeigen lässt – Abfolgen von blutsverwandten Individuen. Aufgrund des in der altägyptischen Sozialstruktur tief verwurzelten Konzepts, wonach einem Sohn die Amtsnachfolge seines verstorbenen Vaters zukam, konnte auch umgekehrt gefolgert werden, dass sukzessive Inhaber eines Amtes zu einer *Familie* zusammenwuchsen und in der Erinnerung genealogisch zusammengefügt wurden.

Herrschergenealogien konnten der Zeitmessung dienen, sowohl innerhalb der historischen Dimensionen als auch über diese hinaus: Mehrere Annalenkompilationen verbinden lineares und mythisches Denken zu einem an den Anfang der Schöpfung reichenden Kontinuum. Andererseits dienten erkennbar selektive Herrschergenealogien primär der Erinnerungskonstruktion.³ Hervorhebung und Ausschluss gewisser Könige bekräftigten den Herrschaftsdiskurs und das geltende Geschichtsbild und verwiesen teleologisch auf den herrschenden Pharaon.

Im Bereich der privaten Genealogien scheint weit mehr der amtsbezogene Aspekt der Eigengeschichte⁴ im Vordergrund gestanden zu haben als eine auf effektiver Familiengeschichte basierende Darstellung. Wie allerorts ging auch in Ägypten die aktive Erinnerung kaum über die Groß- oder Urgroßeltern hinaus, alle weiteren *Generationen* gehören zu einer Abfolge von Vorfahren, die als Argument zur eigenen Positionsbehauptung und zur Legitimitätsübertragung eingesetzt wurde. Als Urahn dienten dabei oft berühmte, als Weise oder Lokalpatrone verehrte hohe Amts- und Würdenträger weit zurückliegender Zeiten, Figuren also, die in der (oft lokalen) kollektiven Erinnerung von Bedeutung waren.

1 Fitzenreiter 2005.

2 Heck und Jahn 2000.

3 Assmann 1992.

4 Rehberg 2004, 3.

Die vielseitige Nutzung von Genealogien steht in deutlicher Abhängigkeit von der Schriftlichkeitskultur und ihren Anwendungsbereichen Tempel, Tempelarchiv und Grab, eine effektive und konzeptuelle Abhängigkeit, auf die im Folgenden nicht weiter eingegangen werden kann.

2 Göttergenealogien

Die ägyptischen Gottheiten wurden teilweise anthropomorph imaginiert und das Pantheon besaß eine in gewissen Aspekten soziomorphe Struktur. Beide Phänomene wurden über sogenannte Konstellationen oder über Mytheme ausgedrückt, in einigen Fällen wurden sie auch zu ereignisreichen Mythenkomplexen verflochten.⁵ Vater-Sohn-Konstellationen und Paar-Sohn-Konstellationen sind besonders häufig. Verschiedentlich wurden Gottheiten auch zu größeren Gruppen zusammengefasst, die – meist unabhängig von ihrer Gesamtzahl – als *Neunheit*, d. h. als Pluralität schlechthin, bezeichnet wurden. Aus den oben erwähnten Konstellationen, die in den Quellen meist als solche erscheinen und funktional mobilisiert werden, hat die Ägyptologie seit langem einen Stammbaum konstruiert und insbesondere die in den Schöpfungsprozess und den Kosmos involvierten Gottheiten zu einer sogenannten Heliopolitanischen Neunheit genealogisch strukturiert. So kohärent das Konstrukt erscheinen mag, so entbehrt es doch weitgehend einer antiken Grundlage: Göttergenealogien, über ein Zwei-Generationen-Modell hinaus, sind in Ägypten nicht geläufig, jedenfalls nicht in mythologischer Ausformulierung (zur Herrschaftsabfolge der Götter siehe unten). Göttergruppen werden nicht primär auf genealogischen Prinzipien, sondern – je nach Kontext – auf regionaler oder funktionaler Ebene zusammengestellt. Das Fehlen expliziter Göttergenealogien könnte mit der Struktur des altägyptischen Mythos generell zusammenhängen, bei dem Narrativität eine recht seltene Ausnahmesituation darstellt und der meist über in unterschiedliche Kontexte integrierte punktuelle Kurzverweise aktualisiert wird.

Die altägyptische Mythologie verbindet sich in vielfältiger Weise mit der realweltlichen Geographie. Mythische Ereignisse werden in zahlreichen Städten Ägyptens angesiedelt und dort bisweilen rituell nachvollzogen. Ähnlich wie die Zeit der Mythen von der messbaren Zeit entrückt ist und diese dennoch durchdringt, so ist auch der Schauplatz vieler mythischer Ereignisse ein Raum, in dem jenseitig-imaginierte Sphären und konkrete Lokalitäten verschmelzen. Im Laufe der altägyptischen Geschichte wurden diese realweltlichen Bezüge immer zahlreicher und vielfältiger und dienten primär lokaltheologischen Umsetzungen allgemeingültiger Vorstellungen.⁶ Über Lokalbezüge

⁵ Eine Übersicht über Form und Verwendung des ägyptischen Mythos s. Assmann 2004.

⁶ Quack 2008.

wurde andererseits, insbesondere im 1. Jahrtausend, die Betonung der geographischen und kulturellen Kohärenz Ägyptens vollzogen, wie etwa in den Kanopenprozessionen, über die der in Stücken über das ganze Land verteilte Körper des Osiris rituell wiederhergestellt und damit die Einheit Ägyptens bekräftigt wurde.

Auch wenn sich in mythologischen Schilderungen Gottheiten bisweilen an einen bestimmten Ort begeben, oder von einem Ort zu einem Ereignis hinzukommen, so ist in den textlichen und bildlichen Quellen keine Vorstellung von Migration zu erkennen, d. h. keiner Gottheit wird eine fremde Herkunft oder Einwanderung zugeschrieben. So weit wir dies erkennen können, wurde nicht einmal für die im Neuen Reich verehrten Gottheiten aus der Levante (Baal, Astarte, Reschef, Qedeschet) eine externe Herkunft thematisiert.

Auch beim mythologischen Komplex der *Fernen Göttin* handelt es sich nicht um eine Wanderung. In unterschiedlichen Varianten geht es dabei um den Weggang der wutentbrannten Tochter des Sonnengottes in die Wüste – in einer Ausformulierung spezifisch mit der Absicht, die Menschheit auszurotten – und um ihre Besänftigung und Rückführung nach Ägypten durch einen Gott. Obwohl diese Heimkehr in vielen Tempeln im Zentrum der Rituale und Feste steht, geht es nicht um die Herkunft der Göttin, sondern um die Überwindung einer momentanen Deviation, die etliche Aspekte des aktuellen Zustands der Welt begründet.

3 Herrschergenealogien

3.1 Herrschaft braucht Herkunft

Die berühmte Formel Jan Assmanns⁷ stimmt für Ägypten in hohem Maße in der genealogisch-chronologischen und in der ontologischen Perspektive. In geographischer Hinsicht ist *Herkunft* jedoch kaum von Relevanz. Herrscher und Herrscherhäuser wurden gelegentlich mit Bezug auf ihre Residenz bezeichnet,⁸ charakterisierten sich aber kaum über ihren Herkunftsort.

Ein Text, der die genealogische Verankerung des Herrschers mit einem geographischen Ursprung verbindet, stammt aus dem Grabkontext, nämlich dem Korpus der um 2300 v. Chr. in der Sargkammer des Königs Unas niedergeschriebenen Pyramidentexte. Der Spruch, der dem Verstorbenen den Eintritt ins Jenseits gewährleisten sollte, appelliert an zeitgenössisches mythologisches Wissen, wonach die Stadt Heliopolis als Ursprungsort der Schöpfung und gleichfalls Geburtsstelle und Aufenthaltsort der Götter

7 Assmann 1992, 71.

8 Beispielsweise die Bezeichnung der 12. Dynastie als „Herrscher der Residenz Itschi-tau“ im Turiner

Königspapyrus, Helck 1992, 216 oder der Verweis auf Echnaton: „die Zeit jenes Feindes von Achetaton“, Gaballa 1977.

galt. Ebenso war die Stadt aufs Engste mit dem Konzept des Königtums verbunden, das nach mythologischen Vorstellungen hier seinen Ursprung fand und von Göttern ausgeübt wurde.

Heliopolitanisches (Wesen) ist in Unas, oh Gott,
dein Heliopolitanisches (Wesen) ist in Unas, oh Gott,

Heliopolitanisches (Wesen) ist in Unas, oh Re,
dein Heliopolitanisches (Wesen) ist in Unas, oh Re.

Die Mutter des Unas ist Heliopolitanerin,
der Vater des Unas ist Heliopolitaner.

Unas selber ist Heliopolitaner, geboren in Heliopolis, als nämlich Re den beiden Neunheiten vorstand und den Untertanen Nefertum vorstand, der keinen Seinesgleichen hat, der Erbe seines Vaters Geb.⁹

Die Textpassage betont das ontologisch begründete, über territoriale und filiale Abstammung abgesicherte Anrecht des Königs Unas auf die Ausübung der Königsherrschaft. Wie der hier recht unvermittelt erwähnte Gott Nefertem, so ist auch der regierende König, gemäß eines häufigen Epithetons, *Erbe des Gottes Geb* und somit Erbe des von den Urgöttern instituierten Königtums. Dies verleiht dem König göttliches Wesen, was hier als *Heliopolitanisches (Wesen)* umschrieben wird. Wohl nicht zufällig werden Mutter und Vater nicht namentlich genannt. Dies erlaubt den gleichzeitigen Verweis auf die göttliche und die menschliche Abstammung.

Im Kontext des funeren Spruches sind die beiden Aspekte der Göttlichkeit und des Herrschaftsanspruchs zudem für den Aufstieg des verstorbenen Herrschers ins himmlische Jenseits von zentraler Bedeutung, sichern sie ihm doch die privilegierte Integration in die neue Existenzwelt. In diesem Zusammenhang gewinnt die Metapher Heliopolis eine zusätzliche Sinndimension, galt Heliopolis doch als Berührungspunkt zwischen der irdischen und der himmlisch-jenseitigen Sphäre.¹⁰ Die schöpfermythologische Bedeutung von Heliopolis machte die Stadt, oder zumindest ihren Tempelbereich, zum Inbegriff göttlicher Präsenz auf Erden und zu einer zum Himmel gehörenden Örtlichkeit. Die Präsentation des Königs Unas als Heliopolitaner deklarierte ihn somit bereits bei Antritt seiner Jenseitsreise als einen von seiner Herkunft und seinem Wesen her zur himmlischen Sphäre der Götter Dazugehörigen. Die Herkunftszuschreibung des Unas hat nichts mit seinem realweltlichen Ursprung zu tun, sondern dient als vielschichtige Metapher, über die Konzepte der Göttlichkeit und der Herrschaftslegitimation transportiert wurden.

9 PT 307, § 482a–483b, Allen 2005, 58.

10 Bickel 1997.

3.2 Geschichtsbewusstsein

Historiographie¹¹ drückt sich in altägyptischer Praxis in mehreren recht unterschiedlichen Textkategorien aus: jährliche Ereignislisten und Königsannalen, in denen die Zählung der Zeit im Vordergrund stand, sowie Darstellungen von selektiven Königsfolgen ohne Zeitangabe.¹² Ebenfalls in den Bereich der Geschichtsschreibung zu rechnen sind Berichte über einzelne Ereignisse und Handlungen von Herrschern, die jedoch keinerlei genealogische Tiefe aufweisen.¹³

Die meisten uns bekannten Quellen situieren sich im Kontext der Tempel, die sowohl als Repitorium des Zeitablaufes als auch als Orte der Bekräftigung Maat-konformer Herrschaftsausübung galten. Das Konzept der Maat¹⁴ verwies auf die Rechtmäßigkeit und Richtigkeit königlichen Handelns und berief sich auf göttliche Vorgaben und eine gottgewollte Weltordnung, in deren Rahmen die Herrscherrepräsentation bestätigenden und bekräftigenden Charakter hatte. Die sprachlichen und bildlichen Wiedergaben historischer Ereignisse vor dem Hintergrund des Postulats der Maat-Konformität dienten sowohl dem Ruhm des regierenden Herrschers, der Kommemoration seiner Taten, als auch der *prospektiven Erinnerung*¹⁵. Die meisten dieser Formen kurz- oder langzeitlicher Herrscherrepräsentationen stehen mit Wesens-übergreifenden Genealogien in Verbindung: Annalistische Königslisten reichen bis in die mythische Vorzeit und die Herrschaft der Götter. Ereignisberichte einzelner Herrscher stehen meist vor dem Hintergrund der göttlichen Abstammung des betreffenden Pharaos und stellen dessen Leistungen als Tribut für seinen göttlichen Vater (oder seine Mutter), meist die Hauptgottheit eines Tempels, dar.

3.3 Ereignislisten und Königsannalen mit götterweltlicher Verankerung

Aus dem Alten Reich sind Annalen bekannt, die in Stein gemeißelt sind und mit großer Wahrscheinlichkeit aus Tempeln der Gegend von Memphis stammen. Auf dem sogenannten Palermostein werden die einzelnen Regierungsjahre der Herrscher der 1. bis 5. Dynastie (2900–2500 v. Chr.) tabellenartig aufgeführt, wobei zu jedem Jahr ein markantes Ereignis sowie die Nilstandshöhe vermerkt ist.¹⁶ Das genannte Ereignis bezieht sich mehrheitlich auf rituell relevante oder auf Tempel bezogene königliche Handlungen, seltener auf militärische Ereignisse. Vor der Aufzählung der Regierungsjahre historisch gesicherter Herrscher steht eine Liste von bisher nicht identifizierbaren Namen, die jeweils mit dem Determinativ eines (unterägyptischen) Königs versehen sind. Diese

11 Zur Historiographie im Alten Ägypten s. Baines 2011.

12 Redford 1986.

13 Popko 2006.

14 Assmann 1990.

15 Assmann 1992, 71 und 169; Popko 2009.

16 Zu den Annalen s. Wilkinson 2000; Baines 2008.

ohne Jahresangabe aufgeführten Herrscher stellen vermutlich eine Gruppe von legendären Urahnern dar, die den eigentlichen Annalen der historischen Könige vorangestellt wurde. Ob am Anfang dieser Auflistung auch die Herrschaft der Götter stand, wie im unten behandelten Turiner Königspapyrus, kann nicht nachgewiesen werden.

Im Zentrum solcher Auflistungen von einzelnen aufeinanderfolgenden Jahren wird die Konstruktion von Kontinuität gestanden haben. Herausragende Ereignisse und Leistungen fügen sich in eine stringente Linearität der Zeit, deren rechtmäßige Nutzung durch die Herrscher im Bereich der Tempel affirmiert wird. Neben dieser kulturellen Bedeutung und der Erfassung des Ablaufs der Zeit könnten solche Annalenlisten auch einen rechtlichen Zweck erfüllt haben, insofern sie eine genaue Rückwärtsrechnung, z. B. von Vertragsdauern, erlaubten.

Die sogenannten Saqqara-Annalen beziehen sich mit ähnlichen jährlichen Ereignisangaben auf die Könige der 6. Dynastie.¹⁷ Die Annalentradition ist auch aus dem Mittleren Reich belegt, wo jährliche Zuwendungen an den Tempel von Heliopolis oder regelmäßige ausländische Tributzahlungen festgehalten wurden.¹⁸ Aus dem Neuen Reich sind Annalen lediglich für einen Teil der Regierungszeit Thutmosis III. bekannt und halten die dem Gott Amun dargebrachte Kriegsbeute fest. Hier lag der Fokus auf der Bekräftigung der Leistungen eines spezifischen Herrschers und nicht auf einer langfristigen Zählung. Aus dem 1. Jahrtausend sind ebenfalls aus dem Tempelbereich Fragmente von Annalen erhalten, in denen die jährlichen Zuwendungen von Opfern und Kultgegenständen vonseiten der Könige über mehrere Generationen vermerkt wurden.¹⁹

Eine andere Form von Annalistik spiegelt sich im sogenannten Turiner Königspapyrus wider, der vermutlich aus der Regierungszeit Ramses II. oder seiner unmittelbaren Nachfolger stammt (13. Jh. v. Chr.). Es handelte sich ursprünglich um eine Liste aller bisherigen Könige sowie ihrer jeweiligen Regierungslängen in Jahren, Monaten und Tagen.²⁰ Offensichtlich handelte es sich bei dem sehr fragmentarisch erhaltenen Dokument um akribisch tradiertes und aktualisiertes Archivwissen, bei dem die Aspekte der Vollständigkeit, Präzision und Objektivität im Vordergrund standen. Die Zeitmessung oder Chronologie stand hingegen entweder nicht im Fokus oder wurde nicht nach heutigen Kriterien wahrgenommen, werden doch z. B. Regierungslängen gleichzeitig herrschender Könige kommentarlos nacheinander aufgeführt. In dieser Liste wurden jedoch auch Herrscher festgehalten, deren Rechtmäßigkeit in anderen Kontexten bestritten und deren Existenz daher verschwiegen worden war (s. unten). Auch wurden die Könige in Gruppen zusammengefasst, die teilweise mit der heute gebräuchlichen,

17 Baud und Dobrev 1995.

18 Postel und Régen 2005; Altenmüller und Moussa 1991.

19 Bickel, Tallet und Gabolde 1998; Perdu 2003.

20 Ryholt 2004; Malek 1982.

auf Manetho zurückgehenden Einteilung in Dynastien übereinstimmen. Nicht explizit vermerkt wurde hingegen die Filiation der Herrscher.

Auflistungen dieser Art mit Angabe der Regierungszeit (im Gegensatz zu den Ereignislisten mit Jahreszählung) müssen über sehr lange Zeiträume geführt worden sein, scheinen doch auch Herodot und Manetho sich auf derartige Listen gestützt zu haben. Dass auch diese Form der Annalenschreibung mehrheitlich im Tempel stattfand, könnte aus einer Bemerkung Herodots hervorgehen: „Die Priester lasen mir aus einem Schriftstück die Namen von 330 Königen vor.“²¹

Trotz der offensichtlichen Bedeutung der Genauigkeit und wohl auch Überprüfbarkeit der Angaben führt auch der Turiner Königspapyrus die Abfolge der Herrscher Ägyptens bis auf göttliche Ursprünge zurück. Der Aufzählung der historischen Könige gehen drei Gruppen von wichtigen Gottheiten und weniger bekannten göttlichen Wesen voraus, anhand derer die mythologische Grundlage des Königtums vergegenwärtigt wurde. Die erste Gruppe führt neun Gottheiten auf: [Re, Schu,] Geb, Osiris, Seth, Horus, Thot, Maat, Har[oeris],²² von denen die ersten sechs in mythologisch belegten genealogischen Beziehungen stehen. Die angegebene Gesamtregierungszeit dieser Gottheiten ist verloren, muss aber mehrere Tausend Jahre betragen haben. Auf diese erste Gruppe folgen zwei weitere, in denen *Geister/Verstorbene* und *Horusbegleiter*, oft mit Zuweisung an eine Stadt oder Gegend, vermerkt sind. Diesen beiden Gruppen wird eine Regierungsdauer von 13 420 Jahren und eine Lebenszeit von 23 200 Jahren zugeschrieben. Auf sie folgt dann Meni als erster Herrscher der ersten Dynastie und König über die erste politisch-territoriale Einheit Ägyptens (um 2900 v. Chr.), der als Gründerfigur in die Geschichtsschreibung einging (s. unten).

Auch wenn die genaue Rekonstruktion des stark zerstörten Papyrus stellenweise schwierig ist, so zeigt doch auch dieses äußerst sachliche und offizielle Dokument die Verankerung der Herrscherlinie in der Götterwelt und in einer Reihe legendärer Urahnen, deren Lebens- und Regierungszeiten deutlich übermenschliche Ausmaße aufweisen. Diese riesigen Zahlen zeigen, wie annalistische Praxis in Mythologie übertragen wurde, und verweisen zudem auf das Bedürfnis einer quantifizierbaren und dennoch unermesslich langen Rückführung der Königstradition. Sowohl Manetho²³ wie auch Diodor²⁴ griffen in ihren Schilderungen der ägyptischen Geschichte auf vergleichbare Quellen zurück und verwiesen auf Götter und Heroen mit langen Regierungszeiten als Vorgänger der historischen Könige.

21 Herodot II, 100,1. Zu Fragmenten von Königslisten aus dem 2. Jh. n. Chr., siehe Popko und Rucker 2011.

22 Zur Rekonstruktion dieses Abschnitts Helck 1992.

23 Waddell 1964, 1–7: „Götter, Heroen und Geister von Verstorbenen regierten während über zwanzigtausend Jahren ...“.

24 Diodor, *Bibl. Hist.* I, 43–45: „zuerst regierten Götter und Heroen über Ägypten während etwas weniger als achtzehntausend Jahren ...“.

Wie bereits aus dem oben zitierten Pyramidentextspruch ersichtlich, gehörte der göttliche Ursprung des Königtums zum Kern des altägyptischen Herrschaftsdiskurses.²⁵ Bereits zu fröhdyastischer Zeit wurden die Herrscher mit dem Himmelsgott Horus gleichgesetzt oder als dessen Verkörperung erachtet. Seit der Mitte des dritten Jahrtausends führen dann sämtliche Herrscher den Titel *Sohn des Re* sowie Epitheta wie *Erbe des Geb* oder *Erbe des Atum*. Der Gott Horus wurde einer mythologischen Neudefinition unterzogen und als Sohn und Erbe des Osiris als letztes Glied ans Ende der Reihe der Herrschergötter gesetzt. Weiterhin – und bis in griechisch-römische Zeit – gilt der regierende König als Repräsentant des Horus, auch wenn gleichzeitig seine Abstammung auf den Schöpfergott Re, und situationsabhängig auf zahlreiche weitere Gottheiten, zurückgeführt wurde. Jeder König wurde einerseits direkt als Sohn des Re verstanden, andererseits aber auch in die immer länger werdende Abfolge göttlicher und menschlicher Amtsvorgänger eingereiht. Verschiedene Texte aus dem Bereich der Literatur und der Tempelinschriften beziehen sich auf die göttliche Abstammung einzelner Herrscher.²⁶ Mythen verhandeln, gelegentlich wohl unter Verarbeitung realer politischer Gegebenheiten,²⁷ die Sukzession der großen Götter im Königsamt.

3.4 Listen in rituellem Kontext und Erinnerungskonstruktion

Aus mehreren Tempeln des Neuen Reiches sind selektive Königsfolgen bekannt, in denen es weder um Jahreszählung noch um die Rückführung auf eine göttliche Abstammung geht. Vielmehr scheinen politische und *dynastische* Erwägungen bei der Zusammenstellung der Abfolgen eine Rolle gespielt zu haben. Der götterweltliche Bezug der Darstellungen ist hier zum einen durch den Anbringungsort im Tempel, zum andern durch die rituelle Einbindung hergestellt.

Frühe Beispiele dieser Tradition von Königslisten liefern zwei Rollsiegel, auf denen die ersten fünf respektive acht Herrscher der 1. Dynastie (ca. 2750 v. Chr.) jeweils in Verbindung mit der Schakalgottheit Khentimentiu aufgeführt sind.²⁸ Hier scheint bereits die Konstruktion kollektiver Erinnerung greifbar zu werden und damit einhergehend die Bekräftigung der ungebrochenen Abfolge von Königen nach einem markanten Einschnitt, in diesem Fall der ersten politischen Vereinigung des Landes.

25 Baines 1998.

26 Das berühmteste Beispiel aus dem Bereich der Literatur ist die Schilderung der göttlichen Geburt der ersten Könige der 5. Dynastie in Papyrus Westcar, Parkinson 1999. Zur Zeugung der Königin Hatschepsut durch den Gott Amun s. Sternberg el-Hotabi 1995a.

27 Beispielsweise der sog. „Streit des Horus und Seth“, Papyrus Chester Beatty I aus der Zeit Ramses V., Broze 1997; zur politischen Lektüre Verhoeven 1996. Der Sukzessionsmythos auf dem Naos von Saft el-Henneh, Sternberg el-Hotabi 1995b; Zur politischen Lektüre Schneider 1998.

28 Wilkinson 1999, 62–63.

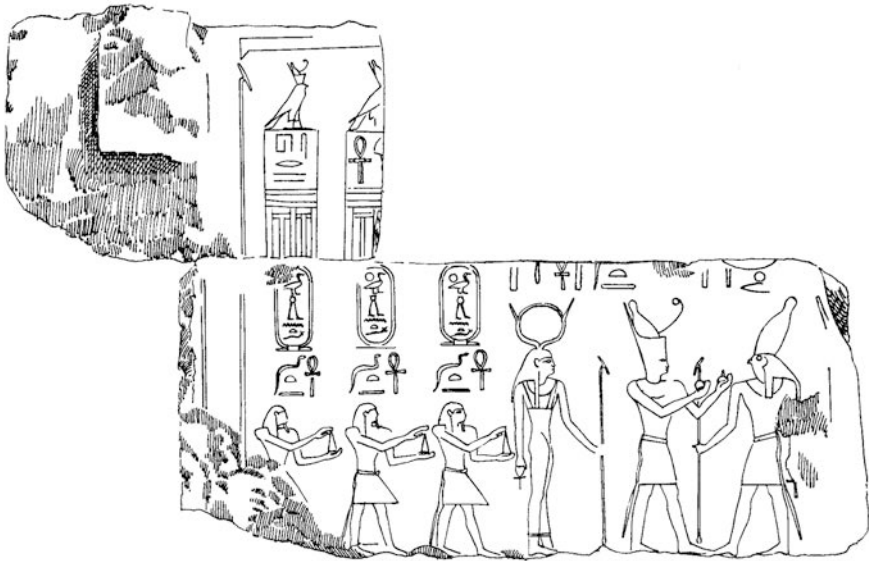


ABBILDUNG 1 Montuhotep und seine Vorfahren, Habachi 1963, Taf. 22.

Ein weiteres Beispiel für die Betonung einer Familienlinie in göttlichem Schutz – ca. 800 Jahre später als die eben erwähnten Rollsiegel – ist das Fragment eines Türpfostens aus dem oberägyptischen Tempel von El-Tod. Es zeigt den König Montuhotep (11. Dynastie, 2009–1959) zwischen den Gottheiten Montu und Hathor (Abb. 1).²⁹

Hinter der Göttin folgen – ebenfalls ein Opfer darbringend – drei weitere Könige, deren Namen über ihnen angebracht sind. Es handelt sich um die drei Vorfahren und Vorgänger Montuhoteps, Antef I.–III. In dieser Darstellung fallen Familienerinnerung und *politisches Manifest* zusammen, handelt es sich doch um die drei Herrscher, die in Oberägypten nach einer Zeit territorialer Aufsplitterung wieder die Königsmacht ergriffen und die Kämpfe zur Wiedervereinigung des Landes gegen den Norden initiiert hatten. Dieser langwierige Vereinigungsprozess wurde unter Montuhotep abgeschlossen, der erstmals nach dem Alten Reich wieder über das gesamte Land herrschte. Als Urgroßvater stellte er sowohl den familiären wie auch den dynastischen Bezugspunkt dar. Gleichzeitig verwiesen Hathor und Montu auf die göttliche Abstammung Montuhoteps, der in Bild und Text mehrfach als deren Sohn bezeichnet wird. Die spätere Historiographie bezog sich ausschließlich auf Montuhotep als Wiedervereiniger des

29 Kairo Museum JE 66331–2, Habachi 1963, 46, fig. 22; Morenz 2005.

Landes und ließ seine Vorfahren, die drei Könige namens Antef, in die Vergessenheit sinken.

Ab dem Neuen Reich treten für uns erstmals greifbar Königsfolgen in Erscheinung, die über dynastisch-familiäre Grenzen hinaus, wenn auch selektiv, so doch weit in die Vergangenheit zurückgreifen. Zu den frühesten Beispielen gehört die unter Thutmosis III. (15. Jh. v. Chr.) im Tempel von Karnak angebrachte Darstellung von ursprünglich wohl 61 sitzenden Königen. Diese listet vermutlich all diejenigen Herrscher auf, die über ihre Statuen in den täglichen Opferzyklus eingebunden waren und derer somit im Kult gedacht wurde.³⁰ Auffällig ist dabei, dass etliche dieser Könige lange vor der Gründung des Tempels gelebt haben. Die hier aufgelisteten Königsstatuen wurden demnach nachträglich und im Zuge der wachsenden Bedeutung des Kultes des Gottes Amun als bewusster Akt der Bezugsetzung auf weit vergangene Zeiten und der Historisierung des Tempels von Karnak aufgestellt.

Eine weitere selektive Herrscherfolge – allerdings mit einer erkennbaren dynastisch-familiären Ausrichtung – befindet sich im Totenkulttempel Sethos I. (13. Jh. v. Chr.) in Abydos. Im Gegensatz zur Liste Thutmosis III. in Karnak werden hier die Könige nicht durch Statuen repräsentiert, sondern in Form ihrer Namenskartuschen. 76 Herrscher werden in zwei übereinanderliegenden Registern aufgeführt (Abb. 2).³¹

Die Darstellung des regierenden Königs und seines Sohnes Ramses II. sowie die beigefügte Inschrift machen deutlich, dass es sich um eine Opferdarbringung handelt, die gleichzeitig an den Gott Ptah und die Vorgängerkönige gerichtet ist. Die Liste beginnt – wie im Turiner Königspapyrus – mit der Gründerfigur des Meni als erstem König der 1. Dynastie und endet mit dem herrschenden König Sethos I. Sie widerspiegelt das Bewusstsein einer weit zurückreichenden Kontinuität der Institution des Königtums und unterstreicht somit den am Beginn der politischen Geschichte verankerten Herrschaftsanspruch des regierenden Pharaos. Der von den dargestellten Königen abgedeckte Zeitraum umfasst gut 1600 Jahre, wobei es – im Gegensatz zu den Listen mit Zeitangabe – hier nicht um eine chronologisch präzise Auflistung ging, sondern primär um die Evokation der historischen Tiefe und der Kohärenz der Herrscherfolge. Von der Repräsentation ausgeschlossen sind allerdings Könige, die nicht über das gesamte Land regiert haben, sowie mindestens drei weibliche Herrscherinnen – darunter Hatschepsut – und ferner Echnaton und seine direkten Nachfolger. Die Zusammenstellung thematisiert demnach deutlich die Norm des rechtmäßigen Pharaos, unterdrückt die als nicht legitim erachteten Herrscher und Herrscherinnen und konstruiert so die zu erinnernde Geschichte.³² Ihre dynastisch-familiäre Dimension erhält die Gesamtdarstellung

30 Wildung 1974.

31 Mariette 1869, Taf. 43; Redford 1986, 18–20; Kitchen 1975, 178–179.

32 Zur Vielschichtigkeit des Umgangs mit der Vergangenheit insbesondere in der Ramessidenzeit, vgl. Baines 2007.

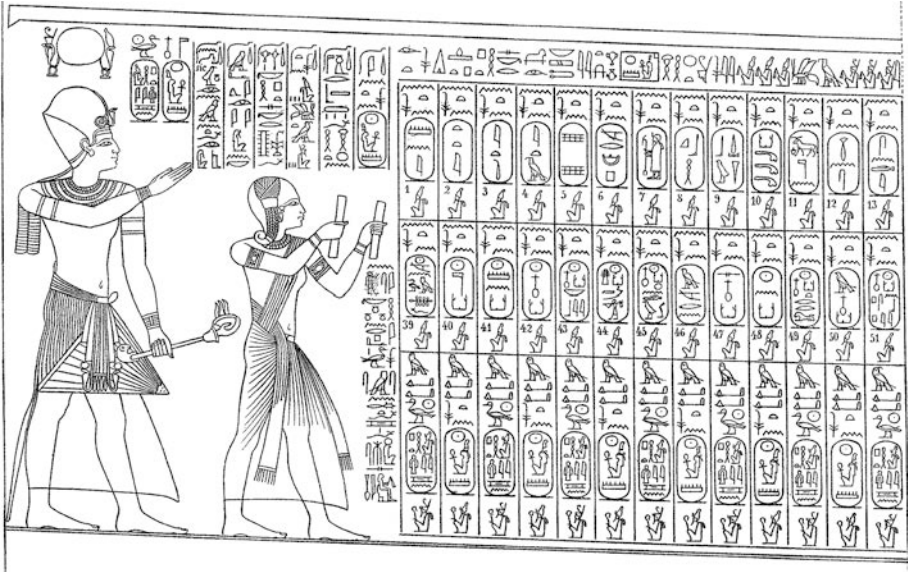


ABBILDUNG 2 Königsliste von Abydos, Mariette 1869, Taf. 43.

aus der Tatsache, dass Sethos I. der Nachfolger eines nur wenige Jahre herrschenden, während eines Machtvakuumms eingesetzten Generals war. Die Einbeziehung des Sohnes und designierten Nachfolgers Ramses macht die Absicht deutlich, die sehr junge Familienlinie mit Blick in die Zukunft in die an den Anfang der Bildung des ägyptischen Königtums zurückreichende Kohärenz der Herrscherabfolge einzureihen. Die gewählte Ausdrucksform der Szene als Opferhandlung vor Ptah diente dabei sowohl der Bekräftigung des künftigen Herrschaftsanspruches der Familie als auch der Normierung und Legitimierung des entworfenen Vergangenheitskonstrukts.

Ein ähnliches Selektionsprinzip findet sich wiederum in Darstellungen in den königlichen Totenkult-Tempeln Ramesseum³³ und Medinet Habu³⁴ (Ramses II. und Ramses III., 13.–12. Jh. v. Chr.). Diese verweisen auf eine Prozession von Königsstatuen im Rahmen eines öffentlich begangenen Erntedankfestes. Auch hier werden die beiden Aspekte der Bekräftigung der dynastischen Eingliederung des regierenden Herrschers einerseits und der Fixierung der normierten Auswahl rechtmäßiger historischer Könige andererseits ins Bild gesetzt. Im Ramesseum tragen Priester jeweils eine Königsstatue, die über die beigeschriebene Kartusche eindeutig identifiziert ist (Abb. 3). Angeführt wird die Prozession vom regierenden König, gefolgt von dessen Vater, Großvater und

³³ Maher-Taha und Loyrette 1979, Taf. 5–6.

³⁴ Survey 1940, Taf. 203, 207.

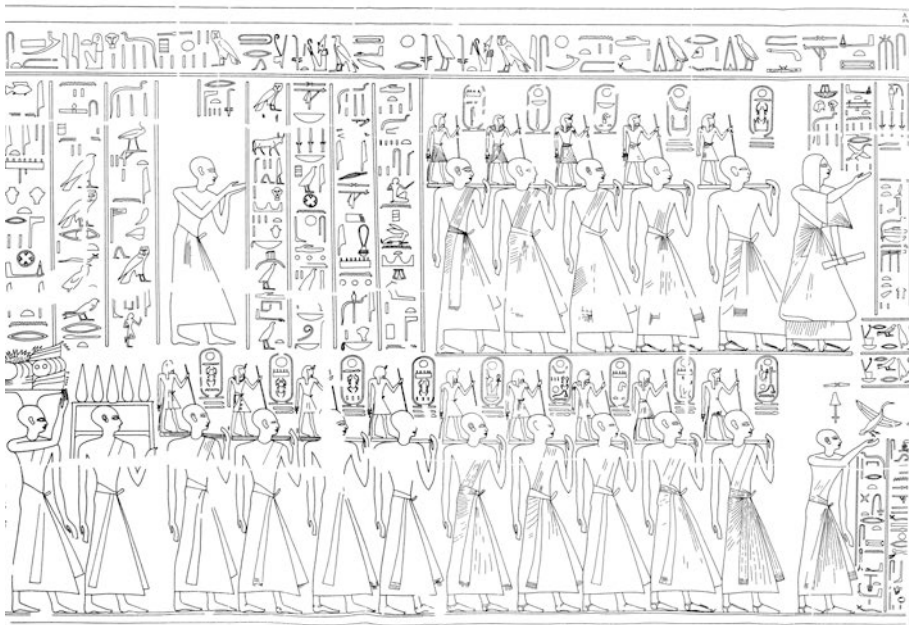


ABBILDUNG 3 Königsstatuenprozession im Ramesseum; Maher-Taha und Loyrette 1979, Taf. 5.

weiteren Amtsvorgängern. Wie in der Liste Sethos I. sind auch hier sowohl Hatschepsut als auch die Herrscher der Amarnazeit ausgelassen. Als Vertreter der weiter zurückliegenden Geschichte werden in der Darstellung des Ramesseums erneut Meni als Gründerfigur des Alten Reichs und Montuhotep als Wiedervereiniger des Mittleren Reichs am Ende der Prozession mitgeführt.

In der Begehung dieses Festes wurde die als Maat-konform definierte ungebrochene Abfolge vergangener Herrscher für alle Teilnehmer durch die Prozession der Königsstatuen sichtbar gemacht, inszeniert und im kollektiven Gedächtnis gefestigt. Darüber hinaus wurden auch die beiden für die ägyptische Kultur grundlegenden Zeitbegriffe miteinander verbunden und in Bezug gesetzt: Die Feier der Ernte betonte den Aspekt der sich zyklisch erneuernden Zeit, der Wiederholung der Fruchtbarkeit und der Regeneration der Kräfte des Königs. Gleichzeitig verwies die Prozession der Vorgängerkönige auf den Aspekt permanenter Akkumulation von Zeit. Das altägyptische Königtum definierte sich in der Spannung dieser beiden Aspekte stetiger Erneuerung und gleichzeitiger Akkumulation der Zeit.

3.5 Königsfolgen im Kontext nichtköniglicher Personen

Mit Beginn des Neuen Reiches (15. Jh. v. Chr.) rückte die Person des regierenden Königs immer stärker in den Mittelpunkt der sepulkralen Selbstthematization der Angehörigen der Elite.³⁵ Im Verhältnis zu ihm definierten sich Gunst und Prestige und damit Macht und ökonomischer Wohlstand eines Individuums. Es scheint in der Folge daher auch weder die Idee einer wie auch immer gearteten Form der *unabhängigen Existenz* noch – im Falle der sogenannten Beamten – die der Amtspflicht im Sinne heutiger Verwaltungsnormen gegeben zu haben.³⁶ Vielmehr ist der Einzelne dem König gegenüber kraft persönlicher Gunst zur Treue verpflichtet. Gleiches gilt mutatis mutandis auch für alle anderen herrschaftlich strukturierten Gruppen und Sozialbeziehungen. Der soziale Status eines Individuums ist damit in einem nicht unerheblichen Maß das Ergebnis eines „rein persönlichen Unterwerfungsverhältnisses“³⁷ und die sepulkrale Selbstdarstellung im Falle der Elite primär deren für das Publikum objektivierte Form.

In den Gräbern sind es neben biographischen Inschriften vor allem bildliche Darstellungen, die dem Verhältnis zwischen oben und unten ihren vielleicht unmittelbarsten Ausdruck verliehen. Seine paradigmatische Ausgestaltung erhält das Thema dabei im Motiv der Königsaudienz.³⁸ Dieses in den Beamtengräbern des Neuen Reichs zumeist im Eingangsbereich angebrachte Bildthema zeigt den König entweder alleine oder in Begleitung einer Königin in einem Kiosk sitzend. Er empfängt die Opfergaben und Geschenke, die ihm vom jeweiligen Grabbesitzer dargebracht werden, und belohnt ihn seinerseits – ganz im Sinne patrimonialer Herrschaft – durch die Berufung in ein Amt oder wiederum durch Materielles für geleistete Dienste. Das ikonographische Spektrum dieses Motivs ist überaus vielfältig und erreicht unter der Herrschaft des Echnaton und der Nofretete seine wohl kreativste Ausgestaltung durch die während der Amarnazeit auch für ägyptische Verhältnisse außerordentlich starke Fokussierung auf die Person des Königs und dessen Familie.³⁹

Mit dem Ende der Amarnazeit beginnt sich das Dekorationsprogramm in den Gräbern der Oberschicht drastisch zu ändern.⁴⁰ War es bisher das Verhältnis von Herrscher und Untertan, das deren textliche wie auch bildliche Ausgestaltung in einem nicht unerheblichen Maße prägte, so ist es nun das Verhältnis zwischen dem einzelnen Individuum und den Göttern, das immer mehr an Gewicht gewinnt. Entsprechend finden sich in den Gräbern vermehrt Darstellungen, die den jeweiligen Grabbesitzer – zumeist in Begleitung seines Ehepartners – in performativen Handlungen, wie etwa der Darbringung von Opfergaben oder Gebeten, vor bestimmten Gottheiten zeigen. Der

35 Guksch 1994, 3. Im Alten Reich gibt es keine, im Mittleren Reich nur selten Darstellungen des Königs.

36 Weber 1972/1921, 130.

37 Weber 1972/1921, 597–598.

38 Radwan 1969.

39 Radwan 1969.

40 Hofmann 2004.

Verstorbene sichert seine Fortexistenz durch persönliche Gottesnähe. Die thematische Wende greift so tief, dass Beamtengräber der Ramessidenzeit sogar Eigennamen erhalten konnten, die diese explizit als *göttliche Geschenke* bezeichnen.⁴¹

In den Kontext der primär religiös ausgerichteten Motivlage fügen sich auch die Personengruppendarstellungen verstorbener Herrscher, die gemeinhin als Neuerung der ramessidischen Flachbildkunst gelten und derzeit in rund 30 Gräbern belegt sind.⁴² Wie in den Szenen der Götterverehrung, so werden auch bei den Herrschergruppendarstellungen die jeweiligen Grabbesitzer zumeist im Vollzug kultischer Handlungen in Form der Opferung „aller guten und reinen Gaben“ und des Sprechens von Gebeten gezeigt.⁴³ Üblicherweise folgen die Repräsentationen demselben ikonographischen Layout: Der Verstorbene, zumeist mit seiner Frau, manchmal aber auch mit seinen Kindern, opfert bzw. betet vor mehreren thronenden Figuren, die hintereinander sitzend entweder in einem oder in mehreren Registern angeordnet sind. Aufgrund ihres mumienförmigen Gewandes sowie der Schreibung der die jeweiligen Figuren identifizierenden Namen in Kartuschen sind diese klar als Repräsentationen verstorbener Herrscher erkennbar.

Bis auf wenige Beispiele fehlen Figuren des jeweils regierenden Königs als Teil der Gruppe.⁴⁴ Dessen Platz ist in dieser Zeit zumeist das Türgewände von Privathäusern, auf denen er entweder durch eine Darstellung oder in Form seiner Namenskartusche repräsentiert wird.⁴⁵

In der Regel wird die Darstellung der Gruppe der verstorbenen Könige durch Figuren von Königinnen und Königskindern ergänzt. Ein illustratives Beispiel für eine solche Herrschergruppendarstellung befindet sich in der Grabkapelle des Vorarbeiters Inherchau aus der Regierungszeit Ramses II./Ramses IV. (Abb. 4) in der thebanischen Nekropole von Deir el-Medina.⁴⁶

Auf zwei Register verteilt sind insgesamt 20 Personen auf Blockthronen sitzend zu erkennen. Entsprechend ihres Geschlechtes und sozialen Status unterscheiden sich die einzelnen Figuren in ihrer äußeren Gestaltung: Die Könige zeigen die männlichen Herrschaftsinsignien, bestehend aus Königskopftuch bzw. Königshaube, Heka-Zepter und Flagellum; die Königinnen die weiblichen Insignien Geierhaube, Herrscherinnenzepter und Anch-Zeichen; die Prinzen sind aufgrund ihrer Zopffrisur klar als Königs-kinder zu identifizieren. Im untersten Register am linken Ende ist der Gruppe ein hochender Schreiber beige-sellt, bei dem es sich laut Beischrift vermutlich um den nach seinem Tode vergöttlichten königlichen Schreiber Amenhotep-Sohn-des-Hapu aus der

41 So wird etwa das Grab des Nebsumenu (TT 183) als *Geschenk des Amun* bezeichnet, Seyfried 2002, 423.

42 Redford 1986, 45–56; Heffernan 2010.

43 Vgl. den Inhalt der entsprechenden Beischriften bei Redford 1986, 46–51.

44 Redford 1986, 45–51.

45 Budka 2001.

46 Cherpion und Corteggiani 2010.

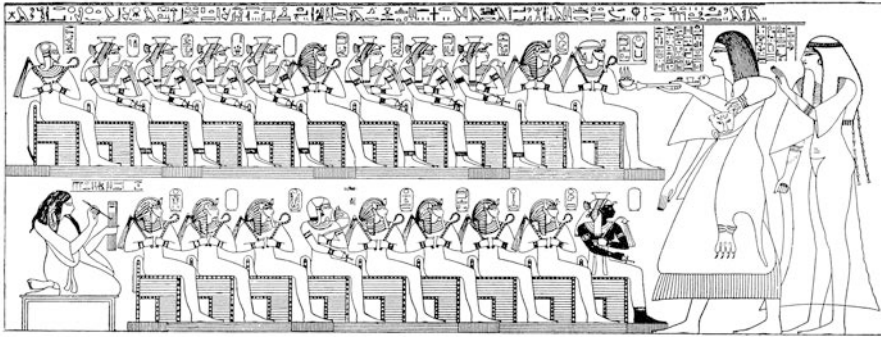


ABBILDUNG 4 Herrschergruppendarstellung im Grabe des Inherchaw; Wildung 1977, 284.

Regierungszeit Amenhotep I. (14. Jh.) handelt, auf den unten noch einmal einzugehen sein wird.⁴⁷

Neben der figürlichen Darstellung verstorbener Herrscher lassen sich auch Beispiele finden, in denen diese durch die Zusammenstellung ihrer in Kartuschen geschriebenen Namen repräsentiert werden und damit stark an die selektive Herrscherfolge im Tempel Sethos I. in Abydos erinnern (s. oben). Die mit ursprünglich insgesamt 58 Namen umfangreichste derartige Königsgruppenrepräsentation fand sich in der Nekropole von Saqqara im Grab des Beamten und Priesters Tunraj.⁴⁸ Die heute nur noch fragmentarisch erhaltene Darstellung, die in der Literatur auch als Saqqaraliste bezeichnet wird und in die Regierungszeit Ramses II. datiert, zeigt auf der linken Seite den im Gebetsgestus stehenden Grabbesitzer. Auf der rechten Seite der Namenliste steht der Totengott Osiris als Empfänger des Gebets.

Die ägyptologische Forschung hat bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass sich die Darstellungen verstorbener Herrscher in den Gräbern der Ramessidenzeit – gleichgültig ob figürlich oder in Form von Namenskartuschen – stark voneinander unterscheiden.⁴⁹ Dies betrifft sowohl die Auswahl als auch die Abfolge der gezeigten Könige und königlichen Familienangehörigen. Gemeinsam ist allen Königsfolgen im Privatkontext jedoch, dass sie auf dieselben Selektions- und Normierungsprinzipien zurückgreifen wie ihre königlichen Vorbilder.

47 McDowell 1992, 100; Redford 1986, 50; Wildung 1977, 283–284.

48 Redford 1986, 21–24; Wildung 1969, 34–35. Kairo CG 34516. Die genaue Lage des Grabes sowie der

thematische Kontext der hier besprochenen Szene sind gegenwärtig unbekannt.

49 Dies betrifft sogar die Fälle, in denen in einem Grab zwei derartige Gruppenbilder vorhanden sind. Vgl. hierzu TT 10, Redford 1986, 47–48.

Festzustellen ist ferner, dass gewisse Herrscherpersönlichkeiten häufiger Bestandteil der Gruppen sind als andere.⁵⁰ Zu nennen sind hier insbesondere Amenhotep I. und seine Mutter Ahmes-Nefertari, die als Schutzpatrone der thebanischen Nekropole eine besondere Verehrung genossen. Aber auch die in den Herrscherfolgen der königlichen Totenkulttempel als Wiedervereiniger hervorgehobenen Montuhotep aus der 11. Dynastie und Ahmose vom Beginn des Neuen Reichs finden sich wiederholt in den Gräbern repräsentiert.

In der Ägyptologie herrscht weitgehend Einigkeit in der Ansicht, dass es sich bei den Darstellungen verstorbener Herrscher in den Gräbern der Oberschicht der Ramessidenzeit um im kollektiven Gedächtnis verankertes historisches Wissen handelt.⁵¹ Zwar stimmt dieses Wissen nicht mit dem zeitgenössischen Archivwissen⁵² – wie es sich z. B. im oben besprochenen Turiner Königspapyrus findet – überein, jedoch mit demjenigen Wissen, das in den oben erwähnten königlichen Tempelwanddarstellungen zum Ausdruck kommt. Im Rahmen der Privatgräber wird dieses Vergangenheitskonstrukt übernommen, dabei aber den Bedürfnissen und Perspektiven der jeweiligen Auftraggeber variabel angepasst.

4 Privatgenealogien

Wie die Herrscher konnten vermutlich auch viele Angehörige der Oberschicht ihre Herkunft anhand von Familienarchiven weit in die Vergangenheit zurückverfolgen. Ein Hinweis hierauf ist etwa der im Grab des Mose (unter Ramses II.) festgehaltene Bericht einer juristischen Auseinandersetzung, wonach anhand von eigenen Dokumenten nachgewiesen werden konnte, dass sich ein Grundstück als königliches Geschenk bereits seit weit mehr als 300 Jahren im Besitze der Familie befand.⁵³ Trotz dieser Form des Archivwissens der Oberschicht über ihre eigene Herkunft und Geschichte scheint deren öffentliche Repräsentation – z. B. als Teil der Selbstdarstellung im Kontext ihrer Gräber (s. oben) – bis zum Beginn des 1. Jahrtausends keine bedeutende Rolle zu spielen. Die bis dahin thematisierte *Namenserinnerung* reichte kaum über die Generation der Groß- oder Urgroßeltern hinaus.⁵⁴ Die *Häuser* und *Geschlechter* der pharaonischen Oberschicht scheinen sich damit in den Bedingungen und Elementen ihrer Konstituierung deutlich von denen späterer Epochen und Kulturen zu unterscheiden, ist doch – z. B. in der

50 Vgl. die Auflistung der Königsnamen bei McDowell 1992, 109.

51 Assmann und Müller 2005; McDowell 1992; Redford 1986; Wildung 1969.

52 Assmann und Müller 2005, 135.

53 Gaballa 1977.

54 Franke 1983; Whale 1989. Zum sog. Ahnenkult im Alten Ägypten s. Fitzenreiter 1994. Zu einem singulären Beispiel einer weit zurückreichenden Amtsfolge der Bürgermeister aus Meir aus der Zeit des Mittleren Reichs Grajetzki 2005.

Antike und dem europäischen Mittelalter – deren *Adels-Eigenschaft* in ganz erheblichem Maße „durch die Qualität und vor allem die Dauer ihrer Erinnerung geschaffen [...]“. Ohne Memoria gibt es keinen ‚Adel‘ und deshalb auch keine Legitimation für adlige Herrschaft“.⁵⁵

In der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends ändert sich der Befund grundlegend. Immer häufiger begegnen nun in Gräbern, auf Statuen und in Tempeln sowohl figürliche als auch rein schriftlich gefasste Genealogien nicht-königlicher Personen, die weit über die bis dahin üblichen zwei bis drei Generationen hinausgreifen.⁵⁶ Auch diese elaborierten Kompositionen reflektieren aber nicht primär Familienarchive, sondern konstruieren eine in weiten Teilen imaginierte Verwandtschaft, deren Kerngedanke wohl die Festigung der Amtstransmission war.⁵⁷ Exemplarisch für eine solche Genealogie ist eine fünfzeilige Inschrift auf einem Durchgang im Sanktuarbereich des Tempels von Karnak, in der ein Priester namens Horchebi achtzehn Vorfahren festhält, die sich über einen Zeitraum von etwa 500 Jahren erstrecken.⁵⁸ Die graffitoartige Inschrift wurde vermutlich in der Mitte des 9. Jh. v. Chr. (22. Dynastie) angebracht und beginnt mit einer Anrufung an den Gott Amun mit der Bitte, er möge in einem Orakelentscheid seine Stimme zugunsten Horchebis ertönen lassen. Auf die genealogische Auflistung folgen schließlich Fluch- und Segensformeln zum Schutze der Inschrift.

Wie in zahlreichen anderen Genealogien dieser Zeit, so verbinden sich auch in diesem Beispiel Familienvorfahren und Ämtervorfahren zu einer kohärenten Gruppe. Die Aufzählung der Vorfahren steht in Relation zu dem vorangestellten Wunsch, Amun möge veranlassen, dass „meines Ka⁵⁹ gedacht werde durch die, die aus mir hervorkommen, (nämlich) die Aufwärter des Monats in deinem (Amuns) Palast in ununterbrochener Folge, deine Diener in deinem wahrhaftigen Tempel“. Die Nachkommenschaft wird demnach ebenso in die Zukunft projiziert, wie die Vorgänger in die Vergangenheit zurückverfolgt werden. Wie die Vorgänger alle mit Priesterämtern im Tempel von Karnak in Verbindung stehen, so werden auch die Nachkommen als Aufwärter und Diener dieses Tempels vorgesehen. Bei den Vorgängern wie bei den Nachfolgern gibt es die Kombination von leiblicher Abstammung und Übertragung derselben oder verwandter Ämter. Der Verfasser der Inschrift steht daher nicht nur am Ende einer langen Genealogie, sondern vielmehr im Zentrum eines über große Zeiträume konzipierten Gefüges. Die Perspektive richtet sich in die Zukunft ebenso wie in die Vergangenheit. Die Memoria, die der Autor für sich selber von seinen Nachfahren beansprucht, erweist

55 Oexle 1995, 38.

56 Eine Einführung und ein Überblick über die wichtigsten Genealogien dieser Zeit finden sich bei Jansen-Winkel 2005.

57 Zum Problem biologischer versus imaginierter Verwandtschaft, s. Jussen 2001.

58 Vittmann 2002; Froot 2010.

59 *Seele*, ägyptisch *Ka*, ist der auf Erden auch nach dem Tod weiterbestehende Teil der immateriellen Persönlichkeit eines Menschen.

er seinen Vorfahren. Das Verfahren basiert auf dem kulturell zentralen Konzept des Gedenkens als Garantie der nachtodlichen Fortexistenz. Wessen Name auf Erden in Erinnerung bleibt und genannt wird, dessen Leben im Jenseits gilt als gesichert.

Der zweite in der Genealogie des Horchebi betonte Aspekt ist die als Ideal angestrebte Transmission der Ämter vom Vater auf den Sohn und damit die Sicherung wichtiger Einnahme- und Prestigequellen innerhalb der Familie. Die Verbindung von Ämtervererbung, Gedenken an den Namen und Sicherung der Fortexistenz wird in den Drohformeln am Ende des Textes noch einmal aufgenommen: „Was den betrifft, der diese Inschrift [...] entfernen sollte, dessen Sohn wird nicht an seine Stelle treten, an dessen Ka wird es keine Erinnerung geben und dessen Name wird bespuckt werden.“ Die drei ältesten genannten Vorfahren bekleideten nicht nur die für die Kohärenz der Genealogie und die Kernaussage des Horchebi wichtigen Priesterämter, sie werden auch als Wesire bezeichnet. In der Tat sind Wesire mit diesen Namen aus dem Neuen Reich bekannt, doch stehen diese Wesire in der Inschrift von Karnak nicht in der richtigen chronologischen Reihenfolge. Ganz am Ende könnte auch hier der als Lokalpatron und Weiser verehrte Amenhotep-Sohn-des-Hapu genannt sein.⁶⁰

Die Einbeziehung von Wesiren und Männern, die in besonderer Weise gewürdigt wurden, ist in den Privatgenealogien dieser Zeit ein weit verbreitetes Phänomen.⁶¹ Diese Persönlichkeiten waren durch ihre Statuen, Gräber – und wie im Falle Amenhotep-Sohn-des-Hapu einem eigenen Tempel – für die Urheber der Genealogien im lokalen Umfeld präsent. Zudem wird hier auch eine Differenz in der Selektionspraxis zwischen den königlichen und den privaten Genealogien deutlich: Königliche Genealogien können nur Auslassungen vornehmen; private hingegen kombinieren aus einem breiten *Fundus* von Amtsvorgängern und wichtigen Männern. Darüber hinaus wird auch ersichtlich, dass nicht-königliche Personen sich nicht wie die Könige bis in die mythische Vorzeit und die Ebene der Götter zurückverfolgen konnten, sondern ausschließlich auf besonders prominente Männergestalten des kollektiven Gedächtnisses.

Ab der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends sind Stammbäume mit genealogischer Tiefe von mehreren hundert Jahren kaum noch belegt.⁶² Genealogische Angaben beschränken sich zumeist wieder auf wenige Generationen und nennen ab der Ptolemäerzeit sogar fast nur noch die eigenen Eltern.⁶³

60 Anders Vittmann 2002.

61 Zum Beispiel Ägyptisches Museum Berlin, inv. 23673, Jansen-Winkeln 2006, 259–260.

62 Vgl. Jansen-Winkeln 2005, 137; die Gründe für dieses ‚Verschwinden‘ – genauso wie die für das Auftauchen umfangreicher Genealogien im nicht-königlichen Bereich – sind unklar, siehe hierzu Jansen-Winkeln 2005, 142–143. Möglicherweise

könnte es sich aber bei beiden um das Resultat einer Veränderung in der Memorialpraktik handeln. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Differenzierung der Vorfahren von Oberschichtfamilien im antiken Rom in *imagines* und *parentes*, um nur ein mögliches Beispiel zu nennen (vgl. Flaig 1995).

63 Jansen-Winkeln 2005, ebd.

5 Zusammenfassung

Alles Gedächtnis ist gruppengebunden und keine Gruppe besteht ohne Erinnerung,⁶⁴ weil jede von ihnen – ob groß oder klein – durch das historische Wissen ihres ‚Gewordenseins‘ eine Vorstellung ihrer eigenen Existenz besitzt, „gleichsam die Erklärung und das Bewusstsein über sich selbst“.⁶⁵ Zwar stimmt dieses Wissen – wie im Vorangegangenen am Beispiel der Genealogien illustriert wurde – nicht zwangsläufig mit den *objektiven Stammbäumen* überein, ist also per se keine Ausdrucksform von Archivwissen. *Genealogie als Denkform* wird vielmehr den Funktionen und Perspektiven des jeweiligen Verwendungskontexts angepasst. Im Falle *kompilierter Stammbäume* geht es, so legen vergleichende Forschungen nahe, allerdings nicht um die Fiktion der eigenen Geschichte.⁶⁶ Wichtiger ist vielmehr, dass diese Geschichte zwar als *objektiv* vergangenes Geschehen proklamiert wird (entsprechend leiten sich dann häufig auch ganz konkrete Ansprüche, z. B. an Macht, Prestige und Herrschaft, daraus ab⁶⁷), aber doch wohl eher eine Art des Vorrats an Zuordnungen und Interpretationen bereitstellt. Aus diesem konnte dann gemäß der jeweils aktuellen Sinnzusammenhänge bzw. Sinnbedürfnisse geschöpft werden.⁶⁸ Entsprechend wurden bestimmte historische Persönlichkeiten selektioniert, als normkonform definiert und in der Erinnerung gespeichert, andere wiederum wurden *vergessen*. „Es ist [daher auch] keine Eigenschaft des kollektiven Gedächtnisses, die Wahrheit über die Vergangenheit direkt bereitstellen zu können. Und es ist keine Funktion des Erinnerens, die Wahrheit zu reproduzieren.“⁶⁹ Insofern muss aus methodischer Perspektive dann auch der immer wieder unternommene Versuch ins Leere laufen, *wahre* von *falschen* Erinnerungen scheiden zu wollen, um ihr *richtiges Verhältnis* zur historischen Wirklichkeit zu bestimmen. Denn „eine andere, wirklichere Realität als diejenige Welt, die Menschen mittels ihrer – vom Wissen geleiteten – Wahrnehmungen konstruieren, ... gibt es nicht“.⁷⁰ Dies gilt auch für die in den Genealogien ägyptischer Herrscher und Angehöriger der Oberschicht zum Ausdruck kommenden Erinnerungskonstruktionen.

Mit Bezug auf die Gesamtthematik dieses Bandes lassen sich für das Alte Ägypten abschließend folgende Aspekte festhalten:

Im Gegensatz zur altägyptischen Literatur, in der Wanderungen – meist in Form unfreiwilliger Emigration – öfters thematisiert werden,⁷¹ spielt Migration weder in der

64 Halbwegs 1985/1925.

65 Droysen 1977 [1882], 45.

66 Vgl. Berek 2009.

67 Vgl. etwa exemplarisch Althoff 2003; Flaig 1995.

68 In diesem Sinne gilt dann auch für das pharaonische Ägypten: „Geschichte wird die Vergangenheit erst, wenn sie als solche gedeutet wird“ (Rüsen 1983, 59). Entsprechend auch Jan Assmann 1992,

48: „Sie [die Geschichte] ist eine soziale Konstruktion, deren Beschaffenheit sich aus den Sinnbedürfnissen und Bezugsrahmen der jeweiligen Gegenwart ergibt. Vergangenheit steht nicht naturwüchsig an, sie ist eine kulturelle Schöpfung.“

69 Berek 2009, 117.

70 Fögen 1993, 41.

71 Moers 2001.

altägyptischen Mythologie noch im Kontext königlicher und privater Bezugnahme auf die Urahnenn eine erkennbare Rolle.

Generell scheint bei den Genealogien der Aspekt der familiären und dynastischen Linie hinter der Proklamation der Rechtmäßigkeit der Amtsausübung zu stehen. Im Fall der Könige geht es primär um die Betonung der chronologischen Tiefe und die Bekräftigung der Verankerung des Königtums, die – wie in der klassischen Antike – bis zur Rückführung auf göttliche Vorgänger in die mythische Dimension führen konnten. Dagegen dienen bei den ab dem 1. Jahrtausend auftretenden Privatgenealogien *große Vorfahren* als Ausgangspunkt. Bei beiden wird Genealogie als Legitimationsargument der Amtsführung eingesetzt und unterstützt darüber hinaus als historisches Wissen die Konstruktion kollektiver Identität.

Bibliographie

Allen 2005

James Allen. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Brill, 2005.

Altenmüller und Moussa 1991

Hartwig Altenmüller und Ahmed M. Moussa. „Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis: Vorbericht“. *Studien zur altägyptischen Kultur* 18 (1991), 1–48.

Althoff 2003

Gerd Althoff. *Inszenierte Herrschaft: Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Assmann 1990

Jan Assmann. *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C.H. Beck, 1990.

Assmann 1992

Jan Assmann. *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck, 1992.

Assmann 2004

Jan Assmann. „Tod, Staat, Kosmos: Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten“. In *Mythos und Mythologie*. Hrsg. von R. Brandt und S. Schmidt. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2004, 23–42.

Assmann und Müller 2005

Jan Assmann und Klaus E. Müller, Hrsg. *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005.

Baines 1998

John Baines. „Ancient Egyptian Kingship: Official Forms, Rhetoric, Context“. In *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*. Hrsg. von J. Day. Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series 270. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 16–53.

Baines 2007

John Baines. „Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: Third to Second Millennium Evidence“. In *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Hrsg. von J. Baines. Oxford: Oxford University Press, 2007, 179–201.

Baines 2008

John Baines. „On the Evolution, Purpose, and Forms of Egyptian Annals“. In *Zeichen aus dem Sand: Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*. Hrsg. von E. Engel, V. Müller und U. Hartung. Menes 6. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 19–40.

Baines 2011

John Baines. „Ancient Egypt“. In *The Oxford History of Historical Writing I: Beginnings to AD 600*. Hrsg. von A. Feldherr und G. Hardy. Oxford: Oxford University Press, 2011, 53–75.

Baud und Dobrev 1995

Michel Baud und Vassil Dobrev. „De nouvelles annales de l’Ancien Empire égyptien: une Pierre de Palerme pour la VIe dynastie“. *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 95 (1995), 23–92.

Berek 2009

Mathias Berek. *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

Bickel 1997

Susanne Bickel. „Héliopolis et le tribunal des dieux“. In *Études sur l’Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Hrsg. von C. Berger und B. Mathieu. Orientalia Monspeliensia IX. Montpellier und Le Caire: Université Paul Valéry, 1997, 113–122.

Bickel, Tallet und Gabolde 1998

Susanne Bickel, Pierre Tallet und Marc Gabolde. „Des annales héliopolitaines de la Troisième Période intermédiaire“. *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 98 (1998), 31–56.

Budka 2001

Julia Budka. *Der König an der Haustür: Die Rolle des ägyptischen Herrschers an den Türgewänden von Beamten im Neuen Reich*. Beiträge zur Ägyptologie 19. Wien: Afro-Pub, 2001.

Cherpion und Corteggiani 2010

Nadine Cherpion und Jean-Pierre Corteggiani. *La tombe d'Inberkhâouy (TT 359) à Deir el-Medina*. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale 128. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010.

Droysen 1977 [1882]

Johann G. Droysen. *Historik*. Hrsg. von Peter Leyh. (Historisch-kritische Ausgabe). Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977 [1882].

Fitzenreiter 1994

Martin Fitzenreiter. „Zum Ahnenkult in Ägypten“. *Göttinger Miszellen* 143 (1994), 51–72.

Fitzenreiter 2005

Martin Fitzenreiter. *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 5. London: Golden House Publications, 2005.

Flaig 1995

Egon Flaig. „Die Pompa Funerbris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der römischen Republik“. In *Memoria als Kultur*. Hrsg. von O. G. Oexle. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 115–148.

Fögen 1993

Marie T. Fögen. „Das politische Denken der Byzantiner“. In *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Hrsg. von I. Fetscher. Bd. 2. München: Piper, 1993, 41–85.

Franke 1983

Detlef Franke. *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*. Hamburger Ägyptologische Studien 3. Hamburg: Borg, 1983.

Frood 2010

Elizabeth Frood. „Horkhebi's Decree and the Development of Priestly Inscriptional Practices in Karnak“. In *Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference, Prague, September 1–4, 2009*. Hrsg. von L. Bareš, F. Coppens und K. Smoláriková. Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague, 2010, 103–128.

Gaballa 1977

A. Gaballa. *The Memphite Tomb-Chapel of Mose*. Warminster: Aris & Phillips, 1977.

Grajetzki 2005

Wolfram Grajetzki. „Zwei Fallbeispiele für Genealogien im Mittleren Reich“. In *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*. Hrsg. von M. Fitzenreiter. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 5. London: Golden House Publications, 2005, 57–68.

Guksch 1994

Heike Guksch. *Königsdienst: zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie*. Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 11. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1994.

Habachi 1963

Labib Habachi. „King Nebhepetre Mentuhotep: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of Gods“. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 19 (1963), 16–52.

Halbwachs 1985/1925

Maurice Halbwachs. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Les cadres sociaux de la mémoire)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985/1925.

Heck und Jahn 2000

Kilian Heck und Bernhard Jahn. „Genealogie in Mittelalter und früher Neuzeit: Leistungen und Aporien einer Denkform“. In *Genealogie als Denkform in Mittelalter und früher Neuzeit*. Hrsg. von K. Heck und B. Jahn. Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80. Tübingen: Niemeyer, 2000.

Heffernan 2010

Gabrielle Heffernan. *Royal Images in Private Rameside Period Tombs*. (Stand 1.12.2012). Birmingham, 2010. URL: <http://theses.bham.ac.uk/1368/>.

Helck 1992

Wolfgang Helck. „Anmerkungen zum Turiner Königspapyrus“. *Studien zur altägyptischen Kultur* 19 (1992), 151–216.

Hofmann 2004

Eva Hofmann. *Bilder im Wandel. Die Kunst der Ramessidischen Privatgräber*. Mainz: Zabern, 2004.

Jansen-Winkeln 2005

Karl Jansen-Winkeln. „Die Entwicklung der genealogischen Informationen nach dem Neuen Reich“. In *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*. Hrsg. von M. Fitzenreiter. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 5. London: Golden House Publications, 2005, 137–146.

Jansen-Winkeln 2006

Karl Jansen-Winkeln. „The Relevance of Genealogical Information for Egyptian Chronology“. *Ägypten und Levante* 16 (2006), 257–273.

Jussen 2001

Bernhard Jussen. „Künstliche und natürliche Verwandte? Biologismen in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von Verwandtschaft“. In *Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und der russischen Kultur in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von O. G. Oexle und Y. Bessmertny. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 163. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 39–59.

Kitchen 1975

Kenneth A. Kitchen. *Rameside Inscriptions, historical and biographical*. Bd. 1. KRI. Oxford: Blackwell, 1975.

Maher-Taha und Loyrette 1979

Mahmoud Maher-Taha und Anne-Marie Loyrette. *Le Ramesseum XI. Les fêtes du dieu Min*. Centre d'étude et de documentation sur l'ancienne Égypte, Collection scientifique 36. Le Caire: Organisation égyptienne des antiquités, 1979.

Malek 1982

Jaromir Malek. „The Original Version of the Royal Canon of Turin“. *Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982), 93–106.

Mariette 1869

Auguste Mariette. *Abydos, description des fouilles*. Bd. 1. Paris: Imprimerie Nationale, 1869.

McDowell 1992

Andrea G. McDowell. „Awareness of the Past in Deir el-Medīna“. In *Village Voices: Proceedings of the Symposium „Texts from Deir el-Medīna and Their Interpretation“*, Leiden, May 31–June 1, 1991. Hrsg. von R. J. Demarée und A. Egberts. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 1992, 95–109.

Moers 2001

Gerald Moers. *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr.: Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*. Probleme der Ägyptologie 19. Leiden: Brill, 2001.

Morenz 2005

Ludwig D. Morenz. „Die doppelte Benutzung von Genealogie im Rahmen der Legitimationsstrategie für Menthu-hotep (II.) als gesamtägyptischer Herrscher“. In *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität*. Hrsg. von M. Fitzenreiter. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 5. London: Golden House Publications, 2005, 109–123.

Oexle 1995

Otto G. Oexle. „Memoria als Kultur“. In *Memoria als Kultur*. Hrsg. von O. G. Oexle. Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 121. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 9–78.

Parkinson 1999

Richard B. Parkinson. *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Perdu 2003

Olivier Perdu. „De la ‚Chronique d’Osorkon‘ aux annales héliopolitaines de la Troisième Période Intermédiaire“. In *Événement, récit, histoire officielle*. Hrsg. von N. Grimal und M. Baud. Études d'égyptologie 3. Paris: Collège de France Édition Cybèle, 2003, 129–142.

Popko 2006

Lutz Popko. *Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosidenzeit. Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens* 2. Würzburg: Ergon, 2006.

Popko 2009

Lutz Popko. „Exemplarisches Erzählen im Neuen Reich? – Eine Struktur der Ereignisgeschichte“. In *Das Ereignis, Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund*. Hrsg. von M. Fitzenreiter. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 10. London: Golden House Publications, 2009.

Popko und Rücker 2011

Lutz Popko und Michael Rücker. „P. Lips. Inv. 1228 und 590: Eine neue ägyptische Königsliste in griechischer Sprache“. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 138 (2011), 43–62.

Postel und Régen 2005

Lilian Postel und Isabelle Régen. „Annales héiopolitaines et fragments de Sésostris Ier réemployés dans la porte de Bâb al-Tawfiq au Caire“. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 105 (2005), 229–293.

Quack 2008

Joachim F. Quack. *Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten*. Archiv für Religionsgeschichte 10. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2008, 5–29.

Radwan 1969

Ali Radwan. *Die Darstellungen des regierenden Königs und seiner Familienangehörigen in den Privatgräbern der 18. Dynastie*. Münchner Ägyptologische Studien 21. Berlin: Bruno Hessling, 1969.

Redford 1986

Donald B. Redford. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga: Benben Publications, 1986.

Rehberg 2004

Karl-Siegbert Rehberg. „Zur Konstruktion kollektiver ‚Lebensläufe‘; Eigengeschichte als institutioneller Mechanismus“. In *Gründungsmythen, Genealogien, Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*. Hrsg. von G. Melville und K.-S. Rehberg. Köln und Wien: Böhlau, 2004, 3–18.

Rüsen 1983

Jörn Rüsen. *Historische Vernunft: die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1489. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Ryholt 2004

Kim Ryholt. „The Turin King-List“. *Ägypten und Levante* 14 (2004), 135–155.

Schneider 1998

Thomas Schneider. „Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie“. In *Ein ägyptisches Glasperlenspiel, Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung*. Hrsg. von A. Brodbeck. Berlin: Gebrüder Mann, 1998, 207–242.

Seyfried 2002

Karl-Joachim Seyfried. „Fünfter Vorbericht über Arbeiten des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg in thebanischen Gräbern der Ramessidenzeit“. *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 58 (2002), 413–423.

Sternberg el-Hotabi 1995a

Heike Sternberg el-Hotabi. „Der Mythos von der Geburt des Gottkönigs“. In *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. III/5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1995, 991–1005.

Sternberg el-Hotabi 1995b

Heike Sternberg el-Hotabi. „Der Sukzessionsmythos des ‚Naos von El-Arish‘“. In *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. III/5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1995, 1006–1017.

Survey 1940

The Epigraphic Survey. *Medinet Habu VI, Festival Scenes of Ramses III*. Oriental Institute Publications 51. Chicago: University of Chicago Press, 1940.

Verhoeven 1996

Ursula Verhoeven. „Ein historischer ‚Sitz im Leben‘ für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I“. In *Wege öffnen, Festschrift für Rolf Gundlach*. Hrsg. von M. Schade-Busch. Ägypten und Altes Testament 35. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, 347–363.

Vittmann 2002

Günter Vittmann. „Der grosse Priesterstammbaum in Karnak“. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 30 (2002), 351–371.

Waddell 1964

William G. Waddell. *Manetho*. Loeb Classical Library 350. London: William Heinemann, 1964.

Weber 1972 /1921

Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr., 1972 /1921.

Whale 1989

Sheila Whale. *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt. A Study of the Representation of the Family in Private Tombs*. The Australian Centre for Egyptology series 1. Sydney: Australian Centre for Egyptology, 1989.

SUSANNE BICKEL

Jg. 1960, Dr. ès Lettres (Genf 1993), ist Professorin für Ägyptologie an der Universität Basel. Arbeitsschwerpunkte: altägyptische Kultur- und Religionsgeschichte, Archäologie (Tempel von Karnak, Tal der Könige).

Wildung 1969

Dietrich Wildung. *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt I, Posthume Quellen über die Könige der ersten vier Dynastien*. Münchner Ägyptologische Studien 17. Berlin: Hessling, 1969.

Wildung 1974

Dietrich Wildung. „Aufbau und Zweckbestimmung der Königsliste von Karnak“. *Göttinger Miscellen* 9 (1974), 41–48.

Wildung 1977

Dietrich Wildung. *Imhotep und Amenhotep: Gottwerdung im alten Ägypten*. Münchner Ägyptologische Studien 36. Deutscher Kunstverlag, 1977.

Wilkinson 1999

Toby A. H. Wilkinson. *Early Dynastic Egypt*. London und New York: Routledge, 1999.

Wilkinson 2000

Toby A. H. Wilkinson. *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its Associated Fragments*. London und New York: Kegan Paul International und Columbia University Press, 2000.

HANS-HUBERTUS MÜNCH

Jg. 1969, Dr. phil. (Oxford 2010), ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Ägyptologie der Universität Basel. Arbeitsschwerpunkte: Historische Gruppen- und Sozialstruktur, Erinnerungskultur und Alltagsleben.

Prof. Dr. Susanne Bickel
Universität Basel
Departement Altertumswissenschaften
Ägyptologie
Petersgraben 51
CH-4051 Basel
E-Mail: s.bickel@unibas.ch

Dr. Hans-Hubertus Münch
Universität Basel
Departement Altertumswissenschaften
Ägyptologie
Petersgraben 51
CH-4051 Basel
E-Mail: hubertus.muench@unibas.ch

Angelika Neuwirth

Eine „religiöse Mutation der Spätantike“: Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen

Zusammenfassung

Der Artikel verfolgt die ‚Migration‘ der Gemeinde Muhammads aus ihrem tribal orientierten arabischen Milieu in die Textwelt der biblischen Tradition. In Auseinandersetzung mit der paganen Gesellschaftsordnung und ihrem Wertekanon ersetzte die koranische Gemeinde bereits während der mekkanischen Wirkungszeit des Propheten die vorherrschende Stammesloyalität durch ein spirituelles Treueverhältnis mit Gott. Biblische Figuren wurden zu Vorbildern, allen voran Abraham, der sich von seinem – dem Götzendienst anhängenden – Clan distanziert hatte. Nach ihrer Niederlassung in Medina fand sich die Gemeinde mit einem neuen, biblischen Clankonzept konfrontiert: demjenigen der Nachkommen Abrahams, die den Anspruch auf einen privilegierten Status aufgrund der ‚Verdienste der Väter‘ erhoben. In einem weiteren Verhandlungsprozess wird daher ein neues Bild von Abraham geprägt, den die Gemeinde als ausschließlich spirituelles Rollenmodell versteht, losgelöst von seinen genealogischen Nachkommen, vielmehr integriert in eine Gemeinschaft der Propheten, die in dieser Phase an die Stelle der physischen Vorfahren der Gemeinde getreten waren und als die wirklichen Ahnen der Gläubigen Anerkennung genossen.

Keywords: Genealogie; Bibel; Koran; spätantikes Arabien; Abraham.

The paper traces the migration of Muhammad’s community out of its tribally oriented milieu into the textual world of the biblical tradition. By negotiating with the pagan social order and value systems, the Qur’anic community had already, during the prophet’s Meccan ministry, succeeded in superseding the prevailing tribal order with a new spiritual loyalty towards God. Biblical figures served as role models, most importantly Abraham, who rejected his pagan clan. After establishing themselves in Medina the members of the community found themselves vis-à-vis a new, Biblical concept of clan: the children of Abraham, who

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29 (ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | www.edition-topoi.de

claim the privilege of benefiting from the ‘merits of their fathers.’ In a new process of negotiation a new image of Abraham was coined, portraying him as an exclusively spiritual role model, isolated from his genealogical offspring and integrated into a community of prophets, who by then had replaced the community’s physical forefathers and been acknowledged as the true forbears of the believers.

Keywords: Genealogy; Bible; Quran; late antique Arabia; Abraham.

Inna akramakum ‘inda llāhi atqākum, „Der Vornehmste unter euch bei Gott ist der am meisten Gottesfürchtige“ – mit diesem Koranzitat¹ als Devise traten die Kharidjiten, eine frühislamische Oppositionspartei,² im 7. Jahrhundert in die Arena des Streits um die legitime Herrschaft über das neue islamische Staatswesen. Sie sollten letztlich unterliegen – trotz der koranischen Legitimation ihres revolutionären Anspruchs: Das Motto entsprach der im Koran verkündeten Überzeugung, dass sich der Rang des Menschen nicht – wie von den paganen Arabern hochgehalten – auf seine genealogische Herkunft, sondern auf seine persönliche Frömmigkeit, *taqwā*, dem spätantiken christlichen *eusebeia* entsprechend, gründe. Der Gedanke war revolutionär, denn die gegenteilige Position, die Einschätzung des Menschen als „vornehm“, *karīm*, gemäß seiner genealogischen Herkunft, bildete das Zentrum des beduinisch geprägten arabischen Wertekanons. Sie ist zahllose Male in dem zentralen literarischen Medium der Zeit, der altarabischen Ode, *Qaṣīda*, gestaltet worden, deren Schlussteil in der Regel einem Preis des Stammes, dem der Dichter sich zurechnet, einer *mufākbara*, gilt. Es ist daher kein Wunder, dass sich bald nach dem Abschluss der Verkündigung des Koran mit dem Tod des Propheten 632 die alte pagane Position wieder durchsetzen sollte und sogar politisch implementiert wurde: Mit Mu‘āwiya, einem prominenten Angehörigen des mekkanischen Clans der Banū Umayya, ließ sich 661 eine Persönlichkeit als Herrscher huldigen, der den Machtwillen zur Gründung einer Dynastie mitbrachte. Unter den das Jahrhundert von 661–750 hindurch regierenden Umayyaden nahm die arabische Herrschaft über den Vorderen Orient Maßstäbe eines Weltreichs an. In diesem ‚Vielvölkerstaat‘ stand tribales Denken so hoch im Kurs, dass der soziale Aufstieg von Nicht-Arabern durch ihre Konversion allein noch nicht voll gewährleistet, sondern zusätzlich an die Bedingung eines Klientelverhältnisses zu einem arabischen Stamm geknüpft war. Gleichzeitig wurde intensiv für die Arabisierung der staatlichen Repräsentation Sorge getra-

1 Es stammt aus Q 49:13, einem medizinischen Vers, der die Realität von Stämmen und Völkern auf ein Instrument göttlicher Belehrung herabstufte, wahren Adel aber nicht mit Abstammung, sondern mit Frömmigkeit verbindet. Die Hadithliteratur bezeugt zahlreiche Aussprüche von Prophe-

tengenossen, die als Konsequenz der Ablehnung dynastischer Ansprüche verlangen, ein Muslim müsse selbst einem abessinischen Sklaven gehorchen; siehe dazu Bashear 1997, 88–93.

2 Ess 1992, 404–416 und öfter.

gen,³ ein Prozess, der die offizielle Publikation des Koran⁴ ebenso einschloss wie die Konstruktion und Fixierung von Genealogien der arabischen Stämme.⁵ Stammesgeschichte entschied in der Zeit der Eroberungen nicht nur über Prestige, sondern auch über materielle Privilegien. Die gleichzeitig angestrebte Einbettung der arabischen Geschichte in eine biblische Weltgeschichte⁶ durch Rückverlängerung der arabischen Stammbäume in die biblische Zeit hinein wiederum war geeignet, die Empfänger des arabischen Koran auch für die christlich oder jüdisch akkulturierten Bevölkerungsgruppen als eine in der biblischen Tradition stehende Gemeinschaft auszuweisen.

Wenn auch erst nach einem mehr als ein Jahrzehnt andauernden Konflikt gelang es den Umayyaden schließlich, die Kharidjiten auszuschalten. Dennoch: Indem mit ihrer Herrschaft das Prinzip der genealogischen Abstammung über das Prinzip der individuellen Frömmigkeit triumphierte, wurde eine zentrale Errungenschaft der koranischen Verkündigung wieder preisgegeben: die Ersetzung von genealogischen Loyalitäten durch religiöse. Das politische Scheitern⁷ darf aber nicht vergessen machen, dass dieser koranische Paradigmenwechsel einen ideologischen Durchbruch markiert, der – wie gezeigt werden soll – für den Islam als Teil jener Wende gelten kann, die Guy Stroumsa überzeugend als ein Bündel von „religiösen Mutationen der Spätantike“⁸ beschrieben hat. Der Prozess der innerkoranischen Durchsetzung des spätantiken Paradigmas, der nicht ohne Umwege und sogar innere Widersprüche abgelaufen ist, soll Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Dabei wird die zweite Achse des Symposienthemas, ‚Migration‘; weniger als historischer Faktor von Transformation Aufmerksamkeit beanspruchen, als sich vielmehr als durchgängiger Subtext für die zu beschreibende Entwicklung erweisen. Der Koran selbst lässt sich auf weite Strecken als eine typologische Neulektüre des Buches Exodus verstehen, es ist daher nicht unangemessen, von einer Migration der Anhänger des Verkünders aus dem Identitätsparadigma paganer Blutsverwandtschaft in das neue Paradigma einer spirituell begründeten Solidaritätsgemeinschaft zu sprechen,⁹ oder von einer Migration aus der realen paganen Welt in eine imaginierte biblische Textwelt.

3 Siehe zu den sozialen und politischen Verhältnissen Hawting 1986.

4 Hamdan 2006.

5 Über die Bedeutung von Genealogie vor dem Islam und in frühislamischer Zeit sowie die bedeutendsten Genealogen, Muḥammad b. al-Sāʿib al-Kalbī (st. 763) und Abū l-Mundhir Hishām b. Muḥammad al-Kalbī (st. 819 o. 821) informiert die Einleitung zu Caskel 1966, 19–81; vgl. auch „Nasab“ von F. Rosenthal in Bearman u. a. 1960–2005.

6 Toral-Niehoff in diesem Band; Caskel 1966, 39–41.

7 Die Entwicklung konnte den von den observanten Muslimen weiterhin vertretenen Primat der Frömmigkeit und Gottesnähe über den genealogisch begründeten Adel nicht wirklich erschüttern, legte aber für Jahrhunderte die Basis für eine tief eingewurzelte Skepsis der Religionsgelehrten gegenüber den jeweils Herrschenden.

8 Stroumsa 2011.

9 Neuwirth 2010, 342–344.

Eine kurze erklärende Vorbemerkung zu der folgenden Diskussion von Korantexten ist hier am Platze: Der Koran wird in dieser Studie diachron gelesen,¹⁰ d. h. nicht unter Zugrundelegung der überlieferten Sequenz der Suren im kanonischen Text, sondern entlang einer historisch-kritisch rekonstruierten Folge,¹¹ die in dem an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften angesiedelten Projekt *Corpus Coranicum*¹² erarbeitet wird. Diese Surenfolge,¹³ die den Text in früh-, mittel- und spätmekkanische sowie medinische Suren gliedert, bildet nicht die Faktur des nachmaligen Koranbuches, *muṣḥaf*, ab, sondern reflektiert den Prozess der der Kodifizierung vorausgehenden Koranverkündigung, der als eine offene, Versuch und Irrtum ausgesetzte Debatte zwischen einem Verkünder und seinen Hörern zu verstehen ist. Dieser gegenüber der üblichen ‚Auswertung‘ des Korantexts für die Rekonstruktion der Frühislamgeschichte gänzlich neue Zugang setzt neben dem Verkünder selbst noch weitere an der Genese des Koran beteiligte Akteure voraus: spätantik gebildete Hörer, deren Konsensfindung über die im Koran verhandelten Theologumena der Text spiegelt. Diese Hörer stehen noch nicht in einem islamischen Erwartungshorizont, sie werden erst durch ihre Absorption der koranischen Debatten sukzessive zu den später als ‚Muslime‘ bezeichneten Gläubigen. Entsprechend wird – anders als in der traditionellen Forschung, die von Muhammad als dem Autor des Koran ausgeht – von ‚dem Verkünder‘ und ‚den Hörern‘ gesprochen, die als Gesprächspartner in einer gemeinsamen Debatte an Entstehung und Wachstum des Koran beteiligt sind.

I Eine neue Loyalität: der Status des Verkünders außerhalb einer Genealogie (Frühmekka)

Die Geschichte der Auseinandersetzung mit dem im altarabischen Wertekanon hoch angesiedelten Genealogieprinzip, *nasab*, und damit mit dem Problem der Familienverbundenheit, beginnt früh. Sie geht der koranischen Reflektion über die ideale Regelung des Haushalts, die Behandlung von Frauen, Kindern und anderen Angehörigen, den Umgang mit der Geschlechtsverschiedenheit, lange voraus.¹⁴ Bereits eine der ersten Suren des Koran, die sog. Trostsure Q 108 *al-kawthar*, „Die Fülle“, steigt in diese Diskussion ein.¹⁵ In ihr wird eine gegnerische Unterstellung abgewehrt, die – der plausibelsten

10 Neuwirth 2010, 19–67.

11 Die Rekonstruktion liegt für die frühesten Suren bereits vor; siehe Neuwirth 2011b.

12 Siehe dazu Marx 2008.

13 Zu den bisher erreichten Rekonstruktionen siehe Neuwirth 2011b, 15–72.

14 Siehe zu diesen Regelungen, die vor dem Hintergrund der verschiedenen von Brown 1988

dargestellten Vorstellungen und Praktiken in der nahöstlichen Spätantike gesehen werden müssen, die Einleitung zu Neuwirth, *Der Koran II* (in Vorbereitung).

15 Zu einer ausführlichen Analyse siehe Neuwirth 2011b, 106–112.

Deutung zufolge – auf die Bloßstellung des Verkünders als von einem Familienverband isoliert, als ‚abgeschnitten‘, zielt.

Sure 108 „Die Fülle“

- 1 Wahrlich wir geben dir Fülle (*kawthar*)!
- 2 So bete zu deinem Herrn und opfere!
- 3 Dein Hasser ist der Abgeschnittene!

Mit der triumphalen Eingangsfeststellung einer besonderen Privilegierung des Angesprochenen stellt die Sure zugleich die Bewältigung einer Krise fest: Der in der Anfangsaussage in Wir-Rede konstatierte Gunsterweis Gottes (V.1: „Fülle“) ist zwar unbestimmt belassen, durch die morphologische Intensivform *kawthar* aber deutlich als großzügig und beglückend gekennzeichnet. Er ist am ehesten im Sinne einer spirituellen Erfüllung, verkörpert in der neu eröffneten Kraft zur Verkündigung, zu verstehen. Diese Ermächtigung des Verkünders durch spirituelle Fülle wiegt den mit V.3 – in Projektion auf einen aggressiven Gegner – in Erinnerung gebrachten Mangel an Einbettung in einen schützenden und mächtigen Familienclan (*nasab*) auf. Die Erfahrung göttlich gewährter, geistiger Privilegierung des Individuums tritt an die Stelle genealogisch verbürgten Elitebewusstseins.¹⁶ Die hier für den angesprochenen Nachsprecher, „du“, attestierte Selbstrealisierung als in einer direkten Verbindung zu Gott stehend, verweist ihn unter die von der „Sorge um das Selbst“ *epimeleia beoutou*,¹⁷ erfüllten Frommen der Spätantike.

Die Auseinandersetzung geht weiter: In der nur wenig späteren – bereits an ein öffentliches „ihr“ gerichteten – Sure 102 *al-takāthur*, „Die Gier nach Fülle“, schlägt der Verkünder mit einer polemischen Ansprache zurück: Die paganen Angesprochenen – das ist sein Vorwurf – befinden sich ihrerseits in einer Mangelsituation, sie sind von der Obsession für die Mehrung (und damit Erhöhung des Ansehens) ihrer Familienverbände so ‚in Bann gehalten‘, dass sie sich dem Ahnenkult hingeben, „die Gräber aufsuchen“,¹⁸ statt in die eigene eschatologische Zukunft zu schauen:

Q 102 „Die Gier nach Fülle“

- 1 Euch hält in Bann die Gier nach Fülle,
- 2 bis hin dazu, dass ihr sogar die Grabmäler aufsucht!

16 Siehe dazu Neuwirth 2011b, 125–132.

17 Siehe dazu Stroumsa 2011, 15–52.

18 Gedacht ist mit Wahrscheinlichkeit an den spätantiken Brauch, Gedächtnismähler an den Grabstätten der Ahnen abzuhalten. Familiengräberkomplexe, verbunden mit Räumen für

kollektive Mähler, sind vielfach bekannt, so etwa im palästinischen Bet Guvrin oder im nabatäischen Petra. – Zu der üblichen Deutung des Verses im Sinne von „bis ihr ins Grab sinkt“ siehe den Kommentar zur Sure, Neuwirth 2011b, 106–112.

- 3 Doch nein, ihr werdet es zu wissen bekommen!
- 4 Nochmals: nein, ihr werdet es zu wissen bekommen!
- 5 Nein, wenn ihr schon sicheres Wissen hättet –
- 6 ihr würdet den Feuerbrand vor euch sehen!
- 7 Und: ihr werdet ihn mit klarster Deutlichkeit sehen,
- 8 und: jenen Tags werdet ihr befragt nach der Annehmlichkeit!

Mit ihrem rückwärtsgewandten Vätergedenken (V.2) schneiden sie sich – im Interesse eines durch die Vätertradition sanktionierten hedonistischen Lebensgenusses (V.8) – selbst von dem Wissen ab, das sie brauchten, um die Problematik ihrer Option, ihre verhängnisvolle eschatologische Zukunft, zu erkennen. Eine Nähe zu ihren Ahnen wird den paganen Zeitgenossen des Verkünders auch später immer wieder bescheinigt, so wehren sie gerade von ihren toten Vätern die Möglichkeit der Auferweckung ab (Q 56:47f. und später öfter): „sollen wir etwa erweckt werden – und unsere Väter und Vorväter?“. Die Erweckung, die alle Menschen gleich macht, würde die ihren Vätern auch noch nach dem Tod eignende Rangstellung ja einebnen. Dagegen wehren sich die paganen Hörer die gesamte Dauer der Verkündigung hindurch. Noch in Medina kann (Q 2:200) von den Mekka-Pilgern gefordert werden, dass sie Gottes gedenken sollen, „wie sie ihrer Väter gedenken, oder noch mehr“. Der Same für diese Auseinandersetzung ist jedoch bereits in Frühmekka gestreut. Sie wird zunächst unterschwellig, unter Zuhilfenahme einer sprachlichen Pointe, geführt: Es scheint kaum ein Zufall, dass die beiden zeitlich nahe zusammengehörigen Suren Q 108 und 102 jeweils mit einem auffälligen Derivat der Wurzel KTHR (*kawthar*, Q 108:1; *takāthur*, Q 102:1) operieren. Ein über die Surengrenzen hinweg reichendes Wortspiel scheint das dialektische Verhältnis zwischen den beiden Manifestationen von „Fülle“ markieren zu sollen. Die hier als ‚Obsession‘ gemaßregelte Orientierung an innerweltlicher Fülle, der Stärke der die Väter einschließenden Großfamilie und damit eines sorglosen Lebensgenusses, wird – im Bild des am Jüngsten Tag ganz auf sich gestellten Einzelnen (s. u. zu Q 80, 70) – die gesamte mekkanische Zeit hindurch kontinuierlich wieder präsent gemacht und als Sackgasse erwiesen werden.¹⁹

1.1 Exkurs: Genealogische Orientierung als Rückgrat paganer Identität?

In der neueren Religionswissenschaft versteht man den Übergang von der Antike zur Spätantike nicht mehr primär als Übergang von einem paganen zu einem monotheistischen Kult. Guy Stroumsa²⁰ hat kürzlich ein differenziertes Gegenmodell aufgestellt,

¹⁹ Vgl. Neuwirth 2011b, 49–50.

²⁰ Stroumsa 2011.

das den Übergang als einen mehrfachen „Mutationsprozess“ beschreibt: An die Stelle eines öffentlichen identitätstragenden Kultes tritt die „Sorge des einzelnen um sich selbst“; es bildet sich ein neuer Religionstyp heraus, der auf der Schrift als höchster Autorität beruht. An Stelle der öffentlich dargebrachten Tieropfer treten neue religiöse Praktiken, vor allem die persönliche Hinwendung zu Gott in Gebet und Askese. Diese Verschiebungen führen zu einer Neudefinition der Religionsgemeinschaft, die von einer ‚Zivilreligion‘ zu einer „von Individuen freiwillig gebildeten und auf einem gemeinsamen Glauben gegründeten“²¹ ‚kommunitären Religion‘ mutiert. Obwohl Stroumsa den Islam bewusst nur gelegentlich heranzieht und die innerkoranischen Wandlungsprozesse aus seiner Betrachtung ausschließt,²² erscheinen seine Beobachtungen auch für die religionsgeschichtliche Analyse des koranischen Kommunikationsprozesses wegweisend. Denn auch im Koran bildet sich eine Verlagerung der Autorität ab, die sich in den von Stroumsa aufgestellten Kategorien beschreiben lässt, nur dass im Falle des koranischen Wandlungsprozesses das pagane Modell weniger in Kulturpraktiken als – das ist die These dieses Beitrags – in genealogischen Orientierungen manifest ist. An die Stelle dieser genealogischen Autorität tritt die Autorität einer spirituellen Herkunft und – von einer bestimmten Diskussionsstufe an – das Bewusstsein der Zugehörigkeit zum Gottesvolk. Insofern sich der Koran für den selbstreferentiell beschriebenen Wandlungsprozess mehrfach auf den Exodus als Modell beruft, kann man also mit Fug und Recht von einer ‚Migration‘ der Anhänger des Verkünders aus der paganen Orientierung an Blutsverwandtschaft in eine spirituelle Loyalitätsgemeinschaft sprechen.

Es ist bemerkenswert, dass Q 108, die mit der spirituellen Erfüllung, *kawthar*, ein Gegengewicht zur genealogischen Abkunft einführt, auch zu zwei kultischen Handlungen aufruft: „bete zu deinem Herrn und opfere“. Wir wissen sehr wenig Verbürgtes über den vorislamischen Kult,²³ den die koranische Botschaft durch eine stark liturgisch geprägte Frömmigkeit überlagert.²⁴ Der Aufruf zum Opfern erfordert also eine Erklärung. Zwar sind uns Formulare zur Anrufung bestimmter tribaler Gottheiten, sog. *Talbiya*-Formeln²⁵ überliefert, die auf der alljährlichen Wallfahrt zu den Heiligtümern in und um Mekka in Gebrauch waren, und die nahelegen, dass – wie in der paganen Antike allgemein üblich – der altarabische – in einer Opferhandlung kulminierende – Kult nicht zuletzt der Identitätsaffirmation der Stammesgesellschaften diene. In der Tat suggeriert ja die Mekka-Wallfahrt, der *Hadjj*, selbst noch in seiner islamischen Form äußerlich

21 Stroumsa 2011, 28.

22 Ein Hindernis an der Wahrnehmung der entscheidenden Transformationsprozesse im Koran ist die folgenschwere Fehllektüre Walter Burkerts, der in seinem bahnbrechenden Werk *Homo Necans*, 1972, 19, die Aufrechterhaltung des Tierschlachtens bei der Wallfahrt irrtümlich als Bestätigung des theologischen Opferdiskurses liest – so zitiert bei

Stroumsa 2011, 88, obwohl der einschlägige Vers Q 22,36f. ausdrücklich von der Alleingültigkeit der Frömmigkeit, aus der heraus die Schlachtung vollzogen wird, spricht, siehe dazu Neuwirth 2010, 554–557.

23 Wellhausen 1927, 111; Hawting 2006.

24 Vgl. Neuwirth 1996b, 69–106.

25 Seidensticker 2009.

das Bild eines Kultes, der die anderswo – nicht zuletzt infolge der Zerstörung des Jerusalemer Tempels – vollzogene Wende von der kollektiven Ritualität zur persönlichen Frömmigkeit nicht konsequent durchgemacht hat. Was man angesichts der verschiedenen aus dem Heidentum beibehaltenen Riten aber leicht übersieht ist, dass der Koran in seiner neuen *overall*-Deutung des *Hadidj* als einer Stiftung Abrahams (Q 22:26f.) eine entscheidende Sublimierung der Riten vornimmt, also den Schritt von einer auf der Einhaltung des Ritus beruhenden Religionsform – Stroumsas „ziviler Religion“ – hin zu einer „kommunitären Religion“, in der der Glaube eine unabhängige Rolle spielt, durchaus vollzogen hat. Die beiden in Q 108 genannten Kulthandlungen, von denen die erste bereits eine liturgische ist, die zweite, die Opferdarbringung, später, in Q 22:36f., ausdrücklich von jeder mythischen Dimension entleert (s. u.) wird, verweisen offenbar bereits auf persönliche Hinwendungen zu dem einen, mit „Herr“ angerufenen Gott. Die Anweisung an den Verkünder, die beiden Handlungen zu vollziehen, appelliert an seine individuell praktizierte Frömmigkeit. Zumindest bei dem Verkünder und seinen Anhängern ist also die Umdeutung derjenigen Praxis, die die Stammesgesellschaft besonders fest zusammenklammert, nämlich der kollektive Ritenvollzug bei den großen Festen und zu den liturgisch relevanten Tageszeiten, in individuelle Akte der Frömmigkeit gegenüber dem einen, als „Herr der Welten“ verehrten Gott als bereits vollzogen vorauszusetzen. Dass an der Kaaba nicht konventioneller Tempeldienst im Sinne regelmäßiger blutiger Tieropfer geleistet wurde, sondern der tägliche Kult bereits in Gebetsübungen bestand, geht aus Studien von Uri Rubin hervor.²⁶

Dennoch berechtigt eine wichtige Differenz zwischen dem Verkünder und seinen Gegnern von einer ‚paganen Umgebung‘²⁷ zu sprechen: die dezidierte Orientierung des Verkünders und seiner Anhänger an der ‚Schrift‘ als Autoritätsquelle – Stroumsas „Durchdringen der Buchreligion“ –, in deren jüdischer und christlicher Ausformung sich das Fortleben des Menschen in der zukünftigen Welt bereits als unumstößliche

26 Rubin 1986.

27 Man mag diesen Zeitgenossen des Propheten allenfalls eine synkretistische Religiosität zugehen, da sie offenbar mit wichtigen biblischen Glaubensinhalten vertraut sind. – Patricia Crone (Crone 2010) hat – nach Hawting 1999 – wieder versucht, in den paganen Gegnern des Verkünders Monotheisten zu identifizieren und damit ein paganes Umfeld in Abrede zu stellen. Die Arbeiten beider Forscher basieren auf rein synchronen Untersuchungen des Koran als eines hinsichtlich seiner Zeit- und Ortskoordinaten unbestimmten Textes. Indem beide den Text als statisches Kontinuum behandeln, verzichten sie auf den Versuch, Entwicklungsprozesse aufzuspüren. Gleichzeitig

lassen sie die Implikationen von polemischer Rede außer Acht, die nicht unbedingt Tatsachen beschreibt, sondern sie eigenwillig auslegt und unter Umständen sogar Konzepte ‚erfindet‘. Das Modell der von Stroumsa 2011 offengelegten – für die Herausbildung einer spätantiken Kultur charakteristischen – Transformationsprozesse erlaubt bei diachroner Lektüre des Koran, auch literarische Kriterien in die Argumentation einzubeziehen. Vor allem erfahren hier Unterscheidungskriterien wie „Sorge um das Selbst“, Jenseitsglaube und allen voran die Akzeptanz der Autorität ‚Schrift‘; die bei den Koran-skeptischen Forschern unbeachtet bleiben, angemessene Bedeutung.

Wahrheit festgesetzt hatte. Dieser ‚Schrift‘ entspricht aufseiten der Gegner, die die Totenerweckung verwerfen, keine vergleichbare transzendente Autorität. Während die Anhänger des Verkünders, die mit liturgischen Texttraditionen, vor allem den Psalmen, schon vertraut sind, der ‚Schriftreligion‘ von Anfang an bereits nahestehen,²⁸ sind die Gegner gerade diesem Paradigma gegenüber verschlossen, wenn sie sich auch bereits eine Anzahl von rituellen Formen aus der Praxis der Schriftreligionen zu eigen gemacht zu haben scheinen. Folgt man Uri Rubin in der Annahme, dass anfangs eine Kultgemeinschaft mit den Paganen bestand, aus der sich die Anhänger des Verkünders durch Ansetzung neuer Gebetszeiten zurückzogen,²⁹ so impliziert das, dass die paganen Zeitgenossen des Verkünders ebenfalls bereits verbale, von Körpersprache begleitete gottesdienstliche Formen an die Stelle des täglichen kollektiven Opferkults gestellt hatten, wenn sie ihren Gottesdienst auch nicht allein dem als „Herrn der Welten“ verehrten einen Gott darbrachten.³⁰

Die frühesten Suren, die sog. Trost- bzw. Danksuren,³¹ sprechen denn auch noch keinen offenen Konflikt an – ein solcher ergab sich jedoch mit der bald folgenden Propagierung eines entscheidenden neuen Theologumenons, das den überkommenen, am tribalen Denken orientierten Wertekanon von den Grundfesten her erschütterte: die mit der Autorität von Schrift verbundene Verheißung des Gerichtstags.

2 Entmachtung des Clansystems: Individuelle Verantwortung versus kollektive Haftung (Frühmekka)

Denn – um eine klassische Darstellung des Kulturwissenschaftlers Gustav von Grunebaum zu zitieren:

Die Furcht vor dem Gericht, das mit dem Ende dieser Welt eintreten würde, war, wenn nicht der stärkste, so doch der im Augenblick unwiderstehlichste Beweggrund der Predigt des Propheten und der Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft. Das Maß, mit dem der Araber, wie ihm gesagt wurde, gerichtet werden würde, war nicht das, nach welchem er in den Fußstapfen seiner Väter gehandelt und sich selbst beurteilt hatte. Mit leichter Übertreibung kann man sagen, dass erst mit Muhammad die Sünde als persönliche Aneignung des Bösen in das Leben desjenigen eintrat, der von christlichen, jüdischen oder iranischen Gedanken unberührt geblieben war.³²

28 Für die Etablierung der Schrift als höchste Autorität in der frühen Verkündigung siehe Neuwirth (im Druck b).

29 Rubin 1987.

30 Neuwirth 1996b.

31 Neuwirth 2011b, 44–50.

32 Von Grunebaum 1969, 34, siehe dazu Neuwirth (im Druck a).

Gut und Böse, Recht und Unrecht waren vorher in Kategorien der Nützlichkeit für Ehre und Ansehen des Stammes messbar gewesen, ein System, das umgekehrt für den Einzelnen Schutz und Prestige gewährleistete. Es ist diese Aufgehobenheit im Clan, deren Verlust – wie einige frühe Korantexte in Anlehnung an Evangelientexte zeigen – am Jüngsten Tag die letztliche Machtlosigkeit des Systems offenlegt. In Q 80³³ heißt es:

- 33 Wenn einst die Dröhnende kommt,
 34 am Tag, da ein Mann vor seinem Bruder flieht,
 35 seiner Mutter und seinem Vater,
 36 seiner Gefährtin und seinen Söhnen –
 37 An jenem Tag hat jeder von ihnen mit sich selbst genug zu tun!

Wenn die Realisierung der „Sorge um das Selbst“ (V.37) hier auch erst für den Jüngsten Tag prophezeit wird, so ist sie dem Einzelnen doch schon in seinem Erdenleben aufgegeben. Ihre Kontrastierung mit der im paganen System prioritären Sorge um die Befriedigung des Stammeskollektivs ist besonders geeignet, die herkömmlichen Selbstverständlichkeiten zu erschüttern. Der Gedanke des angesichts der Dringlichkeit der persönlichen Eschatologie letztlich machtlosen tribalen Systems wird noch drastischer in Q 70 formuliert:

- 8 Am Tag, an dem die Himmel zu flüssigem Metall werden
 9 und die Berge zu Flocken,
 10 wo kein Freund mehr nach dem Freund fragt;
 11 dann werden sie einander zu sehen bekommen,
 der Sünder wünschte dann,
 er könnte sich von der Strafe freikaufen mit seinen Söhnen,
 12 seiner Gefährtin, seinem Bruder,
 13 und seiner Verwandtschaft insgesamt, die ihm Zuflucht gewährte,
 14 und wem auch immer auf Erden, wenn er dadurch gerettet würde.³⁴

Denn die vom Clansystem verbürgten Werte sind im neuen Denken durch andere ersetzt. Mit der Forderung der „Sorge um das Selbst“, mit der sich der einzelne auf das eschatologische Gericht vorbereitet, ist ein neuer Wertekanon verbunden, der nicht das

33 Siehe zur Sure Neuwirth 2011b, 378–394.

34 Zu der hier vorgenommenen drastischen Steigerung des Evangeliengleichnisses Mt 18, 21–35, in dem

der Schuldner mit allen Mitteln den Verkauf seiner Familie in die Sklaverei abzuwenden versucht, siehe Neuwirth 2011b, 437–444.

Eigene, sondern das Fremde, nicht die Prestige verbürgenden Angehörigen, sondern gerade die nicht Privilegierten außerhalb des eigenen Clans zu erstrangigen Adressaten der neuen Frommen erhebt: Q 90³⁵ entwickelt entlang dem Bild des Weges ein Szenario praktisch erwiesener Frömmigkeit, bei der das Almosengeben an Fremde, das in mittel-mekkanischer Zeit fester Topos der Tugendkataloge³⁶ wird, eine wichtige Rolle spielt. War es im altarabischen paganen Paradigma die überschwängliche Großzügigkeit (*djūd*) gegenüber Freunden, so wird es im neuen Wertekanon nach dem Vorbild vor allem der christlichen Frömmigkeit die Wohltätigkeit, nicht zuletzt gegenüber Fremden, die gefordert ist. Zugleich affirmiert die Sure die gottgewollte Gründung der menschlichen Gemeinschaft auf den Akt der Fortpflanzung, eine in der patristischen Diskussion heftig umstrittene Position.

Q 90 „Die Stadt“:

- 1 Soll ich schwören bei dieser Stadt
- 2 Du bist doch Bewohner dieser Stadt –
- 3 Bei dem, der zeugt und dem was er gezeugt hat
- 4 Wir schufen den Menschen in Beschwernis.
- 5 Glaubst er denn, dass keiner Gewalt über ihn hat?
- 6 Er spricht: ‚ich habe viel Gut vertan‘
- 7 Glaubst er, dass ihn keiner gesehen hat?
- 8 Haben wir ihm nicht zwei Augen eingesetzt
- 9 und eine Zunge und zwei Lippen
- 10 und ihn die beiden hohen Wege hinaufgeführt?
- 11 Er aber hat den Steilweg nicht erklommen.
- 12 Weißt du, was ist der Steilweg?
- 13 Die Losbindung eines Nackens
- 14 oder die Speisung am Tag der Hungersnot,
- 15 einer Waise aus der Verwandtschaft
- 16 oder eines Armen, der im Staub liegt.
- 17 Dann ist er von denen, die glauben ...
- 18 Das sind die Genossen der rechten Hand ...

35 Siehe zur Sure Neuwirth 2011b, 236–252.

36 Siehe z. B. Q 70:22-25, vgl. dazu die Analyse der Sure in Neuwirth 2011b, 431–451.

Die Sure wird eingeleitet von einer Schwurserie bei der sozialen Organisationsform der Stadt, exemplifiziert an der Stadt Mekka, und dem Zeugungsakt als Stiftung sozialen Zusammenlebens (V.1–3). Denn trotz aller Vorbehalte gegen genealogisch begründete Macht verwirft der Koran doch an keiner Stelle – wie dies einzelne Kirchenväter des 3. bis 5. Jhts. vertreten³⁷ – die menschliche Fortpflanzung als religiös bedenklich. Im Gegenteil wird sie als Grundlegung und Überlebensbasis der menschlichen Gemeinschaft erkannt. Angesichts der Anerkennung des einen Hausstand gründenden Menschen als des Garanten für das Fortbestehen der Stadt überrascht die als Schwuraussage folgende pessimistische Feststellung der Mangelhaftigkeit des Geschöpfes Mensch (V.4), die sogleich exemplifiziert wird (V.5–7). Der Vorwurf zielt auf seinen Umgang mit Besitz. Das in dem fast wörtlichen Zitat aus der Dichtung (V.6) prahlerisch vertretene Verschwenden steht für die im paganen Kontext vom Dichter-Helden erwartete Großzügigkeit, *djūd*. *Djūd* entspricht keineswegs einem Fehlverhalten, sondern reflektiert ein Ideal des altarabischen Ethos: In zahlreichen Versen der Poesie verteidigt der Dichter-Held seinen „Tadlern“ gegenüber stolz seinen exzessiven – mit den Stammesgenossen geteilten – Lebensgenuss, so etwa der vorislamische Dichter ‘Antara: „Wenn immer ich trinke, dann bis zum Ruin meines Vermögens!“³⁸. Mit seiner Anprangerung paganer Verschwendungssucht zeigt der Koranvers aber nur die Spitze des Eisbergs auf, denn anders als es erscheinen könnte, basiert der altarabische Tugendkanon keineswegs auf bloßer Selbstsucht und Leichtfertigkeit, sondern auf heroischer Todesverachtung, auf einem obsessiven Beharren auf der dem Stamm geschuldeten männlichen Ehre – eine Haltung, die mit der koranischen Gottesfurcht, *eusebeia*, angesichts des bevorstehenden Gerichts unvereinbar ist.³⁹ Die Ausstattung des Menschen mit Organen der Wahrnehmung und des Verstehens (V.9–10) verweist auf das neue Menschenbild als für Leib *und* Seele am jüngsten Tag Rechenschaft schuldig, als der „Sorge um das Selbst“ verpflichtet.

In V.10–11 gibt die Wegmetapher des Steilwegs ein Rätsel auf. Obwohl der Weg als topographisches Detail zunächst auf die eingangs eingeblendete Stadt zu verweisen scheint, zeigen V.13–16, dass der Steilweg intertextuell einen Topos monotheistischer Ethik aufnimmt, siehe vor allem Mt 7, 13–14. Nach einer die Spannung noch steigenden Lehrfrage wird das Rätsel gelöst: Die Beschreitung des Steilwegs besteht in sozialen Leistungen. Der Gedanke der Sklavenbefreiung (V.13), zusammen mit den beiden folgenden der Speisung von verwandten Armen (V.14–15) und der Sorge um den unbekanntten Bettler (V.17) reflektiert deutlich Jesaja 58, 6–7:

(...) Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, rei jedes Joch weg. Brich dem

37 Siehe dazu Brown 1988, 5–32.

38 Siehe zu diesem Zitat aus ‘Antaras *Mu‘allaqa*, Vers 40, Hamori 1974, 11.

39 Vgl. Neuwirth 2010, 672–722.

Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus!
 Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entzieh dich nicht deinem
 Fleisch und Blut!

Die drei Akte der Befreiung, der Speisung und der Versorgung von Armen werden im Evangelium, Mt 25, 34ff., von neuem abgerufen, wo Christus diejenigen zu seiner Rechten dafür lobt, dass sie die drei Wohltaten an ihm vollbracht haben. Dagegen lässt er diejenigen zu seiner Linken, die diese Akte verweigert haben, ins Feuer werfen: Mt 25, 41ff. Auch die koranische Referenz auf die „Leute der Rechten“ und „der Linken“ könnte eine Reminiszenz des Matthäus-Textes sein. Ein biblischer Wertekanon, im Evangelium bereits eschatologisch ausgelegt, tritt im Koran an die Stelle des paganen. Die Autorität der – hier freilich noch ungenannten – Schrift entmachtet die paganen, von den Vätern überkommenen Ideale.

3 Tausch der genealogischen Bindung gegen eine spirituelle (Mittelmekka)

Die Orientierung an der Schrift, eine weitere „Mutation der Spätantike“, die in mitelmekkanischer Zeit beherrschend wird, wo die sich herausbildende Gemeinde das Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zum biblischen Gottesvolk entwickelt, erlaubt ihr nun, das Problem der Genealogie in einen weiteren Kontext zu stellen. Man hat sich jetzt mit der Annahme der Gebetsrichtung nach Jerusalem von dem einheimischen mekkanischen Kult distanziert – eine Wende, die sich auch in der Verkündigung selbst durch die nunmehr an die Stelle altarabischer Szenarien tretende Erzählung biblischer Geschichten reflektiert. Biblische Gestalten werden zu Beispielfiguren. Die im Horizont der *nasab*-verpflichteten Clan-Welt noch als unerhört geltende Abkehr eines Einzelnen von seinem paganen Familienclan, wie sie nun in der Realität vielen der Anhänger der neuen Bewegung abverlangt wurde, deren Angehörige sich nicht bekehren wollten, wird nun zu einer verdienstlichen Leistung erhoben, dies nicht zuletzt mithilfe biblischer Analogien.

Es ist vor allem Abraham,⁴⁰ auf den man sich hier berufen kann, insofern er sich – der im Koran vorausgesetzten Lektüre seiner Auszugsgeschichte aus Haran zufolge – beispielgebend von seinen heidnischen Verwandten distanziert hat. Die koranische Abraham-Erzählung in Q 37 besteht aus zwei komplementären Teilen, einer Straf- bzw. Rettungsgeschichte und einer Prüfungsgeschichte. Ihr erster Teil thematisiert zwar die

40 Siehe zu seiner Entwicklung im Koran Sinai 2009 und Neuwirth 2010, 633–652, Neuwirth 2011a.

für koranische Strafliegenden charakteristische Bedrängnis eines Gottgesandten inmitten seines unbotmäßigen Volkes, aus der er unter dramatischen Umständen gerettet wird, doch kreist diese Erzählung um Abrahams aktives Handeln: seine Zerstörung der Götzen, die von seinem Volk und seinem Vater verehrt werden. Diese für das koranische Abraham-Bild zentral wichtige Begebenheit ist biblisch nicht begründet; sie ist haggadischer Herkunft.⁴¹ Während der biblische Abraham-Bericht, Gen 12, mit seinem auf den Ruf Gottes hin unternommenen ‚Auszug‘ aus seiner Heimat einsetzt, hat Abraham im Koran – wie im Midrasch – bereits ein ‚Vorleben‘ in seiner Urheimat: Er tauscht hier – wie es nun auch der Hörergemeinde des Verkünders abverlangt wird – Blutsbande, Genealogie, gegen spirituelle Bande ein. Die Begründung seines Auszugs (V.99), der vor allem ein spiritueller ist – „ich gehe hin zu meinem Herrn“ – mit der Abkehr vom Götzendienst seiner Umwelt wird schon in der frühen jüdischen Exegese aus biblischen Aussagen außerhalb des Genesis-Textes erschlossen.⁴² Sie findet sich explizit im Jubiläenbuch,⁴³ einer in der Spätantike weithin rezipierten Apokryphe aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert. In Q 37:8398 heißt es:

- 83 Von den Seinen (wörtlich: der Art Noachs) war auch Abraham.
 84 Als er zu seinem Herrn mit lauterem Herzen kam,
 85 als er zu seinem Vater und zu seinen Leuten sprach: ‚Was betet ihr da an?
 86 Wendet ihr euch lügnerisch Göttern zu – außer dem einen Gott?
 87 Was denkt ihr denn vom Herrn der Welten?‘
 88 Und er blickte auf zu den Sternen
 89 und sprach: ‚Ich bin krank‘
 90 Da kehrten sie sich von ihm ab.
 91 Er aber wandte sich den Götzen zu und sprach: ‚Wollt ihr nicht essen?
 92 Wie kommt es, dass ihr nicht sprecht?‘
 93 Und holte aus mit einem Schlag der Rechten gegen sie.
 94 Da stürmten seine Leute auf ihn los.
 95 Er sprach: ‚Wollt ihr anbeten, was ihr selbst gemeißelt habt?
 96 Wo doch Gott euch erschuf und das, was ihr macht?‘
 97 Sie sprachen: ‚Baut ihm einen Bau
 und werft ihn ins lodernde Feuer!‘

41 Siehe dazu Speyer 1931, 134–140.

42 Kugel 2007, 90–96.

43 *Jubiläenbuch*, 12:2–4 in Berger 1981, 12:2–4; vgl. auch Speyer 1931, 164–166, 170–171.

98 Sie planten gegen ihn eine List, doch wir machten sie zu den Besiegten.

Die Geschichte von der Götzenzertrümmerung, eine Vindizierung des zweiten Gebots, „du sollst dir kein Bildnis machen ...“ (Ex 20.4–5), die im Koran mehrmals erzählt wird, projiziert den Anstoß, den der Verkünder in seiner Heimatstadt an seinen paganen Gegnern nimmt, die sich für ihr Festhalten an mehreren Gottheiten auf ihre Väter berufen, in die Welt Abrahams. Indem sich Abraham nicht nur von seinem Volk, sondern auch von seinem Vater lossagt, schwört er zugleich dem Prinzip der auf Genealogie gegründeten Loyalitätspflicht, *nasab*, ab. Man kann dieser Lossagung kaum genug Gewicht beimessen. Zwar ist die Begründung von Abrahams Auszug (V.99) mit der Abkehr vom Götzendienst seiner Umwelt nicht neu, doch ist es einzig im Koran der Vater selbst, von dem sich Abraham lossagt. Abraham stiftet nun selbst eine neue Genealogie, die sich aber über das Genetische hinaus auf eine spirituelle Leitfigur, Gott selbst, gründet.

Dazu wird in mittelmekkanischer Zeit ein neuer – außerhalb des Koran nicht bekannter – Begriff eingeführt: *dhurriyya*, normalerweise mit „Nachkommenschaft“ übersetzt. Das Wort ist abgeleitet von *dharra/dhurra*, „Samenkorn“; und scheint eine lautlich nahe, wenn auch nicht etymologisch begründete Entsprechung zu hebräisch *zera*^c, „Same“, zu sein. Denn *zera*^c begegnet in den biblischen Vätergeschichten immer wieder als Umschreibung für ‚Nachkommen‘; der ‚Same Abrahams‘ ist aber vor allem der zentrale Begriff in jener Verheißung, die im biblischen Text das Fazit aus der Opfergeschichte zieht: Gen 22,17: „Ich will dich reichlich segnen und deinen Samen mehren, deine Nachkommen so viel machen wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meer“⁴⁴. Das in seiner morphologischen Form im Koran auffällige Wort *dhurriyya*⁴⁵ begegnet am häufigsten im Zusammenhang mit Abraham, wenn es auch erstmals nicht in seiner, sondern in Noachs Geschichte vorkommt, Q 37:77, die der Abrahamgeschichte unmittelbar vorausgeht. Die Prägung dieses ‚biblisierenden‘ Konzepts der ‚Nachkommenschaft‘ ermöglicht, die bis dahin übliche Rede von „Söhnen“, *banūn*, die zusammen mit den „Vorfahren“, *ābā*[?], das Rückgrat des paganen Machtsystems bilden, zu umgehen – eine Supersession des paganen Diskurses durch den entsprechenden biblischen. Sie dürfte mit Wahrscheinlichkeit durch den Kontext der Abrahamgeschichte inspiriert sein. Denn wie im biblischen Bericht so steht auch in der koranischen Abrahamgeschichte die Sohnesverheißung und seine Opferung im Zentrum des Geschehens. Die Ankündigung eines Sohnes war bereits frühmekkanisch, in Q 51:28, ergangen; die etwas spätere Opfer-Erzählung in Q 37 liefert, wie Nicolai Sinai gezeigt hat,⁴⁶ nun Argumente

44 Der „Same Abrahams“ ist auch Gegenstand talmudischer Diskussion, siehe Palästinischer Talmud Nedarim 3:8, übersetzt von Neusner 1985, 66–67.

45 Die *-iyya*-Endung findet sich nur an drei koranischen Lexemen, sie verweist in ihrem frühen Gebrauch zumeist auf ein Kollektiv.

46 Sinai 2009, 140–143.

für die Angemessenheit der in Q 51 ohne Begründung ergangenen wunderbaren Auszeichnung Abrahams nach, dem noch im hohen Alter ein Sohn geschenkt wird:

- 99 Er sprach: ich gehe fort zu meinem Herrn, er wird mich leiten
 100 Mein Herr, schenk mir einen von den Frommen
 101 Da verkündeten wir ihm einen verständigen Knaben
 102 Als er bei ihm zu eigenem Streben herangewachsen war, sprach er:
 „Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfere,
 so sieh, was du dazu meinst.“
 Er sprach: „Mein Vater, tu was dir befohlen wird,
 du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.“
 103 Als sie sich beide ergeben hatten
 und er ihn auf die Schläfe niedergeworfen hatte,
 104 da riefen wir ihn an: „Abraham,
 105 du hast den Traum erfüllt! So lohnen wir denen, die Gutes tun!
 106 Dies ist eine deutliche Prüfung.
 107 Durch ein gewaltiges Schlachtopfertier lösten wir ihn aus,
 108 und wir hinterließen für die Späteren:
 109 „Friede sei über Abraham!“
 110 Er war einer unserer gläubigen Diener.
 111 So lohnen wir denen, die Gutes tun.

Die zweite Geschichte fokussiert Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, die „Bindung des Sohnes“, hebr. *‘Aqedab*, vgl. Gen 22, mit der Abraham erneut seine Höherwertung der spirituellen Bindung gegenüber der familiären unter Beweis stellt. Der Auftrag an Abraham erfolgt – anders als in Gen 22,1 – in einem Traumgesicht. Die im V.102 zum Ausdruck gebrachte – biblisch nicht bezeugte – Bereitschaft des Sohnes, sich selbst an dem Opfer zu beteiligen, entspricht der in der jüdischen Tradition der Spätantike akzeptierten⁴⁷ Lesung des Textes im Sinne eines synergetischen Aktes; sie exkulpiert Abraham von der Schuld, den Sohn eigenmächtig seiner persönlichen Gottestreue opfern zu wollen und beseitigt so den Anstoß, dass sich eine vorbildliche

47 Kugel 2007, 126–128.

Prophetengestalt zu einer grausamen Handlung bereitfindet.⁴⁸ Die koranische Unterstreichung der Geduld des Sohnes, d. h. seine Bereitschaft, das Leiden undramatisch gelassen hinzunehmen, mag darüberhinaus als Abwehr einer mythischen Aufwertung des Leidens als Heilstat, als Passion im christlichen Sinne, zu verstehen sein.⁴⁹

Dem biblischen Text zufolge wird Abrahams Bereitschaft zur äußersten Hingabe an Gott belohnt mit der Privilegierung seiner Nachkommen, die fortan durch die Verdienste ihrer Väter, *ʿzekhut avot*, gerechtfertigt sein sollen; in Gen 22,18 heißt es: „Durch deinen Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du auf meine Stimme gehört hast“⁵⁰. Im koranischen Text dagegen ist von der Auszeichnung der Nachkommenschaft nicht die Rede, nicht einmal der Name des Sohnes⁵¹ wird genannt; vielmehr wird Abraham mit einem ehrenden Segensspruch belohnt, der ihn als Beispielfigur etabliert: Sein Name soll für die neue Gemeinde fortan mit der Eulogie: „Segen über ihn“, *ʿalayhi l-salām*, verbunden werden. An die Stelle der Stiftung einer privilegierenden Genealogie tritt im Koran also die Einsetzung eines spirituellen Vorbilds.

4 Die neue Herausforderung: die genealogische Privilegierung der Juden (Medina)

Die Opfergeschichte um Abraham wird im Koran nur ein einziges Mal erzählt, sie erhält jedoch nach der Hidjra, in der medinischen Debatte um die Wallfahrtsriten, noch einmal eine neue Bewertung.⁵² Denn die Emigration der Gemeinde nach Medina im Jahr 622 hatte eine entscheidende Wende eingeleitet. Hier erhalten die älteren mekkanischen Verkündigungen eine neue – religionspolitische – Dimension.⁵³ In Medina stehen der Verkünder und seine Hörerschaft nicht mehr allein in einer paganen bzw. synkretistischen Umwelt, wo sie frei auf heterogenes religiöses Wissen zurückgreifen können, vielmehr stehen sie jetzt einer jüdischen Gemeinde wie auch gebildeten Christen gegenüber,

48 Zu der bereits frühen jüdischen Umdeutung der biblischen *ʿAqedab*, der Bindung des Sohnes durch Abraham, in einen Akt einvernehmlicher Opferbereitschaft von Vater und Sohn siehe etwa Pseudo-Philo bei Kugel 2007, 127.

49 Vgl. zu der typologischen Deutung der Geschichte in der christlichen Tradition bei Augustinus Kugel 2007, 128, zu den theologischen Implikationen und Auswirkungen dieser Umschreibung siehe Firestone 1990, 116–151; Firestone 1998; Levenson 1993; Neuwirth 2011a.

50 Vgl. Aurelius 2003, 98–111; Schechter 1909, 179–182; Firestone 1990, 135–152; Firestone 1998.

51 Ein mit der Geschichte nicht verbundener späterer Zusatz, V.112f., trägt die Ankündigung der Geburt Isaaks nach. Der Zusatz betont, dass Isaak einen Gerechten (Jakob) und einen „Frevler gegen sich selbst“ (Esau) zu Nachkommen haben wird. Der Zusatz gibt der in Medina eingenommenen Position Ausdruck, nach welcher die Nachkommenschaft Abrahams – entgegen der jüdischen Tradition – nicht als solche gerechtfertigt ist.

52 Siehe dazu Witztum 2009; Sinai 2009; Neuwirth 2010, 637–652.

53 Neuwirth 2010, 510–560.

die das bis dahin als *universales* Bildungsgut erachtete biblische Erbe als *ibr* Erbe für sich beanspruchen. Es ist in diesem Zusammenhang, dass die Opferungsszene auch für die koranische Gemeinde neue Signifikanz gewinnt. Sie wird nun zu einer für die sich entwickelnde islamische Religion zentral wichtigen Begebenheit aufgewertet.

Dazu als Hintergrund: Dem Koran zufolge spielt sich das Abrahamsopfer nicht im Heiligen Land, sondern in der Umgebung von Mekka ab.⁵⁴ Denn die lokale Tradition hatte Abraham schon vor dem Auftreten des Verkünders mit der arabischen Halbinsel und konkret mit dem mekkanischen Heiligtum verbunden.⁵⁵ Es ist also kein Wunder, dass seine – in der jüdischen Tradition als einzigartiger Treuebeweis gefeierte – Bereitschaft zur Opferung, die den Grundstein für die religiöse Vorrangstellung der Juden vor Nicht-Juden gelegt hatte und die für die Christen die Passion präfigurierte, auch von der koranischen Gemeinde für ihre Geschichte reklamiert wird. Und zwar wird sie mit einem zentralen lokalen religiösen Symbol, mit der Opferhandlung bei der Wallfahrt, verbunden. Einzelne der hergebrachten, vom Verkünder vorgefundenen Kulthandlungen der Wallfahrt, des *Hadjdj*, die in einem kollektiven Opfer kulminieren, wurden während seiner Wirkungszeit in Medina durch koranische Gesetze als Religionspflichten legitimiert. Sie erhalten dabei jedoch eine neue Sinngebung. Abraham selbst gilt nun als Stifter der Wallfahrtsriten, vgl. Q 22:26–27:

26 Als wir Abraham die Stätte des Hauses als Heimstatt anwiesen, ‚Du sollst mir nichts beigeesellen; reinige mein Haus für diejenigen, die es umschreiten, die aufrecht stehen, die sich verneigen und sich niederwerfen!

27 Rufe die Menschen zur Wallfahrt auf, dass sie zu dir kommen zu Fuß oder auf allerlei hageren Kamelen reitend, die aus lauter tief eingeschnittenen Passwegen hervorkommen.

Abrahams Opferhandlung präfiguriert diejenige der Gläubigen. Mit seiner Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes, hat er eine ‚Prüfung‘ bestanden, die ihn nun in den Rang eines Vorbilds, *imām*, erhebt. Diese Auszeichnung erinnert an die biblische Verheißung, zum „Vater vieler Völker“ zu werden, wendet aber die genealogische Verheißung gerade ins Spirituelle. Denn die von Abraham sogleich nach seiner Erhebung in den Rang eines Vorbilds explizit gestellte Frage nach dem Status seiner Nachkommen – die laut biblischer, Gen 22, 18, und jüdischer Tradition durch das von Abraham erworbene ‚Verdienst der Väter‘ privilegiert sind – wird abschlägig beschieden. In Q 2:124 heißt es:

Als Abraham von seinem Herrn mit Worten auf die Probe gestellt wurde und er sie bestand: ‚Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen‘. Da

54 Firestone 2001, 5–11.

55 Nagel 2003, 133–149; Nagel 2008.

sprach Abraham: ‚Und auch Nachkommen von mir?‘ Gott sprach: ‚Die Frevler umfasst mein Bund nicht!‘

Seine Bereitschaft zum Opfer des ihm teuersten Angehörigen bleibt sein großes Verdienst, das ihn zu einem Vorbild an Gottestreue macht – eine Auszeichnung, die ihm bereits in einer frühmekkanischen Sure, Q 53:37, zugesprochen wird, die aber erst im medizinischen Kontext theologisch virulent wird, indem sie den Anlass zu einer entscheidenden ‚Korrektur‘ der jüdischen Interpretation liefert, deren genealogisch begründeten Ansprüche zurückgewiesen werden.

Eine weitere seiner Vorbildrollen besteht in seiner Darbringung eines Ersatzopfers, die nun zur Urszene des islamischen Opferzeremoniells erhoben wird. Allerdings unterliegt den Tieropfern im Koran keinerlei theologischer Sinn. Denn auch die Opferhandlung selbst, die den Höhepunkt der in Medina verhandelten Wallfahrt bildet, wird neu bedacht. Sie wird zwar durch eine indirekte koranische Anweisung sanktioniert, dabei aber zugleich entmythisiert, zu einem Akt der Frömmigkeit, *taqwā*, „Gottesfurcht“, umgedeutet. In Q 22:36–37 heißt es:

36 Die Opfertiere haben wir euch zu Kultsymbolen Gottes gemacht. Ihr habt an ihnen Gutes. Sprecht den Namen Gottes über ihnen aus ...

37 Weder ihr Fleisch noch ihr Blut wird zu Gott gelangen, wohl aber die Gottesfurcht von euch ...

Entgegen der Darstellung Walter Burkerts⁵⁶ kann nach dieser ‚Korrektur‘ der Bedeutung der Opferhandlung nicht mehr von einem Opfer im Vollsinn des Wortes die Rede sein. Obwohl die im altarabischen Ritual vorgesehene Tierschlachtung beibehalten wird, kommt ihr selbst keine schuldtilgende Kraft zu, denn nur die Gottesfurcht des einzelnen, aus der heraus die Schlachtung vorgenommen wird, „wird zu Gott gelangen“. Das Opfer, in seiner herkömmlichen Sinnggebung ein Akt der kollektiv relevanten Schuldtilgung, wird zu einem Gehorsamsakt, jeder mythischen Dimension entleert, bei dem einzig die fromme Gesinnung des einzelnen, *taqwā*, *eusebeia*, zählt. Man kann für den Koran selbst also durchaus ein „Ende des Opfers“ im Stroumaschen Sinne, d. h. die Verlagerung eines kollektive Identität affirmierenden Aktes hin zu einem individuellen Akt der Frömmigkeit geltend machen.

56 Burkert 1972, 19. Er liest die Aufrechterhaltung des Tierschlachtens bei der Wallfahrt irrtümlich als Bestätigung des Opferdiskurses (siehe Stroumasa 2011, 88) obwohl der einschlägige Vers Q 22.36–37f.

ausdrücklich von der allein Ausschlag gebenden Frömmigkeit, aus der heraus die Schlachtung vollzogen wird, spricht, siehe dazu Neuwirth 2010, 554–557.

5 Implikationen der Personenkonstellation des Abrahamsopfers

Das Opfer wird im Koran jedoch – trotz seiner Entmythisierung – nicht gänzlich entmachtet, denn es erhält durch eine typologische Verbindung neuen Sinn: es wird in den Rang einer abrahamitischen Stiftung erhoben. Die Kulturteilnehmer vollziehen eine *Imitatio Abrahami* – eine unschätzbare religiöse Aufwertung der paganen Wallfahrtsriten, die zugleich eine neue Selbst-Imagination als mit Abraham in derselben Religion verbunden ermöglicht.

Nun ist das Opfer – dessen Vollzug in Medina neu reflektiert wird – im paganen Kontext ein ungemein expressiver Akt, der massiv zur Affirmation von Identität beiträgt. Die besondere Personenkonstellation des Abrahamsopfers, ein opfernder Vater und ein mit-opfernder Sohn, der selbst Opfer ist, kann dabei der Aufmerksamkeit einer für Genealogie hellhörigen Gesellschaft nicht entgehen. Gewiss, Abraham hatte zunächst die genealogische Bindung zugunsten einer spirituellen Bindung *aufgehoben*, indem er seinen Vater verließ und Gott an dessen Stelle setzte. Er hatte dann aber – so konnte man seine *aktive Einbeziehung des Sohnes* in seine Opferhandlung verstehen – der Vater-Sohn-Bindung wieder *zu neuer Bedeutung* verholfen. Damit stiftet er zwar nicht wie im biblischen Kontext eine abrahamitische Linie, wohl aber legitimiert und festigt er die Bindung zwischen Vater und Sohn von neuem. Margaret Elaine Combs-Schilling vertritt die These, dass die mit der Synergie von Vater und Sohn neu hergestellte Verbindung von Genealogie und Opfer mit erheblichem Gewicht zur Verankerung eines patrilinearen Denkens, d. h. der Vorstellung von der sozialen Legitimierung primär durch den Vater, beiträgt.⁵⁷ Diese Beobachtung, obwohl aus der traditionellen Opferpraxis einer bestimmten Region (Maghreb) erhoben, könnte auch bereits für die unmittelbaren Empfänger der Verkündigung relevant sein. Combs-Schilling misst der von der koranischen Einbettung des Vater-und-Sohn-Opfers in eine Vater-Verleugnungs-Geschichte erzeugten Dialektik doppelte Wirkung bei: Sie trägt mit der Abkehr von dem der Idolatrie verfallenen Vater zum einen und der Bereitschaft zur Opferung des eigenen Sohnes zum anderen *gleichzeitig* dazu bei, die Signifikanz der patrilinearen Bindung einzugrenzen und sie zu stärken. In Combs-Schillings Worten:

Transzendenz spielt mit, weil Abraham im Koran seinen Vater verleugnen musste, um seinem Gott treu zu sein [...]. Doch unterstreicht der Koran zugleich die Patrilinearität, indem er das höchste Opfer, das Gott von Menschen verlangen kann, als die Aufopferung des wertvollsten Bandes auf Erden beschreibt, dem zwischen Vater und Sohn. Der Opfermythos adelt diese Bindung vor allen anderen. Indem der Koran also gerade die Grenzen der patrilinearen Affiliation

⁵⁷ Vgl. Combs-Schilling 1989, 57–58.

unterstreicht [...], untermauert er Patrilinearität, denn es war der Vater, der zusammen mit dem Sohn die Verbindung zum Göttlichen herstellte und so für Vater und Sohn – und damit die Menschheit – ein langes Leben auf Erden und ewiges Leben im Jenseits gewann.⁵⁸

Für die Rezeption des koranischen Abrahamsopfers in späterer Zeit, in der Genealogie und damit auch alte Virilitätsideale von neuem an Wertschätzung gewinnen, ist Combs-Schillings Schlussfolgerung gewiss relevant: Das jährlich von jedem islamischen Familienvater verlangte Opfer bündelt wie ein Prisma die Elemente des sozialen Ideals männlicher Vorherrschaft und patrilinearere Identität.

6 Die Macht der Typologie

Man kann aber auch für den Koran selbst noch einen Schritt weiter gehen und davon sprechen, dass das bereits in der mekkanischen Verkündigung Q 37 vorgetragene ‚synergetische Zusammenwirken‘ von Vater und Sohn im Kontext der Abraham in Medina zuerkannten Rolle eines Heiligtumsgründers eine vorher ausgeblendete typologische Deutung von neuem reaktivierte. Die in Q 37 berichtete Opfergeschichte war mit äußerster Nüchternheit erzählt worden. Wohl in Abwehr gegen jegliche Assoziation zur christlichen Passionsgeschichte hatten in ihr Emotionen keinen Platz erhalten. Der anonym bleibende zu Opfernde hatte sich „geduldig“ (V.102) und verständig (vgl. V.101) in seine Rolle gefügt, so dass keine Dramatik aufkam. Vor allem war der Opfernde selbst durch das Einverständnis des Opfers aus dem tragischen Zwang befreit worden, die Loyalität zu einer anderen Person über die eigene Sohnesliebe zu stellen. Weder eine Analogie zur christlichen Passion noch das für die jüdische Tradition maßgebliche „Väterverdienst“, *zekhut avot*, lassen sich mit der in Mekka erzählten koranischen Geschichte verbinden. Die biblisch mit der Begebenheit verbundene Verheißung der besonderen Segnung der Nachkommen Abrahams war in Medina in Q 2:124 sogar explizit in Abrede gestellt worden: Auf die Frage nach der Miterwählung seiner Nachkommenschaft erhält Abraham die Antwort: „Mein Bund umfasst die Frevler nicht“.

Und doch generiert der einmal etablierte Vater-Sohn-Synergismus neue, für den sich herausbildenden Kaaba-Kult wichtige Sinnfiguren. In Q 2:127 ergeht der Auftrag an Abraham und Ismael, das Gotteshaus der Kaaba für die Kultteilnehmer zu errichten (V.125). Der in Q 37 noch nicht namentlich genannte zu Opfernde wird damit nachträglich identifiziert, es ist nicht Isaak, sondern offenbar der den Hörern als Stammvater der Araber bekannte Ismael. Darauf (V.128) folgt Abrahams großes „Kaaba-Weihe-

58 Combs-Schilling 1989, 57–58.

Gebet“, das Abraham und Ismael während ihrer Aufrichtung der Grundmauern der Kaaba sprechen, und das in einigen Zügen analog zu dem Tempelweihegebet Salomos, 1 Kön 8,14-61,⁵⁹ formuliert ist. Es kulminiert in einer Bitte um die Vervollkommnung des mekkanischen Gottesdienstes, der in seiner von Abraham gestifteten Form nur aus den Pilgerriten und den für das Gebet erforderlichen Demutshaltungen, der Proskynese, der Verneigung und des Stehens, bestand (Q 2:125), nun aber durch Wortgottesdienst vollendet werden soll. Diese spezifische Bitte (V.129) ist im Koran bereits eine *vaticinatio ex eventu*, ein Gebet, das mit dem Auftreten des Verkünders schon Erfüllung gefunden hat, in Q 2:127–129 heißt es:

127 Damals, als Abraham die Grundmauern des Hauses aufrichtete, und er und Ismael sprachen: Unser Herr, nimm (unser Gebet / unser Opfer?) von uns an! Du bist der Hörende und Sehende.

128 Unser Herr, gib, dass wir dir ergeben (*muslimūna*) sind, und lass Menschen aus unserer Nachkommenschaft zu einer dir ergebenen Gemeinde (*umma muslima*) werden. Weise uns in unsere Riten ein, und wende dich uns gnädig wieder zu! Du bist der Gnädige, der Barmherzige.

129 Unser Herr, lass unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte auftreten, der ihnen deine Verse verliest, und sie die Schrift und die Weisheit lehrt und sie läutert. Du bist der Mächtige, der Weise.

Weder die Begebenheit der Errichtung der Kaaba durch Abraham und Ismael noch ihr Gebet sind biblisch begründet. Und doch sind sie keineswegs, wie in der Forschung lange vorausgesetzt, eine koranische *ad-hoc*-Konstruktion, sondern – wie Joseph Witztum⁶⁰ überzeugend gezeigt hat – eine koranische Reinszenierung der vielschichtigen spätantiken Abrahamvita. Um dies zu demonstrieren, kontextualisiert Witztum einerseits die Bauaktivität der beiden Patriarchen (V.127), zum anderen das von ihnen gesprochene Gebet mit rabbinischen und christlichen Traditionen. Während es im Koran um den Bau eines Heiligtums geht, steht in den Vorgängertraditionen stets ein Altar zur Debatte: Bereits Josephus (1. Jh.) lässt Isaak am Bau des Altars beteiligt sein, auf dem er geopfert werden soll.⁶¹ Doch steht die Beteiligung des Sohnes an gerade diesem Altarbau noch stärker im Mittelpunkt christlicher Traditionen, wie verschiedene syrische und griechische Homilien aus dem 4. und 5. Jahrhundert zeigen, die die Begebenheit christologisch interpretieren: Vater und Sohn, die „weisen Architekten des Glaubens“, bauen auf Golgatha gemeinsam den Altar, auf dem das erlösende Sohnesopfer dargebracht werden soll. Die auf Grund ihrer christologischen Relevanz weitverbreitete typologische

59 Neuwirth 1996a, 93–116, 483–495.

61 Witztum 2009, 29.

60 Witztum 2009, 25–40. Siehe auch Sinai 2009, 142.

Version der Opfer-Geschichte hat, wie Witztum zeigen kann, Spuren im Koran hinterlassen. Angesichts ihrer weiten Verbreitung dürfte sie als Katalysator für die koranische Darstellung des Baus der Kaaba gewirkt haben. Die Grundstrukturen, die Abraham und Ismael für die Kaaba legen, sind der Altar, auf dem der Sohn hätte geopfert werden sollen. Wie der Jerusalemer Tempel auf der Grundlage des abrahamitischen Opferaltars errichtet wurde, so analog auch die Kaaba.

Es fällt jedoch auf, dass die Geschichte im Koran unter Ausblendung allegorischer Merkmale erzählt wird; sie trägt der unausgesprochenen Erkenntnis Rechnung, dass große monotheistische Heiligtümer auf der Grundlage eines Opfer-Synergismus Abrahams und seines Sohnes aufzubauen haben. Sie dürfte nicht zuletzt auch dazu dienen, den nunmehr in den Vordergrund gestellten Abrahamssohn Ismael – unter eindeutiger Ausgrenzung des im jüdischen Kontext etablierten Isaak – an der Heiligtumsgründung zu beteiligen.⁶² Auf einen solchen nur polemisch-exklusivistischen Hintergrund verweist die Tatsache, dass die Ismael- Genealogie im Koran theologisch gänzlich ungenutzt bleibt.

Typologische Referenzen sind aber dennoch unverkennbar: Expliziert man die Strukturähnlichkeiten der drei in der Spätantike diskutierten Vater-Sohn-Synergismen bei der Errichtung des jeweiligen Heiligtums, so ist Ismael an der mekkanischen Kaaba-Gründung beteiligt wie Isaak an der Gründung der Opferstätte von Moria beteiligt war oder wie – den typologisierenden Homilien zufolge – der Gottessohn an der Gründung der Opferstätte von Golgatha beteiligt war. Und doch ist dieser Vergleich nicht ganz angemessen: Im Koran fehlt dem Vater-Sohn-Synergismus jede mythische Dimension, die in den beiden anderen Traditionen durch den theologisch schwerwiegenden Opfergedanken erzeugt wird. Man könnte hier wie auch sonst oft im Koran von einer Entmythisierung⁶³ sprechen, d. h. von der Zurückschneidung einer christologisch relevanten Geschichte auf ihren bloßen narrativen Plot, der allerdings durch die Beibehaltung von Referenzen an der Autorität des alten Textes weiter teilhat.

7 Eine *counter genealogy*: die Prophetensukzession (Medina)

Ahnenstolz und Vätertradition, *nasab*, sind im Koran, wie wir sahen, von Anfang an negativ konnotiert. In dem einleitend evozierten Koranvers Q 49:13 wird die Existenz von Stämmen und Völkern zu einem bloßen Instrument göttlicher Belehrung herabgestuft, es heißt da:

62 Siehe dazu Caskel 1966, 39.

63 Neuwirth 2010, 561–612.

Ihr Menschen! Wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr euch unter einander erkennt. Der Vornehmste unter euch bei Gott ist der am meisten gottesfürchtige. Gott ist wissend, weise.

Nicht Prestige, sondern pragmatischer Nutzen liegt der Stammesorganisation zugrunde. Mit der Marginalisierung von Geschichte und Stammesgeschichte bedarf es nun anderer Anbindungen, die dem neuen Erwählungsbewusstsein historische Tiefe geben. Das alte Väter-Modell der paganen Umwelt des Verkünder wird bereits in Mekka ersetzt durch neue Orientierungen: Für den Verkünder und seine Hörer, die sich in die Tradition des biblischen Gottesvolkes stellen, ersetzen die früheren Gottesboten als ‚spirituellen Vorfahren‘ die angestammte genealogisch begründete Familie.⁶⁴ Sie bilden am Ende der Entwicklung eine „Ahnenreihe von Erwählten“, eine „Prophetensukzession“. Denn in Medina wird über ihre Zusammengehörigkeit hinaus ihre Erwählung sichergestellt, dies geschieht besonders programmatisch in Q 3:33f.:

33 Gott erwählte Adam und Noach, das Haus Abraham und das Haus Amram
vor allen Menschen

34 die einen Nachkommen (*dhurriyya*) der anderen, Gott ist erhörend und weise.

Diese Kette lässt sich allein-genealogisch nicht befriedigend deuten: Adam und Noach als die Urväter der Menschheit insgesamt sind auch genetisch miteinander verwandt. Das Haus Abraham, die Abraham-Nachkommen, stehen nach biblischen Aussagen noch in derselben Linie. Dagegen schließt das Haus Amram, das im Koran für die Heilige Familie und die christliche Traditionslinie steht,⁶⁵ eine Reihe von zwischentestamentlichen Figuren ein, die zumindest ihrer religiösen Ausrichtung nach den Abrahamiten eher fern stehen. Sie alle werden in Q 3:33f. aber zu einer mit Adam und Noach zusammengehörigen Ahnen-Reihe zusammengeschlossen. *Dhurriyya* meint hier also mehr als genetische Verwandtschaft. Was die vier zusammenhält, ist primär offenbar ihr Rang als Bundespartner Gottes. Denn sie figurieren – mit leichter Abwandlung – auch in christlichen Bundesschluss-Listen.⁶⁶ Die ‚Abstammung‘, die hier mit der Bezeichnung *dhurriyya* postuliert wird, wird also auf das Niveau einer gemeinsamen Erwählung erhoben. Nachdem bereits in Q 3:33f. eine Reihe von Propheten und Prophetenfamilien als „Erwählte“ aufgeführt worden waren, wird der Verkünder schließlich selbst in ihre Reihe aufgenommen. Wenn sie in Q 3:33f. noch als genealogisch zusammengehörig

64 Neuwirth 2011b, 365–367.

65 Neuwirth 2009.

66 Vgl. etwa die von Samir 2008, 141–162, angeführte Prophetensukzession bei Buṭrus al Bayt Raʿī

(Pseudo-Eurtychios), die lediglich Mose anstelle des Hauses Amram aufführt; vgl. dazu Neuwirth 2009.

dhurriyyata ba‘dihim min ba‘d, „die einen Nachkommen der anderen“, betrachtet wurden, so entfällt dieses Kriterium der gemeinsamen Abstammung schließlich.⁶⁷ Was zählt ist der Gottesbund. Eine Prophetensukzession, eine Familie der Erwählten, ist an die Stelle des weltlichen Stammesverbandes getreten.⁶⁸ Der Koran setzt der Stammesgeschichte mit der Prophetensukzession eine *counter history* entgegen.

Am Ende der Entwicklung wird Abraham dabei die führende Rolle einnehmen. Er wird zum spirituellen Ahnherrn einer durch die Propheten legitimierten Gemeinschaft, er steht einem „Haus“, einer Glaubensgemeinschaft vor, die nun nicht mehr wie noch im Prophetenerwählungsvers Q 3:33f. einseitig auf die Juden bezogen wird, sondern im Gegenteil, diesen streitig gemacht und sogar gegen sie neu konstruiert wird. Denn in der spätmedinischen Zeit wird Abraham als der erste reine Gottesdiener, *ḥanīf*, erkannt, der noch ohne die Rechtleitung durch das mosaische Gesetz zu einer Alleinverehrung Gottes gelangt, ein „Gerechter aus den (Heiden-)Völkern“, *ummī*, gewissermaßen, ganz im paulinischen Sinne von Gal 2, 6–19. Als Ahnherr einer auf dieses Ideal hin konstruierten Gemeinschaft, des „Hauses Abraham“, *Āl Ibrāhīm*, wird Abraham nach dem Tode des Propheten als einzige biblische Figur in das Formular des täglichen Gebets der Muslime aufgenommen, wo es am Schluss heißt:

Gott, segne Muhammad und das Haus Muhammad

wie du gesegnet hast Abraham und das Haus Abraham!

Wer das „Haus Abraham“ konstituiert, bleibt dabei ungesagt, es wird aber mit keinem Wort auf die Linie des Stammvaters der Araber bezogen, geschweige denn auf sie eingegrenzt. Im Gegenteil: Abraham ist das Vorbild des Verkünders, das Haus Abraham ist folglich der Nukleus jener Religionsgemeinschaft, die nun, am Ende der Entwicklung, durch die von Abraham im Gebet (Q 2:127–129) erflachte Implementierung eines Wortgottesdienstes erneuert wird. Sie ist nicht genealogisch, sondern spirituell und damit universal begründet. Was einmal das Privileg genealogischer Nachkommen war: am Verdienst Abrahams zu partizipieren (Gen 22, 17), wird jetzt in Form eines Gebets für alle Frommen erflacht. Damit ist der Weg aus dem realen, genealogisch dominierten Mekka über das mit den biblischen Erzählungen in der Imagination beschworene spirituelle Jerusalem bis hin zu einem ‚neuen Jerusalem‘; dem nun ganz und gar biblisch-kodierten Mekka, der Heimat Abrahams, zu Ende beschritten. Mit der Positionierung des schließlich als erstrangiges Vorbild angesehenen Abraham als Gründer des mekkanischen Zentralheiligtums wird schließlich sogar eine biblisch massiv mit genealogischen Assoziationen besetzte Person zu einem Triumphator über Genealogie erhoben.

67 So im medizinischen Zusatz zu der mittelmekkanischen Sure Q 19:58.

68 Siehe dazu Neuwirth 2010, 230–234.

8 Résumé

Der Obertitel des Beitrags „Eine religiöse Mutation der Spätantike“ kündigte den Versuch an, die Korangese in das von Guy Stroumsa entworfene Szenario der „religiösen Mutationen der Spätantike“ einzuordnen. Der Koran wird in einer Zeit verkündet, in der die halbinselarabische Gesellschaft bereits dabei ist, sich kultisch umzustellen, d. h. von einem rituell dominierten Wallfahrts- und Opferkult zu einem auf individuelle Frömmigkeit gegründeten verbalen Gottesdienst überzugehen. Die Gruppe um den Verkünder ist auf dieser Wanderung einen entscheidenden Schritt voraus, denn ihre „Sorge um das Selbst“, reflektiert sich bereits deutlich in ihrer eschatologisch begründeten Verantwortung für eigenes Handeln. Ihr liturgisches Engagement, ihre Befolgung von Askese und monastischen Tugenden, vor allem ihre Orientierung am Vorbild der ‚Schriftreligion‘ distinguieren sie als neue Gemeinde, als ‚kommunitäre Religion‘. Die ihnen entgegentretende Opposition ist ihrerseits von der spätantiken Neuorientierung nicht unberührt, so dass ihre traditionellen Gottheiten im Laufe der Debatte bereits ihren Rang als Teile eines Pantheons verlieren und in Engel umgedeutet werden. Was an den Gegnern jedoch ‚pagan‘ geblieben ist, ist ihr Ahnenstolz, ihre nicht zuletzt durch die profane Poesie artikulierte anthropozentrische Orientierung an einer zugleich heroischen und hedonistischen Lebensführung in den Bahnen der Stammesethik. In der Auseinandersetzung mit ihnen um die maßgebliche Loyalität beruft sich der Verkünder zunehmend auf heilsgeschichtliche Präzedenzen für den nun, in Mekka, geforderten ‚Übertritt‘ aus der Clan- in die Religionsgemeindebindung.

Als Vorbild bietet sich allen voran Abraham an, der sich seinerseits aus den Fesseln genealogischer Loyalität befreit und zu einer individuellen Bindung an Gott gefunden hatte. Derselbe Abraham wird in medinischer Zeit im Zuge der Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Gebildeten zu einer Gründerfigur erhoben, als die er in einer – bereits in den beiden Vorgängertraditionen präfigurierten – Synergie mit seinem Sohn die Grundlage für das mekkanische Heiligtum und die dort zu zelebrierenden Riten legt. Diese Gründerrolle verbindet sich jedoch mit einer entscheidenden Traditionskorrektur: Der in seiner Mimesis von der Gemeinde vollzogene Akt der Opferung besitzt keinerlei mythische Implikation mehr, er ist bereits ein sublimiertes Opfer. Vor allem aber wird jede Assoziation des Abraham-Opfers zu genealogischen Privilegien nicht nur für die Juden, die einen solchen Anspruch erheben, sondern gleichzeitig auch für die Araber blockiert, die analog zu dem jüdischen Vorgang ein eigenes ‚Verdienst der Väter‘, einen entsprechenden Anspruch aus ihrer Genealogie hätten ableiten können. Aus einem Stammesidentität affirmierenden Kult wird eine Abraham-Nachfolge des einzelnen Frommen. Genealogie als Orientierung der Gesellschaft wird entmachtet, sie wird sublimiert zu der Vorstellung einer spirituell determinierten Prophetengenealogie, in der Abraham die zentrale Rolle spielt. Abrahams Religionsstiftung ist – ganz im

Sinne spätantiker Vorstellungen – universal und allein auf persönliche Frömmigkeit gegründet.

Bibliographie

Aurelius 2003

Erik Aurelius. „Durch den Glauben gehorsam – durch Werke gerecht: Streit um Abraham im Neuen Testament“. In *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. von R. G. Kratz und T. Nagel. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003, 98–111.

Bashear 1997

Suliman Bashear. *Arabs and Others in Early Islam*. Princeton und New Jersey: Darwin Press, 1997.

Bearman u. a. 1960–2005

P. Bearman u. a., Hrsg. *Encyclopaedia of Islam Online (EI Online)*. Bd. 2. Leiden: E.J. Brill, 1960–2005. URL: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>.

Berger 1981

Klaus Berger. *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. II, Lfg. 3: Das Buch der Jubiläen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.

Brown 1988

Peter Brown. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

Burkert 1972

Walter Burkert. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1972.

Caskel 1966

Werner Caskel. *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī*. Leiden: Brill, 1966.

Combs-Schilling 1989

Elaine M. Combs-Schilling. *Sacred Performance. Islam, Sexuality and Sacrifice*. New York: Columbia University Press, 1989.

Crone 2010

Patricia Crone. „The Religion of the Qur’ānic Pagans. God and the Lesser Deities“. *Arabica* 57 (2010), 151–200.

Ess 1992

Josef van Ess. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

Firestone 1990

Reuven Firestone. *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Firestone 1998

Reuven Firestone. „Merit, Mimesis, and Martyrdom. Aspects of Shi‘ite Meta-Historical Exegesis on Abraham’s Sacrifice in Light of Jewish, Christian, and Sunni Muslim Tradition“. *Journal of the American Academy of Religion* 66 (1998), 93–116.

Firestone 2001

Reuven Firestone. „Abraham“. In *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Hrsg. von J. D. McAuliffe. Leiden: Brill, 2001, 5–11.

Grunebaum 1969

Gustav von Grunebaum. „Die Erfahrung des Heiligen und die Auffassung vom Menschen“. In *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Hrsg. von G. von Grunebaum. Zürich und Stuttgart: Artemis, 1969, 29–47.

Hamdan 2006

Omar Hamdan. *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al Baṣrī’s Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

Hamori 1974

Andras Hamori. *On The Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Hawting 1986

Gerald Hawting. *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*. London: Southern Illinois University Press, 1986.

Hawting 1999

Gerald Hawting. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Hawting 2006

Gerald Hawting. *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot und Burlington: Ashgate Publishing, 2006.

Kugel 2007

James Kugel. *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now*. New York: Free Press, 2007.

Levenson 1993

Jon D. Levenson. *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Marx 2008

Michael Marx. „Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums. Zur Programmatik des Akademienvorhabens *Corpus Coranicum*“. In *„Im vollen Licht der Geschichte“ – Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*. Hrsg. von D. Hartwig u. a. Würzburg: Ergon, 2008, 41–54.

Nagel 2003

Tilman Nagel. „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“. In *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. von R. G. Kratz und T. Nagel. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003.

Nagel 2008

Tilman Nagel. *Mohammed. Leben und Legende*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2008.

Neusner 1985

Jacob Neusner. *The Talmud of the Land of Israel. Bd. 23: Nedarim*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Neuwirth 1996a

Angelika Neuwirth. „The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam“. In *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*. Hrsg. von N. Rosovsky. Cambridge und London: Harvard University Press, 1996, 93–116, 483–495.

Neuwirth 1996b

Angelika Neuwirth. „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus“. In *The Qur'an as Text*. Hrsg. von S. Wild. Leiden: Brill, 1996, 69–106.

Neuwirth 2009

Angelika Neuwirth. „The House of Abraham and the House of Amram. Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism“. In *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Leiden: Brill, 2009.

Neuwirth 2010

Angelika Neuwirth. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang (KTS)*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

Neuwirth 2011a

Angelika Neuwirth. „Biblische Passionen als Herausforderung. Verhandlung, emotionale Entschärfung und Rekonstruktion des Abrahamsopfers im Koran“. *Paragrana* 20 (2011), 17–27.

Neuwirth 2011b

Angelika Neuwirth. *Der Koran I. Frühmekkanische Suren (HK 1)*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

Neuwirth (im Druck a)

Angelika Neuwirth. „A Discovery of Evil in the Qur'an?“. In *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*. Hrsg. von A. Neuwirth. Oxford: Oxford University Press, 2013. Im Druck.

Neuwirth (im Druck b)

Angelika Neuwirth. „The Discovery of Writing“. In *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*. Hrsg. von A. Neuwirth. Oxford: Oxford University Press, 2013. Im Druck.

Rubin 1986

Uri Rubin. „The Ka'ba. Aspects of its Ritual Function and Position in Pre-Islamic and Early-Islamic Times“. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), 97–131.

Rubin 1987

Uri Rubin. „Morning and Evening Prayers in Early Islam“. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 40–64.

Samir 2008

Samir Khalil Samir. „The Theological Christian Influence on the Qur’an. A Reflection“. In *The Qur’an in its Historical Context*. Hrsg. von G. S. Reynolds. London: Routledge Chapman & Hall, 2008, 141–162.

Schechter 1909

Salomon Schechter. *Some Aspects of Rabbinic Theology*. New York: The Macmillan Company, 1909.

Seidensticker 2009

Tilman Seidensticker. „Sources for the History of Pre-Islamic Religion“. In *The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*. Hrsg. von A. Neuwirth, N. Sinai und M. Marx. Leiden: Brill, 2009.

ANGELIKA NEUWIRTH

Jg. 1943, Dr. phil. (Göttingen 1972), Habilitation (München 1979), ist Professorin für Arabistik an der Freien Universität Berlin und Leiterin des Projekts „Corpus Coranicum. Überlieferung und Historisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar“. Arbeitsschwerpunkte: Koran und Spätantike, Literatur des arabisch-israelischen Konflikts.

Sinai 2009

Nikolai Sinai. *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

Speyer 1931

Heinrich Speyer. *Biblische Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Olms, 1931.

Stroumsa 2011

Guy G. Stroumsa. *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

Wellhausen 1927

Julius Wellhausen. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Walter de Gruyter, 1927.

Witztum 2009

Joseph Witztum. „The Foundations of the House (Q 2:127)“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72 (2009), 25–40.

Prof. Dr. Angelika Neuwirth
Freie Universität Berlin
Seminar für Semitistik und Arabistik
Altensteinstraße 34
14195 Berlin
E-Mail: angelikaneuwirth@hotmail.com

Isabel Toral-Niehoff

Nebukadnezar, Ma‘add und seine Verwandten. Ein arabischer Migrationsmythos im Kontext biblischer Legenden

Zusammenfassung

Obwohl der Koran dazu aufruft, das pagane Paradigma der Blutsverwandtschaft abzulösen, sind mittelalterliche arabische Texte weiterhin von einem tribalen Idiom geprägt. Die zentralen Themen dieser genealogischen Erzählungen, die auch öfters verknüpft erscheinen, sind die folgenden: 1. das arabische Stammbesystem; 2. dessen Beziehung zu biblischen Genealogien und die Position des Propheten in diesem genealogischen Netz; 3. die sogenannten ‚mekkanischen Legenden‘, die den Aufstieg der Quraysh als hegemoniale Gruppe erzählen; 4. Migrationsmythen. Dieser Artikel untersucht eine aufschlussreiche genealogische Erzählung, in der alle diese Themen verbunden sind, und die ein dichtes Netz von Assoziationen und Beziehungen zwischen Gruppen und Einzelpersonen webt. Ziel des Textes ist es, den Status der arabischen ethnischen Identität und den Propheten Mohammed aufzuwerten und Arabien als einen Raum der göttlichen Wirkens darzustellen. Die genealogische Legende erzählt, wie der babylonische König Nebukadnezar den Ma‘add, Eponym der Nordaraber und Ahne des Propheten, vertrieb, und wie dieser schließlich nach Mekka auswanderte.

Keywords: Ma‘add; Nebukadnezar; Koran; arabische Genealogie; biblische Legenden; Babylon; Stamm.

Although the Koran favors the overcoming of genealogical patterns, medieval Arabic texts continued to be characterized by the language of tribe and kinship. The central themes of these genealogical narratives were topics which often appear entangled, namely 1. the Arabic tribal system; 2. its relation to biblical genealogies, and the position of the prophets within this genealogical net; 3. the so-called ‘Meccan Legends’ telling the rise of the Quraysh as a hegemonic group; 4. migration myths. This article investigates a telling case of genealogical narrative that connected all these themes, weaving a tight network of associations and ties between groups and individuals. The aim was to enhance the status of Arab ethnicity

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im anti-mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29 (ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | www.edition-topoi.de

and the prophet Muḥammad, and to focus Arabia as a space of divine activity. The genealogical legend tells how the Babylonian king Nebuchadnezzar's expelled Ma'add, who was the eponym of the Northern Arabs and ancestor of the prophet, and how Ma'add eventually immigrated to Mecca.

Keywords: Ma'add; Nebuchadnezzar; Quran; Arab genealogy; biblical legends; Babylon; tribe.

Genealogie, also die Verwendung von verwandtschaftlichen Kategorien zur Deutung der sozialen Wirklichkeit, ist eine anthropologische Universalie.¹ Ihre relative Bedeutung gegenüber anderen Deutungsmustern ist allerdings kulturell bedingt und kann stark variieren. In der arabischen Kultur hatte Genealogie einer oft zitierten Tradition zufolge in der „klassischen“ Zeit (8.–10. Jahrhundert) einen besonders hohen Stellenwert und galt sogar als das typische Merkmal arabischer Identität, das die Araber von anderen Ethnien unterschied:

Lernet eure Genealogien, dann knüpft eure verwandtschaftlichen Bande fest; seid nicht wie die Bauern des Kulturlandes am Euphrat, die, wenn man einen von ihnen fragt: woher stammst du? antworten: aus dem und dem Ort.²

In der Tat prägt das Idiom von Verwandtschaft und Stamm („tribal idiom“)³ in sehr hohem Maß das überlieferte arabische Textmaterial. Genealogien finden sich sowohl in zahlreichen monographischen Abhandlungen, als auch weit gestreut in fast allen Textgattungen (wie z. B. in Historiographie, schöngeistiger Literatur, Philologie und religiösen Texten). Dort erscheinen sie wiederum in zahlreichen Formen: Als komplexe genealogische Narrationen, als Ahnenliste oder einfach als Teil des Personennamens, gehörte doch eine umfangreiche genealogische Kette mit Angabe der väterlichen Vorfahren (*nasab*) und der Stammeszugehörigkeit (*nisba*) zu einem vollständigen arabischen Namen.⁴ All dies weist auf einen historischen Kontext, in dem die Zugehörigkeit zu einer Verwandtschaftsgruppe den sozialen Status entscheidend bestimmte und genealogische Diskurse sehr präsent waren. So geschah auch die Bekämpfung politischer

1 „All human societies have kinship, that is, they all impose some privileged cultural order over the biological universals of sexual relations and continuous human reproduction through birth.“ Parkin 1997 3.

2 Dem zweiten Kalifen, 'Umar b. al-Khaṭṭāb (634–644) zugeschrieben. Zitiert in Bräunlich 1933/1934, 68 und Mottahedeh 1976, 170–171.

3 Zu diesem Begriff s. Varisco 1995, 139–140.

4 Art. „Ism“ in Bearman u. a. 1960–2005. Ein arabischer Name bestand aus 1.) *kunya* (Vatersname); 2.) *ism* (eigentlicher Name); 3.) *nasab* (Kette der Vorfahren) und 4.) *nisba* (ursprünglich Stammeszugehörigkeit, später auch andere Gruppenzugehörigkeiten).

Rivalen regelmäßig über die Abwertung ihrer genealogischer Herkunft bzw. ihrer Abstammungsgruppe.⁵ Wie sehr genealogische Deutungsmuster die frühislamische Gesellschaft prägten, ist auch daran abzulesen, dass in der Frühzeit Konversionen zum Islam nur über die Adoption in einen arabischen Stamm möglich waren, so dass die Grenzen zwischen Religionszugehörigkeit, Stammeszugehörigkeit und arabischer Ethnizität verschwammen.⁶ Dies ist umso bemerkenswerter, als die Überwindung von Stammesdenken zum Kernbestand der koranischen Botschaft gehört;⁷ offenbar gelang die Verdängung des tief verwurzelten genealogischen Paradigmas nicht.

Die Allgegenwart von Genealogie in den Texten zeigt darüber hinaus, dass Genealogie nicht nur ein Phänomen der nomadischen Beduinen war, für welche ja tribale Genealogie in oraler Form das Individuum sozial verortete und den Handlungsrahmen bestimmte.⁸ Stammesdenken war vielmehr auch unter den sesshaft gewordenen Beduinen und den Städtern verbreitet, waren sie doch sowohl Produzenten wie auch Konsumenten dieser Texte.⁹ Die Gründe für diesen ‚sesshaften‘ Tribalismus und dessen zahlreiche Funktionen können hier nicht detailliert diskutiert werden.¹⁰

Für die Aufnahme von Genealogie in den arabischen Wissenskanon spielte jedenfalls die Identifikation von ‚Beduinentum‘ und ‚Arabität‘ eine große Rolle, eine Entwicklung, die dazu führte, dass arabische Genealogie zu einem kulturellen Artefakt wurde, das als wertvolles Wissen fixiert, tradiert und organisiert wurde.¹¹ ‚Stammesdenken‘ und somit Genealogie, gehörte nämlich zu dem Bündel kultureller Eigenschaften, die der *sozialen* Kategorie¹² ‚Beduine‘ zugeordnet wurden und damit auch ‚dem‘ Araber. Das monumentale genealogische Sammelwerk des Hishām b. al-Kalbī (gest. 204/819), in dessen Register sich ca. 35.000 Namen finden und das sich vornimmt, lückenlos

5 Siehe die Beispiele in Kister und Plessner 1976, 64; s. auch Landau-Tasseron 2003 169–192.

6 Hintergrund bildet die vorislamische Institution des tribalen *walāʾ* oder Klientelwesens, ein Mechanismus, der es erlaubte, (nicht tribale) Fremde in das tribale arabische System zu integrieren. Art. „Mawla“ von P. Crone in Bearman u. a. 1960–2005.

7 Siehe den Artikel von Angelika Neuwirth in diesem Band.

8 Tribalismus ist zweifelsohne diejenige gesellschaftliche Organisation, welche die Bedürfnisse mobiler nomadischer Gruppen am ehesten erfüllt: „The internal structure of the tribe – both in terms of residential groups, such as families, herding units, camps and camp groups, and the principles of social organisation which define membership in lineages, ‘clans’ and sections – is an accommodation to the exigencies of nomadism“ Swidler 1973, 30.

9 Über die Rolle von (oralen) Genealogien in vorislamischer Zeit lassen sich aufgrund der Quellenlage

nur Vermutungen anstellen, die sich größtenteils auf Parallelen aus der Beduinen-Feldforschung stützen, s. z. B. Bräunlich 1933/1934; Henninger 1959; Kennedy 1997. Diese Studie nimmt nur schriftliche Zeugnisse aus der ‚klassischen Zeit‘ des Islams (8.–10. Jh.) in den Blick.

10 Unter anderem waren administrative Gründe wirksam, s. Caskel 1966, I 27–31 und Kennedy 1997, 540–541. Vgl. auch unten Anm. 27 zum politischen Hintergrund. Grundsätzlich war Genealogie neben Religion ein besonders beliebtes Mittel zur Legitimierung von Autorität, s. Donner 1998, 104–111.

11 Einen Überblick über die vorhandene arabische genealogische Literatur bietet Art. „Nasab“ von F. Rosenthal in Bearman u. a. 1960–2005.

12 Zum Beduinen als soziale Kategorie s. Leder 2004 73. Zum arabischen Beduinen Diskurs s. Toral-Niehoff 2002 und Binay 2006.

die väterlichen Linien *sämtlicher* Araber seiner Zeit systematisch zu erfassen (also eine Art arabischer ‚Volksgenealogie‘ darzustellen), ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Interesse der Gelehrtenwelt an Stammesgenealogie.¹³ Spätere Werke nahmen oftmals Bezug auf diese *summa genealogica*.

Das Phänomen ‚arabische Genealogie‘ kann folglich in seiner Breite und Vielfalt im Rahmen dieser Studie nicht einmal annähernd dargestellt werden. Zur besseren Einordnung des hier behandelten Migrationsmythos sollen dennoch die wichtigsten Kernthemen skizziert werden, die sich in der gelehrten Genealogie der ‚klassischen Zeit‘ nachweisen lassen:

1. *Das arabische Stammesystem*: Arabische Genealogen betrachten vornehmlich Verwandtschaftsgruppen, d. h., sie untersuchen systematisch die genealogische Beziehung (Nähe bzw. Distanz) von Stämmen zueinander und thematisieren deren Einordnung in das gesamte Stammesystem. Sehr oft wurden allerdings ein Gruppenname als *heros eponymos* personifiziert, so dass die Grenzen zwischen Gruppen und Individuen verwischen. Als Personen konnten dann Stämme Subjekte von komplexeren Narrativen werden, wie in dem unten diskutierten Fall des Ma‘add. Die Abkunftslinien sind in der Theorie rein patrilinear und ergeben ein System, das dem klassischen linear-segmentären System recht nahe kommt; bei genauerer Betrachtung erweisen sich dennoch Frauen und Agnaten als wichtige Elemente zur Verknüpfung und Flexibilisierung.¹⁴ Zentral war für das Gesamtsystem die Dichotomie zwischen den beiden Großgruppen der ‘Adnān/Ma‘add und Qaḥṭān bzw. zwischen den sogenannten Nord- und Südarabern. Die Entstehung dieser Zweiteilung, welche die Genealogen auf die imaginierte Urheimat dieser beiden Gruppen in Arabien zurückführen, wird in die frühislamische Zeit datiert und hängt mit den politischen und sozialen Entwicklungen nach der islamischen Expansion zusammen.¹⁵
2. *Biblische Genealogie*: Eine Ausnahme bildet die Genealogie des Propheten Muḥammad, der als Individuum aufgrund seiner herausragenden religiösen und politischen Rolle besonders im Focus der Überlegungen stand. Zentrales Anliegen war hierbei, dessen Verwandtschaft zu den wichtigsten biblischen Propheten und Patriarchen in einer möglichst lückenlosen Filiationskette zu beweisen. Im Koran

13 Siehe die umfangreiche Studie von Caskel 1966 und die Kommentare von Kister und Plessner 1976 und Henninger 1966.

14 Vgl. Orthmann 2002, 202–343 mit einer vorzüglichen Übersicht über das arabische Stammesystem.

15 Öfter auch als „Qays-Yaman“ Konflikt bekannt (unter Bezugnahme auf einen Urenkel des Ma‘add,

Qays b. Muḍar b. Nizār b. Ma‘add b. ‘Adnān). Seit den Arbeiten von Julius Wellhausen ist allgemeiner Konsens, dass der Nord-Süd-Gegensatz der arabischen Genealogie im Wesentlichen auf die Umayyadenzeit zurückgeht. Zu diesem Thema s. Rotter 1982, 126–151; Kennedy 1987; Crone 1994 und die umfangreiche Studie von Orthmann 2002, insbes. 10–20.

und in der exegetischen Tradition spielten einige biblische Gestalten eine bedeutende Rolle, von denen manche schon in vorislamischer Zeit bekannt waren.¹⁶ So zirkulierten abrahamische Legenden in Mekka, auf welche der Koran mehrfach Bezug nimmt. Ibrāhīm (Abraham), der mit seinem Sohn Ismā'īl in den Ḥidjāz gekommen sein soll, wurde die Gründung des Ka'ba-Kultes zugeschrieben.¹⁷ Wohl etwas später kam die Idee auf, dessen Sohn Ismā'īl (Ismael) sei der Ahnherr aller Nordaraber,¹⁸ da er sich in Mekka niedergelassen habe und eine einheimische Frau der lokalen arabischen Stämme geheiratet habe. Die Verknüpfung aller dieser Bezüge und Legenden ergab die standardisierte Prophetengenealogie, die Muḥammads Herkunft in einer lückenlosen Kette über Ismā'īl und dessen Vater Ibrāhīm bis zu Adam zurückverfolgte. Auf diese Art wurden sowohl die ‚Araber‘ wie auch die Ahnenlinie des Propheten Muḥammad und dessen Descendenten nicht nur in die biblische ‚Völkerfamilie‘ integriert, sondern erhielten als direkte Nachkommen Ibrahims einen besonders hohen Status.¹⁹ Zugleich bekam das Sinnbild des Propheten als ‚Siegel der Prophetie‘, dessen Botschaft in der Reihe biblischer Offenbarungen den Anspruch hat, die endgültige, unverfälschte und ursprüngliche Wahrheit zu verkünden, eine zusätzliche, genealogische Dimension. Im weiteren Sinne gehören in diesen Kontext auch anderweitige Bemühungen, arabische Stämme mit biblischen Gestalten zu verbinden.²⁰

3. *Mekkanische Legenden – die Quraysh*: Ein weiteres Thema betraf die Verflechtung der engeren Sippe des Propheten (die Banū Hāshim) mit Gestalten der sogenannten mekkanischen Legenden um Quṣayy und Fihr, die den ursprünglich durch Ibrāhīm eingeführten Ka'ba-Kult erneuert haben sollen. Damit verbunden sind Bemühungen, die besondere Stellung seines Unterstammes, der Quraysh, innerhalb des arabischen Stammsystems zu unterstreichen. Hier geht es nicht

16 Siehe Reeves 2000; Wheeler 2002; Speyer 1931; Hirschberg 1939. Speziell zur exegetischen Tradition im Islam siehe die Arbeiten von Firestone (1989, 1991, 1992); Tottoli 2002/1999 und Schöck 1993.

17 Siehe Art. „Ibrāhīm“ von R. Paret in Bearman u. a. 1960–2005; Firestone 1992, 5–24 und Firestone 1991.

18 Siehe Art. „Ismā'īl“; von R. Paret in Bearman u. a. 1960–2005. Zu spätantiken Vorläufern der ismailitischen Abkunft der Araber, die hier womöglich Einfluss nahmen, s. Millar 1993. In der islamischen Tradition setzte sich die Ansicht durch, Ismā'īl sei der zu opfernde Sohn gewesen und damit seien auch dessen Nachkommen, die Araber, das von Gott ausgezeichnete Volk: Firestone 1989; für das

iranische Gegennarrativ (Isaak als der Stammvater der Perser) vgl. Savant 2006.

19 Über die eminent politische Dimension der Prophetengenealogie s. Varisco 1995, 151: „the canonized genealogy of Muḥammad's literal ancestors makes no sense as a 'tribal' charter of social behavior and political action [...] [T]he obviously contrived rendering of the lower segments is part of the political discourse defining a new prophet and his successors“.

20 Der Eponym der Südaraber, Qaḥṭān, wurde mit dem Yoqtan (Gen. 10,25) der Völkertafel identifiziert Caskel 1966, I, 34, 39). Andere, einzelne Stämme versuchten ebenfalls, sich prophetische Vorfahren zuzuschreiben, s. Donner 1998, 107.

nur um die Exaltation der Verwandtschaftsgruppe des Propheten, sondern besonders um die Legitimierung des Führungsanspruches der Quraysh gegenüber der gesamten islamischen Gemeinde.²¹

4. *Wandermithen*: Das vierte genealogische Kernthema betrifft direkt die Fragestellung dieser Tagung, denn es geht um die räumliche Verortung dieser tribalen Gruppen im Nahen Osten, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Arabischen Halbinsel. Schließlich umfasste das Siedlungsgebiet arabischer Stämme seit der Antike auch große Bereiche der Steppenränder in Syrien und Irak sowie Teile Ägyptens. Die Frage nach der vorislamischen Ausbreitung der Araber im Nahen Osten wurde in ätiologischen Ursprungsmythen behandelt, die u. a. am Beginn von Weltchroniken platziert waren. Sie lassen sich in zwei Legendenbündel zusammenfassen: Die Migration der Nordaraber („die Zerstreuung der Nizār“ *iftirāq wuld Nizār* bzw. *iftirāq wuld Maʿadd*)²² und diejenige der Südaraber (die Wanderungen der Azd,²³ und die sogenannte „südarabische Sage“²⁴). Wie wir sehen werden, geht es in diesen Migrationen nicht allein um eine Legitimierung einer Raumordnung, sondern auch um die sinnhafte Vernetzung zwischen bedeutenden Personen und Orten.

Im Folgenden möchte ich eine dieser Migrationserzählungen übersetzen und daran exemplarisch das dichte Netzwerk an Assoziationen und Verknüpfungen analysieren, das diese Narrative typischerweise enthalten. Das Thema ist die Legende der Vertreibung des Maʿadd, des Eponyms der Nordaraber, durch den babylonischen Herrscher Nebukadnezar und dessen Einwanderung in Mekka. Hier zeigt sich besonders deutlich die eigentümliche Verbindung von biblischen und tribalen Bezügen.

*Maʿadd und Nebukadnezar*²⁵

Andere Gelehrte der Wissenschaft der vergangenen Völker (*ʿilm akbbār al-māḍīn*) sagen: Als *Maʿadd b. ʿAdnān* geboren wurde, begannen die Israeliten ihre Propheten zu töten. [Der letzte von diesen Propheten war *Johannes, Sohn des Zacharias (Yaḥyā b. Zakariyyāʿ)*. Dies schließt nicht die *Leute von Rass und Ḥaḍūr* ein, die ihre Propheten töteten]. Als sie es wagten, die Propheten (*anbiyāʿ*) Gottes anzugreifen, bestimmte ER die Vernichtung dieser Generation (*qarn*), zu deren Propheten auch *Maʿadd b. ʿAdnān* gehörte. So schickte Gott *Nebu-*

21 Art. „Quraysh“ von M. Watt in Bearman u. a. 1960–2005 und Art. „Kuṣayy“ von G. Levi Della Vida in Bearman u. a. 1960–2005. Schon früh etablierte sich in der sunnitischen Doktrin, dass nur ein Kalif aus den Reihen der Quraysh legitim sei. Vgl. Crone 1994, 37–39.

22 Caskel 1966 I, 38–44.

23 Ulrich 2008.

24 Caskel 1966 I, 33–35; Caskel 1966 II, 68–72. Die klassische Studie zur südarabischen Saga, die auch Teile des Alexanderromans inkludiert, findet sich in Nagel 1978.

25 Ṭabarī, *Taʾriḫ* I, 672–673.

kadnezar (Bukhtnuṣṣur) über die *Israeliten* (*Banū Isrāʿīl*). Nach der Zerstörung des Tempels und der Städte, und der Zerstreuung der Israeliten und ihrer Gefangenschaft in *Babylon*, wurde dem König in einem Traum [oder einem Propheten wurde aufgetragen, ihm das zu sagen] in das Land der ʿArab (*bilād al-ʿarab*) zu gehen, und weder Mensch und Tier am Leben zu lassen und sie vollständig zu vernichten, ohne eine Spur des Lebens zu hinterlassen. *Nebukadnezar* versammelte Reiter und Soldaten zwischen *Ayla* und *al-Ubulla*. Sie kamen nach zu den ʿArab und zerstörten jegliches Leben, das sie antrafen. Gott hatte *Jeremias* und *Berechias* (*Irimyā* and *Barakhyā*) verkündet:

„Gott hat eure Völker gewarnt, aber sie haben nicht aufgehört, so wurden sie, nachdem sie ein Königreich hatten, zu Sklaven, und nach einem Leben in Reichtum, wurden sie zu Bettlern. Ähnlich warnte ich die Menschen von ʿAraba, aber sie waren störrisch. Ich bestimmte die Herrschaft des *Nebukadnezar* über sie, um mich an ihnen zu rächen. Jetzt eile zu *Maʿadd* b. ʿAdnān, zu deren Nachkommen *Muḥammad* gehören wird, den ich am Ende der Zeiten als Siegel der Prophetie und zur Aufhebung der Erniedrigung (*diʿa*) schicken werde“

Sie brachen auf und eilten durch das Land, als sich die Erde unter ihnen wundersam faltete. Sie kamen so *Nebukadnezar* zuvor und trafen ʿAdnān, der sie empfing, woraufhin sie zu *Maʿadd* eilten, der 12 Jahre alt war. *Berechiah* trug ihn auf dem *Burāq* und saß hinter ihm. Sie erreichten sehr schnell *Ḥarrān*. Die Erde faltete sich auf und trieb *Jeremias* nach *Ḥarrān*. So trafen sich *Nebukadnezar* und ʿAdnān in der Schlacht. *Nebukadnezar* trieb ʿAdnān in die Flucht, und er eilte durch ganz Arabien bis zu *Ḥaḍūr*, um ʿAdnān zu verfolgen. Die meisten Araber der ʿAraba-Gegend sammelten sich in *Ḥaḍūr*, und die zwei Truppen bauten Schutzgräben. *Nebukadnezar* bereitete einen Angriff aus dem Hinterhalt vor, und es war der erste überhaupt. Eine himmlische Stimme warnte „Wehe denen, die die Propheten vernichten!“ Schwerter schlugen sie von hinten und vorne. Sie bereuten ihre Sünden und riefen in ihrer Bedrängnis. ʿAdnān wurde daran gehindert, *Nebukadnezar* zu erreichen, und der letztere, ʿAdnān zu erreichen. Diejenigen, die nicht in *Ḥaḍūr* waren und vor der Schlacht geflohen waren, spalteten sich in zwei Gruppen: Die eine zog unter ʿAkk nach *Raysūt*, die anderen gingen zu *Wabār* und einer Gruppe von niedergelassenen Arabern.

Auf sie bezieht sich die Qurʾānpassage (21.11–15)

Und wie manche Stadt, die frevlerisch war, haben wir vernichtet, und nach ihr andere Leute heraufkommen lassen! Als sie dann spürten, dass unsere Strafe über sie kam, wollten sie auf einmal aus ihr weglaufen. (Da wurde ihnen zuge-

rufen:), „Lauft nicht weg! Kehrt in das Wohlleben, das euch zugefallen ist, und in eure Wohnungen zurück! Vielleicht werdet ihr zur Rechenschaft gezogen (und könnt Rede und Antwort stehen).“ Sie sagten: „Wehe uns! Wir haben (in unserem bisherigen Leben) gefrevelt.“ Und sie hörten nicht auf, dies auszurufen, bis wir sie schließlich dahingerafft hatten und ihr Lebenslicht erloschen war. Als sie verstanden, was sie gerade schlug, gaben sie ihre Sünden zu und riefen. „Wehe uns! Wir sind Frevler gewesen.“ So riefen sie ununterbrochen, bis wir sie ruhig machten und still (tot und vernichtet durch das Schwert).

Nebukadnezar kehrte nach Babylon zurück mit Gefangenen aus dem Land der *ʿAraba* und siedelte sie in *al-Anbār* an, das daraufhin das *al-Anbār* der Araber genannt wurde. Und sie mischten sich danach mit den *Nabaṭ*. Als *Nebukadnezar* zurückging, starb *ʿAdnān*, und Arabien war in Ruinen solange *Nebukadnezar* lebte. Nach dem Tod des *Nebukadnezar* zog *Maʿadd b. ʿAdnān* los mit den Propheten, also den Propheten der Israeliten, bis er nach *Mekka* kam. Er stellte ihre Gemarkungen wieder her, vollzog die Pilgerschaft, wie auch die anderen Propheten (auch pilgerten). Dann zog er bis er nach *Rasyūt* kam. *Maʿadd* fragte ihre Leute, indem er nach den Nachkommen des *al-Ḥārith b. Muḏād al-Djurhumī* – er war derjenige, der den *Daws al-ʿAtq* bekämpft hatte. Die meisten *Djurhum* waren durch die *Daws* vernichtet worden, aber man erzählte ihm, dass *Djursham b. Djulhumab* lebte. *Maʿadd* heiratete seine Tochter *Muʿāna*, und sie bekam *Nizār b. Maʿadd*.

I Kommentar – Personen und Gruppen

I.1 Personen und Personengruppen aus dem arabischen Stammessystem

- a) *Maʿadd b. ʿAdnān*: Er ist der Focus der Erzählung, allerdings weniger als handelnde Person, sondern als Verbindungsglied zwischen den zahlreichen Personen und Orten. *Maʿadd* ist einer der Kollektivnamen für die sogenannten nordarabischen Stämme, die in der traditionellen arabischen Stammesgenealogie in Opposition zu den sogenannten südarabischen Stämmen (*abl al-Yaman* bzw. *qabāʾil Qaḥṭān*) gesehen werden, die auf einen Eponym *Qaḥṭān*²⁶ zurückgeführt werden.²⁷ Der Name *Maʿadd* ist schon vorislamisch belegt, denn er erscheint nicht nur in der vorislamischen Dichtung,²⁸ sondern auch in zahlreichen Inschriften, von der die

26 Vgl. Anm. 20.

27 Vgl. Anm. 15.

28 Siehe die Belege in Art. „Maʿadd“ von M. Watt in Bearman u. a. 1960–2005.

berühmteste diejenige von Nemara ist (328 n. Chr.).²⁹ Er bezeichnete eine ethnische Gruppe, die im Nordwesten der arabischen Halbinsel lebte, und die sich durch ihre beduinische Lebensweise auszeichnete.³⁰

In diesem Text ist allerdings die Rede von dem Eponym Ma'add, der in der gelehrten Standardgenealogie als der Sohn des 'Adnān galt.³¹ Die Personifizierung dieses Kollektivnamens dürfte erst in islamischer Zeit stattgefunden haben.³² Demnach hatte Ma'add einen Sohn namens Nizār,³³ der wiederum vier Söhne hatte: Muḍar, Iyād, Anmār und Rabī'a, zu deren Nachkommen sich sämtliche nordarabischen Stämme zählen.³⁴ Eine besondere Bedeutung bekamen die Nachkommen des Muḍar, da hierzu die Quraysh, die Angehörigen der Stammesgruppe des Propheten, gezählt wurden. Insofern galt Ma'add als der direkte Vorfahre des Propheten, und genau darin liegt hier seine historische Bedeutung.

- b) 'Adnān, der Vater des zu rettenden Ma'add, bekannt als der Stammvater aller (Nord-) Araber,³⁵ war ein weiterer Kollektivname für die Nordaraber. Keine explizite Erwähnung in diesem Text findet die schon genannte biblische Genealogie des Ma'add über 'Adnān, die auf Ismā'īl zurückgeführt wurde, und die Teil der offiziellen Prophetengenealogie war. Auf diesen Legendenkomplex, der in Zusammenhang mit den koranischen und postkoranischen Abrahamlegenden steht,³⁶ wird allerdings implizit verwiesen, als Ma'add nach Mekka kommt, die (schon zuvor durch Ibrahim gegründete) Pilgerschaft vollzieht und eine Nachkomm(in) des Djurhum³⁷ ehelicht. 'Adnān befindet sich an einem ungenannten Ort im Land der Araber und fungiert als Feldherr der arabischen Truppen gegen Nebukadnezar, aus unklaren Gründen kommt es allerdings nicht zum Kampf.
- c) 'Akk, ein alter arabischer Stamm, dessen Siedlungsgebiet im yemenitischen Küstengebiet lag.³⁸

29 Für die *Ma'add* in vorislamischer Zeit liegt die umfangreiche Studie von Zwettler 2000 vor. Für einen guten Überblick über die verschiedenen, divergenten Deutungsversuche der Nemara-Inschrift, die als erstes Zeugnis für die arabische Schrift bekannt ist, vgl. Retsö 2003, 467–470.

30 Zwettler 2000 225, 290–291.

31 Siehe Art. „'Adnān“ von W. Caskel in Bearman u. a. 1960–2005. Der Name erscheint schon in vorislamischen Inschriften, ist aber weniger prominent als Ma'add. S. u.

32 Zwettler 2000, 225.

33 Siehe Art. „Nizār b. Ma'add“ von G. Levi Della Vida in Bearman u. a. 1960–2005. Die Genealogen

berichten wenig zu dieser Figur. Mehr Aufmerksamkeit bekommen seine vier Söhne, die zugleich als Stammväter der größten nordarabischen Gruppen gelten. In einer beliebten Legende wird erzählt, wie sie das Erbe des Vaters aufteilten und hierzu den Seher Djurhumī al-Af'ā besuchten.

34 Auch hier ursprünglich Kollektiva.

35 Vgl. Anm. 31.

36 Vgl. Anm. 17.

37 S. u.

38 Art. „'Akk“ von W. Caskel in Bearman u. a. 1960–2005.

- d) *Wabār*, Name sowohl eines der legendären Stammes der ‚echten‘ Araber, der *al-ʿArab al-ʿāriba*, wie auch ein Ortsname in Südarabien.³⁹ Die *al-ʿArab al-ʿāriba* wurden in der systematischen Genealogie als eine weitere genealogische Gruppe neben den Nord- und Südarabern gesehen.⁴⁰ Sie galten als die ursprünglichen Bewohner Arabiens und als ausgestorben, bis auf vereinzelte Gruppen, die weit zerstreut überlebten. An diese Stämme anzuknüpfen versprach großes Prestige.
- e) *Nizār b. Maʿadd*, Sohn des Maʿadd und Ahnvater der Nordaraber.⁴¹
- f) *Daws al-ʿAtq*, womit vermutlich eine Stammesgruppe innerhalb der südarabischen Azd⁴² gemeint ist.

1.2 Personen und Personengruppen aus der biblischen Genealogie

- a) *Johannes der Täufer* (Yaḥyā b. Zakariyyā³), eine Figur aus dem Neuen Testament, die fünf Mal im Koran erwähnt ist, wo allerdings nur wenig Details genannt werden. Obwohl das Leben des Johannes in der islamischen exegetischen Tradition, die sich hier auf christliche Traditionen stützt, zumeist in die Zeit des Jesus gelegt wird, gab es auch Überlieferungen, die ihn in die Zeit des Nebukadnezar datierten, was zu großer Verwirrung führte.⁴³ Johannes galt diesen Legenden zufolge als ein Opfer der Verfolgungen dieses babylonischen Herrschers und löste die babylonische Eroberung Jerusalems aus. Die Konfusion geht vermutlich auf eine Verwechslung seines Vatersnamens mit dem des Propheten Zacharias (Chron. XXIV 22) zurück, der durch König Joas hingerichtet wurde.⁴⁴ Auf diese Datierung geht dieser Einschub eindeutig zurück.
- b) *Nebukadnezar* (Bukḥṭnaṣar), neben Nimrūd (Namrūd) und Senancherib (Sinḥārib) eine der markanten Herrscherfiguren Babylons, die der islamischen Tradition bekannt war. Er erscheint nicht im Koran, sehr wohl aber in der exegetischen Literatur und Historiographie. Dort behält er im Wesentlichen die Züge der biblischen Figur (er ist der Eroberer Jerusalems, Tyrann und Werkzeug Gottes zur Bestrafung der sündigen Israeliten), wobei vor allem die Prophetenbücher Jeremias und Jesaja Eingang in die Tradition fanden. Später kamen Elemente aus der Haggada, Apokryphen und Elemente aus den iranischen

39 Art. „Wabār“ von J. Tkatsch in Bearman u. a. 1960–2005.

40 Art. „Mustaʿriba“ von I. Lichtenstädter in Bearman u. a. 1960–2005.

41 Vgl. Anm. 33.

42 Vgl. „Azd“ von G. Strenziok in Bearman u. a. 1960–2005; s. auch Ulrich 2008.

43 Ṭabarī, Taʾriḫ I, 714–717.

44 Siehe Rippin und Schützing 1965, wo auch die Weiterentwicklung der Legende im Detail analysiert wird.

Königslegenden hinzu, was ihn zu einer sehr komplexen Figur machte.⁴⁵

In diesem Text fanden vor allem Traditionen aus dem Buch Jeremias (49, 28–33: Weissagungen gegen die arabischen Stämme) Eingang.⁴⁶ Jan Retsö vermutet, dass die Geschichte des Ma'add, ursprünglich in einem tribalenealogischem Kontext verortet, in islamischer Zeit eingearbeitet wurde, wie die vielen koranischen Bezüge beweisen. Ma'add wurde in den Teil der Nebukadnezar-Geschichte eingebaut, der sich auf die Vernichtung der Qedar bezog, die traditionell als Araber interpretiert wurden. Dies bot einen geeigneten Anknüpfungspunkt, um Ma'add, den Stammvater der Nordaraber, einzubauen. Zudem ergab sich er eine willkommene Verbindung zu koranischen Strafllegenden, die ebenfalls die Vernichtung frevelhafter Völker betreffen, die warnende Propheten missachteten.⁴⁷

- c) *Jeremias* und *Berechias/Baruch* (Irimyā and Barakhyā), der biblische Prophet Jeremias und sein Schreiber Baruch, die oft zusammen genannt werden. Jeremias kommt zwar nicht im Koran vor, ist aber eine Figur der islamischen exegetischen Tradition, und erscheint dort oft mit seinem Schüler/Schreiber Baruch. Eingang fanden Passagen aus dem Buch Jeremias/Irimyā wie auch aus der apokryphen Baruchliteratur.⁴⁸

1.3 Personen und Personengruppen aus den mekkanischen Legenden

- a) *al-Ḥārith b. Muḏāḏ al-Djurmī*, gilt als ehemaliger Anführer der *Djurmī*, einer der zehn legendären Stämme der alten, ‚echten Araber‘; der ‚Arab al-‘arība. Die *Djurmī* zogen der Legende nach von Südarabien nach Mekka; dort gewannen sie die Kontrolle über die Ka'ba, bis die *Khuzā'a*⁴⁹ sie vertrieben. *Qusayy*,⁵⁰ der Ahnherr der *Quraysh*, eroberte dann Mekka.
- b) Zu den *Djurmī* gehört auch *Mu'āna*, die Mutter des *Nizār b. Ma'add*, die einzige Frau in der Erzählung. Wie Frauen zumeist in genealogischen Legenden, hat sie allein die Funktion, zwei patrilineare Linien zu verbinden (in diesem Fall die *Djurmī* und die nordarabischen *Ma'add*). Durch diese Verbindung bekamen die Nachkommen des *Ma'add* und damit sämtliche Nordaraber eine genealogische Verbindung zu den *al-‘Arab al-‘arība*, die als „reinen“ arabischen Blutes

45 Art. „Bukhtnaṣ(ṣ)ar“ von G. Vajda in Bearman u. a. 1960–2005.

46 S. u. Anm. 53; Dumbrell 1972.

47 Retsö 2003, 187–189.

48 Art. „Irimyā“ von G. Vajda in Bearman u. a. 1960–2005.

49 Art. „Khuzā'a“ von M. Kister in Bearman u. a. 1960–2005.

50 Art. „Qusayy“ von G. Levi Della Vida in Bearman u. a. 1960–2005.

galten. In Anbetracht dessen, dass die Nordaraber qua Abkunft von Ismāʿīl als *mustaʿriba*, als ‚arabisierte‘ Aramäer galten, war dies eine wichtige Aufwertung.⁵¹

1.4 Personen und Personengruppen aus dem Koran, koranische Legenden

- a) *Die Leute von Rass (Die Leute des Grabens)* werden zweimal im Koran erwähnt (Q 25:39; 50:12), zusammen mit den ʿĀd und Thamūd und anderen, ungläubigen arabischen Völkern, die aufgrund ihres Unglaubens von Gott vernichtet wurden.⁵²
- b) *Die Leute von Ḥaḍūr*. Ḥaḍūr b. ʿAdī b. Mālik galt als ein Ahne des arabischen Propheten Shuʿayb b. Maḥdam aus dem Koran (Q 7: 83–84. und 11: 85–86.). Shuʿayb wurde gesendet, seine Leute auf dem Jabal Ḥaḍūr (im heutigen Jemen) zu warnen und wurde dort von ihnen getötet.⁵³ Vermutlich lag hier der biblische Name *ḥašōr* vor, der in dem Fluch des Jeremias erscheint, in den dann der koranische Name hineininterpretiert wurde.⁵⁴
- c) *Muḥammad*, der Prophet des Islam, erscheint in diesem Text nur einmal, ist aber dennoch zentral für die Geschichte, da er der Grund ist, weshalb Gott dem Jeremias den Auftrag gibt, Maʿadd zu retten: Da Maʿadd der Stammesvater aller Nordaraber und damit Muḥammads ist, darf er nicht sterben.
- d) *Burāq*, das wunderbare, pferdeartige Tier, auf dem Muḥammad seine nächtliche Reise (*isrāʾ*) unternommen haben soll (Q 17:1ff.), die ihn nach der üblichen Interpretation von Mekka nach Jerusalem und zurück in derselben Nacht führte. Die große Entfernung dieser Reise führte zu Spekulationen über die Verwendung eines wundersamen, besonders schnellen Reittiers. In der exegetischen Literatur werden auch andere, frühere Propheten erwähnt, die sich des Būraqs bedienten.⁵⁵ Die Verwendung dieses Reittiers unterstrich also Maʿadds Eigenschaft als Prophet.

1.5 Völker

Hier werden die *Banū Isrāʾīl* (die Israeliten), die *ʿArab* (Araber) und die *Nabaṭ* (Aramäer)⁵⁶ erwähnt, womit alle wichtigen Ethnien der Region genannt werden, die auch alle drei in Beziehung zu den abrahamischen Legenden stehen.

51 Siehe Anm. 40.

52 Siehe Art. „Aṣḥāb al-Rass“ von A. J. Wensinck in Bearman u. a. 1960–2005.

53 Siehe Art. „Ḥaḍūr“ von J. Schleifer, A. K. Irvine in Bearman u. a. 1960–2005.

54 Jeremias 49, 28–33; s. Retsö 2003, 188.

55 Art. „Burāq“ von R. Paret in Bearman u. a. 1960–2005.

56 „Nabaṭ“ von T. Fahd in Bearman u. a. 1960–2005.

2 Kommentar – Der Raum

2.1 Mesopotamien, Iraq

- a) *Babylon* (arab. *Bābil*) kommt im Koran nur in einer unklaren Passage zu den beiden Engeln Hārūt und Mārūt vor,⁵⁷ war aber vor allem der arabischen Tradition aus mehreren nichtkoranischen Quellen (jüdischen, christlichen und persischen) bekannt. Die Stadt nahm einen großen Raum im Rahmen der islamischen Prophetenlegenden ein: So war Bābil der Ort, wohin Adam mit seinen Söhnen Qābil und Ḥābil (Kain und Abel) zog, nachdem er aus dem Paradies vertrieben worden war; Nūḥ (Noach) siedelte sich dort mit seinen Söhnen nach der Sintflut an; Bābil war nach Ḥarrān die zweite Stadt, die auf Erden gebaut wurde; Nimrūd war der erste Herrscher auf Erden, und sein Sitz war Bābil, wo er auch den Turm (*midjal*) bauen ließ; Abrahām war Zeitgenosse des Nimrūd und wurde nach Bābil in seiner Kindheit gebracht. In diesen Legendenkreis gehört auch die Passage dieses Textes: Nebukadnezar/Bukhtnaṣar, der Zerstörer von Jerusalem, herrschte dort und brachte dorthin die Juden, die er gefangen genommen hatte. Ferner nahm Bābil auch einen wichtigen Platz in iranischen Königslegenden ein und in der arabischen Version des Alexanderromans.⁵⁸ Diese Bezüge werden hier aber nicht hergestellt, genauso wenig wie die Tatsache erwähnt wird, dass die Ruinen Babylons bekannt waren (samt einem Palast, der Nebukadnezar zugeschrieben wurde) und sich dort noch lange ein kleines Dörfchen desselben Namens befand.
- b) *Ḥarrān*, (lat. Carrhae, heb. Haran) Stadt in Nordmesopotamien, eine sehr alte Stadt, die in der islamischen Tradition eng mit den Traditionen zu Ibrahim verknüpft war, als dessen Geburtsort die Stadt galt. Die bedeutende Rolle Ibrahims im Islam als erster Ḥanīf (Monotheist vor dem Islam) und Gerechter, Freund Gottes und als Begründer des Ka'ba-Kultes in Mekka ist bekannt. Haran kommt mehrfach in der Bibel vor, dort ist es vor allem die Stadt, in welche die Familie des Terakh mit Abraham zog, nachdem er aus Ur ausgewandert war (Gen. 11, 31), und von wo er weiter nach Kanaan zog.
- c) *Ubullā*: Eine mittelalterliche Stadt im Irak, in der Delta-Region des Tigris und Euphrates, bekannt als wichtiger Handelsplatz für indische und fernöstliche Waren.⁵⁹

57 Q 2:102: „Und sie (d. h. diejenigen, die Zauberei treiben) folgten dem, was die Satane unter der Herrschaft Salomos (den Menschen) vortrugen. Nicht Salomo war ungläubig, sondern die Satane, indem sie die Menschen in der Zauberei unterwiesen. Und (sie folgten dem) was auf die beiden Engel in Babel,

Hārūt und Mārūt, (vom Himmel) herabgesandt worden war.“ Speyer 1931, 388–389.

58 Einen Überblick über die Legenden bietet vor allem Art. „Bābil“ von E. Herzfeld in Fleet u. a. 2007.

59 Art. „Ubullā“ von J. H. Kramers in Bearman u. a. 1960–2005.

- d) *al-Anbār*, eine wichtige Stadt am mittleren Euphrat, bezeugt seit frühsassanidischer Zeit (befestigt von Shāpūr I, ab dann bekannt als Fīrūz-Shāpūr), ist aber womöglich älter. In ihrer Nähe beginnt der erste Tigris-Euphrat-Kanal und damit das babylonische Kanalsystem, was sie strategisch bedeutend machte. Die Stadt galt als alter arabischer Siedlungsort und nahm einen wichtigen Raum in den Traditionen zum Ursprung der Stadt al-Ḥīra am Euphrat ein.⁶⁰

2.2 Palästina, Jordanien

- a) *ʿAraba*: Der Wādī ʿAraba umfasst im Wesentlichen den südlichen Jordangraben und endet am roten Meer, bei Ayla.⁶¹
- b) *Ayla*: Seehafen am Nordende des Golfs von ʿAqaba am Roten Meer, das Elat der Bibel. Ayla war ein wichtiger Treffpunkt und wurde als Teil von (Groß-)Syrien betrachtet, als „das Tor zu Palästina.“⁶²

2.3 Arabische Halbinsel

- a) *Bilād al-ʿArab*, wörtl. „das Land der Araber“, also wo Araber siedeln. Vermutlich die arabische Halbinsel.
- b) *Ḥaḍūr*,⁶³ Name eines Berges in Südarabien, wo der arabische Prophet Shuʿayb sein Volk gewarnt haben soll.
- c) *Raysūt*,⁶⁴ Name einer Hafenstadt in Dhofar/Oman.
- d) *Mekka*, Stadt im Ḥidjāz, Geburtsort des Propheten Muḥammad und Pilgerstätte der Muslime, die dort die Kaʿba in einem Kult verehren, der laut islamischer Tradition von Ibrahim und seinem Sohn Ismāʿīl begründet wurde. Die Stadt ist seit der Antike (Ptolemäus) bezeugt, scheint aber erst im 6. Jhd. größere Bedeutung als Handelsstadt erlangt zu haben. Gemäß lokaler Legenden war Mekka erst von dem altarabischen Stamm der Djurhum beherrscht, dann übernahmen die Khuzaʿa die Herrschaft, um dann vermutlich im 5. Jhd. durch die Quraysh (mit Quṣayy b. Fīhr an der Spitze) verdrängt zu werden.

60 Toral-Niehoff 2010; Kister 1968.

61 Art. „ʿAraba“ von N. Glueck in Bearman u. a. 1960–2005.

62 Art. „Ayla“ von H. W. Glidden in Bearman u. a. 1960–2005.

63 Siehe Anm. 53.

64 Siehe Art. „Ṣalāla“ von G. R. Smith in Bearman u. a. 1960–2005.

3 Religiöse Schriften – Intertexte und Zitate

- a) *Bibel*: Der wichtigste Intertext ist das Buch Jeremias (49, 28–33), nämlich die Weissagungen gegen die arabischen Völker:

Wider Kedar und die Königreiche Hazors, welche Nebukadnezar, der König zu Babel, schlug. So spricht der HERR: Wohlauf, zieht herauf gegen Kedar und verstört die gegen Morgen wohnen! ²⁹Man wird ihnen ihre Hütten und Herden nehmen; ihr Gezelt, alle Geräte und Kamele werden sie wegführen; und man wird über sie rufen: Schrecken um und um! ³⁰Fliehet, hebt euch eilends davon, verkriechet euch tief, ihr Einwohner in Hazor! spricht der HERR; denn Nebukadnezar, der König zu Babel, hat etwas im Sinn wider euch und meint euch. ³¹Wohlauf, ziehet herauf wider ein Volk, das genug hat und sicher wohnt, spricht der HERR; sie haben weder Tür noch Riegel und wohnen allein. ³²Ihre Kamele sollen geraubt und die Menge ihres Viehs genommen werden; und ich will sie zerstreuen in alle Winde, alle, die das Haar rundherum abschneiden; und von allen Orten her will ich ihr Unglück über sie kommen lassen, spricht der HERR ³³daß Hazor soll eine Wohnung der Schakale und eine ewige Wüste werden, daß niemand daselbst wohne und kein Mensch darin hause.

Im weiteren Sinne gibt es Bezüge auf die biblische Figur des Nebukadnezar, die Eroberung Jerusalems und die babylonische Gefangenschaft.

- b) *Koran*: Q 21, 11–15 wird direkt zitiert. Im weiteren Sinne gibt es Bezüge auf die koranischen Strafliegenden und die koranische Figur des Ibrāhīm.

Die Ma'add-Legende verknüpft mehrere Legendenkreise, die ursprünglich verschiedenen Traditionskreisen angehörten und separat überliefert wurden, und vereinigte sie zu einer neuen, sinnhaften Geschichte. Darin erfahren in der die Araber als Ethnie, und ganz besonders der Prophet Muḥammad, eine zusätzliche biblische Dimension und Legitimierung, und so auch die koranische Botschaft und die von ihr adressierte Gemeinde. Die zentrale Figur, in der sich diese Verbindungen verdichten, ist Ma'add b. 'Adnān, der Heros eponymos der nordarabischen Stämme. Er wird dazu in den chronologischen Horizont der biblischen Prophetenbücher gesetzt und selbst in einen dieser Propheten verwandelt. Verweise auf die biblischen Sprüche gegen die Völker und auf koranische Strafliegenden verdeutlichen die heilsgeschichtliche Dimension der Ma'add-Legende. Ma'add b. 'Adnān behält allerdings seine genealogische Bedeutung, denn er soll in seiner Funktion als direkter Vorfahre des Propheten Muḥammad gerettet werden. Er wird somit zu einer Präfiguration des Propheten, mit dem er über ein verwandtschaft-

liches Blutsband verknüpft ist. Die Aufwertung des Ma‘add ist also zugleich diejenige seiner Abstammungsgemeinschaft, nämlich der Araber und deren Prophet Muḥammad.

Ma‘add kommt in dieser Geschichte mit mehreren, wichtigen Figuren aus dem Kontext der biblischen Prophetenbücher in Kontakt: Mit Jeremias, Baruch und Nebukadnezar. Die Verwendung des wundersamen Reittieres Burāq verweist zudem sowohl in den Bereich der islamischen prophetischen Legenden um den Propheten Muḥammad, wie auch in die islamische Ibrāhīm-Legende, wo es zum Transport von Ibrāhīm und Ismā‘īl von Ḥarrān nach Mekka dient. Im letzten Teil der Erzählung wird Ma‘add zusätzlich mit den mekkanischen Legenden um die alten arabischen Stämme im Ḥidjāz und um die Gründung des Ka‘ba-Kultes in Verbindung gebracht. Dies betont einerseits die Parallelität der Ma‘add-Legende mit der mekkanischen Ibrāhīm-Legende, andererseits verweist es wieder auf seine genealogische Funktion als Urvater der nordarabischen Stämme. Ma‘adds Aufenthalt in Mekka und seine Ehe mit Mu‘āna verknüpft dessen Nachkommen Nizār und damit auch den Propheten Muḥammad mit den altarabischen Stämmen der Djurhum und legitimiert zugleich die Verortung der nordarabischen Banū Nizār im Ḥidjāz.

Schauen wir auf die Verankerung des Ma‘add-Legende im geographischen Raum, so zentriert sie sich vorwiegend auf zwei religiös bedeutsame, heilige Regionen: erstens auf Babylonien/Iraq Babylon und den Mittleren Euphrat) als Schauplatz biblischer Ereignisse und Siedlungsort arabischer Stämme und zweitens auf die Arabische Halbinsel (den Ḥidjāz und Südarabien) als Schauplatz koranischer Offenbarung und arabischer Prophetenlegenden. Eine Ausnahme bildet Ḥarrān im nördlichen Mesopotamien, dessen Bedeutung im Islam auf seine Rolle als Geburtsort des Ibrāhīm beruht. Palästina ist auch vertreten, allerdings nicht so zentral. Somit entsteht räumlich ein dichtes Netzwerk von Assoziationen zwischen den verschiedenen Räumen des Nahen Ostens mit einer starken religiösen Resonanz, in dem die koranische Offenbarung nicht nur ihren legitimen Ort erhält, sondern diesen Raum neu besetzt. Palästina, Mesopotamien, Babylonien, Südarabien und der Ḥidjāz werden auf derselben Ebene zum Schauplatz des göttlichen Wirkens, das in der koranischen Offenbarung an Muḥammad seinen Höhepunkt erfährt.

Die hier vorgestellte Ma‘add-Legende ist ein gutes Beispiel für die typische Verknüpfung von genealogischen, biblischen und altarabischen Motiven, wie es sich in dem Material zur vorislamischen Geschichte der Universalchronik des Ṭabarī und ähnlicher Werke von al-Ya‘qūbī und al-Mas‘ūdī findet, und das sicherlich auf sehr viel ältere nahöstliche Legenden zurückgeht. Vermutlich lagen in diesem Fall zunächst christliche und jüdische Legenden um Nebukadnezar zugrunde, womöglich sogar ein spätantiker aramäischer Nebukadnezar-Roman. Die hohe semantische Dichte und die Reichhaltigkeit an intertextuellen Bezügen dieses Materials konnten folglich hier nur ansatzweise dargestellt werden und erfordern genauere Studien auf einer breiteren Basis.

Bibliographie

- Bearman u. a. 1960–2005**
 P. Bearman u. a., Hrsg. *Encyclopaedia of Islam Online (EI Online)*. Bd. 2. Leiden: E.J. Brill, 1960–2005.
 URL: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>.
- Binay 2006**
 Sara Binay. *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur*. Wiesbaden: Reichert, 2006.
- Bräunlich 1933/1934**
 Erich Bräunlich. „Beiträge zur Gesellschaftsordnung altarabischer Beduinenstämme“. *Islamica 6* (1933/1934), 68–111, 182–229.
- Caskel 1966**
 Werner Caskel. *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. 2. Bde. Leiden: Brill, 1966.
- Crone 1994**
 Patricia Crone. „Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?“. *Der Islam 71* (1994), 1–57.
- Donner 1998**
 Fred G. Donner. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press Inc, 1998.
- Dumbrell 1972**
 William J. Dumbrell. „Jeremiah 49: 28–33, An Oracle against a Proud Desert Power“. *Australian Journal of Biblical Archaeology 1.5* (1972), 99–109.
- Firestone 1989**
 Reuven Firestone. „Abraham’s Son as the Intended Sacrifice (Al-Dhabīḥ, Qur’ān 37:99–113): Issues in Qur’ānic Exegesis“. *Journal of Semitic Studies 34* (1989), 95–131.
- Firestone 1991**
 Reuven Firestone. „Abraham’s Association with the Mecca Sanctuary and the Pilgrimage in the Pre-Islamic and Early Islamic Periods“. *Le Muséon 104* (1991), iii–iv, 359–387.
- Firestone 1992**
 Reuven Firestone. „Abraham’s Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition“. *Studia Islamica 76* (1992), 5–24.
- Fleet u. a. 2007**
 Kate Fleet u. a., Hrsg. *Encyclopaedia of Islam Online*. Bd. 3. Leiden: E.J. Brill, 2007. URL: <http://www.brill.com/publications/online-resources/encyclopaedia-islam-online>.
- Henninger 1959**
 Joseph Henninger. „La société bedouine ancienne“. In *L’antica società beduina. Studi semitici*. Hrsg. von F. Gabrieli. Bd. 2. Rom, 1959, 69–93.
- Henninger 1966**
 Joseph Henninger. „Altarabische Genealogie. Zu einem neuerschienenen Werk“. *Anthropos 61.3/6* (1966), 852–870.
- Hirschberg 1939**
 Joachim W. Hirschberg. *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*. Krakau, 1939.
- Kennedy 1987**
 Hugh Kennedy. „The Origins of the Qays-Yaman Dispute in the Bilad ash-Sham“. In *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad ash-Sham during the Early Islamic Period up to 40 A.H. / 640 A.D., English and French Papers*. Hrsg. von M. M. Bakhid. Amman: University of Jordan, 1987, 116–124.
- Kennedy 1997**
 Hugh Kennedy. „From Oral to Written Record in Arabic Genealogy“. *Arabica 44* (1997), 531–544.
- Kister 1968**
 Michael Kister. „Al-Ḥira: Some Notes on its Relations with Arabia“. *Arabica 15* (1968), 143–169.
- Kister und Plessner 1976**
 Michael Kister und Martin Plessner. „Notes on Caskel’s Ġamharat an-nasab“. *Oriens* (1976), 48–68.

Landau-Tasseron 2003

Ella Landau-Tasseron. „Adoption, Acknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66.2 (2003), 169–192.

Leder 2004

Stefan Leder. „Nomadische Lebensformen und ihre Wahrnehmung im Spiegel der arabischen Terminologie“. *Die Welt des Orients* 34 (2004), 72–104.

Millar 1993

Fergus Millar. „Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam“. *Journal of Jewish Studies* 44.1 (1993), 23–45.

Mottahedeh 1976

Roy Mottahedeh. „The Shu’ubiyya Controversy and the Social History of Early Iran“. *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (1976), 161–182.

Nagel 1978

Tilman Nagel. *Alexander der Grosse in der früh-islamischen Volksliteratur*. Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 28. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1978.

Orthmann 2002

Eva Orthmann. *Stamm und Macht. Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hǧra*. Wiesbaden: Reichert, 2002.

Parkin 1997

Robert Parkin. *Kinship. An Introduction to the Basic Concepts*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997.

Reeves 2000

John C. Reeves, Hrsg. *Bible and Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

Retsö 2003

Jan Retsö. *The Arabs in Antiquity*. New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Rippin und Schützing 1965

Andrew Rippin und Heinrich Schützing. „Die arabische Legende von Nebukadnezar und Johannes dem Täufer“. *Der Islam* 40 (1965), 113–141.

Rotter 1982

Gernot Rotter. *Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.

Savant 2006

Sarah Bowen Savant. „Isaac as the Persians’ Ishmael: Pride and the Pre-Islamic Past in Ninth and Tenth-Century Islam“. *Comparative Islamic Studies* 2.1 (2006), 5–25.

Schöck 1993

Claudia Schöck. *Adam im Islam: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. Berlin: Klaus-Schwarz-Verlag, 1993.

Speyer 1931

Heinrich Speyer. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Georg Olms Verlag, 1931.

Swidler 1973

Warren W. Swidler. „Adaptive Processes Regulating Nomad-Sedentary Interaction in the Middle East“. In *The Desert and the Sown*. Hrsg. von C. Nelson. Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1973.

Ṭabarī, Ta’rikh

Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī. *Ta’rikh al-rusul wa-l-mulūk*. Hrsg. von Jan de Goeje. 6. Bde. Leiden, 1964 [1893].

Toral-Niehoff 2002

Isabel Toral-Niehoff. „Der Edle Beduine“. In *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden*. Hrsg. von M. Fludernik, P. Haslinger und S. Kaufmann. Identitäten und Alteritäten 10. Würzburg: Ergon, 2002, 281–295.

Toral-Niehoff 2010

Isabel Toral-Niehoff. „The ‘Ibād in al-Hira: an Arab Christian Community in Late Antique Iraq“. In *The Qur’an in Context – Entangled Histories and Textual Palimpsests*. Hrsg. von A. Neuwirth, M. Marx und N. Sinai. Leiden und Boston: Brill, 2010, 323–347.

Tottoli 2002/1999

Roberto Tottoli. *Biblical Prophets in the Qur’an and Muslim Literature*. ital.: I profeti biblici nella tradizione islamica, Brescia 1999. Richmond: Taylor & Francis, 2002/1999.

Ulrich 2008

Brian Ulrich. „The Azd Migrations Reconsidered: Narratives of ʿAmr Muzayqiya and Mālik b. Fahm in Historiographic Context“. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 38 (2008), 311–318.

Varisco 1995

Daniel Martin Varisco. „Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab 'Tribe'“. *Anthropological Quarterly* 68.3 (1995), 139–156.

Wheeler 2002

Brannon M. Wheeler. *Moses in the Quran and Islamic exegesis*. London: Taylor & Francis, 2002.

Zwettler 2000

Michael J. Zwettler. „Ma'add in Late Ancient Epigraphy and other Pre-Islamic Sources“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 90 (2000), 223–309.

ISABEL TORAL-NIEHOFF

Studium der Geschichte und Islamkunde in Tübingen, Dr. phil. (Tübingen 1997), Habilitation (Berlin 2008), ist seit 2012 Marie Curie Fellow am Institute for the Study of Muslim Civilizations, Aga Khan University London. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Arabien und der Nahe Osten in der Spätantike, kulturelle Identität, Kulturtransfer-Prozesse, arabische Magie und Geheimwissenschaften, Übersetzungsliteratur sowie Al-Andalus.

PD Dr. Isabel Toral-Niehoff
Freie Universität Berlin
Seminar für Semitistik und Arabistik
Altensteinstraße 34
14195 Berlin
E-Mail: itoral@zedat.fu-berlin.de

Register

- Abel/Hābil 243
Abimaël 26
Aboriginer 138, 139
Abraham/Ibrāhīm 14, 42, 55, 68, 72, 75, 208, 213–
226, 235, 239, 243, 244, 246
Abū l-Mundhir Hishām b. Muḥammad al-Kalbī 203
Abydos 185, 186, 190
Acerbas 159, 161, 167
Acesta 143
Achaia 139
Achaiër 139
Achet-Aton/Echnaton 178, 185, 188
Achill 86, 87, 91–93, 95, 97, 98, 100, 104
Achiver 144, 145
ʿĀd 242
Adam 25, 32, 224, 235, 243
Adma 26
ʿAdnān 234, 236–239
Aemilier 150
Aeneas 136, 138, 140–147, 149, 151, 156, 162, 166,
168
Africae sinus 165
Afrika 69, 73, 160, 164
Ägäis 95, 156, 157, 165
Ägina 86–90, 92, 95–97, 99, 100
Agrippina 146
Agyllina 144
Ägypten 26, 28, 29, 31, 32, 34, 36, 42, 44, 45, 71, 72,
157, 176–178, 180, 182, 191, 194, 236
Ägypter 31
Ahmes-Nefertari 191
Ahmose 191
Aiakos/Aiakiden 15, 86–100
Aias 86, 87, 90–93, 95, 97, 98
Aigypptos 31
Aischylos 105, 106, 108
Akamas 108, 116
ʿAkk 237, 239
Akkad 26
Akusilaos von Argos 12
al-Hārith b. Muḍāḍ al-Djurhumī 238, 241
al-Hīra 244
al-Anbār 238, 244
al-Masʿūdī 246
al-Ubulla 237
al-Yaʿqūbī 246
Alba Longa 168
Alexander d. Gr. 137
Almodad 26
Amazonen 15, 104–108, 110–125, 136
Amenhotep I. 190, 191
Amenhotep, S. d. Hapu 189, 193
Amman 48
Ammon/Amun 45, 50, 51, 181, 183, 185, 189, 192
Amoriter 26, 29
Amram 224
Amulius 166
Anamiter 26
Anchises 138, 149, 151
Androklos 121, 122
Anmār 239
ʿAntara 212
Antef I./Antef II./Antef III. 184, 185
Antenor 136, 143–146
Antigone 104
Antiope/Antiopeia 15, 105, 107, 108, 110–119, 124
Aphrodite-Astarte 167
Apollon 120, 121
Apulien 147
ʿAqaba 244
Aramäer (Nabat) 43, 44
Araber/ʿArab/al-ʿArab al-ʿāriba 17, 31, 202, 209, 221,
225, 226, 232–242, 244–246
Arabische Halbinsel 16, 244, 246
Aram 26, 28, 242
Ardea 144
Areopag 33, 105, 106
Ares 91, 92, 105, 106
Areshügel 105, 106, 120
Argos Hippiion/Argyrippa/Arpos 147
Ariadne 108, 118
Arier 65, 70
Aristokles 148
Aristoteles 62
Arkader 139, 142, 146, 148
Arkiter 26

Arpachscha 26, 28
 Arpi 144
 Artemis 15, 120–125
 Arwaditer 26
 Ascalonier 167
 Ascanius 140
 Aschdod 45
 Aschkelon 45
 Aschkenas 26
 Asien 69, 73, 136
 Asinius Pollio 144
 Askalon 46
 Asopos 87
 Assur 26, 29, 32, 67
 Assyrer 65, 67
 Astarte 167, 178
 Ateius 140
 Athen 15, 104–106, 108–112, 115–118, 120–122,
 124, 125, 138
 Athener 138
 Äthiopier 31
 Atticus 150
 Attika 108, 109, 138
 Augustus 141, 142, 159
 Augustus Hyginus 150
 Aurelius Victor 145
 Aurunker 139
 Ayla (Elat) 237, 244
 Baal 178
 Babylon/Babel/Bābil 25, 26, 29, 32, 237, 238, 240,
 243, 245, 246
 Babylonien 32, 246
 Babylonier 65
 Bakchylides 88, 89, 110
 Banū Hāshim 235
 Banū Nizār 246
 Banū Umayya 202
 Baruch/Barakhyā/Berekhiah/Berechias 237, 241, 246
 Beerscheba-Becken 50
 Bellerophon 104
 Beneventum/Benevent 144, 147
 Bet Guvrin 205
 Bilād al-ʿArab 244
 Brutus 150
 Buṭrus al Bayt Raʿsī 224
 Burāq 237, 242, 246
 Byblos 157
 Byrsa 160, 162, 168
 Caeculus 144
 Canusium Cynegeticon 147
 Carmentis 141
 Catillus 144, 148
 Cato 137, 139, 148, 150
 Chaldäer 70
 Chamiten 73
 Chariten 93
 Cheta 46
 Cora 144
 Cornelius Scipio 150
 Daedalus 144
 Danae 144
 Danaos/Danaus 31
 Dardan/Dardanos 138, 144
 Daws al-ʿAtq 238, 240
 Dedan 26
 Deir el-Medina 189
 Delos 120
 Demophon 108, 116
 Dido/Elissa 16, 156, 159–161, 163–168
 Dikla 26
 Diodor 108, 110, 182
 Diomedes 143, 144, 146, 147, 149
 Dionys von Halikarnass 138–140
 Dionysos 120–122
 Dioskuren 89
 Djabal Ḥadūr 242
 Djurhum 238, 239, 241, 246
 Djurhumī al-Afʿā 239
 Djursham b. Djulhumah 238
 Don 42, 136
 Dorer 98
 Eber 26, 28, 30, 33, 35, 122
 Edom 45, 50, 51
 Ekron 45
 El-Tod 184
 Elam 26
 Eleusis 110
 Elischa 26
 Elissa 16, 156, 159–168
 Endeis 88
 Eneter 144
 Ennius 140
 Ephesos 15, 120–122, 124, 125
 Ephraimitisches Bergland 45
 Ephron 68
 Equumtuticum 147

Eratosthenes 140
 Erech 26
 Esau 55, 217
 Etrusker 138
 Euander 140–142, 144, 146, 148, 151
 Euganeer 144
 Euganeische Hügel 146
 Euphrat 232, 243, 244, 246
 Euphronios 111
 Ezeziel 165
 Fabier 150
 Fabius Maximus 150
 Festus 148
 Fihir 235
 Flavius Josephus 34
 Franken 136
 Frankreich 136
 Gaius Sempronius 139
 Galiläa 50
 Gallia Cisalpina 144
 Garganus 147
 Gargara 147
 Gat 45
 Gaza 26, 45
 Geb 179, 182, 183
 Gellius 150
 Genezareth 167
 Georg von Tours 136
 Gerar 26
 Germanicus 143
 Geter 26
 Gezer 46
 Gilead 50
 Girgaschiter 26
 Golf von Tunis 159, 165
 Golgatha 222, 223
 Gomer 26, 28
 Gomorra 26
 Griechen 15, 16, 31, 35, 89, 92, 97, 104, 108, 113,
 114, 117, 122, 124, 136, 137, 139, 140, 151, 162,
 164, 165
 Griechenland 31, 32, 151
 Härüt 243
 Habsburger 136
 Hadoram 26
 Ḥaḍūr 237, 244
 Ḥaḍūr b. ‘Adī b. Mālik 242
 Halaesus 143
 Ham 25, 26, 28–30, 32, 33, 35, 36, 65, 67–69
 Hamatiter 26
 Hamiten 30, 65, 67, 73
 Hannibal 143
 Hanno 166
 Ḥapirū 44, 45
 Har[oeris] 182
 Haran/Ḥarrān/Carrhae 14, 42, 213, 237, 243, 246
 Hathor 184
 Hatschepsut 183, 185, 187
 Hattuscha 156
 Hawila 26
 Hazarmawet 26
 Hazor 245
 Hebräer 30, 65, 69
 Hebron 68
 Hekataios von Milet 12
 Hektor 91
 Helena 108, 136, 144
 Heliopolis 178, 179, 181
 Hellenen 164, 168
 Hera 31, 91, 98
 Herakleides 140
 Herakles 104, 107, 110, 115, 120–122
 Herakles-Melqart 167
 Hercules 16, 137, 141, 142, 144, 151, 159, 167
 Herodot 31, 68, 90, 92, 164, 165, 182
 Hesiod von Askra 31
 Hesione 91
 Het 26, 29, 68, 157
 Hethiter 68
 Hiarbas 161, 164, 167, 168
 Ḥidjāz 235, 244, 246
 Hippolytos 111
 Hishām b. al-Kalbī 233
 Hiwiter 26
 Homer 12, 88, 105, 124, 147, 158, 162
 Hommel, Fritz 68, 70
 Horchebi 192, 193
 Horus 182, 183
 Hul 26
 Ianiculum 144
 Ianus 144
 Iapy 144, 147
 Iason 166
 Iberische Halbinsel 165
 Ibn Chaldun/Ibn Khaldūn 69, 74
 Ida 143

Illium 136
 Illyrien 145
 Indoeuropäer 65, 70
 Indogermanen 65, 70, 71, 73
 Inherchau 189, 190
 Inuam 46
 Io 31, 89, 122, 123, 160
 Iphigenie 139
 Irak/Iraq 42, 236, 243, 246
 Isaak 14, 42, 217, 221–223, 235
 Isidor von Charax 165, 166
 Ismael/Ismāʿīl 221–223, 235, 239, 242, 244, 246
 Israel 14, 31–33, 36, 37, 42–47, 49, 50, 53, 65, 118
 Israeliten 42–44, 47–49, 54, 55, 72, 75, 236–238, 240, 242
 Israeliten (Banū Isrāʿīl) 237
 Isthmos 88, 93, 95
 Italien 15, 136–140, 142–151, 157
 Italiker 16, 139, 143, 146, 147, 150, 151
 Iuppiter/Jupiter 145, 159, 167
 Iustinus/Justin 160, 162
 Iyād 239
 Izbeth Sarta 50
 Jafet 25, 26, 28–30, 32, 35, 65, 69, 70, 73
 Jafetiten 65, 73
 Jakob 14, 42, 54, 55, 217
 Jawan 26, 28
 Jebusiter 26, 29
 Jemen 69, 242
 Jerach 26
 Jeremias/Irimyā 237, 240–242, 245, 246
 Jerusalem 35, 118, 208, 213, 223, 225, 240, 242, 243, 245
 Jesaia 212, 240
 Jesus 240
 JHWH 26, 33
 Joas 240
 Jobab 26
 Johannes, S. d. Zacharias/Yahyā b. Zakariyyā³ 236, 240
 Joktan 26, 28
 Jordan 44, 49, 244
 Jordanien 49, 244
 Josephus 222
 Judäer 42–44, 47–49, 54, 55
 Juda 42, 43, 45, 47, 50
 Juden 67, 68, 217, 218, 225, 226, 243
 Justin 159, 162
 Kaftor 34
 Kaftoriter 26, 34
 Kain 243
 Kalne 26
 Kanaan 26, 28, 29, 35, 36, 46, 68, 72, 243
 Kanaanäer/Kanaaniter 26, 29, 33, 55
 Kap Bon 165
 Karchedon 158, 159
 Karchos 159
 Karnak 185, 192, 193
 Karthager 161, 164, 168
 Karthago 16, 156, 158–162, 165–168
 Kasluhiter 26, 34
 Kaystros 121
 Kedar 245
 Kekropia 138
 Kekrops 109, 138
 Kelach 26
 Kenchreios 120
 Kerkyon 110
 Kharidjiten 202, 203
 Khorsabad (Chorsabad) 66
 Khuzāʿa 241, 244
 Kirke 140, 142, 148
 Kittäer 26, 35
 Kleinasien 31, 120, 123, 156
 Kleisthenes 116, 125
 Kleonikos 94, 95
 Klinias 140
 Klio 14
 Klytaimnestra 104
 Kodros 122
 Kremer, Alfred von 70
 Kresilas 122
 Kreta 34
 Kroisos 122, 124
 Kubangebiet 123
 Kujundschik 66
 Kusch 26, 28, 29, 36, 67
 Kyklopen 120
 Kyknos 91
 Kyme 120
 Lamech 35
 Lampon 88, 93–95, 98, 99
 Laomedon 91
 Latiner 139
 Latinus 139, 140, 151
 Latium 142, 144, 168

Lehabiter 26
 Lescha 26
 Leto 120
 Levante 51, 71, 156, 157, 162, 165, 178
 Levantiner 157, 158
 Libyer 31
 Libysche Wüste 34
 Livius 137, 143–145
 Lot 55
 Lud 26
 Luditer 26, 28
 Luschan, Felix von 68
 Lydien 121, 123
 Mārūt 243
 Maat 180, 182, 187
 Machpela 68
 Madai 26
 Maghreb 220
 Magog 26
 Mamilia 148
 Mancinus 143
 Manetho 182
 Marcelli 150
 Marcellus Claudius 150
 Mari 44, 157, 166
 Mars 16, 151
 Martianus Capella 144
 Masch 26
 Massinissas 167
 Matthäus 213
 Maxitani 161, 164
 Ma‘add/Ma‘add b. ‘Adnān 17, 234, 236–242, 245,
 246
 Medea 104, 111
 Medina 206, 217–221, 223, 224
 Mekka 207, 212, 218, 221, 225, 226, 239, 241–244,
 246
 Memnon 91, 136
 Memphis 180
 Meni 182, 185, 187
 Merenptah 44–46
 Mescha 26, 46
 Meschech 26
 Mesopotamien 71, 243, 246
 Metapont 144
 Meyer, Eduard 67, 70
 Michaelis, Johann David 64, 65, 69
 Minerva 149
 Moab 45, 50, 51
 Montu 184
 Montuhotep 184, 187, 191
 Moria 223
 Mose/Moses 14, 42, 45, 64, 69, 73, 191, 224
 Mu‘āna 238, 241, 246
 Mu‘āwiya 202
 Muḏar 239
 Muḥammad/Muhammad/Mohammed 17, 74, 204,
 209, 225, 242, 244–246
 Muḥammad b. al-Sā‘ib al-Kalbī 203
 Mutto 159
 Mykene 156
 Myrina 120
 Mytilene 120
 Nabaṭ 238, 242
 Nabaṭäer 35
 Naevius 140
 Naftuhiter 26
 Nautes 149
 Nautier 149
 Neapel/Parthenope 144
 Nebsumenu 189
 Nebukadnezar/Bukhtnuṣṣur/Bukhtnaṣar 17, 236–
 241, 243, 245, 246
 Nefertum 179
 Nefut-Wüste 70
 Nemara 239
 Nemea 93–95
 Nepos 150
 Nero 146
 Niederrhein 136
 Nikaia 120
 Nildelta 34
 Nimrod/Nimrud/Namrūd 26, 28–30, 66, 67, 240,
 243
 Ninive 26, 29, 66, 67
 Nizār/Nizār b. Ma‘add 238–241, 246
 Noach/Nūḥ 24–28, 30, 32, 33, 35, 37, 60, 65, 69, 214,
 215, 224, 243
 Nofretete 188
 Nordafrika 16, 31, 156, 157, 163, 165
 Nordaraber, nordarabisch 17, 235, 236, 239–242
 Numitor 166
 Obal 26
 Odysseus 140, 142, 144, 148, 166
 Ofir 26
 Oineus 89

Oman 244
 Orestes 139
 Ortygia 120
 Osiris 178, 182, 183, 190
 Ostjordanland 45, 49–51, 55
 Ovid 137, 142, 143, 146
 Padua/Patavium 144–146
 Paetus Thrasea 145, 146
 Palästina 31, 34, 42–45, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 244, 246
 Palästinisches Bergland 44, 45, 49, 50, 54
 Palatin 141, 142, 149
 Pallas 141, 149
 Panayir Dagi 121
 Paphlagonien 144
 Patrositer 26
 Paulus 33
 Pausanias 105, 106, 108, 110, 121
 Pelasger 144
 Peleg 26, 28, 33
 Peleus 86–88, 91, 98
 Penthesileia 121
 Perikles 111
 Periphetes 110
 Persephone 108
 Perser 15, 89, 92, 104, 110, 117, 121, 124, 235
 Perseus 89
 Persien 32, 150
 Petra 205
 Phönizier 55, 157, 158, 164, 165, 167
 Phaidra 108
 Pherekydes von Athen 12
 Phidias 122
 Philister 26, 34
 Philistos von Syrakus 159
 Phoinix 31
 Phokos 88, 98
 Phthia 88
 Phylakidas 86, 88, 89, 91, 93–95, 97–100
 Picus 138
 Pindar 15, 86–100, 108, 116, 121, 122
 Pitane 120
 Plutarch 105, 106, 110
 Pnyx 106
 Polyklet 122
 Pompei 144
 Pompeius Trogus 159, 162
 Porcius Cato 139
 Poseidon 108, 111
 Praeneste/Prinistos/Praineste 144, 148
 Praenestis 144
 Priamus 136
 Priene 120
 Prinistos 148
 Prokrustes 110
 Ptah 185, 186
 Ptolemäus 244
 Put 26
 Pygmalion 16, 159, 160, 166, 168
 Pylades 139
 Pylaemenes 144
 Pylier 144
 Pytheas 88, 89, 93–95, 97, 98
 Qays b. Muḍar b. Nizār b. Maʿadd b. ʿAdnān 234
 Qedeschet 178
 Quṣayy b. Fihir 244
 Quraysh 235, 236, 239, 241, 244
 Rabīʿa 239
 Ragma 26, 28
 Ramses II. 44, 45, 181, 185, 186, 189–191
 Ramses III. 186
 Ramses IV. 189
 Ramses V. 183
 Rasyūt 238
 Ratzel, Friedrich 73, 74
 Re 26, 179, 182, 183
 Remus 141, 142
 Reschef 178
 Resen 26
 Rhodier 35
 Rifat 26
 Rodaniter 26
 Rom 15, 16, 120, 125, 137–142, 144–147, 149, 151, 161, 163, 166, 168, 193
 Rome 140
 Römer 136, 137, 139, 141, 143, 148, 151
 Romulus 16, 139–142, 151, 166, 168
 Romus 140, 141
 Saba 26
 Sabiner 150
 Sabta 26, 27
 Sabtecha 26
 Sabus 150
 Sahara 165, 166
 Salamis 88–93, 95, 96, 98–100
 Sallust 137, 138

Salmanassars III. 46
 Saqqara 181, 190
 Sara 68
 Sardes 123
 Saturnus 144
 Sayce, Archibald 67
 Schasu/Š3šw 45
 Scheba 26
 Schefela 45, 55
 Schelach 26, 28
 Schelef 26
 Schinar 26
 Schlözer, August Ludwig von 64, 65, 69, 73
 Schrader, Eberhard 70
 Schu 32, 182
 Schultens, Albert 65
 Seba 26
 Sefar 26
 Segesta 143
 Seleukos III. 149
 Sem 25–33, 35, 65, 67, 69, 75
 Semiten 30, 65, 67, 69–71, 73, 75
 Senancherib/Sinḫārib 240
 Seneca 146
 Servius 140, 144, 147, 149, 150
 Seth 182, 183
 Sethos I. 185–187, 190
 Shuʿayb b. Maḥdam 242
 Sibylle 140
 Siculer/Sikelier 150
 Sidon 26, 29, 30, 167
 Sikelier 139
 Silius Italicus 143
 Sinis 110
 Siniter 26
 Sirene 144
 Sizilien 143, 162
 Skiron 110
 Skythen 31, 164
 Smyrna 120
 Sodom 26
 Solimo/Sulmo 143
 Solimus 143
 Soranus Barea 146
 Spanien 157
 Sparta 150
 Sprenger, Alois 69, 74
 Strabon 110, 120–122
 Südaraber, südarabisch 234–236, 240
 Südarabien 71, 240, 241, 244, 246
 Syrien 31, 32, 44, 45, 48, 149, 156, 236, 244
 Tabarī 246
 Tacitus 120, 121, 145
 Tall al Amarna 44
 Tall al-ʿUmēri 48
 Tall Zirāʿa 49, 51, 52, 54
 Tarschisch 26
 Taurus 70
 Telamon 87, 88, 91, 92, 95, 98
 Telegonus 142, 148
 Telemachos 140
 Telephos 91, 95, 98
 Thamūd 242
 Thermodon 121
 Theseus 15, 104–112, 114–116, 118, 119, 121, 124,
 125
 Thot 182
 Thukydides 109–111
 Thutmosis III. 181, 185
 Tiber 146, 168
 Tibur/Tivoli 142, 144, 147, 148
 Tigris 243, 244
 Timaios von Tauromenion 162, 168
 Tiras 26
 Tjehenu 46
 Togarma 26
 Troia/Troja/Illium 87, 89, 91, 92, 95, 124, 156, 167
 Troianer 15, 16, 136–138, 140, 142–144, 149–151
 Tubal 26
 Tunraj 190
 Turnus 141
 Tusculum 142, 148
 Tyrrier 160
 Tyros 158–161, 163, 165–168
 Tyrrhenisches Meer 165
 Ubulla 243
 Ugarit 156
 ʿUmar b. al-Khaṭṭāb 232
 Umayyaden 202, 203
 Unas 178, 179
 Ur 14, 42, 141, 243
 Usal 26
 Utica 160, 165
 Uz 26
 Valentia 140
 Varro 145, 149, 150

Venafrum 147
Venus 145–147, 167
Venusia 147
Vergil 140, 145, 146, 149, 150
Verrius Flaccus 148
Vorderasien 61, 67, 68, 70, 75
Vorderer Orient 30, 31, 64–66, 70, 71, 74–77
Wādī ‘Araba 244
Wabār 237, 240
Weber, Otto 75
Wenamun 157
Westjordanland 43, 48, 50, 52
Winkler, Hugo 74
Yoqtan/Qaḥṭān 234, 235
Zacharias 240
Zagros 71
Zebojim 26
Zemariter 26
Zeus 12, 31, 87, 89, 91, 93, 120, 167
Zweistromland 29, 44
Zypern 16, 157, 159–161, 163, 165, 167

ALMUT-BARBARA RENGER, Dr. phil. (Heidelberg 2001), Habilitation (Frankfurt a.M. 2009), ist Professorin für Antike Religion und Kultur sowie deren Rezeptionsgeschichte an der Freien Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Mythen und ihre Rezeption, Kultur- und Religionsgeschichte der Antike und deren Fortwirken, Ideen- und Wissensgeschichte, Literatur-, Kultur- und Religionstheorien sowie Wechselbeziehungen zwischen Religion und Literatur.

ISABEL TORAL-NIEHOFF, Studium der Geschichte und Islamkunde in Tübingen, Dr. phil. (Tübingen 1997), Habilitation (Berlin 2008), ist seit 2012 Marie Curie Fellow am Institute for the Study of Muslim Civilizations, Aga Khan University London. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Arabien und der Nahe Osten in der Spätantike, kulturelle Identität, Kulturtransfer-Prozesse, arabische Magie und Geheimwissenschaften, Übersetzungsliteratur sowie Al-Andalus.

In der Reihe BERLIN STUDIES OF THE ANCIENT WORLD erscheinen Monographien und Sammelbände aller altertumswissenschaftlichen Disziplinen.

Die Publikationen gehen aus der Arbeit des Exzellenzclusters *Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations* hervor, einem Forschungsverbund der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin sowie den Partnerinstitutionen Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Deutsches Archäologisches Institut, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte und Stiftung Preußischer Kulturbesitz.

Die Reihe ist Bestandteil der Publikationsplattform *Edition Topoi*. Alle Bände der Reihe sind elektronisch unter www.edition-topoi.org verfügbar.

29 BERLIN STUDIES OF
THE ANCIENT WORLD

www.edition-topoi.org

ISBN 978-3-9816384-0-0



9 783981 638400