

# Die *orphische* Theogonie im Papyrus von Derveni vor dem Hintergrund von Hesiods *Theogonie* und orientalischer Kosmogonien

Margarita Wolf

**Abstract:** Bei der sogenannten *Orphik* handelt es sich um eine vielschichtige Erscheinung im Bereich von Mythologie, Dichtung und Kult, die nicht nur hinsichtlich genauer Abgrenzung, sondern auch begrifflich problematisch ist. Von besonderem Interesse sind die als *orphisch* bezeichneten Gedichte in theogonischer Form, die allesamt *Orpheus* als ihren Autor angeben. Solche Gedichte sind auch für die vorchristlichen Jahrhunderte belegt, aber wenn überhaupt nur dürftig überliefert, weshalb Vermutungen über diese *altorphischen* Inhalte lange Zeit nur spekulativ sein konnten. Mit dem Zufallsfund des Papyrus von Derveni in den 1960er Jahren wurden aber Reste einer *altorphischen* Theogonie entdeckt, die auffällige Übereinstimmungen mit, aber auch entscheidende Abweichungen von Hesiods *Theogonie* aufweist: Zentrale Motive finden sich teils abgewandelt und reinterpretiert in der *orphischen* Theogonie wieder und lassen sich zudem mit orientalischen Schöpfungsmythen vergleichen. Hinzu kommt die durch die Jahrhunderte hindurch proklamierte Autorenschaft der nicht weiter bekannten Entität *Orpheus*, die sich zwar nicht mit der berühmten mythischen Sängergestalt *Orpheus* gleichsetzen lässt, aber möglicherweise wenigstens bezüglich der Namensgebung auf die gemeinsame Vorlage des sogenannten *Goëten* berufen kann. Auch hierzu lassen sich bei Hesiod Anhaltspunkte finden.

**Zur Person:** Margarita Wolf studierte Latein und Griechisch für das Lehramt an Gymnasien an der Universität Regensburg. Der vorliegende Beitrag basiert auf einer Hauptseminararbeit. Betreuer: Prof. Dr. Georg Rechenauer.

**Schlagwörter:** Theogonie; Orphik; Papyrus von Derveni; Hesiod; Orpheus

Im Januar 1962 ereignete sich auf einem Bergpass in der Nähe von Thessaloniki ein „Glücksfall, der sich kaum wiederholen wird“ (Burkert, 1998: 59). Bei Straßenbauarbeiten an dem *Derveni* genannten Pass entdeckte man in engem Umkreis sieben Kistengräber aus der Mitte des 4. Jh. v. Chr. Grab A enthielt

die Reste einer verkohlten Papyrusrolle, die als Grabbeigabe wohl bei der Verbrennung der Leiche vom Scheiterhaufen gerollt war. Dadurch entging ein Teil des Stücks nicht nur der Zerstörung durch Feuer, sondern wurde durch Karbonisierung vor weiterem Verfall haltbar gemacht, wodurch letztlich 18% der gesamten Rolle erhalten und lesbar sind (Kotwick, 2017: 11–14) – ein Sonderfall, denn die Feuchtigkeit im Boden lässt ansonsten keine Papyri bestehen (Betegh, 2004: 59). Als einer der bedeutendsten literarischen Funde des letzten Jahrhunderts und zudem ältestes *Buch* Europas wurde das Stück 2015 ins UNESCO-Weltdokumentenerbe aufgenommen. Umso verwunderlicher ist daher, dass die offizielle *editio princeps* bis 2006 (Kouremenos /et al.) auf sich warten ließ, während bis dahin lediglich inoffizielle Versionen verfügbar waren. Für einen Eklat sorgte 1982 der klassische Philologe Reinhold Merkelbach, der ohne Erlaubnis aus Thessaloniki eine inoffizielle Abschrift publizierte, um die offizielle Edition zu beschleunigen.

Neben den Umständen der Entdeckung und der langwierigen Editions-geschichte ist auch der Inhalt der Rolle sensationell. Denn der Fund ereignete sich just in der Zeit, als langsam Resignation und Zweifel am *Orphischen* aufkeimten (Burkert, 1998: 47). Dieser Fund sollte die Forschungen zur *Orphik* neu aufrollen, bisherige Vermutungen bestätigen, andere wiederum revolutionieren. Der Papyrus von Derveni stellte sich als „vorsokratisches Buch“ (ebd.: 48) heraus. Es enthält einen allegorischen, naturwissenschaftlichen Kommentar zu einer *orphischen Theogonie*,<sup>1</sup> aus der im Zuge der Allegorese Teile zitiert worden und uns so erhalten sind. Als Verfasser des (nachfolgend *Derveni-Theogonie* genannten) Gedichts nennt der Kommentator *Orpheus*, was der gängigen Autorschaft bei *orphischen* Texten entspricht und letztlich zu deren Bezeichnung als *orphisch* geführt hat. Mit einem mutmaßlichen Abfassungszeitraum um 400 oder sogar 500 v.Chr. (Kotwick, 2017: 16) liegt uns somit die bisher älteste Version einer *orphischen Theogonie* vor. Deren vorbehaltliche Rekonstruktion basiert auf wohlüberlegter Kombination aus dürftiger Textbasis,<sup>2</sup> dem vorsichtigen Vergleich mit späteren *orphischen Theogonien* sowie Paraphrasen und Hinweisen des Kommentators, die wegen ihrer allegorischen Natur mit Vorsicht zu verwenden sind (Betegh, 2004: 106 f.; Parker, 1995: 483 f.; Torjussen, 2005: 12).

Obgleich an entscheidenden Stellen wegen des schlechten Überlieferungszustands große Uneinigkeit herrscht, lässt sich die Handlung knapp wie folgt zusammenfassen: Auf die Prophezeiung der *Nyx* (Nacht) hin macht sich Zeus daran, nach seinen genealogischen Vorgängern *Ouranos* (Himmel) und *Kronos* die Herrschaft über die den Göttern unterstellte Welt zu erlangen.

---

1 Dt. „Götterentstehung“; Gedicht in meist genealogischer Form.

2 Nach Beteghs Berechnungen könnten etwa 50% der im Papyrus zitierten Verse erhalten sein, wobei der Kommentator die *Theogonie* nicht notwendig vollständig zitiert haben muss (Betegh, 2004: 106).

Durch das Verschlucken entweder eines Urgottes *Prōtogenos* (Erstgewordener) oder Ouranos' Phallus (hierüber herrscht Uneinigkeit), an dem alles zuvor Entstandene angewachsen ist, wird Zeus mit der gesamten Schöpfung eins. Möglicherweise kommt es zu einem zweiten Verschluckungsakt, von dem die Gottheit *Mētis* (Klugheit) ungeklärten Geschlechts betroffen ist, welche je nach Deutung der ersten Verschluckung mit *Protogenos* identifiziert werden kann.<sup>3</sup> Diese Tat beschert Zeus eine Königswürde, die ihn von den Vorgängern abhebt. Nachdem in einer ersten Schöpfungsphase die zuvor verschlungene Welt wieder hervorgebracht wird, folgt eine zweite Phase geschlechtlicher Zeugungen, eingeleitet durch den angedeuteten Inzest mit seiner Mutter *Rhea*.

### Die *orphische* Theogonie I: Siegelvers und Proöm

Die Theogonie wird, wie in den meisten *orphischen* Gedichten üblich, durch eine Art Siegelvers eingeleitet, der zwar vollständig verloren, aber vom Kommentator teilweise wörtlich zitiert wird. Für *orphische* Theogonien sind zwei Varianten dieses Verses bezeugt.<sup>4</sup> Aus der beschränkenden Formel geht hervor, dass der Inhalt nur für Eingeweihte zugelassen ist: Innen und Außen sind klar definiert durch das Kriterium *themis* (göttliches Recht). Dies steht in Konkurrenz zu Hesiods Dichtungen, „which were recited before a large, indiscriminate audience“ (Santamaría, 2019: 48). Ungewöhnlich für einen einleitenden Passus ist auch, dass der traditionelle Musenanruf fehlt. Der Dichter selbst wird zum Medium und erhält dadurch vom Göttlichen seine Autorität, ohne sich dafür der Musen als Mittlerinnen bedienen zu müssen:<sup>5</sup> er ist ihnen an Wissen gleich.

Es folgen die spärlichen Reste eines Proöms mit wohl programmatischer Funktion (ebd.); möglich ist eine kurze Inhaltsangabe über Zeus' Taten, wie Parallelbelege vermuten lassen (Kotwick, 2017: 162 f.). Ein zweiter Vers stellt die Vormachtstellung des Gottes im *orphischen* Gedicht heraus: er ist Ausgangs- und Mittelpunkt jeglichen Entstehens, eine der Hauptaussagen *orphischer* Dichtung (ebd.: 164). So wird er in wörtlichen Anspielungen mit Eigenschaften der *Gaia* (Erde) aus Hesiods *Theogonie* in Verbindung gebracht:

---

3 In späteren *orphischen* Texten werden die Gottheiten *Mētis*, *Prōtogenos* und *Phanēs* (leuchtend, lichterfüllt) zunehmend miteinander identifiziert.

4 OF 1a: „Ich will für die Verständigen singen: Ihr Profanen aber, schließt die Türen!“; OF 1b: „Ich werde zu den Berechtigten sprechen: Ihr Profanen aber, schließt die Türen!“. Eine endgültige Festlegung kann nicht mit Sicherheit gegeben werden, da für beide Varianten plausible Gründe sprechen (Kotwick, 2017: 159 f.), jedoch geht die Tendenz zu OF 1b, wenn man einen Hinweis des Kommentators als Paraphrase auffasst.

5 Die frühesten griechischen Dichtungen von Homer und Hesiod weisen in ihren Proömien jeweils einen Anruf an die Musen auf. Diese neun Göttinnen, Töchter des Zeus und der personifizierten *Mnēmosynē* (Erinnerung) galten als Vermittlerinnen der Dichtung und als Autorität für Dichter.

in Konkurrenz zu ihr, die die Erschaffung der Welt zusammen mit *Ouranos* vollbringt, gelingt dies Zeus im Alleingang (Santamaría, 2019: 49). Obwohl er bereits bei Hesiod eine zentrale Rolle spielt, kann man im *Orphischen* sogar eine „Radikalisierung der Vorrangstellung des Zeus gegenüber den anderen Göttern“ (Kotwick, 2017: 164) verzeichnen.<sup>6</sup>

## Die *orphische* Theogonie II: Die Prophezeiung der Nacht

Zeus' Weg zur Macht beginnt damit, dass Nyx ihm aus ihrem *adyton*<sup>7</sup> heraus seine rechtmäßige Zukunft prophezeit: Herrscher auf dem Olymp zu werden. Neben der Rolle als Orakelgottheit ist sie aber auch Amme des Zeus.<sup>8</sup> In dieser Doppelrolle spiegelt sich die hesiodische Gaia wider, die den Gott als Säugling nach Kreta bringt und dort in einer Höhle, verborgen „in den Tiefen der heiligen Erde“ (Hes. Th. 483), aufzieht. Dieser Ort ist nichts anderes als ein abgeschotteter, unzugänglicher Teil Gaias selbst, womit das *adyton* der Nyx im *orphischen* Gedicht korrespondiert (Santamaría, 2019: 50).<sup>9</sup> Bei Hesiod leitet Gaia auch an weiteren Stellen den Gang der Handlung: Kronos wird die drohende Entthronung prophezeit (Hes. Th. 463), Rhea die Zukunft ihres Sohnes Zeus (Hes. Th. 494). Diesen rettet sie durch Täuschung vor seinem Vater Kronos und führt ihn wiederum bei diversen Handlungen auf dem Weg zum Thron (Hes. Th. 626, 884 und 891 f.) (Santamaría, 2019: 50 f.).

Eine weitere Auffälligkeit ist, dass Nyx, ebenso wie Gaia, vor *Ouranos* in Erscheinung tritt. In Hesiods *Theogonie* erzeugt Gaia diesen in Parthenogenese, in der *Derveni-Theogonie* ist er als *Euphronides*<sup>10</sup> zumindest Sohn der Nacht. Gaia ist hier möglicherweise Schwester und Gegenstück (Betegh, 2004: 168 f.). Mit dem Ersetzen Gaias durch die Nacht stellt sich *Orpheus* klar in Konkurrenz zu Hesiod: Er überträgt die höchste Instanz einer Entität, die bei Hesiod nur Begründerin einer Nebenlinie obskurer Abstraktionen ist.<sup>11</sup> Es ist sogar anzunehmen, dass die Nacht am Uranfang aller Dinge steht, da einer-

---

6 Bei Hesiod werden die neu entstandenen Götter und Menschen, die *Welt* oder *Schöpfung*, in dem Vers „die von der Erde und dem bestirnten Himmel abstammten“ (Hes. Th. 106) zusammengefasst. In der *orphischen* Theogonie nimmt Zeus die Stelle von Gaia und *Ouranos* ein: „die von Zeus abstammten, dem umsichtigen König“ (OF 4).

7 Dt. „das, in was nicht eingetaucht werden darf“; Heiligtum.

8 In dieser Rolle ist sie auch in der *Rhapsodischen Theogonie* bezeugt (OF 112) und wohl im Sinne einer Ratgeberin gemeint (Kotwick, 2017: 187).

9 Auch in der *Rhapsodischen Theogonie* gebiert Rhea Zeus auf Kreta und zwei Nymphen ziehen ihn dann dort in der Höhle der Nacht auf (OF 208, 209).

10 Der Euphemismus *Euphronē* für *Nacht* ist auch bei Hesiod belegt (Hes. Erg. 560).

11 Nyx erzeugt bei Hesiod „das verhasste Verhängnis, das schwarze Verderben und den Tod, [...] den Schlaf und die Sippe der Träume.“ (Hes. Th. 211–232)

seits spätere *orphische* Zeugnisse solches belegen<sup>12</sup> und andererseits der Text keine Evidenz für Konkurrenten liefert.

### Die *orphische* Theogonie III: Zwei verschlungene Gottheiten und ein Phallus

Auf dem Weg zur Macht muss Zeus mindestens einen, wenn nicht zwei Verschluckungsakte vollziehen: zuerst werden der Gott Protogonos bzw. der Phallus des Ouranos und später eine Gottheit Metis verschlungen. Zunächst jedoch übernimmt er von seinem Vater Kronos die Macht und einen *daimōn* (unspezifisches göttliches Wesen),<sup>13</sup> bei dem es sich entweder um den konkreten Gott Protogonos handelt, der im Anschluss daran von Zeus verschlungen wird, oder um eine Art göttliche Schutzmacht der Herrschaft (Santamaría, 2012: 64). Letztere lässt sich möglicherweise mit der Gottheit Metis identifizieren (Betegh, 2004: 114), die vom zweiten Verschluckungsakt betroffen ist.<sup>14</sup> Wie auch bei Hesiod könnte Metis eine Rat gebende Instanz sein, die Zeus von seinem Vorgänger und Vater Kronos übernimmt oder zur Seite gestellt bekommt und die er später verschlingt, um ihre Funktion selbst übernehmen zu können.<sup>15</sup> Denn erst mit der Verschlingung von Metis ist Zeus *Vollkönig*.

Der umstrittenste Passus des Gedichts ist jedoch der Vers, der die erste Verschluckungstat enthält. Das Akkusativobjekt *aidoion* der Verschluckung kann einerseits als Adjektiv der Bedeutung *ehrwürdig* den Gott Protogonos, andererseits als Substantiv das abgetrennte Geschlechtsteil des Ouranos bezeichnen. Jede Variante wirft sprachlich nicht unbedenkliche Probleme auf, kann aber inhaltlich dennoch überzeugende Parallelen vorweisen.<sup>16</sup>

Die erste Variante stützt sich auf die Überlieferung in der sogenannten *Rhapsodischen Theogonie* aus der Spätantike, laut der Zeus den ersten Gott *Phanes-Protogonos* verschluckt, der aus einem im *Aithēr* (lichte Luft) schwebenden

---

12 Eudemos und Aristoteles berichten von Theogonien, in denen die Welt aus der Nacht entsteht (OF 20 (I); OF 20 (II)).

13 Eine alternative Deutung einer zweiten Prophezeiung durch Kronos (Bernabé, 2002: 104) kann wegen sprachlicher und inhaltlicher Probleme nicht überzeugen und wird durch verbesserte Lesung Jankos recht unwahrscheinlich (Kotwick, 2017: 168).

14 Nicht ausgeschlossen ist, dass der Vers, der die zweite Verschluckung (die der Gottheit Metis) beinhaltet, eine Interpolation aus einem anderen *orphischen* Gedicht darstellt und dem Kommentator zur Erklärung des Zeus-Beiworts *metieta* (planvoll, klug sinnend) diene (Kotwick, 2017: 235).

15 Bei Hesiod verleiht Zeus sich die Göttin Metis ein, weil ihm ein Sturz durch einen künftigen Sohn aus der Verbindung mit ihr prophezeit wird und „damit ihm die Göttin künde, was gut, und was schlecht sei.“ (Hes. Th. 895–900)

16 Für eine ausführliche Diskussion, s. Betegh, 2004: 111–22; Santamaría, 2012: 61–4).

Ei springt (OF 120–37). Dieser wird außerdem mit der Gottheit Metis identifiziert, die infolgedessen als männlich aufgefasst wird (OF 139–141, 240).<sup>17</sup>

Als inhaltliches Vorbild für die Verschluckung eines Geschlechtsteils<sup>18</sup> dient der hethitische Text vom *Königtum im Himmel*, dessen Ähnlichkeit zu Hesiod frappierend ist: *Anu*, der herrschende personifizierte Himmel, wird von *Kumarbi* oral kastriert. Dabei schluckt er den Phallus hinunter und wird unter anderem mit dem Wettergott schwanger. An ebendiesen verliert Kumarbi, der wie Kronos nur Zwischenkönig ist, seine Herrschaft wieder. Beiden gemeinsam ist, dass sie vom Wettergott (in der griechischen Mythologie Zeus) entmachtet werden, der ihnen vorher bereits einmal einverleibt war (Burkert, 1987: 58).<sup>19</sup>

Den zweiten Teil des fraglichen Verses bildet ein nicht weniger problematischer Relativsatz, dessen Zuordnung und Übersetzung je nach Deutung des Begriffs *aidoion* variiert. Handelt es sich dabei um den Gott Protogonos, ist eine Erklärung mit der *Rhapsodischen Theogonie* (s.o.) vergleichsweise einfach, auch wenn weiterhin sprachliche Probleme bleiben: „Er verschlang den ehrwürdigen [Protogonos], der als Erster heraus [aus dem Ei?] in den Aither sprang“ bzw. „aus dem Aither sprang“. Bei einer Deutung des fraglichen Begriffs als Phallus kommt neben den beiden genannten noch eine dritte Möglichkeit in Betracht: „Er verschlang den Phallus [dessen], der als Erster den Aither ejakulierte.“

Diese Variante würde die Kastration des Ouranos nicht folgen- und sinnlos werden lassen. Wie bei Hesiod aus den Blutstropfen die Rachegöttinnen und aus dem Samen *Aphrodite Ourania* entsteht, so dürfte der abgetrennte Phallus auch hier fruchtbar gewesen sein. Die Kastration des Ouranos gilt allgemein als „mythical expression of the ultimate separation of Sky and Earth“ (Betegh, 2004: 169). Hierin verbirgt sich ein weiterer Hinweis auf den Aither, der sich zwischen den beiden befindet und sich notwendigerweise erst mit der Trennung (also der Kastration) in der entstandenen Leere bilden kann.<sup>20</sup>

---

17 Der in späteren Texten belegte Synkretismus *Metis-Phanes-Protogonos* muss aber nicht notwendig bereits für die frühe *Derveni-Theogonie* gegolten haben, die eine größere zeitliche und offensichtlich inhaltliche Nähe zu Hesiod aufweist (Betegh, 2004: 113 f.).

18 Hierzu findet sich auch eine innergriechische Referenz bei Diogenes Laertios (1,5), „dass Orpheus ‚den Göttern widerwärtige Akte zuschrieb, die selbst gewisse Menschen einigermaßen selten mit dem Organ der Stimme vollbringen‘ [...]. Einen Phallus verschlucken ist etwas dieser Art.“ (Burkert, 2005: 102)

19 Bei Hesiod kastriert Kronos auf Geheiß seiner Mutter Gaia aus deren Leib heraus seinen Vater Ouranos, der aus Angst vor Usurpation die gezeugten Kinder daran hindert, den Bauch der Erde zu verlassen (Hes. Th. 154–210). Aus demselben Grund verschlingt später Kronos die eigenen Kinder, wobei Zeus durch Gaias List gerettet wird (Hes. Th. 453–91).

20 Auch der Kommentator versteht *aidoion* als Phallus und setzt es in seiner Allegorese mit der Sonne gleich. Außerdem verweist er in diesem Zusammenhang auf das Herausspringen von „etwas sehr Helle[m]“, was auf die Entstehung des Aithers verweisen könnte (PDerv. Kol. 54 §42).

Diese seltsam anmutende Vorstellung hat jedoch in der ägyptischen Kosmogonie eine Parallele: der erste Gott *Atum* masturbiert aus Einsamkeit das Geschwisterpaar *Shu* und *Tefnut* hervor, wobei die Vorstellung von Shu dem Aither entspricht (Burkert, 2005: 103).

### Die *orphische* Theogonie IV: Das Motiv der Verschluckung

Unabhängig davon, welche Deutung man bevorzugt, stellt das verschluckte Objekt ein fruchtbares, generierendes Prinzip dar, das mit der gesamten Welt, mit „alle[n] unsterblichen seligen Götter[n] und Göttinnen und Flüsse[n] und liebliche[n] Quellen und alle[m] andere[n], was damals (geworden) war“ (OF 12), verwachsen ist. Hierin besteht der theologische Kern des Gedichts: Durch die Internalisierung wird Zeus eins mit der Gesamtheit der Welt, er verleibt sich gar den *Ursprung* eines jeglichen Zeugungsprinzips ein (Betegh, 2004: 174), was mit der Idee eines Phallus durchaus kompatibel ist.

Im Falle eines Schöpfergottes Protogonos ist die Vorstellung leicht erklärbar: Alle nachfolgenden Geschöpfe sind durch die direkte Abstammung an diesen angewachsen (Kotwick, 2017: 238). Im Falle des Phallus kann man auf den hethitischen Mythos vom *Königtum im Himmel* zurückgreifen, wo der Gott Kumarbi vom verschluckten Glied des Himmelsgottes schwanger wird und zwei Götter und einen Fluss hervorbringt (Burkert, 2005: 104). Eine erweiterte Erklärung liefert die These vom Aither als Ejakulationsprodukt des Ouranos, kombiniert mit einem Fragment aus der *Rhapsodischen Theogonie*, wo die Nacht dem Zeus rät, das Universum mit dem Aither zu umfassen, um „alles als eines und doch einzeln in [sich] zu haben“ (OF 237).<sup>21</sup> Die Wiedererzeugung der Welt aus sich selbst, jetzt Quelle jeglichen Werdens, kann also auch mit dem Verschlucken des Phallus erreicht werden, wenn dieser zuvor den alles umfassenden Aither hervorgebracht hat, „because he interiorised the ultimate source of all generation“ (Betegh, 2004: 174).

Von da an spielt sich jedes weitere Werden im Universum in Zeus ab und er wird *mounos* (einzig, einzigartig): „At a culminating point of the cosmogonic process, Zeus appears as only god, and the only existing thing“ (Mendoza, 2011: 31). Dadurch, dass auch alles künftige Werden von ihm ausgehen und in ihm ablaufen wird, kennt seine Herrschaft auch zeitlich kein Ende: Zeus ist immanent (ebd.). Ein Hymnos drückt das temporal umfassende Wesen des Gottes in antithetischen Attributen aus: Zeus ist als *mounos* sowohl Erster wie auch Letzter; als Letzter ist er das Ende einer Ära und als Erster der Beginn einer neuen.<sup>22</sup> Die auf den menschlichen Körper abzielende metaphorische

---

21 Tatsächlich enthält ein weiteres Fragment OF 241 in der Aufzählung der nun in Zeus integrierten Bestandteile der Welt an erster Stelle den Aither, der hier schon mit Protogonos in Verbindung steht.

22 Zu Anklängen von Weltaltern (West, 1983: 107; Burkert, 1983: 218).

Bezeichnung als Kopf, Mitte und Ausgangspunkt jeglicher Entstehung lässt ihn auch lokal allgegenwärtig erscheinen.

Die Position, in der Zeus hier gepriesen wird, erinnert an das *one-many-problem* in vorsokratischer Philosophie, wo zu Beginn allen Werdens ein Urprinzip steht. In den *orphischen* Dichtungen ist dieses Prinzip in Zeus personalisiert (ebd.): „One of the common threads between Orphism and Pre-Socratic philosophers [...] is the tendency to explain multiplicity from unity, which was formulated in Orphism in religious terms” (ebd.: 30). Hierzu bietet sich der ohnehin schon als Göttervater bekannte Zeus als Quelle jeglicher Entstehung an, da er als prominente Gestalt eine vertrauensvollere Urpotenz darstellt als „some gloomy first entity, with no religious significance or cult and with hardly any personality“ (Betegh, 2004: 174).

Das Motiv der Verschlingung fungiert also als zentrales Machtmotiv, sowohl in der *Derveni-Theogonie* als auch bei Hesiod (Santamaría, 2019: 52), wo es zwei solcher Akte gibt.<sup>23</sup> Während es sich dort um (mehr oder weniger) akute Präventivmaßnahmen gegen eine Usurpation handelt, erhebt sich der *orphische* Zeus durch diese Aktionen zum immanenten „König in jeder Hinsicht“ bzw. „Allkönig“ (OF 13).

Im Gegensatz zum hesiodischen Kronos, der zur Machtübernahme seinen Vater kastriert, lässt sich an Zeus keinerlei Grausamkeit erkennen (Betegh, 2004: 172), insbesondere gegenüber Kronos, dem eigenen Vater.<sup>24</sup> Zeus ist also von vornherein besser dargestellt als bei Hesiod (Santamaría, 2019: 51). Gemein ist den beiden Theogonien die Inkorporation der (des) Metis, die (der) ihm einen einzigartigen königlichen Ehrenrang beschert (ebd.: 54).

## Die *orphische* Theogonie V: Entstehung weiterer Gottheiten

Nach der Einzigwerdung und Wiederhervorbringung der schon einmal gewordenen Welt setzt eine neue Art und Weise der Schöpfung durch Zeus ein, der „Schaffensakt als geistige Tätigkeit“ (Kotwick, 2017: 317). Da der Gott nun unter anderem auch Anfang und Erstgeborener ist, kommt ihm die Erzeugung erster Gottheiten zu, sowie dies in der *Theogonie* Gaias Aufgabe ist. Seine Schöpfungsmethode hebt sich bewusst von Gaias „mere aimless biological process“ (Santamaría, 2019: 59) ab,<sup>25</sup> denn die Welt wird nicht einfach wieder ausgewürgt, sondern in rationalem Planvorgang erfunden und angeordnet (Betegh, 2004: 181; Bernabé, 2002: 120; Mendoza, 2011: 33).

---

23 Kronos verschlingt seine Kinder, Zeus seine Gemahlin Metis.

24 Bei *Orpheus* ist es ein neutrales Übernehmen der Macht, während es bei Hesiod heißt: „Nachdem er mit Gewalt seinen Vater Kronos besiegt hatte [...]“ (Hes. Th. 73).

25 Bei Zeus ist es ein geistiges „Ersinnen“, bei Gaia ein biologisches „Erzeugen“ (Hes. Th. 129 und 139) und „Gebären“ (Hes. Th. 131–3).



Darüber hinaus wird ein neuer Zustand der Ordnung eingeleitet, der im starken Gegensatz zur Vergangenheit steht, welche von Gewalt und Ordnungslosigkeit geprägt war.<sup>26</sup> Es handelt sich wohl um eine Art Wiedergeburt in Gerechtigkeit statt in Rache und Gewalt der früheren, primitiven Zeiten „to counteract the negative actions of some primitive gods.“ (Santamaría, 2019: 55) Der Grundstein für seine Sonderstellung war also schon bei Hesiod gelegt, doch „*Orpheus* has sought to highlight Zeus’ position“ (ebd.: 56).

## Die *orphische* Theogonie VI: Inzest mit Rhea-Demeter

Das Bild der Friedensherrschaft eines gerechten Königs wird durch den letzten überlieferten Vers getrübt, der zugleich eine neue, sexuelle Schöpfungsphase einleitet: Zeus’ Begehrt nach Inzest mit seiner Mutter. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich dabei um Rhea, die in der *Rhapsodischen Theogonie* mit Anbeginn ihrer Mutterrolle mit Demeter identifiziert wird.<sup>27</sup> Dass es in der *Derveni-Theogonie* ebenfalls so war, deutet immerhin der Kommentator an, wenn er eine Gleichsetzung verschiedener weiblicher Gottheiten (darunter Demeter, Rhea, *Gē* = Erde und *Mētēr* = Mutter) in das Gedicht interpretiert.<sup>28</sup>

Die Verbindung Zeus – Demeter als inzestuöses Verhältnis ist auch in der Spätantike bei Olympiodor in ausführlicherer Fassung überliefert: Zeus verkehrt mit Demeter, woraus *Persephonē*, bekannt als Frau des Hades und Königin in der Unterwelt, entsteht. Mit dieser kommt es zu einem weiteren Inzest, aus dem wiederum *Dionysos* hervorgeht, welcher Zeus’ Nachfolger werden sollte, aber noch als Kind von den Titanen mithilfe eines Spiegels überlistet, zerstückelt und verzehrt wird.<sup>29</sup> Obgleich sehr spät belegt, sprechen – unter Vorbehalten – Hinweise aus dem 5./4. Jahrhundert wie das Fragment des Dichters Pindar über den „alten Kummer“ der Persephone (Dodds, 1970: 90) oder ein Spiegel aus einem Grab in Olbia mit eindeutigem Bezug zu Dio-

---

26 Das Motiv der Wiederhervorbringung in einer neu geordneten Welt klingt schon bei Hesiods Zeus an. Er erzeugt unter anderem die Moiren, Göttinnen des Schicksals (Hes. Th. 901–17), die bereits zuvor von Nyx neben einer Reihe anderer dunkler Wesen in Parthenogenese erzeugt worden sind (Hes. Th. 211–32).

27 „Zuerst war sie Rhea; nachdem sie Zeus’ Mutter geworden war, wurde sie Demeter.“ (OF 206) Analog zu dem uralten Wortspiel, wonach der Name der Fruchtbarkeitsgöttin *Demētēr* auf *Gē-Mētēr* (Erdmutter) zurückzuführen sei, liegt eine ähnliche Entwicklung bei Rhea nahe: zur *Dios-Mētēr* (Zeusmutter) geworden, heißt sie nun *De-Mētēr* (Kotwick, 2017: 305).

28 Allerdings besteht hier keine Sicherheit. Möglich ist auch, dass es sich lediglich um den Ertrag seiner Interpretation handelt (Bernabé, 2002: 123) oder dass diese sogar Einfluss auf nachfolgende *orphische* Dichtung (wie die *Rhapsodische Theogonie*) hatte (Kotwick, 2017: 305 f.).

29 Dort wird die Geschichte allerdings vor dem Hintergrund neuplatonischer Seelenlehre verwendet: Dionysos wird später von Zeus wieder zum Leben erweckt, die Titanen zur Strafe eingäschert und so zum Nährboden für die Entstehung der Menschen (OF 301–31; Burkert, 1977: 41 f.). Die Geschichte liefert eine Erklärung für eine Art Erbschuld, die den Menschen innewohnt: Größtenteils sind sie schlecht und von Titanennatur, doch ein Rest von Dionysos wirkt durch den Verzehr weiter als „okkultes Ich“ (Dodds, 1970: 90).

nysos, gewidmet von Vater und Tochter (Graf / Johnston, 2013: 165), dafür, dass dieser Mythos alt sein kann. Auch der Zerlegungsakt selbst ist ein höchst altertümliches Motiv (Burkert, 1977: 42). Somit ist zumindest nicht ausgeschlossen, dass der Mythos in der einen oder anderen Form auch bereits in die *Derveni-Theogonie* eingeflossen ist.

Der Inzest, so befremdlich das auch erscheinen mag, kann zumindest als möglicher Schachzug zur Herrschaftssicherung gesehen werden, da mit der genealogisch unüblichen Verbindung eine mögliche Fortsetzung der Sukzession unterbunden wird, welche jeweils mit der Entthronung durch einen direkten Nachkommen endet (Bernabé, 2002: 123). Denn als Gemahl der eigenen Mutter nimmt Zeus sozusagen die Vaterrolle für sich selbst ein, womit Persephone und insbesondere Dionysos nicht nur seine Kinder, sondern vor allem Geschwister werden, derselben Generation wie er selbst angehören und damit auf einer genealogischen Stufe mit ihm stehen (ebd.).

### **Die *orphische* Theogonie VII: Ein möglicher Handlungsablauf**

Auf Basis des aktuellen Forschungs- und Überlieferungsstandes dürfte in der Diskussion um Protogonos, den Phallus des Ouranos und den Aither keine endgültige Entscheidung zu fällen sein. Ein möglicher Hergang der Theogonie könnte aber folgendermaßen ausgesehen haben: Nyx steht zu Beginn und bringt Ouranos vermutlich in Parthenogenese hervor. Bei seiner Kastration durch Kronos ejakuliert Ouranos den Aither, der von nun an trennend zwischen Himmel und Erde steht. Nun ist Kronos König. Auf die Prophezeiung der Nacht hin übernimmt Zeus die Herrschaft von Kronos sowie den Daimon der Herrschaft bzw. die Göttin Metis. Zudem verschluckt er den kastrierten Phallus des Ouranos, der mit dem zuvor ejakulierten Aither verbunden ist. Somit hat Zeus alles zwischen Himmel und Erde Befindliche in sich und ist allgegenwärtig. Er verschlingt (vielleicht ebenso auf Nyx' Prophezeiung hin) Metis, um auch geistig allmächtig zu sein. Jetzt beginnt der Zustand seiner räumlich wie zeitlich unbegrenzten Herrschaft und Existenz. Alles bereits Gewordene bringt er geordnet nach geistigem Plan aus sich erneut hervor, darunter Gaia und Ouranos. Darauf beginnt vermutlich eine zweite, nun geschlechtliche Schaffensphase, die mit dem Wunsch nach Inzest mit seiner Mutter (höchstwahrscheinlich Rhea) beginnt. Mit einiger Sicherheit ist Rhea mit Demeter zu identifizieren; ob Persephone das Produkt der Verbindung ist und ob aus einem weiteren Inzest mit dieser Dionysos hervorgeht, ist kaum zu entscheiden.

Die *Derveni-Theogonie* kann als eine zeuszentrierte Adaption der hesiodischen Theogonie betrachtet werden: Kronos entmannt Ouranos, doch anstatt jenen seine Kinder verschlingen zu lassen, wird Zeus mit dem Phallus in Verbindung gebracht. Er schluckt ihn, um das aus ihm Entstandene bzw.

Entstehende in sich aufzunehmen (nämlich alles, was sich zwischen Himmel und Erde im Aither befindet) und wird einzigartig. Mit Metis' Einverleibung erlangt er die endgültige königliche Ehrenposition und ist nun räumlich und zeitlich omnipräsenter und alles einsehender König. Was Zeus durch den ersten Verschlingungsakt erreicht, fehlt dem hesiodischen Vorgänger; er ist nicht nur politischer, sondern auch kosmischer König (Santamaría, 2019: 55 Anm. 62).

Lehnt man die Existenz des strahlenden *Phanes-Protogonos* bereits in der *Derveni-Theogonie* ab, stellt sich die Frage, wie sich dieser als zusätzlicher Gott in den späteren Theogonien, insbesondere der *Rhapsodischen*, etablieren konnte. Burkert führt dazu die These einer Reinigung von der anstößigen Erzählung an: aus Phallus und Ejakulation werden Phanes und Himmelsglanz (Burkert, 2005: 106).<sup>30</sup> Hinweise auf diese Theorie sind zum einen der sprechende Name *Phanēs* „leuchtend, lichterfüllt“ sowie seine in den anderen Theogonien belegte Nähe zum Aither (Betegh, 2004: 156), als dessen Sohn er in späteren Fragmenten gilt (OF 124–5). Die Funktion des Aithers, alles Entstandene zu umfassen, ist in der *Rhapsodischen Theogonie* erhalten (OF 241) und dürfte auch im Derveni-Gedicht Geltung gehabt haben.

Das betreffende Verb der Bewegung, zuerst in der kausativen Bedeutung „(heraus)springen lassen“ (= ejakulieren), wird dann als intransitives „(heraus)springen“ aufgefasst (Burkert, 2005: 102 f.; Kotwick, 2017: 209 f.), womit sich trotz unverändertem Wortlaut die Bedeutung verkehrt.<sup>31</sup> Da nun an dieser Stelle bereits eine Gottheit verschlungen wird, ist es nicht mehr weit dahin, die später verschluckte Metis damit zu identifizieren, sodass ein Verschlingungsakt gestrichen wird. Und so könnten sich schließlich die personifizierte Klugheit Metis und der alles umfassende, lichte Aither allmählich zu der Vorstellung eines leuchtenden, alles einsehenden Synkretismus *Metis-Phanes-Protogonos* verdichtet haben.

## Zwischen Sekte und Staatskult: Die *Orphiker*

Der Begriff des *Orphikers* ist bereits im Befund der griechischen Sprache problematisch: das Adjektiv *orphikós*, namengebend für den heutigen Begriff *Orphik*, bezieht sich zunächst nur auf die Dichtung *orphischen* Inhalts, die ein wesentliches Erscheinungsmerkmal dieser vielschichtigen Strömung gewesen zu sein scheint (Graf, 1974: 8). Einerseits existierte wohl eine Kultgemeinde, deren Mitglieder sich als *orphikoí* bezeichnet haben könnten, welche für Olbia

---

30 Beachtet sei hier auch die offensichtliche Bemühung des Kommentators, den Phallus als Sonne zu allegorisieren. Dabei könnte es sich um den Versuch einer Tilgung des anstößigen Elements handeln (PDerv. Kol. 53 §§39 f.).

31 Ein Phanes-Protogonos *springt aus* dem Aither (oder *aus* etwas *in* den Aither), wohingegen in der frühen Version Ouranos den Aither *herauspringen hatte lassen*.

schon bei Herodot im 6. Jh. v. Chr. belegt und letztendlich durch die Funde von Knochenplättchen im dortigen Tempelbezirk greifbarer geworden ist.<sup>32</sup> Einen wie auch immer gearteten Zusammenhang zu Dionysos gibt es eindeutig, da alle Plättchen als Gemeinsamkeit die Abkürzung DIO(NYSŌI?) „dem Dionysos [geweiht]“ tragen. Eine oft zitierte Stelle bei Platon (*Plat. Resp.* II 364e–365a) nennt dagegen wenig angesehene, vagabundierende Winkelpriester mit einem „Wust an Büchern“ im Gepäck, die gegen Geld magische Reinigungs- und Weiherituale vollzogen und wahrscheinlich zu keiner festen Kultgemeinde gehörten (Burkert, 1982: 194 f.).

Andererseits haben wir *orphische* Literatur in kosmogonischer Form, in der Zeus eine zentrale Rolle spielt. Nichtsdestotrotz gab es wohl eine Verbindung: apulische Vasenmalerei des 4. Jh. v. Chr. belegt *orphische* Literatur im Kontext von Begräbnis und Jenseitshoffnung (ders., 1998: 58).<sup>33</sup> Außerdem korrelieren wohl Literatur und Kult als *legomena* und *dromena*,<sup>34</sup> d. h. es wurden Texte zu den kultischen Handlungen vorgetragen: *Kosmogonie* und *Anthropogonie*, Entstehung von Welt und Menschen, waren in die rituelle Praxis eingebunden (Kotwick, 2017: 25) „to overcome disease and other forms of crisis, to reinstall normal order, and the most basic means of doing so is to repeat cosmogony“ (Burkert, 1982: 200). Die *orphische* Theogonie bestärkt mit ihrem Siegelvers diese Verbindung.<sup>35</sup>

Im Umfeld dessen lassen sich auch die *Pythagoreer*, die *Eleusinischen Mysterien* und der Kult des *Dionysos Bakchos* ansiedeln, wobei die Bezüge allerdings recht unklar sind.<sup>36</sup> Schon damals waren diese Strömungen in gewissen Aspekten vermutlich nicht mehr wirklich trennbar, weshalb auch schlecht auf eine Chronologie geschlossen werden kann (Dodds, 1970: 84 f.). Alles Mystische, Dunkle und Abgesonderte war wohl schon früh miteinander vermischt und verhielt sich zueinander weniger wie „tied-up parcels but as [...]

---

32 Nach Vinogradov zeigen die Plättchen von Olbia, dass die *Orphiker* dort gerade nicht den Platz einer Sekte für niedere Schichten eingenommen haben, sondern im Rahmen der Tyrannis nahezu staatskultischen Status besaßen. Die Installation von Initiationsriten sollen auch die Hetären des Tyrannen unterstützt und gefestigt haben. Bestätigend wirke das offizielle Erlöschen der Kulte mit dem Ende der Tyrannis. Dies ist archäologisch nachweisbar in den Schichten des betrachteten olbischen Tempelbezirks, wonach alle drei gefundenen Täfelchen dem 2./3. Viertel des 5. Jh. v.Chr. angehören (Vinogradov, 1991: 78–85).

33 Orpheus sitzt Leier spielend vor einem Grab, in dem ein Mann gelassen eine Buchrolle hält, wobei aber lediglich *nabeliegt*, dass es sich um *orphische* Literatur handelt.

34 Dt. „das, was gesprochen wird“; dt. „das, was getan wird“.

35 Auch der Kommentator weist auf den Vortrag von Texten während der Initiationsriten hin, die aber seiner Meinung nach (genau wie die *Derveni-Theogonie*) von den Mysteren nicht verstanden würden. Es liegt also nahe, dass auch diese eine solche Anwendung genossen hat (PDerv. Kol. 60 §§66–68).

36 Der oben genannte Siegelvers wird in Zusammenhang mit Pythagoras erwähnt (Kotwick, 2017: 159), so mancher Vers war bereits in der Antike zwischen *Orpheus* und Pythagoras strittig. Weiter ist eine Verbindung des *Orpheus* zu den Mysterien von Eleusis bezeugt, wo er als Verfasser eines Gedichts genannt wird, welches den Aufenthalt der Göttin Demeter in Eleusis behandelt (Graf, 1974: 21).

superimposed circles with some areas shared, some not“ (Burkert, 1977: 44). Das betrifft vor allem Themen wie Jenseitshoffnung, rituelle Reinigung, das *katabasis*-Motiv<sup>37</sup> und damit verbunden die Seelenwanderung. Davon zeugen beispielsweise die Knochenplättchen aus Olbia (s.o.) mit der Beschriftung *BIOS THANATOS BIOS ALĒTHEIA* oder *SŌMA PSYCHĒ* in Verbindung mit *DIO ORPHIKOI* (OF 463)<sup>38</sup> (ders., 1998: 56–9) oder die beiden efeuförmigen<sup>39</sup> Goldblättchen von Pelinna<sup>40</sup> (ebd.: 51–6).

Bei all diesen Hinweisen auf mögliche Themen kann man aber mit ziemlicher Sicherheit eine dogmatische Natur des *Orphischen* ausschließen, denn „the bookishness of Orphism was itself a part of its offensive unorthodoxy“ (Parker, 1995: 484).

### Theorien zur Gestalt des *Orpheus*

Schon in den frühesten literarischen Belegen trägt Orpheus Beiwörter, die auf bereits damals hohen Bekanntheitsgrad schließen lassen. Bei Pindar nimmt er als „Leierspieler und Vater der Gesänge“ (Pind. Pyth. 4, 176 f.) an der Argonautenfahrt teil, was bereits seit 570/60 v.Chr. durch einen Metopenfries aus Delphi bezeugt ist.<sup>41</sup> Seine Aufgabe ist nach einem Mythographen (um 400 v. Chr.), das Schiff *Argo* sicher an den Sirenen vorbei zu geleiten. Er übertrifft also mit seinem Gesang die verderbliche Zauberwirkung des Sirenengesangs und entspricht damit der frühgriechischen Vorstellung von der fesselnden und betörenden Wirkung von Dichtung und Musik, die über bloße Unterhaltung hinausgeht (Graf / Johnston, 2013: 168–171).

Bei Aristophanes gilt Orpheus erstmals als Spender der Mysterien (Graf, 1974: 9). In dieses Umfeld gehört auch der Begriff des *Goëten*, dessen Aufgabe, die *Goëtie*, vornehmlich in der Vermittlung zwischen Dies- und Jenseits, der Kommunikation mit den Toten, bestanden hat (Graf/Johnston, 2013: 172).<sup>42</sup> Simonides liefert das früheste Zeugnis von der Singwirkung des Orpheus

---

37 Dt. „Abstieg“; besonders: Abstieg in die Unterwelt mit implizierter Rückkehr.

38 Dt. „Leben Tod Leben Wahrheit“; dt. „Leib Seele“; dt. „Orphiker an Dionysos“, wobei Lesart und Übersetzung bei ORPHIKOI umstritten sind.

39 Der Efeu war dem Gott Dionysos heilig.

40 Die ersten beiden Verse auf dem Blättchen lauten: „Jetzt bist du gestorben und jetzt bist du geworden, dreimal Glücklicher, an diesem selben Tag. / Sag Persephone, dass [Dionysos] selbst dich erlöst hat.“ (OF 485.1–2 und 486.1–2)

41 Eine Lekythos um 580 v.Chr., die einen Sänger zwischen zwei Sirenen abbildet, und eine etruskische Vase mit einem Leierspieler zwischen tanzenden Kriegerern (1. Hälfte 7.Jh. v. Chr.) wären die frühesten Belege für Orpheus in der Argonautensage. Ob aber die dargestellten Musiker tatsächlich mit ihm zu identifizieren sind, bleibt unklar (Graf/Johnston, 2013: 168).

42 Begriff und Funktion des Goëten entwickelten sich wohl erst sekundär in der spätarchaisch-frühklassischen Epoche aus der rituellen Funktion des *goós* (Totenklage), die Verstorbenen sicher ins Jenseits zu geleiten (ebd.; Johnston, 1999: 104).

auf Tiere; eine Wirkung auf die unbelebte Natur in Form von Bäumen und Steinen begegnet erst etwas später – ein weiteres Beispiel „of music and poetry surpassing the boundaries of human existence“ (Graf, 1987: 84).

In einer „adventurous thesis“ (ebd.: 102, Anm. 6) plädiert Böhme<sup>43</sup> für einen historischen Orpheus als Sänger aus der mykenischen Zeit und schreibt ihm wegen seiner (erst spät) belegten Singwirkung auf die unbelebte Natur die Wendung von „Eiche und Stein“ in einem Vers aus Hesiods *Theogonie* zu.<sup>44</sup> Dazu führt er einen in mykenischer Zeit belegten Götterkult an Bäumen und Steinen an, wo Orpheus als Vermittler zum Göttlichen tätig gewesen sei (Böhme, 1980: 34).<sup>45</sup> Tatsächlich ist den zahlreichen Deutungsversuchen des vieldiskutierten Hesiodverses der Bezug zu Sprache bzw. Rede gemein (West, 1971: 168). Mit Bezug auf eine ugaritische Parallele<sup>46</sup> könnte der Vers als Abbruchformel gedeutet werden, mit der Hesiod die Erzählung von der Epiphanie der Musen bei ihm auf der Weide (bei Eiche und Stein?), seiner *Dichterweihe*, abschließt. Während der Nachweis eines historischen Orpheus kaum überzeugend führbar ist, liegt aber ein *mythischer* Prototyp eines Sängers und Dichters dieser Art durchaus im Bereich des Möglichen. Die Art der Dichterweihe bei Hesiod – bei den späteren Autoren nur noch als Topos vorhanden – weist auf ein verbreitetes Charakteristikum vorliterarischer Dichtung (*oral poetry*) hin:<sup>47</sup> Als Kontaktgegenstand aus einem Bereich jenseits menschlicher Grenzen bedarf die Dichtung eines Vermittlers mit der Fähigkeit, diese Grenzen zu überschreiten.<sup>48</sup>

Ähnlich wie oben bei den verschiedenen Kulturen besteht wohl auch hier „a fluid triangularity between music, mysteries, and *goeteia* that operates in all directions [...] but the structure as a whole hangs together, and at least once was crystallized into a single figure, Orpheus himself“ (Johnston, 1999: 115).

---

43 Wegen Böhmes nicht unproblematischer Vergangenheit im Nationalsozialismus, die bisweilen Spuren in Ausdruck und Interpretation hinterlassen hat, sowie der Neigung, zugunsten seiner Wunschvorstellung eines historischen Orpheus den Bogen des Plausiblen zu überspannen, sind seine Thesen mit Vorsicht zu betrachten.

44 Etwa: „Aber was soll mir dies bei Eiche und Stein?“ (Hes. Th. 35).

45 Er führt einen Passus bei Himerios an, wo Bäume, Steine und Vögel in einer Reihe genannt und mit Epiphanien in Verbindung gebracht werden (Böhme, 1980, 34).

46 Dort erfährt man von „Speech of tree and whisper of stone, Converse of heaven with earth [...], a word not known to men“ (West, 1971: 168); von Geheimnissen, für die Menschen nicht empfänglich sind.

47 Zur Relevanz des Musenanrufs in *oral poetry*: Dodds (1970: 52 f.), wobei das dort vertretene Konzept von griechischem Schamanismus heute als überholt gilt.

48 Genau das belegen im Grunde die frühesten Zeugnisse über Orpheus. Als Sänger auf der *Argo* überwindet er mit seinem Gesang die Sirenen, die ihrerseits mit ihrem Gesang den menschlichen Argonauten eine Grenze gesetzt und sie in den Tod geführt hätten. Durch Orpheus' Vermittlung aber überschreiten sie diese Grenze, indem sie wohlbehalten an den Sirenen vorbeigekommen.

## Zwischen Dichtung und Kult: Kosmogonien in Ost und West

Die *orphischen* Theogonien, auch im Kult verwendet, behandeln zwar im Großen und Ganzen traditionelle Mythologie, weisen jedoch diverse Einflüsse auf. Darunter zählen neben vorsokratischer Philosophie auch orientalische Mythen – schon die Verbindung von theogonischer Dichtung und kultischer Praxis hat wahrscheinlich ihren Ursprung im Osten (Burkert, 1987: 62).<sup>49</sup> Die Beziehungen zwischen Hesiod und östlichen Schöpfungsmythen sind offensichtlich, die Art der Abhängigkeit voneinander jedoch umstritten und kaum bestimmbar (ebd.: 61); das dürfte auch für die frühesten Formen der *orphischen* Theogonie gelten.

It is not [...] possible to isolate specific occasions or single routes of transfer. One should rather acknowledge a complex network of communication, with single achievements standing out against a common background, while the ‘origins’ of myth are not to be sought in East or West, Bronze Age or Neolithic, but in a more common human ancestry. (Burkert, 1987: 69)

Indem sie ganz bewusst auf Hesiod zurückgreift (Santamaría, 2019: 47), „adapting itself to conventions of cosmogonic generation imposed by Greek myth“ (Mendoza, 2011: 32), versucht die *orphische* Lehre von Zeus als *Allkönig* Anerkennung zu finden. Dabei stellt die Form der Kosmogonie, die zumindest in der auf uns gekommenen *orphischen* Dichtung gewählt wurde, gewissermaßen eine der zahlreichen „Metamorphosen“ (Burkert, 1983: 218) des Mythos von den vier Weltaltern dar.

Wahrscheinlich hat sich *Orpheus* als Referenzperson durchgesetzt, weil man mit ihm hohe Altertümlichkeit, Autorität in kultischen Angelegenheiten und eine mediale Fähigkeit ins Jenseits verbunden hat. Damit erweist sich Wests Definition „the fashion for claiming Orpheus as an authority“ (West, 1983: 3) zumindest für die als *orphisch* überlieferte Literatur, sofern sie im Kult Anwendung gefunden hat, als sehr treffend. Sie lässt nämlich auch alle Möglichkeiten bezüglich der Gestalt *Orpheus* offen. Dessen Eigenschaften als *Goët* passen jedenfalls gut zum Kontext von Jenseits, Seelenwanderung, Wiedergeburt und kultischer Abgeschiedenheit und machen ihn zum geeigneten Paten für die *orphischen* Gedichte.

---

49 „In the Near East, cosmogony had special relationships to ritual. [...] *Enuma eliš* was recited at the Babylonian New Year festival [...].“ (Burkert, 1987, 62)

## Literaturverzeichnis

- Bernabé, Alberto (2002): „La théogonie orphique du papyrus de Derveni“ in: *Kernos*, 15, 2002, S. 91–129.
- Bernabé, Alberto (2004–2005): *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis similium Testimonia et Fragmenta, Fasc. 1–2*, ed. Albertus Bernabé, München / Leipzig: Teubner. [= OF]
- Betegh, Gábor (2004): *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Böhme, Robert (1980): *Der Sänger der Vorzeit. Drei Kapitel zur Orpheusfrage*, Bern: Francke.
- Burkert, Walter (1977): „Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation“, in: Graf, Fritz (Hrsg., 2006): *Walter Burkert. Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 37–46.
- Burkert, Walter (1982): „Craft Versus Sect. The Problem of Orphics and Pythagoreans“, in: Graf, Fritz (Hrsg., 2006): *Walter Burkert. Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 191–216.
- Burkert, Walter (1983): „Apokalyptik im frühen Griechentum. Impulse und Transformationen“, in: Graf, Fritz (Hrsg., 2011): *Walter Burkert. Kleine Schriften IV. Mythica, Ritualia, Religiosa 1*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 204–224.
- Burkert, Walter (1987): „Oriental and Greek Mythology. The Meeting of Parallels“, in: Gemelli Marciano, Maria Laura (Hrsg., 2003): *Walter Burkert. Kleine Schriften II. Orientalia*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 48–72.
- Burkert, Walter (1998): „Die neuen orphischen Texte. Fragmente, Varianten, Sitz im Leben“, in: Graf, Fritz (Hrsg., 2006): *Walter Burkert. Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 47–61.
- Burkert, Walter (2005): „Die altorphische Theogonie nach dem Papyrus von Derveni“, in: Graf, Fritz (Hrsg., 2006): *Walter Burkert. Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 95–111.
- Dodds, Eric Robertson (1970): *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt: WBG.
- Graf, Fritz (1974): *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin / u.a.: de Gruyter.
- Graf, Fritz (1987): „Orpheus. A Poet Among Men“, in: Bremmer, Jan (Hrsg.): *Interpretations of Greek Mythology*, London / u.a.: Croom Helm, S. 80–106.
- Graf, Fritz / Johnston, Sarah Iles (2013): *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, 2. Auflage, London / u.a.: Routledge.
- Johnston, Sarah Iles (1999): *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley / u.a.: University of California Press.
- Kotwick, Mirjam (2017): *Der Papyrus von Derveni. Griechisch–Deutsch*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Mendoza, Julia (2011): „Ζεὺς μόνος. Philosophical Monism and Mythological Monism (OF 12)“, in: Herrero de Jáuregui, Miguel / et al. (Hrsg.): *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin: de Gruyter, S. 29–34.
- Parker, Robert (1995): „Early Orphism“, in: Powell, Anton (Hrsg.): *The Greek World*, London / u.a.: Routledge, S. 483–510.
- Santamaría, Marco Antonio (2012): „Critical Notes to the Orphic Poem of the Derveni Papyrus“, in: *ZPE*, 182, S. 55–76.
- Santamaría, Marco Antonio (2019): „The Orphic Poem of the Derveni Papyrus and Hesiod’s Theogony“, in: Santamaría, Marco Antonio (Hrsg.): *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Leiden / Boston: Brill, S. 47–64.



*Die orphische Theogonie im Papyrus von Derveni*

- Solmsen, Friedrich / et al. (1983): *Hesiodi Theogonia Opera et Dies Scutum ed. Friedrich Solmsen. Fragmenta selecta ed. R. Merkelbach et M. L. West. Editio altera cum appendice nova fragmentorum*, Oxford: Clarendon Press.
- Torjussen, Stian (2005): „Phanes and Dionysos in the Derveni Theogony“, in: *SO*, 80, S.7–22.
- Vinogradov, Jurij (1991): „Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia“, in: Borgeaud, Philippe (Hrsg.): *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genf: Droz, S. 77–85.
- West, Martin (1971): *Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford: Clarendon Press. [Repr. der Ausgabe von 1966]
- West, Martin (1983): *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press.