



GEFÜGE UND FUNKTION DER SCHÖPFUNGSMY- THEN

VON MIRCEA ELIADE

In der Umgangssprache des heutigen Menschen bedeutet Mythos alles, was im Gegensatz steht zur «Wirklichkeit». Obwohl diese Abwertung ein Erbstück des Illuminismus und des Positivismus ist, wurzelt sie im Christentum. Für die Urchristen war alles, was nicht seine Bestätigung im Al-

ten oder Neuen Testament fand, falsch: es war eine «Fabel». Für den Menschen der «primitiven» und traditionellen Gesellschaftsformen dagegen ist der Mythos die einzig gültige Offenbarung der Wirklichkeit. Er sieht im Mythos den Ausdruck einer absoluten Wahrheit, da er eine sakrale Geschichte erzählt, das heißt ein Ursprungs-Geschehen, das am Anfang der Zeiten eingetreten ist. Einen Mythos erzählen heißt verkünden, was sich ab initio ereignet hat. Dadurch, daß der Mythos einmal «ausgesagt», das heißt geoffenbart ist, wird zu einer absoluten Wahrheit. « So ist es, weil gesagt wurde, daß es so ist », erklären die Netsilik-Eskimos; um die Zuverlässigkeit ihrer sakralen Geschichte und ihrer religiösen Traditionen zu bestätigen. Der Mythos verkündet das Eintreten einer neuen kosmischen « Situation » oder erzählt ein Ursprungs-Geschehnis. Er ist also der Bericht einer « Schöpfung »: man erzählt, wie etwas bewirkt wurde, wie etwas zu sein angefangen hat. Daher ist übrigens der Mythos auch verwandt mit der «Ontologie». Er spricht nur von Wirklichkeiten, von dem, was wirklich geschehen ist, von dem, was voll geoffenbart wurde.

Es handelt sich natürlich um sakrale Wirklichkeiten, denn für die archaischen Gesellschaften ist das Sakrale das eigentlich Wirkliche. Alles zur Profansphäre Gehörende hat nicht teil am Sein, und zwar gerade aus dem Grunde, weil das Profane ontologisch nicht durch den Mythos begründet worden ist.

Dieser Gesichtspunkt des Mythos ist vor allem hervorzuheben: der Mythos offenbart die Sakralität, denn er berichtet von der schöpferischen Tätigkeit der göttlichen oder übernatürlichen Wesen. Mit andern Worten: der Mythos beschreibt

die verschiedenen, bisweilen dramatischen Einbrüche des Sakralen in die Welt. Dieser Einbruch des Sakralen ist es, der die Welt wirklich gründet. Jeder Mythos erzählt, wie eine Wirklichkeit zu sein angefangen hat, sei es nun die totale Wirklichkeit, der Kosmos oder nur ein Bruchstück: eine Insel, eine Pflanzengattung, eine menschliche Einrichtung, eine Dynastie. Indem man erzählt, wie die Dinge ins Dasein getreten sind, « erklärt » man sie und beantwortet indirekt eine andere Frage: warum sind sie ins Dasein getreten? Das «Warum» ist immer aufs engste verbunden mit dem «Wie». Dies aus dem einfachen Grunde, weil man mit dem Bericht darüber, wie etwas geboren wurde, eine Manifestation des Sakralen, die letzte Ursache jeder wirklichen Existenz aufzeigt.

Andererseits stellt jede Schöpfung, da sie ein göttliches Werk ist, auch einen Einbruch schöpferischer Energie in die Welt dar. Jede Schöpfung ist Ausfluß einer Fülle. Die Götter, die Demiurgen, die mystischen Ahnen erschaffen aus einem Übermaß von Macht, aus einer Überfülle von Energie. Die Schöpfung ist Folge eines ontologischen Überflusses. Das ist denn auch der Grund, warum der Mythos, der diese sakrale Ontophanie, diese großartige Manifestation einer Seinsfülle erzählt, zum beispielhaften Muster aller menschlichen Tätigkeiten wird. Denn er allein offenbart das Wirkliche, das Überfließende, das Wirkkräftige. «Wir müssen das tun, was die Götter am Anfang taten», besagt ein indischer Text (Catapatha Brähmana, VII, 2, 1, 4). « So haben es die Götter getan, so tun es die Menschen », fügt Taittiriya Brähmana hinzu (1, 5, 9, 4). Hauptaufgabe des Mythos ist es also, die vorbildhaften Muster aller bedeutungsvollen menschlichen Riten und menschlichen Tätigkeiten «festzusetzen»: die Ernährung oder die Ehe ebenso wohl wie die Arbeit, die Erziehung, die Kunst oder das Wissen.

HERMENEUTIK EINES POLYNESISCHEN MYTHOS

Das alles wird recht deutlich am Beispiel, das wir nun erläutern wollen. Es handelt sich um einen polynesischen kosmogonischen Mythos, und um die Rolle, die er im Leben der Polynesier spielt. Nach diesem Mythos bestanden im Anfang nur die Wasser und die Finsternis. Io, der höchste Gott, schied die Wasser durch die Kraft des Gedankens und seiner Worte und schuf den Himmel und die Erde. Er sprach: « Es sollen die Wasser sich teilen, die Himmel sich bilden, die Erde entstehen! » Diese kosmogonischen Worte los, durch die die Welt ins Dasein trat, sind schöpferische, mit sakraler Kraft geladene Worte. Auch die Menschen sprechen sie aus in all den Umständen, in denen es etwas zu machen, zu erschaffen

gilt. Man wiederholt sie im Ritus der Fruchtbarmachung einer unfruchtbaren Gebärmutter, im Ritus der Heilung von Körper und Geist, aber auch anlässlich des Todes, des Krieges und genealogischer Berichte. So drückt es ein heutiger Polynesier, Hare Hongi, aus:

Die Worte, durch die Io das All formte - das heißt durch die dieses geschaffen und dazu geführt wurde, eine Lichtwelt hervorzubringen -, dieselben Worte werden verwendet im Ritus der Fruchtbarmachung einer unfruchtbaren Gebärmutter. Die Worte, durch die Io das Licht in der Finsternis erstrahlen ließ, werden verwendet in den Riten, die den Zweck haben, ein trauriges und niedergeschlagenes Herz zu erheitern, Impotenz und Senilität zu beheben, über die verborgenen Dinge und Orte Helle zu verbreiten, die Verfasser von Liedern zu inspirieren, und auch in den Unbilden des Krieges wie auch in vielen andern Situationen, die den Menschen zur Verzweiflung treiben. Für alle derartigen Fälle bedient sich dieser Ritus, der Licht und Freude verbreiten soll, der Worte, mit denen Io die Finsternis besiegt und zerstreut hat. Dieser Text ist bemerkenswert, trotz einer gewissen gespreizten Schwerfälligkeit. Er stellt ein unmittelbares Zeugnis ersten Ranges dar für die Bedeutung des kosmogonischen Mythos in einer traditionellen Gesellschaft. Wie wir soeben gesehen haben, dient dieser Mythos als Vorbild für jede Art von «Schöpfung»; ebensowohl bei der Zeugung eines Kindes wie bei der Klärung einer verworrenen militärischen Situation oder der Wiederherstellung eines von Melancholie und Verzweiflung bedrohten seelischen Gleichgewichtes. Daß sich der kosmogonische Mythos auf die verschiedensten Gebiete anwenden läßt, scheint uns besonders aufschlußreich und bedeutsam. Der Mensch der traditionellen Gesellschaften fühlt die grundlegende Einheit aller Arten von biologischen, psychologischen oder historischen «Werken» oder «Formen». Ein unglücklicher Kriegsverlauf ist zu vergleichen mit einer Krankheit, einem niedergeschlagenen, betrübten Herzen, der Unfruchtbarkeit einer Frau, dem Mangel an Inspiration bei einem Dichter und jeder andern entscheidenden Krisensituation, die den Menschen zur Verzweiflung treibt. Und alle diese negativen und verzweifelten, anscheinend ausgeweglosen Situationen werden verändert durch das Aufsagen des kosmogonischen Mythos, vor allem durch die Wiederholung der Worte, durch welche Io das All hervorbrachte und das Licht in der Finsternis erleuchten ließ. Mit andern Worten: die Kosmogonie bildet das Musterbeispiel jeder schöpferischen Situation: alles, was der Mensch macht, wiederholt irgendwie die eigentliche «Tat», die archetypische Handlung des Schöpfergottes: die Erschaffung der Welt.

Wie wir gesehen haben, wird der kosmogonische Mythos auch bei Anlaß des Todes ausgesprochen; denn auch der Tod bildet eine neue Situation, die man in richtiger Weise gut auf sich nehmen muß, um sie schöpferisch zu machen. Man

kann beim Tod «versagen», wie man eine Schlacht verliert oder wie man das seelische Gleichgewicht und die Lebensfreude verliert. Es ist auch bezeichnend, daß Hare Hongi unter den verhängnisvollen und negativen Situationen nicht nur die Impotenz, die Krankheit und die Senilität aufzählt, sondern auch den Mangel der Dichter an Inspiration, ihre Unfähigkeit, die Dichtungen oder die genealogischen Berichte in angemessener Weise abzufassen oder vorzutragen. Daraus folgt zunächst, daß die Polynesier die dichterische Schöpfung jeder andern wichtigen Schöpfung gleichstellen, aber auch - da Hare Hongi die genealogischen Berichte erwähnt - daß das Gedächtnis der Dichter an sich schon ein «Werk» darstellt und daß die Ausführung dieses «Werkes» durch den feierlichen Vortrag des kosmogonischen Mythos gesichert werden kann.

Man versteht, warum dieser Mythos für die Polynesier eine solche Zauberkraft hat. Die Kosmogonie ist Musterbeispiel jeder Art des «Machens»: nicht nur weil der Kosmos der geistige Archetypus sowohl jeder schöpferischen Situation wie jeder Schöpfung ist sondern auch weil der Kosmos ein göttliches Werk ist; er ist somit schon in seinem Aufbau geheiligt. Im weiteren Sinn ist alles heilig, was vollkommen, «voll», harmonisch, fruchtbar ist, mit einem Wort: alles, was «kosmisiert» wurde, alles, was einem Kosmos gleicht. Etwas machen, erarbeiten, errichten, erschaffen, aufbauen, formen, gestalten - all dies will besagen, daß man etwas ins Dasein führt, daß man ihm «Leben» gibt und schlußendlich, daß man ihm eine Ähnlichkeit mit dem eigentlichsten harmonischen Organismus dem Kosmos verleiht. Nun aber ist der Kosmos, sagen wir es noch einmal, das beispielhafte Werk der Götter, er ist ihr Meisterwerk.

KOSMOGONISCHE MYTHEN UND ORIENTIERUNGSRITEN

Es ist für uns heutige Menschen kaum möglich, die ungeheure Bedeutung abzuschätzen, welche die Orientierung im Raume für den Primitiven hatte. Die Orientierung, das heißt letzten Endes die Teilung des Raumes in vier Himmelsrichtungen, war gleichbedeutend mit einer Gründung der Welt. Die Homogenität des unbekanntes Raumes war in gewissem Maße dem Chaos gleichgestellt². Die Erlangung eines «Zentrums» durch die Kreuzung zweier gerader Linien und die Projektion der vier Horizonte in den vier Hauptrichtungen stellte eine wahrhafte «Schöpfung der Welt» dar. Der Kreis - oder das von einem Zentrum aus konstruierte Viereck war eine imago mundi. Man darf indes nicht vergessen, daß alle diese Methoden der Orientierung und der Gründung der Städte und Dörfer letz-

ten Endes von einer Kosmogonie abhängen, und diese ihrerseits ist verquickt mit einem kosmogonischen Mythos. Wir werden weiter unten einige Beispiele anführen. Vorläufig wollen wir eine Tatsache festhalten: der Mensch der primitiven und traditionellen Gesellschaften schafft sich seine eigene Welt - das Gebiet, das er besetzt, sein Dorf, sein Haus - nach einem Idealbild, demjenigen der Götter als der Schöpfer des Universums. Das will natürlich nicht heißen, daß der Mensch sich für den Göttern ebenbürtig hält - sondern nur, daß er nicht in einem « Chaos » leben kann, daß er das Bedürfnis empfindet, sich immer in einer organisierten Welt zu Hause zu sein -, und deren Vorbild ist der Kosmos.

Ein Beispiel mag es uns noch begreiflicher machen, wie notwendig es für den primitiven Menschen war, sich immer in einem Kosmos zu befinden - und in welcher wirklicher existentieller Gefahr er war, wenn er aus irgendeinem Grunde aus dem Kosmos ausgestoßen wurde und keine Orientierung mehr fand, das heißt sich im « Chaos » verirrt sah. Es handelt sich um ein Ritual der Achilpa-Australier, ein Ritual, dem ein Ursprungsmythos zugrunde liegt. Dieser Mythos besagt: Am Anfang der Zeiten hat ein göttliches Wesen, Numbakula, das Gebiet der späteren Achilpa « kosmisiert », es hat ihren Stammvater erschaffen und ihre Einrichtungen gegründet. Aus dem Strunk eines Gummibaums hat Numbakula einen heiligen Pfahl, Kauwa-auwa, geformt, und nachdem er ihn mit Blut bestrichen hat, ist er an ihm hinaufgeklettert und im Himmel verschwunden. Dieser Pfahl stellt die kosmische Achse dar, denn um ihn herum wird das Gelände bewohnbar, wandelt es sich also zu einer « Welt » um. So hat auch der heilige Pfahl eine sehr große Bedeutung: auf ihren Wanderungen führen ihn die Achilpa mit sich herum und bestimmen die einzuschlagende Richtung nach seiner Neigung. Das erlaubt es den Achilpa, trotz ihres ständigen Ortswechsels immer in « ihrer Welt » zu sein und gleichzeitig in Verbindung mit dem Himmel zu stehen, in den Numbakula verschwunden ist. Zerbräche man den Pfahl, würde dies die Katastrophe bedeuten; es bedeutete gewissermaßen das « Ende der Welt », die Rückkehr ins Chaos. Spencer und Gillen berichten eine Legende, nach welcher der Stamm, wenn der sakrale Pfahl einmal zerbrochen ist, der Angst anheimfällt: seine Angehörigen irren einige Zeit planlos umher, setzen sich schließlich auf die Erde nieder und überlassen sich dem Tode.

Dieses Beispiel zeigt großartig sowohl die kosmogonische Funktion des Ritualpfahles wie seine soteriologische Rolle: denn einerseits ist der Pfahl ein Abbild des Pfahles, den Numbakula für die Kosmisierung der Welt verwendete, und andererseits glauben die Achilpa, dank ihm mit dem himmlischen Bereich in Verbindung sein zu können. Nun ist aber die menschliche Existenz nur möglich dank dieser ständigen Verbindung mit dem Himmel. Die « Welt » der Achilpa wird nur insofern wirklich ihre Welt, als sie den von Numbakula organisierten

und geheiligten Kosmos wiedergibt. Man kann nicht ohne eine vertikale Achse leben, welche die « Öffnung » gegen das Transzendente sicherstellt und gleichzeitig die Orientierung ermöglicht: in anderen Worten: man kann nicht im « Chaos » leben. Ist der Kontakt mit dem Transzendenten unterbrochen und das Orientierungssystem zerschlagen, dann ist die Existenz in der Welt nicht mehr möglich - und die Achilpa überlassen sich dem Tode.

Man könnte unzählige Parallelen zu diesem australischen Ritus anführen. Die Deutung des sakralen Pfahles als eines kosmischen Pfeilers ist gesichert durch andere australische Riten um einen Aufstieg in den Himmel anhand von Bäumen oder Pfählen. Diese Riten werden ihrerseits bestätigt durch zahlreiche Mythen oder Legenden von Aufstiegen an Bäumen, Lianen, auf spiralförmigen Bergpfaden, auf Regenbogen usw. Man findet entsprechende mythisch-rituelle Komplexe in Melanesien, in Indonesien, in den beiden Amerika, nicht zu reden von Nord- und Zentralasien, wo man glaubt, die Schamanen würden mittels eines Baumes oder eines Pfahls, der gleichbedeutend ist mit dem Baum der Welt, also der kosmischen Achse, in den Himmel klettern.

Dieser australische mythisch-rituelle Komplex stellt eines der ältesten erhaltenen Dokumente dar über die Notwendigkeit des primitiven Menschen, in einem Kosmos zu leben, das heißt in einem organisierten Raum, der einen Mittelpunkt hat und infolgedessen eine Öffnung nach oben, die die Verbindung mit der himmlischen Welt ermöglicht. Dank diesem Mythos und den Ritualen, denen er Gültigkeit gibt, ist es den Achilpa möglich, auf ihren ständigen Wanderungen der Unermeßlichkeit des unbekanntes Raumes die Stirn zu bieten. Der Mythos hilft den Achilpa, sich in neuen Situationen zurechtzufinden, indem er ihnen eine beispielhafte Lösung anbietet, die in jeder Sachlage gültig ist - ausgenommen in der Katastrophe.

Wenn man das Verhalten des Menschen der primitiven Gesellschaften gegenüber einem unbekanntes Territorium näher untersucht, so stößt man immer auf eine quälende Hast, es in einen Kosmos umzugestalten durch die symbolische Wiederholung der Kosmogonie. In einer früheren Arbeit haben wir einige Beispiele angeführt⁶. Erinnern wir uns an einige von ihnen: Als die skandinavischen Siedler von Island Besitz ergriffen und es urbar machten, waren sie sich bewußt, daß sie einen primordialen Akt ausführten: die Umwandlung des Chaos in den Kosmos durch den göttlichen Akt der Schöpfung. Und im vedischen Indien wurde von einem Territorium ebenfalls dadurch Besitz ergriffen, daß man einen dem Agni geweihten Feueraltar errichtete; die Errichtung eines solchen Altars war nur die mikrokosmische Nachahmung der Schöpfung. Auf diese Weise ging das soeben besetzte Gebiet vom chaotischen Zustand in den organisierten Zustand über; es wurde « kosmisiert ».

Die Besitznahme eines unbekanntes oder fremden Gebietes, die Errichtung eines Dorfes, die Aufstellung eines Heiligtums oder einfach eines Hauses - sie alle stellen symbolische Wiederholungen der Kosmogonie dar. Wie das ganze sichtbare Universum sich von einem Mittelpunkt aus entwickelt und sich gegen die vier Hauptrichtungen ausbreitet, so entsteht auch das Dorf um eine Kreuzung. In Bali wie auch in gewissen Gebieten Asiens sucht man, wenn man an den Bau eines neuen Dorfes herangeht, eine natürliche Kreuzung, bei der sich zwei Wege rechtwinklig schneiden. Die Teilung des Dorfes in vier Sektoren entspricht der Teilung des Universums in vier Horizonte. In der Mitte des Dorfes läßt man oft einen Platz leer: hier wird sich später das Kultgebäude erheben, dessen Dach symbolisch den Himmel versinnbildet (in gewissen Fällen wird der Himmel durch den Gipfel eines Baumes oder durch das Bild eines Berges bezeichnet⁷), am andern Ende befindet sich die Welt der Toten, versinnbildet durch gewisse Tiere (Schlangen, Krokodile usw.) oder durch Ideogramme der Finsternis⁸. Die kosmische Symbolik des Dorfes wird wieder aufgenommen in der Konstruktion des Heiligtums oder des Kulthauses. In Waropen in NeuGuinea befindet sich das «Haus der Männer» in der Mitte des Dorfes - sein Dach stellt das Himmelsgewölbe dar, die vier Wände entsprechen den vier Richtungen des Raumes. Man ist nicht überrascht, entsprechende Vorstellungen im alten Italien und bei den alten Germanen zu finden. Es handelt sich, im ganzen gesehen, um eine archaische und sehr verbreitete Idee. Die Stadt ist eine *iejago mundi*, ihr Aufbau ahmt deshalb die Kosmogonie nach. Der römische *mundus* war ein in vier Teile geteilter Kreisgraben; er war gleichzeitig Abbild des Kosmos und Musterbeispiel für die menschliche Siedlung. Man hat, zu Recht, die Ansicht vertreten, die *Roma quadrata* sei nicht so zu verstehen, daß sie eine viereckige Gestalt gehabt habe, sondern daß sie viergeteilt gewesen sei⁹. Der *xundus* war offenbar dem *omphalos*, dem Nabel der Welt gleichgesetzt: die Stadt lag in der Mitte des *orbis terrarum*. Es konnte nachgewiesen werden, daß sich die Bauweise der germanischen Dörfer und Städte aus ähnlichen Vorstellungen erklären¹⁰. In den verschiedensten kulturellen Zusammenhängen finden wir immer wieder das gleiche rituelle Motiv: sich in einem Land niederlassen, bedeutet soviel wie eine Welt gründen. In andern Worten: der Mensch besetzt allmählich immer weitere Zonen des Planeten und «kosmisiert» sie nach dem Musterbeispiel, das der kosmogonische Mythos geoffenbart hat. Dank diesem Mythos wird auch der Mensch zu einem Schöpfer. Auf den ersten Blick wiederholt er nur immer wieder die gleiche archetypische Geste, in Wirklichkeit aber erobert er unermüdlich die Welt, er organisiert sie, er wandelt die natürliche Landschaft in einen kulturellen Lebensraum um. Hierin ruht das große Geheimnis des kosmogonischen Mythos: er treibt den Menschen dazu zu erschaffen, er eröffnet seinem schöpferischen Geist ständig

neue Perspektiven, auch- wenn der Mythos dadurch, daß er sich als unerreichbares Vorbild darbietet, scheinbar die menschliche Initiative lähmt. In allen traditionellen Gesellschaften bedeutet einen Raum kosmisieren soviel wie ihn heiligen, da der Kosmos, als göttliches Werk, schon in seiner Struktur geheiligt ist. In einem Kosmos leben bedeutet vor allem in einem geheiligten Raum leben, der die Möglichkeit bietet, mit den Göttern in Verbindung zu stehen. Wir haben gesehen, daß der heilige Pfahl der Achilpa sowohl die Öffnung gegen das Transzendente bedeutet wie auch die Verbindung mit dem Himmel, in den Numbakula verschwunden ist. Nun wiederholt sich die Kosmisierung und also die Heiligung des Raumes durch irgendein rituelles Vorgehen der Orientierung in gleicher Weise auch bei der Errichtung eines Hauses. Die Kosmisierung läßt sich auch schon in der Art erkennen, wie ein Haus errichtet wird. Bei einer großen Zahl archaischer Völker, besonders bei den Jägern und halbnomadischen Hirten, schließt das Haus einen Symbolismus ein, das es zu einer *imago mundi* macht. Bei den Nomaden bedeutet der Stab, der das Zelt trägt, die kosmische Achse; bei den Sesshaften übernimmt der Mittelpfeiler oder das Abzugsloch für den Rauch diese Rolle-. Wir haben es hier mit der Symbolik des «Mittelpunktes der Welt» zu tun: nachdem wir es schon in mehreren früheren Werken behandelt haben, kommen wir hier nicht mehr darauf zurück¹². Wir können somit schließen: so wie die besetzte Gegend, die Stadt oder das Dorf das Universum wiedergibt, so wird auch die Wohnstätte eine *imago mundi*, dank der rituellen Orientierung und dem Symbolismus des Mittelpunktes.

DAS KOSMOGONISCHE EI

Wir werden später noch auf einige Rituale der Konstruktion zu sprechen kommen, die zu einem ganz andern Typus des kosmogonischen Mythos gehören. Für den Augenblick möchten wir die strukturelle Analogie zwischen den Riten der *orientatio* und der «Kosmisierung» eines Gebietes und den kosmogonischen Mythen aufzeigen, nach denen vor der Schöpfung ein «Chaos» bestand. Im polynesischen Mythos gab es nur die anfänglichen Gewässer, die in die Finsternis getaucht waren. Aus der «Unermeßlichkeit des Raumes», in der er sich befand, drückte Io den Wunsch aus, aus seiner Ruhe hervorzutreten - und sogleich erschien das Licht. Nach einem Zuni-Mythos¹³ bestand am Anfang nur Awonawilono, der Schöpfer. Er war ganz allein über den Großen Wassern. Er verwandelte sich in die Sonne, und er brachte aus seiner eigenen Substanz zwei Keime hervor, mit denen er die Wasser durchsetzte. Ein Schaum zeigte sich auf den Wogen, aus dem sich später der Vater-Himmel und die Mutter-Erde herausbildeten.

Im einen wie im andern FaR geht das ursprüngliche Chaos zu Ende im Gefolge eines durch den « Gedanken » oder durch die Entscheidung des Schöpfers hervorgebrachten Lichtes. Nun ist, wie wir sagten, die Homogenität des unbekanntes Raumes für den Primitiven eine Art « Chaos », dem er durch ein Rituale der « Kosmisierung » (orientatio, symbolische Wiederholung der Kosmogonie usw.) ein Ende setzt.

In den entwickelteren Kulturen wird das Chaos durch eine Vielzahl von Bildern ausgedrückt: die in Finsternis getauchten Wasser, eine formlose Masse, ein vermengtes Ganzes, in dem eine Abgrenzung nicht möglich ist, das kosmogonische Ei, ein Meerungeheuer, ein Urriese usw. Gewisse dieser Bilder gehören strukturell zusammen in dem Sinne, daß sie miteinander oder abwechselnd gebraucht werden und damit noch besser die trostlose Einförmigkeit, die Totalität, die ursprüngliche Unbestimmtheit zur Geltung bringen.

Nach einem japanischen Mythos « waren am Anfang Himmel und Erde, Izanagi und Izanami, nicht getrennt. Zusammen bildeten sie ein Chaos, das einem Ei glich, in dessen Mitte sich ein Keim befand. Als Himmel und Erde auf diese Weise noch vermischt waren, gab es noch nicht die beiden Prinzipien des Männlichen und Weiblichen. Man könnte somit sagen, das Chaos stelle eine vollkommene Ganzheit dar und damit auch die Androgynie. Die Trennung zwischen Himmel und Erde bezeichnet zugleich den Schöpfungsakt an sich und das Zerschneiden der anfänglichen Einheit » Dieses Chaos, das einem Ei glich und in dem Himmel und Erde miteinander verschmolzen waren, findet man in vielen Mythologien (China, Indien, Indonesien, Polynesien, Aftika usw.). In den sibirischen und indonesischen Mythologien legt das Höchste Wesen, unter der Form eines Vogels, auf die Urgewässer das Ei, aus dem später die Welt entsteht. In den orphischen Kosmogonien wurden Aither und Chaos durch Chronos (die Zeit) gezeugt, aus dem Chronos bildete sich ein silbernes Ei, aus dem Phanes (= Eros) hervorging. Diese Vorstellung ist östlichen Ursprungs. Nach den phönizischen Überlieferungen, wie sie uns Sanchunjaton und Mochos überliefert haben (siehe jedoch Seite Ci), war Chaos das Urprinzip. Indem er sich mit dem Geist vereinigte, brachte es das Verlangen hervor. Seinerseits verband sich das Verlangen mit dem Chaos und dem Geist und zeugte den Mot. Dieser gebar ein Ei, das im Keim das ganze Universum enthielt. Das Ei zerbrach in zwei Stücke: eine Hälfte wurde der Himmel, die andere Hälfte die Erde.

Aber das Ei ist nur einer der bildhaften Ausdrücke für das Ganze. Ein anderes typisches Bild ist die uranfängliche Unordnung. Nach der sumerischen Tradition waren Himmel und Erde zu Beginn vermischt - und Enlil trennte sie voneinander. Ein drittes Bild des Urchaos schließlich ist die neptunische Unermeßlichkeit, die durch ein Seeungeheuer vom Typus Tiämat personifiziert ist: nachdem Gott

es niedergeworfen hatte, bildete er (in Mesopotamien Marduk) aus seinem Körper das Universum (siehe Seite 12 8). Im großen ganzen kann man im antiken Nahosten zwei Auffassungen über das Urchaos unterscheiden: die erste stellt die Ausgangslage als einen Urozean dar, in dem ein Ei oder ein Seeungeheuer entsteht; die zweite als eine absolute Totalität, in welcher Himmel und Erde verschmolzen sind. Im ersten Fall kommt die Schöpfung durch die Teilung des Eis oder durch die Zerstückelung des Seeungeheuers zustande; im zweiten Fall durch die Trennung von Himmel und Erde.

Die Bilder des Eis und der Urtotalität können auch gedeutet werden als Bezeichnung für die Situation, die der Unterscheidung der Geschlechter vorausging: die Androgynie oder Bisexualität (vgl. den japanischen Mythos). Diese geschlechtliche Bedeutung der Urtotalität wird in den späteren Spekulationen eine wichtige Rolle spielen, wenn die Totalität und die Vereinigung der Gegensätze zur vorbildhaften Formel der Vollkommenheit werden. Sie ist aber bereits in den archaischen Kulturzuständen bezeugt: die Götter oder die mythischen Ahnen der Menschheit sind androgyn, und viele der Riten verfolgen die symbolische Androgynisation des Menschen. In allen diesen Beispielen wird die ursprüngliche Einheit noch gewertet als Fülle, die noch nicht vom Wirken der Zeit beeinträchtigt ist (die Zeit beginnt mit der Schöpfung).

Es kommen aber durch die Art, wie die Trennung von Himmel und Erde oder die Zerteilung des Seeungeheuers vor sich geht, neue Elemente hinzu; neu ist an ihnen vor allem, daß es sich um eine Schöpfung durch den Willen eines höchsten Wesens (To, Awonawilono) handelt. In gewissen Fällen wird die Trennung Himmel/Erde bewirkt durch einen jungen Gott und auf eine brutale Weise (Polynesien, Mikronesien) oder gar auf wilde Art (vgl. die Kastration des Uranos in der von Hesiod überlieferten Tradition). Was den andern Vorgang betrifft, das heißt die Beendigung des « Chaos » vor allem durch Zerstückelung, sind zwei verschiedene Typen zu unterscheiden: 1. die freiwillige (oder als solche gedachte) Aufopferung eines Urwesens (das bisweilen anthropomorph ist. Purusha), 2. der siegreiche Kampf gegen ein Seeungeheuer, das schließlich zerschlagen wird.

Die bekanntesten Beispiele des ersten Typus sind: Ymir aus der germanischen Mythologie (Urriese, aus dessen Körper Odin, Vili und Ve die Welt herstellen), Purusha und Prajapati aus der indischen Mythologie, P'an-Ku in China. Man findet dasselbe Motiv in Iran, aber gänzlich neu gedeutet und in die mazdaistische Theologie einverleibt. Nach dem Großen Bundahishn wurde das Weltall im Leibe Ohrmazds geboren: nachdem es zunächst die Form eines Spermatropfens hatte, entwickelte es sich wie ein Embryo während 3000 Jahren und wurde schließlich durch den Gott zur Welt gebracht. Nach dem pehlevischen Rivayat des- Datastan idenik wurde das Weltall im Leibe Ohrmazds gezeugt, es wurde in gewisser

Weise identisch mit ihm, da der Text im einzelnen anführt, daß der Gott den Himmel aus seinem Haupte erschuf, das Wasser aus seinen Tränen, die Pflanzen aus seinen Haaren, das Feuer aus seinem Geist.

Obwohl sich diese Schöpfungsmythen in etwas verschiedener Richtung entwickelt haben, so haben sie doch wesentliche Züge gemeinsam. Der wichtigste ist, daß der Ur-Makranthropus sich selbst von einem Ei oder einem Keim ableitet. Dies ist deutlich ausgedrückt in den Mythen von P'an-ku und von Prajapati, aber man findet es auch in der Tradition, die durch den Großen Bundahishn überliefert ist, in dem das Universum sich anfänglich unter der Gestalt eines Spermotropfens im Innern Ohrmazds zeigt. Das Goldembryo, hiranyagarbha, der indischen Tradition kann in gleicher Weise als der vom höchsten Wesen in die Urgewässer gelegte Keim (Sperma) verstanden werden. Damit ist gesagt, daß die Schöpfung der Welt wie eine Embryologie beginnt und mit der Tötung des Makranthropus endet, der auch in seinem erwachsenen Stadium noch etwas Embryohaftes an sich hat. Die Bilder des Samens, des Eis und des Fötus überlagern oder ergänzen sich gegenseitig. Ymir seinerseits erscheint als ein nicht ganz ausgebildeter Riese, eine Art theriomorpher Fötus. Die schöpferische Tat der drei Götter hatte gerade darin bestanden, daß sie ihre noch nicht unterscheidbaren unausgebildeten Glieder voneinander trennten.

Ein anderes, allen diesen Mythen gemeinsames Merkmal besteht darin, daß der Kosmos, der ja sich letzten Endes von einem Makranthropus übernatürlicher Herkunft, wenn nicht von Gott selbst (Iran) herleitet, noch an der Sakralität teilhat. Das Universum stellt den Leib eines übernatürlichen Wesens dar. Es ist dies eine andere Art, zu sagen, daß die Welt sakral ist: nicht als göttliches Werk wie es der Fall war in den Mythen vom Typus *eratio ex nihilo* -, sondern in seiner eigenen Substanz. Der Mythos der Umwandlung eines göttlichen oder halbgöttlichen Wesens in den Kosmos oder in eine bestimmte Klasse kosmischer Wesen oder Gegenstände wird dann einen ungeheuren Erfolg erleben, wenn dieser Mythos den Ursprung der Menschen und der nährenden Pflanzen erklären soll.

Strukturell kann die Tötung des Ur-Makranthropus als ein Blutopfer verstanden werden. Es ist wahrscheinlich, daß der Mythos von Purusha ein altes Menschenopfer widerspiegelt. In jedem Fall spielt der Gedanke, daß die Opferhandlung rituell die Erschaffung der Welt wiederholt, das heißt den «Tod» und die Wiederbeseelung Praj~patis in sich schließt, im Brahmanismus eine wichtige Rolle.

SCHÖPFUNG DURCH ZERTEILUNG

Für den zweiten Typus der Kosmogonie, die Zergliederung eines Urwesens, liefert uns das Enuna elisch das klassische Beispiel: indem Marduk das Seeungeheuer Tiämat niederschlug, spaltete er es, und die beiden Hälften seines Leibes bildeten den Himmel und die Erde. Wir haben es hier mit einem andern mythischen Bericht zu tun: es handelt sich nicht mehr um eine freiwillig auf sich genommene Opferung, sondern um den Streit zwischen zwei Kämpfern, die zwei entgegengesetzte Prinzipien verkörpern. Im -Enunia elisch ist das kosmogonische Thema Teil einer politischen Ideologie geworden- die Erhebung Marduks in den Rang des höchsten Gottes. Der Text, so wie er uns heute überliefert ist, ist das Ergebnis einer Umdeutung, die die politische Verherrlichung Babylons zum Ziele hatte. Aber das Thema des Kampfes zwischen einem Sonnen- oder atmosphärischen Gott und einem ophidischen Monstern ist alt, und er ist im Nahen Osten und in Indien ziemlich verbreitet. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Hier sei nur festgehalten, daß der Kampf zwischen Tiämat und Marduk, oder genauer der Kampf zwischen zwei Göttergenerationen, den Ursprung des Kosmos erklärt, so wie er heute ist, und daß er auch den Ursprung des Menschen erzählt. Indessen kann man nicht sagen, daß vor der Zergliederung Tiämat eine gewisse «Welt» nicht existiert habe. Am Anfang häufte Tiämat alle bildhaften Ausdrücke des Chaos auf sich: sie war zugleich Urmeer, weiblicher Drachen, androgynes Wesen, Ungeheuer und Embryo. Aber eine erste Schöpfung war die Folge ihrer Vereinigung mit Apsu gewesen, und drei Göttergenerationen hatten das Licht der Welt erblickt. Ansär und Kisär, «Totalität des Himmels » und «Totalität der Erde » waren bereits geboren. Infolgedessen bestand bereits eine Art embryonaler «Welt ». Wohl verstanden, dies war noch nicht unsere Welt, es war aber auch nicht die undifferenzierte Einheit des Urchaos, des Chaos der Zeit vor der ersten Hierogamie von Tiämat und Apsu.

Das Enuna elisch offenbart uns somit, wie aus einer präexistenten, larvenhaften und chaotischen Wirklichkeit unsere Welt geschaffen wurde. Der Text sucht zu erklären, wie es zur gegenwärtigen Situation gekommen ist. Eine Situatioti, die manum j eden Preis aufrechtzuerhalten sucht, indem man jedes Neujahr den Sieg Marduks über Tiämat und seine Gruppe von Ungeheuern wieder vergegenwärtigt.

In Mesopotamien ist die Welt, so wie der Mensch sie kennt und wie er sie sich wünscht, das Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen den Vertretern zweier kosmischer Prinzipien: der Wasser und des Sonnengottes. Der Mythos des Kampfes zwischen einem Kämpfer-Gott und einem Drachenistim Nahen Osten, in Griechenland und in Indien bezeugt. Sie haben nicht die gleiche Bedeutung

wie im Enu)va elisch; diese ist von Fall zu Fall verschieden, auch wenn sie im Innersten die gleiche bleibt. Es handelt sich hier nicht mehr um einen kosmogonischen Kampf, sondern um eine Schlacht, durch die die Welt von der Drohung der unterirdischen Wasser befreit werden soll (der sumerische Gott Ninurta gegen das Ungeheuer Asag) oder von der Trockenheit (Indra gegen Vritra), oder es handelt sich um einen Krieg um die Universalherrschaft (Zeus gegen Typhon). Wahrscheinlich beziehen sich andere derartige Mythen - die vom Zweikampf des Re gegen den Drachen Apopi, des kanaanäischen Baal gegen den Drachen Yam, des hethitischen Gottes der Atmosphäre gegen den Drachen Illuyankash usw. berichten - auf ähnliche Situationen. die Rettung der Welt vor einem Unheil (Überschwemmung, Dürre), durch das sie ins Chaos zurückzufallen droht, und Wiederherstellung der «normalen Situation» unter der Herrschaft eines Herrscher-Gottes.

Unter einem gewissen Gesichtspunkt sind alle diese Mythen «kosmogonisch», denn sie berichten, wie die Welt vor dem Rückfall ins Chaos gerettet wurde. In Babylon, in Kanaan, bei den Hethitern und bei den Ägyptern wurde der Kampf zwischen dem Gott und dem Drachen während der Neujahrszeremonien durch zwei Gruppen von Spielern mimisch dargestellt. Die rituelle Vergegenwärtigung des mythischen Ereignisses sicherte das Weiterbestehen der Welt.

Um die Rolle des Drachens in den Mythologien und den Kosmogonien zu verstehen, muß man sich ein sehr verbreitetes mythisches Thema vor Augen halten: den Antagonismus zwischen dem Gott des Lichtes und den Wesen, die die Finsternis verkörpern, der Unterwelt, allgemein dem Präformalen. Der Mythos des Zweikampfes zwischen dem Vogel (Sinnbild der Sonne) und der Schlange ist in einem weiten Gebiet bezeugt (Germanen, Nordeurasien, Zentralasien, Indien, Indonesien, Melanesien, Amerika). Dieser Mythos erfüllte eine wesentliche Aufgabe bei den ersten systematischen Spekulationen. er drückt den Antagonismus zwischen zwei gegensätzlichen Prinzipien aus (Nacht/Tag, virtuell/tatsächlich, Frau/Mann), aber auch ihre Komplementarität. (Tatsächlich dient das mythische Doppelwesen Vogel-Schlange als Ausdruck des Gedankens der kosmischen Totalität und der coincidentia oppositorum.) Wie die Schlange versinnbildet der Drache die Wasser, die Finsternis, das «Chaos» und, in den orientalischen philosophischen Spekulationen, das nicht Manifestierte, das vor der Schöpfung unzerteilte «Eine».

Der Kampf zwischen dem Drachen und dem Sonnen- oder Luftgott kann somit bedeuten: entweder 1. den Übergang vom Virtuellen zum Formellen: die Kosmogonie; oder 2. den Kampf um die Herrschaft über die Welt; oder schließlich 3. den Konflikt zwischen zwei Ordnungen der Dinge (ethnische oder geschichtliche Konflikte). In all diesen Fällen ist der Gedanke der «Schöpfung» unter einer

mehr oder weniger deutlichen Form gegenwärtig. Als Symbol des Präformalen wird der Drache als der wahre «Meister des Ortes» betrachtet, als der Autochthone par excellence, gegen den die Eroberer kämpfen müssen, bevor sie ein Gebiet besetzen und es organisieren (das heißt es «formen», «kosmisieren»). In gewissen Mythen und Legenden, die den Kampf schildern zwischen einem aus der Fremde gekommenen Helden und dem Drachen, der der absolute Herrscher eines Landes ist, drückt sich die Auseinandersetzung zwischen den autochthonen - oder den Vertretern der alten Ordnung der Dinge - und den siegreichen Eindringlingen aus, welche schließlich eine neue Ordnung begründen (neuer Staat, neue Dynastie, neue Gesellschaftsordnung usw.). Auch wenn diese Mythen und Legenden wahrscheinlich historische Auseinandersetzungen widerspiegeln, bewahren sie noch eine kosmogonische Struktur: mit dem Sieg über den autochthonen Drachen ist der Sieg über die Vertreter einer früheren Ordnung gemeint, die dem «Chaos» gleichgesetzt werden kann. Indem man ein Land erobert, «erschafft» man es wieder, da man ihm eine neue «Form» gibt.

Der wichtigste vedische Mythos preist den Sieg Indras über den Drachen Vritra, der sich der Wasser bemächtigt hatte und sie in den Bergschluchten gefangen hielt. Indem er Vritra schlägt, befreit Indra die Wasser und errettet die Welt von der Dürre, das heißt verhindert den Rückfall in das Chaos. Schon im Rig Veda (IV, 19, 3) erscheint Vritra als ein Symbol des Amorphen und des Nicht-Manifesten: er ist nicht geteilt, nicht erweckt, schlafend usw. In den späteren Spekulationen versinnbildeten Vritra oder die Schlange Ahi Budhnya nicht nur das Nicht-Manifeste, sondern auch das «Nächtliche», «Unsichtbare», «Verborgene» der Götter. Es ist ein bildhafter Ausdruck, wenn gesagt wird, die Gottheit schließe, durch ihre eigene Seinsweise, die coincidentia oppositorum in sich.

BLUTOPFER UND SCHÖPFUNG

Wir werden noch einige rituelle, unblutige Anwendungen des kosmogonischen Mythos untersuchen, besonders die «Kosmisierung» von Territorien, Dörfern und Behausungen durch die Riten der orientatio, die einen bewohnten Raum zur imago mundi umwandelt. Auch die andern Typen kosmogonischer Mythen, die um die Opferung eines Urwesens kreisen, sind geeignet, in den Konstruktionsriten ausgesprochen zu werden. So bezeichnet zum Beispiel in Indien, bevor man den ersten Stein eines Hauses setzt, der Astrologe den Fundierungspunkt, der sich über der Schlange befindet, welche die Welt trägt. Der Baumeister schneidet einen Pfahl und gräbt ihn genau am bezeichneten Punkt in den Boden, um damit das Haupt der Schlange festzuheften. Dann wird ein Grundstein über dem Pfahl

gesetzt. Der Stein befindet sich somit genau im « Mittelpunkt der Welt ». Dies ist der Ritus, dank dem jedes indische Haus sinnbildlich in den Mittelpunkt des Universums zu liegen kommt. Dieser Ritus ist jedoch nichts anderes als die Wiederbelebung des kosmogonischen Mythos. Denn indem man den Pfahl in das Haupt der Schlange setzt und sie «fixiert», ahmt man die Urhandlung Indras nach, als dieser «die Schlange in seiner Höhle schlug» (Rig Veda, VI, 17, 9), als sein Blitz «ihm das Haupt abschlug » (Rig Veda, 1, 5 7, 1 o). Die Schlange ist Vritra. Sie zu köpfen bedeutete soviel wie einen « Schöpfungs »akt ausführen zu.

Bei diesem Beispiel handelt es sich um einen symbolischen Mord. Aber es gibt Konstruktionsopfer, in denen ein Mensch tatsächlich geopfert wurde. Der Ritus lebt nach in der Bestattung eines menschlichen Bildnisses oder des «Schattens» eines Menschen auf den Fundamenten, und er ist noch zu erkennen in den zahllosen Formen des Substitutionsopfers (Opferung eines Tieres über dem Fundament oder beim erstmaligen Eintreten in das Haus). Der Sinn aller dieser Riten und Gebräuche scheint ziemlich klar: das Haus oder das Dorf stellen die «Welt» dar, in der man zu leben sich entschlossen hat. Um die Stabilität und den Fortbestand dieser Mikrokosmen sicherzustellen, muß man das kosmogonische Werk der Götter nachahmen. Durch die bei der Grundlegung vollzogene Opferhandlung beseelt die Seele des Geopferten den Bau. Der « gewaltsame Tod», das heißt die rituelle Tötung eines Opfers, hat schöpferischen Charakter. Das geopfert Wesen nimmt einen neuen Leib an: es ist das Gebäude selber, das es durch seinen gewaltsamen Tod «lebendig» und somit dauerhaft gemacht hat.

Das mythische Thema einer durch das Opfer eines Urwesens hervorgerufenen «Schöpfung» begegnet uns in ungezählten Zusammenhängen. Nicht nur der Kosmos wird durch eine solche Opferhandlung geschaffen, auch die Nährpflanzen, die Menschenrassen oder die verschiedenen sozialen Schichten. Berühmt sind vor allem die Mythen Indonesiens, die uns berichten, daß eine Frau oder ein Mädchen (Hainuwele) geopfert wurde, damit aus ihrem eigenen Körper die verschiedenen Arten der Nahrung hervorgebracht werden. In Neu-Guinea, in Melanesien und in Polynesien handelt es sich im allgemeinen um ein männliches mythisches Wesen. Sehr wahrscheinlich setzt sich diese Auffassung in den Gesellschaften der Paläokultivatoren durch, aber der Gedanke der « schöpferischen Opferung » läßt sich schon in archaischeren Kulturstufen erahnen.

Dieser Typus des Mythos offenbart den Menschen das Geheimnis der Umwandlung des Opfers in das Werk, für das es geopfert wurde. Denn das Geopferte besteht weiter im Werk, das aus seiner Opferung entstanden ist. P'an-ku, Ymir, Purusha leben weiter in der Substanz und im Aufbau des Kosmos; Hainuwele führt ihr Leben in der Kokosnuß weiter; die auf dem Fundament Geopferten leben weiter in den Konstruktionen, die sie «beseelt» haben. Aber in einem jeden dieser

Fälle handelt es sich um eine neue «spiritualisierte» Weise des Seins, das heißt um das Sein als «Werk», als « Schöpfung ». Indem es den Körper wechselte, hat das Opfer auch seine Seinsweise gewechselt.

DAS KOSMOGONISCHE UNTERTAUCHEN

Ein anderer kosmogonischer Bericht enthält folgende Elemente: zu Anfang bestanden nur die Wasser; Gott befahl einem amphibischen Lebewesen, zum Grunde des Ozeans zu tauchen und ihm eine Handvoll Erde zu bringen; beim dritten Untertauchen gelang es dem Tiere, ein wenig Lehm zu bringen, und mit diesem winzigen Teilchen schuf Gott die Erde. Es handelt sich sehr wahrscheinlich um einen sehr alten kosmogonischen Mythos, denn er ist sehr weit verbreitet²⁴. In den verschiedenen Varianten, die man bei den austroasiatischen Völkern Indiens (Santali, Munda, Birhor, Garo, Sema-Naga usw.) zusammengetragen hat, läßt Gott ein Wassertier untertauchen (Krabbe, Krebs, Schildkröte usw.). In den Überlieferungen, wie sie die Ramayana (XI, 110, 3) und die Prana (Vishnu Purana, 1, 4 usw.) berichten, taucht Brahma unter der Gestalt eines Ebers selbst auf den Grund des Ozeans. Das Motiv der untertauchenden Fische findet sich auch in Indonesien, sogar bei der Urbevölkerung (Semang). In Mikronesien hingegen unterliegt das Thema des kosmogonischen Untertauchens einem Prozeß der Auswaschung, es vermischt sich mit andern mythischen Motiven und verschwindet schließlich ganz.

Das Eintauchen auf den Grund der Urgewässer spielt eine Hauptrolle in den Kosmogonien Sibiriens (Samojeden, Jurak usw.) und Nordamerikas (Yuki, Maidu usw.). Gott wendet sich nicht mehr an Wasser- oder amphibische Tiere, sondern an Tauchvögel. In Sibirien wie auch in Zentralasien bildet das Thema des Eintauchens jedoch einen Teil einer « dualistischen » Kosmogonie. Gott schwebt nicht als einziger über den Wassern. Er begegnet einem «Menschen» oder einem «Teufel» und befiehlt ihm, unterzutauchen und ihm eine Handvoll Erde zu bringen. Der Teufel versucht die Erde für sich allein zu behalten oder ist, nachdem die Schöpfung einmal von Gott vollendet wurde, bemüht, sie zu zerstören. Es gelingt ihm, das «Böse» in die Welt einzuführen, und aus diesem Grunde verflucht ihn Gott. Daher erweist er sich als Feind Gottes sowohl wie der Menschen.

Der «dualistische» kosmogonische Mythos, der im äußersten Osten Sibiriens bezeugt ist (Samojeden, Tschuktschen, Jukagiren), ist in Zentral- und Nordasien außerordentlich verbreitet, sowohl bei den Türken (Altaiern, Tatar-Lebed usw.) wie bei den Mongolen (Mongolen und Burjaten). Man begegnet ihm ferner bei den ugrischen Völkern des europäischen Rußland (Ostjaken, Vogulen, Tschere-

missen, Mordwinen usw.) und, in Vermischung mit christlicher Folklore, in der Ukraine, in Polen, bei den Balten, Finnen, Rumänen und Bulgaren.

O. Dähnhardt und Uno Harva glaubten, dieser Mythos sei das Ergebnis einer Verquickung zweier verschiedener Motive: des Themas der Urgewässer, das aus Indien stammt, und des dualistischen Gedankens, der iranischer Herkunft ist. Die Vermischung habe sich in Iran vollzogen; von hier aus habe sich der Mythos auf dem Wege über häretische christliche Sekten in Zentralasien, Sibirien und schließlich in Nordamerika ausgebreitet. Es ist hier nicht der Platz, eine solche Hypothese eingehend zu diskutieren. Erwähnen wir, daß der Mythos in Iran nicht bezeugt ist, also da, wo nach Dähnhardt die Verbindung der beiden Motive hätte stattfinden müssen. Außerdem muß man sich folgender Tatsachen bewußt sein: i. daß das «dualistische» Element nicht organisch abhängt vom Thema des kosmogonischen Untertauchens; z. daß es unklug ist, jede Form von Antagonismus vom iranischen Dualismus abzuleiten. Schon auf Kulturstufen, die merklich älteren Datums sind als der iranische Dualismus, sind mehrere Formen von Antagonismus bezeugt (Konflikt Licht/Finsternis, Mondmythologien usw.). Es ist kennzeichnend, daß das Thema des Gegensatzes zwischen zwei übernatürlichen Wesen, obwohl es schon lange in vielen nordamerikanischen Mythen auftritt, nie in den Mythos des kosmogonischen Untertauchens einbezogen wurde.

Es ist somit wahrscheinlich, daß bereits in einem ziemlich weit zurückliegenden Zeitpunkt der alte Mythos des kosmogonischen Untertauchens in Zentralasien in einem « dualistischen » Sinne abgewandelt wurde. Unter dieser Form wurde er in Europa durch die Finno-Ugrier eingeführt (mit Ausnahme der Ungarn, bei denen uns dieser Mythos nicht begegnet). Die Verbreitung des Mythos in Richtung Zentral- und Donau-Europa wurde wahrscheinlich beschleunigt durch die mongolischen Invasionen.

In den zentralasiatischen Varianten erscheint der «Dualismus» weniger betont als in den Varianten Osteuropas. Das trifft besonders für die Mongolen zu: Gott bat nicht eigentlich einen «Gegner», sondern einen Diener, den er schickt, in seinem Namen auf dem Grunde der Wasser Lehm zu holen. In gewissen osteuropäischen Varianten weiß Gott nicht, daß das Wesen, das ihm auf den Wassern begegnet, der «Teufel» ist. Mit diesem Motiv soll nicht sosehr auf die Unwissenheit angespielt werden, die Gott an den Tag legt, als auf die Tatsache, daß er nicht verantwortlich ist für die Entstehung des Übels. Nach andern Varianten bildet sich der Satan aus dem Speichel Gottes oder aus seinem Schatten oder sogar aus seinem Gefühl der Einsamkeit. «Wenn ich einen Gefährten hätte, würde ich die Welt machen!» ruft Gott aus, indem er auf die Wasser spuckt (mordwinische Variante). So wird der Teufel geboren²¹. Seine Rolle in der Veränderung der menschlichen Situation und der Umwandlung der Welt überhaupt bildet den

Ausgangspunkt einer reichen christlichen und sektiererischen Folklore. Aus der äußerst komplexen und noch ziemlich unbekanntem Geschichte des kosmogonischen Tauchens sei hier die Tatsache festgehalten, daß diese Darstellung «dualistischen» Entwicklungen Raum ließ, gerade weil es nicht Gott selber war, der Lehm aus dem Grund des Meeres holte, sondern einer seiner Diener und Helfer. Von einem bestimmten Zeitpunkt an glaubte man den Ursprung des Übels damit erklären zu können, daß die Schöpfung selbst Peripetien erfuhr. Auf diese Weise war dem Schöpfergott die Verantwortung abgenommen, und gleichzeitig hatte man eine einleuchtende Erklärung zur Hand für das Aufkommen und den Fortbestand des Übels in der Welt.

SCHÖPFUNGSMYTHEN UND URSPRUNGSMYTHEN

Der Struktur nach sind die Ursprungsmythen - das heißt die Mythen, welche berichten, wie etwas zum Sein gekommen ist - den kosmogonischen Mythen gleichzusetzen. Da die Schöpfung der Welt die Schöpfung par excellence ist, wird die Kosmogonie zum Urbild jeder Art «Schöpfung». Dies will nicht besagen, daß der Ursprungsmythos das kosmogonische Vorbild nachahmt oder kopiert, denn es handelt sich nicht um eine geplante und systematische Widerspiegelung. Aber jede neue Erscheinung - ein Tier, eine Pflanze, eine Einrichtung - schließt das Bestehen einer Welt in sich. Selbst wenn erklärt werden soll, wie es von einem andern Stand der Dinge aus zur gegenwärtigen Situation gekommen ist (zum Beispiel wie der Himmel sich von der Erde entfernt hat oder wie der Mensch sterblich geworden ist), war die «Welt» schon da, obwohl ihr Gefüge noch ein anderes war, obwohl sie nicht unsere Welt war. jeder Ursprungsmythos berichtet und beweist eine «neue Situation» - neu in dem Sinne, daß sie nicht seit dem Anfang der Welt bestand. Die Ursprungsmythen führen den kosmogonischen Mythos weiter und ergänzen ihn: sie berichten, wie die Welt unigewandelt wurde, wie sie reicher oder ärmer wurde. Dies ist der Grund, warum gewisse Ursprungsmythen mit einer Skizze einer Kosmogonie beginnen. Die Geschichte der tibetischen Dynastien beginnt damit, daß sie daran erinnert, wie der Kosmos aus einem Ei entstanden ist.

Letzthin hat Professor R. Pettazzoni die Ansicht vertreten, man müsse im kosmogonischen Mythos so etwas wie eine Variante des Ursprungsmythos sehen. «Es folgt daraus, daß der Schöpfungsmythos gleicher Art ist wie der Ursprungsmythos (...) Unsere Untersuchung hat uns erlaubt, den Schöpfungsmythos aus seiner splendid isolation zu entreißen, er ist nun nicht mehr ein hapax genomenon, er reiht sich ein in eine zahlreiche Klasse ähnlicher Tatsachen, die Ursprungsmy-

then²⁷.» Aus eben erwähnten Gründen scheint es uns schwierig, seinen Standpunkt zu teilen. Eine neue Sachlage setzt immer einen früheren Zustand voraus, und dieser ist letzten Endes die Welt. Aus dieser anfänglichen «Totalität» entwickeln sich die spätern Abwandlungen. Das kosmische Milieu, in dem man lebt, so beschränkt es auch sein mag, bildet die «Welt»; ihr «Ursprung» und ihre «Geschichte» gehen jeder andern Sondergeschichte voraus. Der mythische Gedanke des «Ursprunges» ist eingeschlossen in das Geheimnis der «Schöpfung». Ein Ding hat seinen «Ursprung», weil es geschaffen wurde, das heißt: weil eine Macht sich in der Welt deutlich manifestiert hat, ist ein Ereignis eingetreten. Kurz gesagt: der Ursprung eines Dinges bezeugt die Schöpfung dieses Dinges.

Daß der kosmogonische Mythos nicht eine bloße Variante der Gattung Ursprungsmythos ist, wird durch die Tatsache bewiesen, daß die Kosmogonien als Muster für alle Arten von «Schöpfung» dienen. Man vergleiche dazu all die Beispiele, die wir später anführen werden. Noch mehr: wenn man die Geschichte einer völkischen Gruppe, einer Einrichtung oder eines Heilmittels erzählt, wenn man zur Initiation oder zur Inthronisation eines neuen Königs schreitet oder zu einer Zeremonie, die eine bedrohte Ernte retten soll, oder zur Initiation eines Medizinmannes und einer Heilung so beginnt man mit dem Vortragen des kosmogonischen Mythos. Wir haben an anderer Stelle diesen mythisch-rituellen Komplex behandelt, und es erübrigt sich hier, darauf zurückzukommen²⁸. Es genügt, daran zu erinnern, daß der kosmogonische Mythos eine Hauptrolle spielt in den Riten der periodischen Erneuerung des Kosmos (das heißt der jährlichen Wiederverwirklichung der Schöpfung) und folglich in der Entwicklung der mythischen Idee der kreisförmig verlaufenden oder umkehrbaren Zeit. Entsprechende Auffassungen haben, erweitert und in ein System gebracht, in den großen östlichen Kulturen weitergewirkt. Die chinesischen Methoden der «Rückkehr zum Ursprung», zum ursprünglichen Zustand, der der Schöpfung voranging; die indischen Wege der «Rückkehr zur Gebärmutter» oder des «rückwärts Wiederkehrens», das heißt die Zeit rückläufig (pratiloman, «gegen den Strich») zu durchlaufen, um zu dem paradoxen Zeitpunkt zurückzukommen, vor dem die Zeit nicht existierte, weil nichts sich manifestiert hatte - alle diese therapeutischen und soteriologischen Methoden leiten sich letzten Endes von der Gewißheit ab, daß man die Kosmogonie wiederholen, daß man im Ritus die Schöpfung der Welt noch einmal beginnen konnte.

Andererseits sind die ersten ontologischen Spekulationen und allgemein das Aufkommen der großen östlichen Metaphysiken da durch möglich geworden, daß seit Jahrtausenden die Menschen zu wissen glaubten, wie sie sich zu Zeitgenossen des Weltanfangs machen konnten. Im ganzen gesehen beruhen die von den ersten Philosophen ausgearbeiteten kosmogonischen Systeme auf einer uralten

Tradition. Die Ionier setzten die Orientalen fort und diese die «Primitiven». Man muß indessen präzisieren: das philosophische Denken, das Nachdenken über die letzte Wirklichkeit ist nicht nur aus einer verstandesmäßigen Neugier, die ersten Ursachen zu kennen, entsprungen - sondern aus der «rituellen Vertrautheit» mit den Weltanfängen, aus der Gewißheit, daß die zwischen dem Schöpfungs Augenblick und dem gegenwärtigen Augenblick verfllossene Zeit kein unüberwindliches Hindernis darstellte, denn diese Zeitspanne konnte aufgehoben oder übersprungen werden. Weil man glaubte, man könne wirklich, existentiell zum Beginn der Welt gelangen, hat man von einem bestimmten Zeitpunkt an angefangen, systematisch über die Beschaffenheit dieses ersten Zustandes der Dinge nachzudenken, wobei man bestrebt war, das Geheimnis des Seins unter der Gestalt der Welt zu durchdringen, so wie es sich zum erstenmal geoffenbart hatte.