

Argumentationsstrategien in Katastrophenmythen

Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein im *Gilgamesch*-Epos und in Georg Wickrams *Metamorphosen*-Bearbeitung

Silvie Lang und Vanessa-Nadine Sternath

1 Katastrophenmythen als Gespräch

In Katastrophenmythen finden sich immer wieder ähnliche Argumentationsstrategien, die Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein in Bezug auf den menschlichen Umgang mit der Umwelt verhandeln. Diese Interaktion speist sich aus (literatur-)historischer Tradition und bedingt gleichzeitig künftiges Handeln in Hinblick auf Katastrophen: »Wie sich der Mensch in seiner Welt verhält, wie er mit Naturgefahren umgeht, sie meistert und von ihnen bemeistert wird, gehört zu den Bedingungen seiner Geschichte und Zukunft auf diesem Planeten« (Schenk 2009, 9). So kann bereits die enge Verzahnung von Apokalypse und Apathie, wie dieser Sammelband sie thematisiert, als Argumentationsmuster verstanden werden, welches sich in Kultur- und Literaturgeschichte spiegelt. Dabei steht oft die Frage nach individuellem und kollektivem Handeln sowie nach dem Zusammenspiel von Individualität und Kollektivität im Fokus: Wie und wem wird im Zusammenhang mit (Umwelt-)Katastrophen Verantwortung zugeschrieben? Wie äußert sich Verantwortungsbewusstsein beim Individuum und wie in sozialen Gruppen, wenn es sich um anthropogene Katastrophen handelt? Diesen Fragen werden wir anhand der Erzählungen um Gilgameschs Kampf mit dem Walddämon Chumbaba im *Gilgamesch*-Epos¹ sowie vom Weltenbrand in Georg Wickrams (ca. 1505–1550/60) *Metamorphosen*-Bearbeitung (1545) nachgehen. Um die den Texten zugrundeliegenden hierarchischen Strukturen und Machtgefälle aufzudecken, die insbesondere der Kontrastierung von Mensch und Umwelt eingeschrieben sind, ist eine Kombination aus narratologischem und intersektionalem Ansatz zielführend. Eine narratologische Analyse kann so Argumentationsstrategien offenlegen, während ein intersektionales Vorgehen Aufschluss über textimmanente und somit auch kulturell-soziale Machtverhältnisse gibt. Katastrophenmythen dienen somit als Verhandlungsraum

1 Der Zeitraum der verschiedenen Phasen der Überlieferungsstufen des *Gilgamesch*-Epos erstreckt sich über mehrere Jahrtausende.

von gesellschaftlicher Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein. Diese Dimension von Katastrophenmythen als Gespräch findet sich bereits in kulturgeschichtlichen und etymologischen Begriffsgrundlagen.

1.1 Kulturgeschichtliche Grundlagen

Zwar kennen Mythen als »prärationale, verbindliche [...] Erzählungen, in denen meist in personifizierender Form die Entstehung oder Ursache irgendeiner Erscheinung der Natur oder des sozialen Lebens erklärt wird« (Burkhart 1999, 1095–1096), unterschiedliche Ausprägungen und Nuancierungen in literatur- und kulturwissenschaftlicher, philosophischer und religiös-theologischer Perspektive; dennoch besteht Einigkeit darüber, dass darin Welt und Wirklichkeit über Sprache expliziert und interpretiert werden. Entsprechend finden sich etwa im griechisch-deutschen Wörterbuch *Gemoll* als übergeordnete Übersetzungsmöglichkeiten für μῦθος (mythos) »Wort«, »Rede«, »Erzählung« und »Gespräch« (2006, 545). Auch das *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* versteht Mythen als »Wort, Rede, Erzählung von göttlichem Geschehen« (Dupré 1973, 950). In der *Enzyklopädie des Märchens* werden Mythen als »durch sprachliche Kommunikation überliefert« (Burkhart 1999, 1093) betrachtet, deren Konstituenten »numinose Wesen, ein singuläres Ereignis, das sich identisch immer wiederholt, [...] und eine heilige, nämlich zyklische Zeit« sind (1097). Bei zyklischer Zeit wiederum handelt es sich laut Klaus Roth um eine »ständige rhythmische Wiederholung« (2014, 1243), also um sich wiederholende Zeiteinheiten wie Stunde, Tag und Jahr, aber auch kulturell codierte Zeitpunkte wie Geburt, Tod oder Festtage (2014, 1244). Mythen stellen also Berichte über potenziell zyklische Ereignisse und das Handeln von Figuren übernatürlicher Abstammung dar und können ätiologischen Charakter haben, wenn in ihnen »Erscheinungen der Natur« (Burkhart 1999, 1096) wie Dürren, Erdbeben und Weltenbrände oder Phänomene »der sozialen Wirklichkeit« (1096) ausgelöst werden. Zu soziokulturellen Phänomenen zählt nicht zuletzt die Erklärung von Eschatologie und Religion, sondern auch von Hierarchien und Machtverhältnissen (1097), die wiederum in einem reziproken Verhältnis zur (De-)Stabilisierung von eingeschriebenen Normen stehen. Dies wird auch von Wilhelm Dupré bestätigt, der Mythen als Legitimations- und Orientierungsstrategien für menschliches Dasein begreift (1973, 951). Darüber hinaus gilt es, aufgrund eines »kulturgeschichtlichen und sozialen Nach-, In- und Nebeneinander[s]« (953) das Verhältnis zwischen Mythen auszututieren und zu untersuchen (953) sowie den Prozess ihrer Entstehung und ihres permanenten Wandels als Bedeutungskonstituente und Dialogform – sei es zwischen zwei oder mehreren Figuren im Text, sei es zwischen Erzählinstanz und den Rezipierenden – komparatistisch-diachron zu analysieren. Denn Katastrophen sind als »religiöse und symbolische Erklärungsschemata global und langlebig« (Walter 2010, 12). Überdies offenbart sich über einen autoritätsstiftenden, narrativen Diskurs ihr kommunikativer Charakter in ihrer Fixierung in Text- und Bildform (13–14).

Da dieser Beitrag sich im Speziellen mit Katastrophenmythen auseinandersetzt, verdient auch der Begriff der Katastrophe eine nähere Betrachtung: Das griechische καταστροφή (katastrophé) wird im *Gemoll* in erster Linie übersetzt mit »Umkehr«, »Umsturz« oder »Wendepunkt der Handlung« (2006, 448) im Sinne dramatischer Gattungen; für unsere Analysen relevanter sind jedoch die Bedeutungen »Unterwerfung«, »Unterjochung«

sowie »Zerstörung« und »Verderben« (448). In seiner Untersuchung von Katastrophenmythen, die in einer antiken Erzähltradition stehen, versteht Walter Burkert unter Katastrophen,

dem populären Sprachgebrauch folgend und ihn doch einschränkend, den plötzlichen, vervielfachten Tod, die gleichzeitige Vernichtung vieler Menschenleben und ihrer Güter und insbesondere einen epochalen Einschnitt, einen durchgreifenden Abbruch von Kontinuität, dem freilich, solange wir nicht ans Ende der Zeiten gelangt sind, Neues folgen muss. (1995, 75)

Das semantische Feld der Katastrophe enthält aber auch weitere Begriffe wie »Krise« und »Apokalypse«, die jeweils unterschiedliche Assoziationen eröffnen (Schlögl 2016, 9–31; Knaeble und Wagner 2017, 8; Schnettler 2017, 292–299). Die Termini »Katastrophe«, »Krise« und »Apokalypse« reproduzieren soziale und kulturelle Normen und Systeme (Schlögl 2016, 11), indem sie »der Welt eine Form« (11) geben und die Menschen »in ein bestimmtes Verhältnis zu dieser Form« (11) bringen: Sie erzählen vom Scheitern der Normen und Systeme und bringen kausalitätsstiftende Effekte mit sich (29), d. h. sie schaffen Taxonomien, die Wirklichkeiten konstituieren.

Dementsprechend handelt es sich bei Katastrophenmythen im literarischen Sinne um Erzählungen, die Zerstörung und Verderben epochalen Ausmaßes thematisieren, insbesondere den menschlichen Lebensraum betreffend. Im Fokus der Katastrophe steht also der Mensch, der über Erzählungen von seiner zerstörten Umwelt soziale Normen für menschliches Handeln vorgibt, und nicht ebenjene zerstörte Umwelt. Gleichzeitig schreibt Burkert der Katastrophe »die Funktion der durchgreifenden Erneuerung [zu], während zugleich die Wiederholung eben die Konstanz des Systems als eines ganzen sichert. Die Katastrophe wird zur notwendigen, vorbestimmten Episode im Kreislauf, der sich eben damit als dauerhaft erweist« (1995, 76). Indem man Katastrophen zyklisch begreift, kann also die Stabilisierung sozialer Systeme und Normen über die sie einleitende Destabilisierung gesichert werden. Am Beispiel des Flutmythos arbeitet Burkert so ein »Davor« und ein »Danach« der Katastrophe heraus (77). Dieses Davor ist häufig von menschlichem Verhalten geprägt (Messerli 1993, 1033), das in kausallogischem Zusammenhang zur Katastrophe als Strafe steht und potenziell als ihr Auslöser fungiert (1033). Vergehen, die zu Katastrophen führen, können dabei entweder von Individuen oder in sozialen Gruppen begangen werden. So betont auch Gerrit Jasper Schenk insbesondere die kulturellen Faktoren für die Einschätzungen von und Reaktionen auf Katastrophen (2009, 17). Wir folgen Schenk in seiner Einschätzung, dass sich anhand des Umgangs mit Katastrophen Rückschlüsse auf Hierarchie- und Machtverhältnisse zeigen lassen, weil

bereits die Propagierung eines bestimmten Deutungsmusters für eine Katastrophe interessensgeleitet sein, sogar mit instrumentellen Hintergedanken betrieben werden kann: Wer macht wen mit welchen Gründen für Tod, Leid und Zerstörung verantwortlich? Diskussionen über Schuld und Sühne, Apokalypse und Heil legen nämlich nicht nur mentale Befindlichkeiten offen. Auseinandersetzungen über

die Verantwortung von Herrschern oder Beherrschten können Machtverhältnisse in Frage stellen oder stärken. (18)

Um die im Kern dieser Überlegung stehende Frage nach dem menschlichen Umgang mit und dem Bewusstsein von Verantwortung aufzugreifen, spüren wir mit einem intersektionalen Ansatz Machthierarchien und -dynamiken in verschiedenen sozialen Konstellationen nach.

1.2 Intersektionalität: Handlungsmacht, Handlungsoptionen und Handlungsnotwendigkeiten

Wie eng Katastrophe, Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein miteinander verknüpft sind, wird u. a. in Katastrophenmythen sichtbar. So führt etwa im *Gilgamesch-Epos* die Katastrophe dazu, dass Gilgamesch die Verantwortung gegenüber seiner Stadt Uruk ignoriert und seine Pflichten gegenüber der Bevölkerung vernachlässigt. In Georg Wickrams *Metamorphosen*-Bearbeitung wiederum bewirkt verantwortungsloses Verhalten in nicht wenigen Erzählungen Katastrophen – sei es aufgrund kollektiven Versagens, sei es aufgrund individueller Verantwortungslosigkeit. In Krisen wird deutlich, wem Handlungsmacht eignet und wem nicht. So konstatiert auch Rudolf Schlögl: »Die Krise gebietet den Entscheider« (2016, 9), ein Prozess, in dem normierte Hierarchien innerhalb festgesetzter Systeme offengelegt und neu konstituiert werden (9). Gleiches gilt für Katastrophen, wenn sie im etymologischen Sinne von Wendepunkten gedacht werden.

Um die soziokulturell eingeschriebenen Differenzen in offengelegten wie neu konstituierten Konventionen (Schul und Böth 2017, 37) aufzuzeigen, bedarf es einer intersektionalen Analyse, mit der die einander feinmaschig überlagernden Macht- und Unterdrückungsverhältnisse offengelegt werden, die in der Folge »nicht allein Handlungsoptionen, sondern in vielen Fällen auch unabweisbare Handlungsnotwendigkeiten« (Schlögl 2016, 12) bedingen. Durch intersektionale Analysen kann darüber hinaus gezeigt werden, wie divers Figuren in vormodernen und frühneuzeitlichen Texten inszeniert werden. Nicht nur in menschlichen, sondern auch in mehr-als-menschlichen Figuren und Entitäten überkreuzen sich intersektionale Kategorien, was aufgrund der jeweiligen bestehenden Normen und Systeme zu Ungleichheiten und Repressionen führt. Gilgameschs Streben nach Ruhm und Phaethons Wunsch nach einem Vaterschaftsbeweis sind somit »Akte der Selbstpositionierung, die die Figuren in eigenen kommunikativen Aussagen sowie in und mit bestimmten körperbasierten Handlungsweisen vornehmen« (Schul und Böth 2017, 23). Diese Normdevianzen können sich »als Handlungsermächtigung, als Möglichkeit partieller Teilhabe und Entpflichtung von bestimmten sozialen Rollen oder als Raum unkonventionellen Verhaltens und eigensinniger Erfahrung« (29) äußern. In einer Kontinuität des Erzählens, wie sie auch für zahlreiche andere auf Mündlichkeit fußenden Texten gilt, schreiben Susanne Schul und Mareike Böth Mären »Ereignispotenzial« zu:

Die *mære* wird wieder- und weitererzählt, so dass der Reiz für die Rezipient_innen darin besteht, bekannte Geschichten in aktualisierter und transformierter Gestalt

präsentiert zu bekommen. Die Aufmerksamkeit richtet sich somit nicht nur auf das ›Was‹, sondern auch auf das ›Wie‹ der Erzählung und die Freude am Neuen verbindet sich mit der Lust am Wiedererkennen. (2017, 34, Herv. i. Orig.)

Wir gehen davon aus, dass sich im ›Wie‹ der Erzählung folgende intersektionale Differenzkategorien überschneiden: Sozialstatus, Geschlecht, Menschlichkeit, Göttlichkeit, Animalität, Natürlichkeit, Gewaltbereitschaft, Friedlichkeit, Herkunft und Alter. Folglich gilt es, diese induktiv aus den jeweiligen Texten herauszuarbeiten und so verfestigte Hierarchien aufzudecken.

2 Der Dämon (im) Wald: Verantwortungslosigkeit und Apokalypse im *Gilgamesch*-Epos

Am Anfang allen verschriftlichten Erzählens steht das *Gilgamesch*-Epos, dessen mündliche Überlieferungstradition bis ins 3. Jahrtausend v. d. Z. reicht: Ursprünglich handelte es sich dabei um eigenständige Erzählungen, »die in zahlreichen Verästelungen allmählich zu einer einheitlichen Komposition zusammenwuchsen« (Franke 2023b, 10). Eine dieser Erzählungen kreist um Gilgameschs Kampf mit Chumbaba, dem Wächter des Zedernwaldes. Laut Sabina Franke muss sie besonders häufig erzählt und rezipiert worden sein (2017, 11) und fällt somit ins Muster zyklischer Zeit. Generell wird die Entstehung des *Gilgamesch*-Epos in drei grobe Zeitphasen unterteilt: Die frühesten Texte, die sumerischen *Gilgamesch*-Texte, entstammen der dritten Dynastie von Ur um 2110 bis 2003 v. d. Z.; darauf folgt das altbabylonische *Gilgamesch*-Epos um 2003 bis 1595 v. d. Z. und schließlich das jungbabylonische *Gilgamesch*-Epos aus der Zeit von 1157 bis 1026 v. d. Z. (Sallaberger 2008, 124–125). Dass sich der Erzählkomplex rund um den Walddämon Chumbaba in allen drei Überlieferungsphasen findet, beweist die fortdauernde Relevanz des Mythos und die stetige Neuverhandlung seiner Inhalte im Laufe der Jahrtausende: »So wird z. B. Enkidu vom Diener Gilgameschs zu seinem Freund und Bruder, so daß eine engere Verbindung der beiden entsteht und sich ihr hierarchischer Abstand verringert« (Franke 2017, 11). Neben dieser Veränderung einer Figurenhierarchie von der sumerischen zur altbabylonischen Fassung versteht A. R. George den Wandel zur jungbabylonischen Fassung darin, dass nun speziell der Untergang und das Verhängnis der Menschheit sowie eine damit einhergehende Resignation reflektiert werden, die aus einem neuen Verhältnis des Menschen zu den Gött*innen² resultiere (2007, 54).

Unter den sechs sumerischen Texten befinden sich gleich zwei, die von Gilgamesch und Chumbaba (sumerisch Chuwawa) erzählen. Die Tötung Chuwawas im Bergland namens »Zedern-Fällen« (Edzard 2015, 12³) führt im besagten Text noch zu keiner Katastrophe, da die sumerischen Kurztexte nicht wie die spätere altbabylonische und jungbabylonische Fassung narrativ miteinander verwoben sind. Die sumerische Erzählung

- 2 Die gegenderte Bezeichnung ›Gött*innen‹ impliziert alle Geschlechter. Wenn wir von ›Göttern‹ schreiben, dann handelt es sich nur um männlich gelesene Götter.
- 3 Wie in den Altphilologien üblich, zitieren wir die Primärquellen nach Versen und nicht nach Seiten.

steht ganz für sich. Dennoch verrät sie viel über die menschliche Beziehung zu Natur und Kultur anhand der kulturell entstandenen Hierarchien von Menschen und Gött*innen. Deutlich wird das beispielsweise am Abschlagen von Chuwawas Flügeln durch Gilgameschs Krieger (155). Diese mögliche Referenz auf das Fällen von Bäumen deutet auf das zu problematisierende hierarchische Gefälle zwischen Mensch (Kultur) und Umwelt (Natur) hin. Das Fällen von Bäumen, die Destabilisierung von Systemen, wie auch die Natur eines ist, finden in verbildlichten Dimensionen statt, wenn der Baum beim Fällen von einer hoheitlichen Vertikale in eine unterliegende Horizontale gebracht wird.

Der Bedrohungscharakter Chuwawas ist an dessen Schreckensstrahlen gebunden, weshalb sich mit dem Verlust aller Strahlen auch die Machtkonstellation zu Gunsten Gilgameschs verschiebt. Die neu gewonnene Macht missbraucht Gilgamesch sogleich mithilfe einer List und schont Chuwawa letztlich nur aus »Mitleid mit dem Edlen« (159). Durch diese Verschiebung der Gewaltenhoheit in einem doppelten Sinne steht nun auch das Verhältnis zwischen Chuwawa und Enkidu zur Disposition. Einer bloß verbalen Attacke Chuwawas folgt eine extreme physische Reaktion: Enkidu trennt dem Dämon »voller Wut und Zorn den Hals durch« (179). Als entscheidender Hegemonialmacht obliegt es aber Enlil, dem wichtigsten der Gött*innen, die destabilisierten Strukturen wieder herzustellen. Nachdem ihm Chuwawas Kopf von Gilgamesch dargeboten wird, entgegnet er erbost: »Warum habt ihr das getan? / [...] / Er hätte vor euch sitzen sollen, / hätte das Brot, das ihr eßt, teilen sollen, / er hätte vor euch geehrt werden sollen« (187–192). Das Überschreiten der bestehenden göttlichen Ordnung bestraft Enlil durch die wortwörtliche Neueinbettung von Chuwawas Vormachtstellung in die Natur, indem er Chuwawas Auren u. a. an Feld, Fluss und Gebirge verteilt:

Das Ende der Erzählung ist also ausgestattet als Ätiologie dafür, daß bestimmte Bereiche der Natur wie auch der Zivilisation von einer Aura umgeben waren. Unmittelbarer Zweck könnte allerdings gewesen sein, daß Gilgamesch und Enkidu, wohin sie auch gelangen, künftig der Aura des Chuwawa begegnen sollten. (285)

Der zweite sumerische Text zu Gilgamesch und Chuwawa weicht wenig vom ersten ab. Allerdings finden wir darin eine Beschreibung des Walddämons als

Krieger, dessen Gesicht eine Löwenfratze ist,
Dessen Brustkorb wie eine anspringende Flut ist,
Dessen Stirn – sie »frißt« das Röricht – sich niemand nähern kann,
Dessen Zunge wie die von einem menschenfressenden Löwen nicht aufhört, die Toten (zu lecken(?)). (Edzard 1993, 85–88)

Chuwawa erweist sich damit anhand seiner übernatürlichen Fähigkeiten als quasigöttlich und wegen seiner Löwenfratze als animalisch. Sein Körper, spezifischer sein Brustkorb, ist Projektionsfläche einer weiteren Kategorie, die sich als Natur umschreiben ließe: der Flut, einer Naturgewalt. Auch seine Herkunft stützt dies, ist seine Mutter doch »das tiefste Bergesinnere« (152) und sein Vater »der hinterste Winkel des Gebirges« (153). Der Dämon erscheint immer wieder als Verkörperung des Waldes selbst: Seine Äste werden abgeschlagen, das Holz gestapelt. Die Erweiterung dieser intersektionalen Katego-

rien um Göttlichkeit und Animalität führt dazu, dass Chuwawa dem Menschen als bedrohliche Instanz erscheint. In der zweiten Fassung nun fesselt Gilgamesch diese Naturgewalt Chuwawa, nachdem er in seine Falle getappt ist. Es folgt ein Emotionsausbruch Chuwawas, der wiederum die menschliche Seite des Dämons unterstreicht: »Der Krieger fing an zu weinen, wurde aschfahl« (128). Diese Emotionalität rührt wie in der zuvor besprochenen Fassung an Gilgameschs eigener Menschlichkeit, er empfindet »Mitleid« (135) und will Chuwawa freilassen. Er soll Gilgameschs und Enkidus »Vertrauter« (138) werden, aber auch ihre »Bündel« tragen« (138 a), also Freund und Diener zugleich sein.

Auch in der altbabylonischen Version achtet Enkidu Gilgameschs »Mitleid« (Franke 2023a, 9) gegenüber Chuwawa als törichtes Empfinden. Gebrochen durch eine patriarchale Struktur, wird das Mitleid so zum Auslöser für die Tötung des Dämons, die Gilgamesch diesmal selbst ausführt, wenn auch von Enkidu befeuert: »Enkidu, sein Freund, gab ihm Mut«⁴ (23). Chuwawa »fiel« (24) – eine Wortwahl, die wieder an das Fällen von Bäumen erinnert. Die Folgen seines Todes haben jetzt katastrophalen Charakter:

Sein Blut tragen die Schluchten ... davon.
 Chuwawa, den Wächter, schlägt er zu Boden,
 zwei Doppelstunden weit *erbebt der Wald*.
 Er erschlug das Monster, den Wächter des Waldes.
 Auf seinen Schrei hin brachen Sirion und Libanon auseinander.
 ... das Gebirge ...
 alle Berge erzitterten.
 Er erschlug das Monster, den Wächter des Waldes. (25–30)

Chuwawa wird von der Verkörperung des Waldes zum Hüter dieser Natur und schließlich zum Monster degradiert und erschlagen. Das Eindringen menschlicher Krieger in diese unberührte Welt, die Ausbeutung ihrer Rohstoffe, führt zu Blutflüssen und Erdbeben: Die katastrophalen Folgen seiner Tötung und damit einer Überschreitung der hierarchischen Ordnung der Natur tragen einen klaren didaktischen Charakter, der an die Achtung der Natur gemahnt. Die menschliche Hybris im Umgang mit der Natur schimmert bereits bei Gilgamesch durch, über den es nach der gewaltsamen Tötung Chuwawas heißt: »[E]r stieg hinab und trampelte durch den Wald« (37B). Dieses Trampeln ist Ausdruck seiner Kraft sowie Rücksichtslosigkeit gegenüber seiner Umwelt.

In der jungbabylonischen Fassung schließlich wird der Wald ein Ort, der Ehrfurcht gebietet: »Sie standen da und bestaunten den Wald, / die Höhe der Zedern betrachteten sie immer wieder, / den Eingang zum Wald betrachteten sie immer wieder« (1–3). Im Zögern und ehrfürchtigen Bestaunen des Waldes drückt sich ihr Wissen um die Schwelle zu einem besonderen Ort, aber auch um eine bestehende Hierarchie aus, die sich auch in den Größenverhältnissen ihrer menschlichen Körper gegenüber den Zedern zeigt und in der sie (noch) unterlegen sind. Das Zederngebirge ist schließlich »die Wohnung der Götter, Thron der Göttinnen« (7). Die Zeder bietet »Überfluss, / gut ist ihr Schatten, voll

4 Die Kursivierungen markieren Unsicherheiten in der Übersetzung und stammen, falls nicht anders angegeben, aus den Primärquellen.

an Erbauung« (8–9). Der Wald wird als lebendiges Subjekt begriffen, was sich an seiner Interaktion mit den Tieren zeigt: »Auf den Ruf des Storchen jauchzt der Wald, / auf das Krähen des Hahns jauchzt der Wald des Überflusses« (22–23). Der Schatten der Zeder löst in Gilgamesch aber auch Angst aus: »Lähmung packte seine Arme, / Zittern befahl seine Beine« (29–30). Chumbaba ist in dieser Fassung noch menschenähnlicher geworden: Er wohnt in einer Behausung: Gilgamesch und Enkidu »schlüpfen hinein« (60) und verstecken sich in seinem Bett. Auch in dieser Fassung will Gilgamesch Chumbaba töten und bittet nun den Sonnengott Schamasch um »seine Winde« (89), da er weiß, dass er göttlichen Beistand für sein Unterfangen braucht. Schamasch erhört sein Gebet und warnt ihn, nicht den Wald zu betreten, weil Chumbaba dort unbesiegbar ist. Während er in seiner kulturell konnotierten Behausung wehrloser ist, so stattet der Wald, die Natur, ihn mit mächtigen Attributen aus.

Auch wenn Chumbaba in einer menschlichen Behausung wohnt, so hat er doch gottähnliche Eigenschaften, er »donnerte wie Adad« (106), der Wettergott. Wie im sumerischen Text reizt Chumbaba die Eindringlinge mit Beleidigungen. Es folgt eine Schmäherei gegen Enkidu, die nun nicht dessen niederen Rang gegenüber Gilgamesch betont, sondern ausgerechnet dessen ursprüngliche Zugehörigkeit zur Natur: »Komm, Enkidu, Brut eines Fisches, der seinen Vater nicht kennt, / Ausgeburte einer Wasser- und Sumpfschildkröte, der keine Muttermilch trank« (117–118). Obwohl zuvor klar abwertend im Ton, appelliert der Dämon also an Enkidus Zugehörigkeit zur Natur als Element, das ihn und Enkidu verbindet: »([J]etzt) stehst du hier wie ein Gegner, ein Feind« (122). Gilgamesch und Enkidu sind immun sowohl gegen Chumbabas Beleidigungen als auch dessen subtile moralische Vorwürfe. Wieder ist es Enkidu, der Gilgamesch Mut zuspricht, so dass dieser angreift: »[N]unmal schlug er auf den Felsen ein, das Gebirge brach« (144). Auch werden beiden Angreifern nun animalische Attribute zugewiesen: »Wie ein Löwe ging er zum Angriff über, / und Enkidu machte einen Satz wie ein Puma« (145–146). Ausführlich wie in keiner vorherigen Fassung wird die rohe männliche Gewalt einer Apokalypse gleich geschildert: »Durch die Fersen ihrer Füße brach die Erde auseinander, / durch ihr Herumspringen barsten Sirara und Libanon auseinander. / Schwarz wurde die weiße Wolke, / Tod regnete auf sie herab wie dichter Nebel« (155–158). Das zusätzliche Eingreifen des Sonnengottes evoziert neben den bereits umschriebenen Erdbeben nun auch noch verschiedenste Stürme: »Schamasch bot die großen Stürme gegen Chumbaba auf, / Südwind, Nordwind, Ostwind, Westwind, Windhose, / Wirbelwind, Orkan, Unwetter, *simurru*-Wind, / Teufelswind, Eiswind, Hurrikan (und) Tornado« (159–162).

Chumbaba sieht sich geschlagen und fleht um sein Leben. In dieser Fassung bietet er sich Gilgamesch als »lebender Diener« (172) an, ist also bereit, sich selbst zu erniedrigen und behauptet gar:

Lass mich im Zedernwald wohnen zu deiner Verfügung,
Bäume, so viele du befehlst, will ich dir schlagen,
bewachen will ich für dich Myrte, Zeder und Zypresse.
Balken, die der Stolz deines Palastes (sein können) (174–177).

Weil Enkidu Chumbaba misstraut, appelliert der Dämon an Enkidus Zugehörigkeit zur Natur: »Du kennst dich aus mit meinem Wald, die Anweisungen, / auch kennst du alle Be-

fehle« (190–191). Sein Flehen resultiert jedoch darin, dass Enkidu Gilgamesch nur umso mehr zur Gewalt antreibt: »Chumbaba, den Wächter des *Zedernwaldes*, mach ihm ein Ende, töte ihn, zerstöre seine Existenz, / bevor Enlil, der Erste (der Götter), (davon) hört« (199–200). Enkidu also weiß, dass sie in die göttliche Ordnung eingreifen, denn: »Die *großen Götter* könnten mit uns zürnen« (201). Einziger Schutz gegen diesen vermeintlichen Zorn der Gött*innen ist Ruhm: »Lass (als) dauerhaften (Ruhm) entstehen, / wie Gilgamesch den Chumbaba tötete« (203–204). Wieder ist es das männliche Kräfteressen, das die gemeinsame Zugehörigkeit zur Natur verdrängt und gleichzeitig auf das Erwerben von Ruhm und der damit einhergehenden Aussicht auf Unsterblichkeit als eine Strategie der Selbsterhaltung (Radner 2005, 90) pocht – ein in der Vormoderne androzentrisches Konstrukt. Die Bitte um Beistand einzelner Götter liegt darin begründet, dass trotz ruhmvoller Taten die Unsterblichkeit der Verhandlungsbasis und somit der Deutungshoheit der Gött*innen oblag. Karen Radner konstatiert: »Ganz grundsätzlich war es aber notwendig, sich durch gottgefälliges Verhalten auszuzeichnen und das zu tun, was dem Plan der Götter entsprach und deshalb ›wahr‹ war; denn nur solche Taten eigneten sich für die Ewigkeit« (99).

Gilgameschs Streben nach Ruhm, der Verewigung seines Namens und damit seiner selbst, hält sich motivisch bis in die jungbabylonische Fassung, wird dort sogar durch die Wiederholung ebenjener Verse unterstrichen: »Lass als dauerhaften *Ruhm entstehen*/wie Gilgamesch den Chumbaba tötete« (Franke 2023a, 271–272). Neu in der jungbabylonischen Fassung ist, dass Chumbaba nun einen Fluch ausspricht, eine Drohung, die sich verwirklichen soll, wenn Gilgamesch ihn tötet: »Nicht sollen die beiden (gemeinsam) alt werden!/Außer seinem Freund Gilgamesch soll Enkidu niemanden haben zum Begraben« (279–280). Chumbaba kündigt somit als unausweichliche Folge der Gewalt an ihm und dem Wald den frühen Tod und die Vereinsamung Enkidus an. Trotzdem greifen beide danach an – eine bewusste Missachtung der angekündigten Folgen, die Gilgameschs anschließende Verzweiflung nach dem Tod Enkidus als Farce erscheinen lässt. Der Angriff gestaltet sich so grausam wie in keiner Fassung zuvor: »Gilgamesch spaltet (ihm) den Nacken. / Enkidu riss *sein Herz* heraus, riss es bis zu den Lungen heraus« (287–288). Während Gilgamesch mit dem als kulturell lesbaren Artefakt Schwert seine Gewalt ausübt, verwendet Enkidu hierzu seine bloßen Hände und wird damit als animalisch markiert. In ihrer Brutalität diskreditieren sie sich selbst als Monster, als welches die Erzählinstanz noch in der altbabylonischen Fassung Chuwawa bezeichnet. Chumbabas Tod löst Blutregen im Wald aus, ein Phänomen, das durchaus als Trauer der Natur verstanden werden kann: »*Blut im Überfluss* fiel auf das Gebirge« (291). Enkidu (zu) spätere Einsicht, dass sie durch ihr Handeln den Wald »zu einem Schlachtfeld gemacht« (303) und in diesem Zug diverse Arten des Waldes ausgerottet haben – »die Grille, den Brüller, den *simurru*-Wind, den Kreischer, den Kräftigen, . . . , den *ugallu*-Dämon« (308) –, ist zwar unmittelbar an die Frage der Verantwortung geknüpft, dient aber maßgeblich als Rechtfertigungsstrategie vor den Gött*innen. Ganz ähnlich findet sich diese Verhandlung von Verantwortungslosigkeit auch in Wickrams Weltenbrand-Mythos. Die hoheitlich vertikalen Bäume des Zederngebirges sollen nun in der Horizontalen als Bauholz für die Errichtung einer Tür als Zeichen der Besänftigung der Gött*innen dienen. Der Erzählforscher David Bynum hat ein globales Muster oraler Tradition erarbeitet, das die Aushandlung zweier Baumtypen zum Thema hat: die des grünen, lebendigen Baumes

mit seinem trockenen, verarbeiteten Äquivalent – Holz – als Baumaterial. Diese Dichotomisierung des Waldes findet sich so auch im *Gilgamesch*-Epos.

Der von Chumbaba durch Wortmagie erwirkte baldige Tod Enkidus, der sich dieser Episode anschließt, bewegt ihn dazu, seine Verantwortung als König gegenüber seiner Stadt Uruk und deren Einwohner*innen aufzugeben. Er verlässt die Stadt und verirrt sich auf seiner Reise. Als klare Argumentationsstruktur des *Gilgamesch*-Epos erscheint also die konsekutive Reihung von Holzfrevl und Katastrophe apokalyptischen Ausmaßes, allegorisiert im Kampf menschlicher und mehr-als-menschlicher Aktanten. Im *Gilgamesch*-Epos drückt sich das Gebot zu einem verantwortungsvollen Umgang mit dem Wald und seinen Rohstoffen zudem im hierarchischen Machtgefälle der Figuren aus, in das sie sich ordnen und in welchem sie aufzusteigen suchen. Dieses Gebot wird maßgeblich durch die Konsequenzen der gewaltvollen Handlung offenbar: Die Grenzüberschreitungen der Ordnungen fallen immer mit der mutwilligen Zerstörung der Natur zusammen. Gleichzeitig erweisen sich diese Ordnungen aber als dynamisch und durchlässig. Das Streben nach Ruhm als legitimem Weg, sich die Durchlässigkeit der Ordnungsstrukturen zu eigen zu machen, findet zwar stets im Individuum sein Motiv (*Gilgamesch*), benötigt zur Realisierung aber stets das Soziale (Enkidu) und wird so zu einem gemeinschaftlichen Streben. In dem Bemühen, das Wohlwollen der Gött*innen für sich zu gewinnen, erscheint Religion als eine »Form der Diplomatie« (Burkert 1995, 78) – unter der steten Gefahr, andere Gött*innen wiederum zu verärgern. Der Mythos verhandelt somit Nicht-Verantwortung und Verantwortungslosigkeit gegenüber der Natur anhand der Beziehung von Menschen, Gött*innen und Wesen dazwischen wie dem Walddämon Chumbaba, die, ganz im Sinne intersektionaler Ansätze, aufzeigen, dass die Kategorien nicht als statisch verstanden werden dürfen, sondern als graduell, dynamisch und einander überlagernd.

3 *Bedenck du bist eyn mensch sterblich: Verantwortung, Verantwortungsbewusstsein und Unachtsamkeit in Wickrams Weltenbrand-Mythos*

Als [j]ederman lüstlich [...] Von wegen der ertigen Invention unnd Tichtung⁵ (Wickram Titelblatt) wird im Titelblatt der rolloffschen Edition der *Metamorphosen*-Bearbeitung (1545 in Mainz beim Drucker Ivo Schöffler erschienen) durch Georg Wickram der in ovidischer Tradition stehende Stoff bezeichnet. Wickrams *Metamorphosen* wurden maßgeblich von den *Metamorphosen* Ovids (abgeschlossen im Jahr 8 n. d. Z.) sowie deren fragmentarisch überlieferter Bearbeitung durch den mittelalterlichen Dichter Albrecht von Halberstadt (verfasst 1190 oder 1210⁶ für den Landgrafen Hermann von Thüringen) beeinflusst⁷ und

5 Wie in der germanistischen Mediävistik üblich, werden im Folgenden alle frühneuhochdeutschen Primärzitate kursiviert.

6 Zur Forschungsdiskussion über die Datierung der *Metamorphosen* Albrechts von Halberstadt siehe Rücker 1997, 32–40; Kahlmeyer 2024, 14–15.

7 Zum vergenauen Gesamtvergleich der drei *Metamorphosen* (-Bearbeitungen) siehe Kahlmeyer 350, http://hirzel-extras.de/t_SE8899.

waren in der ohnehin schon raren Forschung häufig mit Diskreditierungen und Vorwürfen konfrontiert, ein »verzerrender Ersatz für das verlorene Werk Albrechts« (Neumann 1955, 333) oder eine »Bearbeitung [...] über eine Ecke« (Kern 2017, 302) zu sein. Erst die jüngste Forschung gesteht Wickrams *Metamorphosen* Individualität und Autonomie zu; so zeichnet Johanna Kahlmeyer den wickramschen Text als Bearbeitung des *Metamorphosen*-Stoffs mit individuellen Details aus: Er »muss als eigenes Werk mit Wickram als eigenständigem Autor betrachtet werden« (2024, 42).

Die wickramsche *Metamorphosen*-Bearbeitung und, in Hinblick auf die thematische Zuspitzung dieses Beitrags, die Bearbeitungen von Katastrophenmythen können als Gespräch verstanden werden: Wie bereits in Kap. 1.1 akzentuiert, gilt es, die Relationen zwischen und den Wandel von einzelnen Mythen auszutarieren und komparatistisch-diachron zu analysieren. Die Begriffe »Gespräch« und »zyklische Zeit« gewinnen in diesem Sinne fünffache Bedeutung: Erstens stellen Wickrams *Metamorphosen* eine Wiederholung und v. a. Bearbeitung der ovidischen und albrechtschen *Metamorphosen* dar, der Bezug auf die Antike stiftet Vorbilder (Waghäll 1996, 58–59); zweitens wird der Weltenbrand-Mythos innerhalb der *Metamorphosen* bereits in der Ovid-Forschung als parallele Wiederholung des Sintflut-Mythos in Buch I verstanden (Bömer 1969, 308); drittens erfahren die wickramschen Mythen-Texte partiell eine Wiederholung in Bildform (Fischer 2007, 201) sowie Simultanität (Pachurka und Schumacher 2019, 391) durch die Beifügung von Holzschnitten; viertens werden sie von Lorchius kommentiert und durchlaufen so eine abermalige Wiederholung in christlich-katholischem Sinne; und fünftens werden über die Destabilisierung sozialer Normen und Systeme durch besagte Katastrophen ebenjene Normen und Systeme letzten Endes wieder stabilisiert, das Erneuerungs- und Wiederholungspotenzial der Katastrophe greift ein und hält die systemische Permanenz aufrecht. In der folgenden u. a. medienkomparativen Textanalyse gilt es folglich, auf das Zusammenspiel individuellen und kollektiven Handelns sowie von Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein einzugehen.

Als »ein Ereignis apokalyptischen Ausmaßes« (2019, 391) bezeichnen Daniel Pachurka und Arne Schumacher das Motiv des Weltenbrandes, Cornel Zwierlein identifiziert Feuer wiederum als »Kippphänomen zwischen Natur und Kultur« (2011, 9), das durch die »Unachtsamkeit von Menschen« (20) ausgelöst wird. Wenn man den Begriff der Unachtsamkeit als Gegenpol zur Achtsamkeit betrachtet, die im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache* (DWDS) einerseits als »Aufmerksamkeit gegenüber jmdm. oder etw.; bewusste Wahrnehmung, Beachtung von jmdm. oder etw.«, andererseits als »Vorsicht, Sorgfalt im Verhalten und Handeln (besonders im Umgang mit anderen, auch gegenüber Regeln und Normen)« (DWDS »Achtsamkeit«) definiert wird, dann wird Folgendes deutlich: Unachtsamkeit impliziert das Fehlen von Aufmerksamkeit und/oder von vorsichtigem und sorgfältigem Verhalten und Handeln gegenüber einer anderen Instanz oder Entität. Dies kann auch einen Mangel an Verantwortung oder Verantwortungsbewusstsein implizieren, den es am Beispiel des wickramschen Weltenbrand-Mythos (Buch II) zu verdeutlichen gilt, der wiederum die Folge von Phaethons Fahrt mit dem Sonnenwagen seines Vaters Phoebus darstellt.

Die Phaethon-Episode beginnt bereits im ersten Buch der *Metamorphosen*, als Epaphus, der Sohn von Io und Jupiter, Phaethon unterstellt, er sei überhaupt nicht der Sohn des Sonnengottes Phoebus. Daraufhin begibt sich Phaethon zu Beginn des zweiten

Buches zu ebenjenem, um von ihm die Wahrheit zu erfragen. Phoebus bestätigt ihm die Vaterschaft unter *Eydt* (Wickram 1990, 100, 98), ihm einen Wunsch zu erfüllen. Also wünscht Phaethon sich, *[d]as er in den Himelischen pfadt / Mit seinem Wagen wolte lossen / Die Sunn füren deß Himels strossen / Mit sein vier Pferden darzu gewent* (100, 110–113). Phoebus erschrickt ob dieser Bitte ernsthaft und bereut seinen Eid sofort: *Im was auch auß der mossen leidt / Das er geschworen hatt den Eidt* (101, 119–120). Außerdem tadelt er sich selbst als *unversunnen* (101, 124) und erachtet seinen Sohn als *[z]ü kindisch und auch vil zu kranck* (101, 131), also als nicht imstande und zu schwach, seinen Sonnenwagen zu lenken. Den beiden Adjektiven wohnt so bereits der Vorwurf von Handlungsunfähigkeit inne, die Phoebus in den nächsten Versen spezifiziert: *Bedenck du bist eyn mensch sterblich / Nun ist dein begeren unmenschlich* (101, 133–134). Selbst die anderen Gött*innen hegten diesen Wunsch nicht, und Phaethon ist schließlich nur – ein sterblicher Mensch. Sichtbar wird hier eine intersektionale Blindheit des Phaethon sich selbst gegenüber: Seine Selbstüberschätzung – er stammt ja immerhin vom Sonnengott höchstpersönlich ab – führt dazu, dass er seine Menschlichkeit ignoriert, um einem Altersgenossen (Epaphus) seine göttliche Abstammung zu beweisen. Unter dieser Ignoranz liegt also eigentlich die Austragung eines männlichen Machtkampfes in Hinblick auf potenziell göttliche Genealogie, die die intersektionalen Kategorien von sozialer Privilegierung, Herkunft, Göttlichkeit bzw. Menschlichkeit und Alter in sich vereint.

Mit all dem geht nun das selbstüberschätzende Verhalten des Phaethon einher, das an Gilgameschs anmaßende Herrschaftsansprüche erinnert: Phaethon rückt nicht von seiner Bitte ab und beweist damit einen absoluten Mangel an Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein, denn Phoebus klärt ihn über die desaströsen Folgen einer Fahrt im Sonnenwagen auf (101, 139–104, 230). Der Sonnengott demonstriert damit zwar Verantwortungsbewusstsein, doch er kann die Verantwortung aufgrund des bereits geleisteten Schwurs nicht übernehmen – das System versagt – und unterweist seinen Sohn im Folgenden in den Eigenheiten der Sonnenpferde und im richtigen, möglichst folgenfreien Umgang mit diesen (105, 270–107, 324). Phaethon schließlich *nam glat kein bedanck / Freimütig auff den wagen sprangk* (107, 325–326) – er springt auf den Wagen, ohne über die mahnenden Worte seines Vaters nachzudenken, und die *windtschnelle[n]* Pferde (107, 333) fliegen los. Sogleich hebt die Katastrophe an, denn *Phaeton sass und was gantz treg* (107, 340) und viel leichter als Phoebus, was die Sonnenpferde mutig und nicht mehr lenkbar macht; sie gehen durch, was zum absoluten Kontrollverlust des Phaethon führt.⁸ *Phaeton mocht die geul nit zwingen/Dann er eyn jüngling was on krafft / So furn die geul on meysterschafft / Hin und wider wegs irrig gar* (108, 355). Darüber hinaus kennt Phaethon den Weg nicht – was aber nichts ändern würde, denn: *So halff in nit wie fast er mandt / An den wild ungezimpten pferden / Drumb mocht im gantz keyn rath nit werden / Dann er am Himel fur gantz irr* (108, 360–363). Er verfällt ob der Ungezähmtheit der Pferde in Hilflosigkeit, verliert jegliche Handlungsmacht und ist schließlich auch nicht mehr in der Lage, doch noch Verantwortung zu übernehmen, wie er es eigentlich schon im Gespräch mit Phoebus hätte tun sollen.

8 Phaethons Kontrollverlust erinnert an kapitalistische Systeme, die auf eine stete Gewinnmaximierung drängen, ohne die Endlichkeit von Ressourcen mitzudenken (siehe auch bei Gilgamesch).

Nachdem der Wagen *[g]antz ferr von der Sonnen wegen* (109, 382) fährt, stürzt das Siebengestirn aufgrund der enormen Hitze vom Himmel ins Meer, woraufhin Phaethon nach unten sieht und in Panik verfällt: *wie whe im geschah / Von grosser höhe ist nit wunder / Er schlug auß forcht sein augen under / Von schrecken webeten im sein beyn* (109, 384–387) – er schlägt die Hände vor die Augen, seine Beine beben. Dies ist der Wendepunkt, die Katastrophe im ursprünglichsten Sinne des Wortes also, die schließlich zu Phaethons *spatter rew* führt, wie die paratextuelle Marginalie (109) den Text zusammenfasst: *Gar offt er inn seim hertzen bgert / Daß er seins liebsten Vatters bit / So frevel hett abgeschlagen nit / Auch daß er die pferd nie berürt / Darzü den wagen keyns wegs gefürt / Wünscht auch daß er der Sonnen liecht / Zum fürn hett understanden nicht* (109, 396–402). Dieser Beschreibung von Phaethons Zustand durch die Erzählinstanz folgt eine moralisierende Figurenrede; Phaethon klagt: *O ich unseliger knob / Die whal so mir mein Vatter gab / Warum hab ich mir diß erwelt / Weil er mir doch vorhin erzählt / Als das mir yetz begegnet gar* (109, 403–407). Pachurka und Schumacher sehen in dieser Figurenrede »eine moralisch belehrende Richtung: Selbstüberschätzung und Ungehorsam bzw. Unbelehrbarkeit« (2019, 396). Phaethons intersektionale Blindheit löst sich in Selbsteinsicht in seine Menschlichkeit auf, die nun alle anderen intersektionalen Kategorien überlagert; die Selbsteinsicht kommt jedoch zu spät. Diese Darstellung der verhängnisvollen verspäteten Reue erfolgt nun aber nicht nur, wie Christiane Hansen urteilt, »doppelt, erst aus Erzähler-, dann aus Figurenperspektive« (2012, 51), sondern inklusive Marginalien-Paratext stellt dies eine dreifache Aufnahme des Reuemotivs in den Text dar und erhält so noch mehr Nachdruck.

Dass er eben doch nur *eyn mensch sterblich* ist, erkennt Phaethon in einem Moment größter Not – und leider zu spät, denn nun geschieht das Unvermeidbare, wie die nächste Zwischenüberschrift zusammenfasst: *Wie Phaeton mit seinem ungereümbten faren Himel unnd die Erden entzündet / auch das Meer und alle wasserflüs gantz auß dorreten vonn grosser hitz der Sonnen* (Wickram 1990, 110). Die Katastrophe im Sinne von »Zerstörung« und »Verderben« tritt ein, die Erde verbrennt, selbst alle Gewässer trocknen aus – eine Konsequenz des Mangels an Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein eines handlungsunfähigen Individuums (Burkert 1995, 76) – hier schließt sich der Kreis zum anfangs erwähnten Kippphänomen Feuer, das durch (in diesem Fall individuelle) Unachtsamkeit ausgelöst wird, die wiederum erst zu verantwortungslosem Handeln geführt hat. Dass die individuelle Unachtsamkeit hier im höchsten Maße katastrophale Auswirkungen hat, zeigt überdeutlich die damit einhergehende Dimension der Verantwortungslosigkeit auf. Im Umkehrschluss ist Achtsamkeit eben nicht nur optional, sondern ihr ist im eigenen Verhalten innerhalb von Netzwerken mehr-als-menschlicher Aktant*innen immer schon eine aktive Dimension der Verantwortung eingeschrieben.

In großem Stil wird der Weltenbrand im Folgenden beschrieben (Wickram 1990, 110, 432–117, 650), bis Jupiter beschließt, dass er Phaethon bestrafen und töten muss, um der Katastrophe ein Ende zu setzen (117, 656–657). Deshalb schießt er einen Blitz auf ihn und *zerschmettert* (117, 668) damit Fahrer und Wagen – mit der Ausführung der Strafe beginnt das Danach der Katastrophe. In einer Marginalie wird anteilnehmend zusammengefasst: *Der arm furman kumpt umb* (117). Dieser Paratext bewegt sich nun also weg von der Schuldfrage hin zu Sympathie gegenüber Phaethon und seinem erbarmungswürdigen Ende – Unachtsamkeit wird als Bagatelle aufgefasst. Nichtsdestoweniger endet diese Passage mit einer Inschrift auf Phaethons Epitaph, die ein letztes Mal die Schuldfrage

aufwirft und beantwortet: *Hie ligt Phaeton begraben / Der was seins Vatters Wagen mann / Die gantze Erden er vebrann / Als er die Sunn herumb führen wolt / Welche der Erden leuchten solt / Derhalb darff niemandts zweiffeln nun / Daß es sey gewesen Phebus Sun* (118, 698–705). Niemand soll daran zweifeln, dass Phaethon allein, also ein Individuum, den Weltenbrand verursacht hat.⁹ Die Phaethon-Episode endet damit, dass seine Mutter, seine Schwester und Phoebus ihn beklagen und Jupiter die verbrannte Erde restauriert (118, 705–124, 899).



Abb. 1: Phaethons Irrfahrt (Wickram 1990, 96).

Der Phaethon-Holzchnitt (Abb. 1), der am Beginn von Buch II und somit vor der eigentlichen Irrfahrt steht und Neugier auf und Interesse für den folgenden Text auslöst (Huber-Rebenich 2009, 72), ist eine »Simultandarstellung« (Hansen 2012, 50; Pachurka und Schumacher 2019, 392). Sie markiert zwei Wendungen im Mythos und vereint diese »zwei zeitlich voneinander getrennte[n] Phasen innerhalb derselben Erzählung« (Rücker 1997, 254): Links unten finden sich Phoebus, der Phaethon die Sonnenkrone überreicht, sowie die Sonnenpferde samt Sonnenwagen. Rechts oben stürzt Phaethon aus dem Sonnenwagen, weil er gerade von Jupiters Pfeil getroffen wurde; Jupiter selbst schwebt in einer Wolke links über der Wagenszene. Der Baum kann dabei partiell als räumlich-zeitliches Trennungsobjekt¹⁰ verstanden werden, trennt doch zumindest sein Stamm die erste von der zweiten Szene. Der Inhalt des Holzschnittes ist so »auf ganz bestimmte Zeilen des Textes zu beziehen« (Schreurs 2007, 172) – die Illustration steht also im Gespräch mit dem Text –, dennoch ist die Erzählrichtung nicht gänzlich konform mit dem verschriftlichten Text (173), wenn Jupiter, der gerade Phaethon mit dem Pfeil getroffen hat, gleichzeitig über der Szene der Wagenübergabe schwebt – »[m]an gewinnt den Eindruck, daß

9 Man denke daran, wie die Ölindustrie aus Ignoranz einen CO₂-Emissionsrechner eingeführt hat, um systematische Verantwortung auf das Individuum abzuwälzen.

10 Ein herzliches Dankeschön geht an Vivian J. Z. Donath für diese Beobachtung.

Wickram im Bild [...] Darstellungsmöglichkeiten der Gleichzeitigkeit und Verbundenheit sowie des Transitorischen erprobt, für die ihm noch kaum die erzählerischen Mittel zu Gebote stehen« (Fischer 2007, 206).

In einem Aspekt herrscht innerhalb der gesamten Forschung zu Wickrams Holzschnitten Konsens – ihnen eignet oft ein moralisierendes Moment. Durch die bildlichen Moralisationen kritisiert Wickram Todsünden, Laster sowie Missstände oder Verfehlungen und hebt die Bestrafungen hervor (Rücker 1997, 175). Die Holzschnitte fokussieren simultan die Auswirkungen solcher moralischer Verfehlungen und deren moralisierende Darstellungen »in der Verwandlung an sich oder dem Tod der entsprechenden Figur« (Kahlmeyer 2024, 27). Sowohl Verfehlung als auch Bestrafung werden im Holzschnitt dargestellt und somit in den Fokus der Erzählung gerückt, wodurch eine radikale »Kontrastierung von Ursache und Wirkung« (Blattner 1998, 185), vom kausallogischen Davor und Danach der Katastrophe hergestellt wird, nicht das eigentliche Vergehen Phaethons: »Die Szenen der Darstellung dienen demnach dazu, besondere Schwerpunkte im Text herauszustellen, nicht aber dazu, im Bild den Text nachzuvollziehen« (Schreurs 2007, 174), wobei die Übersicht der ersten Figur des zweiten Buchs in Reimen (Wickram 1990, 96) »die erforderliche Textkenntnis [entlastet]« (Pachurka und Schumacher 2019, 303). Der Holzschnitt fungiert also als Gliederungs- und moraldidaktisches Element des eigentlichen Textes und ist für sein Verstehen auf den Text angewiesen, umgekehrt jedoch hängt das Verständnis des Textes nicht ausnahmslos vom Holzschnitt ab (Huber-Rebenich 2009, 72).

In dieser Erzählung wird also argumentiert, dass eine individuelle Figur schuld an der Katastrophe ist. Durch Phaethons Mangel an Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein, der schließlich in absoluter Verzweiflung mündet, wird das System destabilisiert; der Katastrophenauslöser muss sterben, damit im Anschluss durch göttliche Instanz wieder der Normalzustand hergestellt und somit das System restabilisiert werden können. Eine Handlungsoption wird Phaethon zwar von Phoebus gegeben, doch er missachtet sie aus Ignoranz allen anderen sowie aus intersektionaler Blindheit sich selbst gegenüber. Der Holzschnitt wiederum wurde von Wickram aus seinem Text abgeleitet, jedoch ist zu betonen, dass er keineswegs die Katastrophe selbst abbildet: Vielmehr konzentriert die Visualisierung sich auf das Davor und das Danach des Vergehens, auf die Ursache (der Mangel an Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein) und die Wirkung (Phaethons Bestrafung) der Katastrophe.

Dass antike Mythen mit dem christlichen Glauben verträglich sind, beweist Gerhard Lorchius schließlich in seinen allegorischen Auslegungen des Weltenbrand-Mythos, die »den Text mitgestalten, indem sie die Rezeption lenken, den Text vor- bzw. nachbereiten sowie als Erinnerungsstütze oder moralische Führungslinie dienen« (Kahlmeyer 2024, 32). Denn Phoebus sei zwar »Gott« genannt worden, aber eigentlich ein *artzney erforscher* (Wickram 1990, 126, 2) gewesen; als *Phantasma* (126, 4) bezeichnet er die Erdichtung des Gefolges des Phoebus, also der vier Jahreszeiten. Die Sonnenpferde seien darüber hinaus nichts anderes *dann die wirkung der Sonnen* (126, 6–7), der Weltenbrand *eyn groß Pestilentz* (126, 9). Argumentativ fährt Lorchius eine andere Schiene als Wickram (der den Schuldfokus ja auf Phaethon legt): *Weiter will die Fabel das offt durch schult der herschafft eyn gantz gemeyn gestrafft wirt* (126, 14–15). Der Herrscher, also in diesem Fall Phoebus, trage also die Schuld am Weltenbrand; alle Sünden seien nicht gleich, weil *ja die laster der gewaltigen*

sträfflicher sein / dann der underthanen (126, 17–18), also die Laster der Herrschenden seien sträfflicher als die der Beherrschten. Belegt wird diese Annahme durch biblische Erzählungen.

Als Ursache der durch die Sonne ausgelösten Pestilenz – des Weltenbrandes – gibt Lorchius schließlich die *Hurerei Apollinis* und den *hochmut seines sons Phaetontis* (126, 20–21) an. Damit stellt er sich gegen Laster wie Unkeuschheit und Hochmut und hebt hervor, »dass das moralische Fehlverhalten der Mächtigen in gesamtgesellschaftlichem Schaden resultiert und daher harte Bestrafung erfordert« (Hansen 2012, 53). Pachurka und Schumacher betonen, dass Lorchius den Mythen- und Götterapparat dabei aber keineswegs als Lüge diskreditiert: »Das Gegenteil ist der Fall: Der Text gewinnt die christlich-rationalistische Auslegung hinzu, wobei ihm keineswegs etwas abgesprochen wird; die paganen Gottheiten werden auf einen Bildspenderbereich festgelegt, zu dem die Auslegung ein Deutungsangebot macht« (2019, 398). Über die Laster der Gött*innen kann so Kritik an Herrschenden geübt werden.

Der Argumentationsstrategie des Lorchius eignet also das Moment der Verantwortungsnotwendigkeit: Je höher man von Rang und Status ist, umso mehr Verantwortung müsste man eigentlich übernehmen. Dass dieses Verantwortungsbewusstsein aber auch in der realen Welt oft fehlt, zeigt er am Weltenbrand-Mythos durch seine allegorischen Auslegungen auf¹¹.

4 Katastrophenmythen im Gespräch

Die Beschäftigung mit vormodernen und frühneuzeitlichen Darstellungen von Katastrophenmythen kann dabei helfen, aktuelle Argumentationsmuster und die Frage, wer denn nun im Zusammenhang mit Klimakatastrophen die Verantwortung zu übernehmen habe, besser zu verstehen. Zugleich forciert sie die kritische Reflexion der Persistenz alter Argumentationsmuster oder der Wiedergeburt alter mythischer Begründungsstrategien, die nach Bruno Latour unter Polytemporalität fallen: Zeit ist dann spiralförmig angeordnet, »die Zukunft hat die Form eines sich in alle Richtungen ausweitenden Kreises, und die Vergangenheit ist nicht überholt, sondern wird wiederholt, aufgegriffen, umschlossen, geschützt, neu kombiniert, neu interpretiert und neu geschaffen« (2022, 101). So wird ersichtlich, dass auf einem Zeitstrahl weit voneinander entfernte Themenkomplexe tatsächlich nah beieinander liegen können, wie es eben bei den ausgewählten Katastrophenmythen der Fall ist.

Verantwortung wird am Individuum statt am System festgemacht und damit wie auch im heutigen Klimadiskurs an falscher Stelle diskutiert, wie am Beispiel von Debatten um den CO₂-Fußabdruck deutlich wird – auch hier wird die Verantwortung an das Individuum abgegeben. Sowohl in vormodernen Texten als auch in gegenwärtigen Konstellationen sind dafür Machtkonstellationen und männlich konnotiertes Dominanzverhalten ausschlaggebend, die neben Verantwortungsabgabe an Einzelpersonen etwa im

11 Dies ist auch auf die Gegenwart übertragbar: Der mächtigere globale Norden verursacht die meisten klimatischen wie wirtschaftlichen Krisen, übernimmt aber nicht mehr Verantwortung, sondern will diese gleichmäßig auf ›die Menschheit‹ übertragen wissen.

Streben nach Unsterblichkeit, Tech-Fix und Optimierungsfantasien des Transhumanismus¹² und in Ausbeutung¹³, selbst in der grenzüberschreitenden Form von Besiedelung anderer Planeten, resultieren. An die Stelle von Göttlichkeit rückt nun das vermeintliche Bestreben der Menschen nach dem Fortbestehen von Ökosystemen. Aufgrund der Verwobenheit der Differenzkategorien Sozialstatus, Geschlecht, Menschlichkeit, Göttlichkeit, Animalität, Natürlichkeit, Gewaltbereitschaft, Friedlichkeit, Herkunft und Alter stellt eine intersektionale Perspektive Zusammenhänge nicht nur zwischen zeitlich voneinander entfernten Texten her, die überdauernde Argumentationsmuster (das Individuum, nicht die Gruppe wird für das Problem verantwortlich gemacht) auf sich ähnelnde thematische Folien (Katastrophen) projiziert; eine intersektionale Perspektive legt aber auch feinmaschig patriarchale, androzentrische Hierarchien offen, die sich durch ein unachtsames, ausbeuterisches Verhalten der Natur gegenüber definieren, wie wir am *Gilgamesch*-Epos und an Wickrams *Weltenbrand*-Erzählung demonstriert haben.

Die Verantwortung für Katastrophen wird sowohl im *Gilgamesch*-Epos als auch in Wickrams *Weltenbrand*-Mythos dem Menschen zugeschrieben; in ersterem will der Mensch eine Apotheose erwirken, in letzterem trägt das verantwortungslose Individuum Schuld. Lorchius sieht die Schuld in seiner Auslegung des Mythos wiederum in den Lastern der Herrschenden. Verantwortungsbewusstsein äußert sich in beiden Mythen erst, als es zu spät ist: Die Katastrophe ist bereits eingetreten, die darauffolgende Verzweiflung resultiert wie im *Gilgamesch*-Epos zunächst in einer Abgabe der Verantwortung oder schlägt wie in den *Metamorphosen* zu spät in Verantwortungsbewusstsein um. Die Argumentationsstruktur im *Gilgamesch*-Epos gewinnt über die Apokalypse als Konsequenz von Naturfrevel über drei Textzeugen an Stärke. Bei Wickram geht mit Verantwortung immer Handlungsunfähigkeit einher, die Figuren können der Katastrophe aber nur entkommen, wenn sie eine Handlungsoption zur Verfügung gestellt bekommen; ohne Handlungsoption gibt es auch keinen Ausweg aus der Handlungsunfähigkeit, sondern die Erzählung endet im Tod wie im *Weltenbrand*-Mythos. Gerade in patriarchalen Strukturen erscheint die Natur vulnerabel; meistens sind es männlich gelesene Figuren, die einen hohen Sozialstatus genießen und oft sogar noch göttliche Teile in sich tragen, die der Natur gegenüber blind und gleichgültig sind.¹⁴ Über die

- 12 Vergleiche das Programm der Partei für schulmedizinische Verjüngungsforschung (Mehr Verjüngungsforschung für ein unbegrenzt langes gesundes Leben für alle, Partei für schulmedizinische Verjüngungsforschung).
- 13 Vergleiche die immer weiter fortschreitende Abholzung des Regenwaldes (Den Regenwald vom Teller bekommen, WWF).
- 14 Auch heute sehen wir beispielsweise in patriarchal-androzentrischen Selbstinszenierungen des Weltraum-Magnaten Elon Musk und des ehemaligen brasilianischen Präsidenten Jair Bolsonaro eine unachtsame Haltung der Natur gegenüber sowie einen ausbeuterischen Zugriff auf natürliche Ressourcen. Musks unaufhaltsames Streben nach Macht und technologischem Fortschritt begeistert und polarisiert so die Massen. Dass aber solche großwahnsinnigen Utopien differenzierte Forschungsergebnisse verstellen, geht in einem vermeintlich gemeinsamen Streben nach der Sicherung des menschlichen Lebensraumes unter (Musk macht »dümmste Ökoterroren« für mutmaßlichen Brandanschlag verantwortlich 2024, o. S.). Bolsonaro wiederum setzte während seiner Amtszeit auf vermeintliche Lösungen klimabezogener Probleme, z. B. auf die Privatisierung der Wälder; solche Lösungen bekämpfen aber nicht die Ursachen der Klimakatastrophe, sondern permittieren deren Weiterführung (Vecchione Gonçalves und

Verhandlung von Unachtsamkeit und Verantwortungslosigkeit im Kontext der Katastrophe wird so oft das Gebot zu Handlungsnotwendigkeiten transportiert – entweder indirekt wie im *Gilgamesch*-Epos und bei Wickram oder direkt wie in der Auslegung des Lorchius.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- [Lemma] Achtsamkeit. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, <https://www.dwds.de/wb/Achtsamkeit?o=achtsamkeit>, abgerufen am 24. Januar 2024.
- Blattner, Evamarie. *Holzschnittfolgen zu den Metamorphosen des Ovid: Venedig 1497 und Mainz 1545*. scaneg Verlag, 1998.
- Bömer, Franz. *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar Buch I–III*. Universitätsverlag Carl Winter, 1969.
- Burkert, Walter. »Katastrophe als Mythos.« *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, Bd. 52, Nr. 1, 1995, S. 75–80, <https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=zak-003:1995:52::357#4>, abgerufen 6. Oktober 2024.
- Burkhart, Dagmar. »Mythos.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 9: Magica-Literatur – Nezāmi*, hg. von Rudolf Wilhelm Brednich, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Helge Gerndt, Lutz Röhrich und Klaus Roth, De Gruyter, 1999, S. 1092–1102.
- Bynum, David. *The Dæmon in the Wood: A Study of Oral Narrative Patterns*. Harvard University, 1978.
- »Den Regenwald vom Teller bekommen.« WWF, 21 Juli 2023, <https://www.wwf.de/themen-projekte/waelder/den-regenwald-vom-teller-bekommen>, abgerufen am 20. Juni 2024.
- Dupré, Wilhelm. »Mythos.« *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band II: Gesetz – Relation*, hg. von Hans Michael Baumgartner, Hermann Krings und Christoph Wild, Kösel Verlag, 1973, S. 948–956.
- Edzard, Dietz Otto, Übersetzer. »Gilgameš und Huwawa. Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version »B.«« *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*. Bd. 4, 1993, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, S. 16–34, <https://publikationen.badw.de/de/009661684>.
- Edzard, Dietz Otto, Übersetzer. »Gilgamesch und Chuwawa.« *Erzählungen aus dem Land Sumer*, hg. von Konrad Volk, Harrassowitz Verlag, 2015, S. 283–295.
- Fischer, Hubertus. »Wickrams Bilderwelt. Vorläufige Bemerkungen.« *Vergessene Texte – Verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung*, hg. von Michael Mecklenburg und Maria E. Müller, Peter Lang, 2007, S. 199–214.
- Franke, Sabina. »Fortschreibungsprozesse im/des Gilgamesch-Epos.« *Identität und Schrift. Fortschreibungsprozesse als Mittel religiöser Identitätsbildung*, hg. von Marianne Grohmann, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, S. 1–32.

Santos 2022, o. S.). Mit seiner radikalen Abholzung des Regenwaldes und der Zerstörung der Biodiversität bewies Bolsonaro also ein ebenso unachtsames Verhalten der Umwelt gegenüber, das er wirtschaftlich rechtfertigte.

- Franke, Sabina, Übersetzerin. *Das Gilgamesch-Epos*. Reclam, 2023a.
- Franke, Sabina. »Einleitung.« *Das Gilgamesch-Epos*, hg. von Sabina Franke, Reclam, 2023b, 7–36.
- George, A. R. »The Epic of Gilgameš: Thoughts on Genre and Meaning.« *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House, The University of Sydney, 21–23 July 2004*, hg. von Joseph Azize und Noel Weeks, Peeters, 2007, S. 37–65.
- Hansen, Christiane. *Transformationen des Phaethon-Mythos in der deutschen Literatur*. De Gruyter, 2012.
- Huber-Rebenich, Gerlinde. »Ovids Phaëthon in der textbegleitenden Druckgrafik des 15. und 16. Jahrhunderts.« *Phaëthon. Ein Mythos in Antike und Moderne*, hg. von Karl-Joachim Hölkeskamp und Stefan Rbeenich, Franz Steiner Verlag, 2009, S. 69–91.
- Kahlmeyer, Johanna. »Inn böser lieber hart verwundet«. *Eine komparatistisch-emotionstheoretische Untersuchung der Liebeskonzeptionen in Georg Wickrams »Metamorphosen«*-Bearbeitung. Erich Schmidt Verlag, 2024.
- Kahlmeyer, Johanna. »Anhang.« »Inn böser lieber hart verwundet«. *Eine komparatistisch-emotionstheoretische Untersuchung der Liebeskonzeptionen in Georg Wickrams »Metamorphosen«*-Bearbeitung. Erich Schmidt Verlag, 2024, http://hirzel-extras.de/t_SE8899, abgerufen am 22. Januar 2024.
- [Lemma] καταστροφή. *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von W. Gemoll und K. Vrestka*, bearbeitet und durchgesehen von Aigner, Therese, Josef Berdac, Renate Oswald, Jörg Schönbacher, Clemens Schuster, Rudolf Wachter und Franz Winter, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 2006, S. 448.
- Kern, Manfred. »Metáphrasis und Metaphorá. Über emblematische Verfahren in den deutschen Übersetzungen antiker Großepik (Minervius' »Odyssee« und Wickrams »Metamorphosen«).« *Humanistische Antikenübersetzung und frühneuzeitliche Poetik in Deutschland (1450–1620)* (Frühe Neuzeit 211), hg. von Johannes Klaus Kipf, Jörg Robert und Regina Toepfer, de Gruyter, 2017, S. 287–311.
- Knaeble, Susanne und Silvan Wagner. »Vorwort und Einleitung.« *Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen*, hg. von Nadine Hufnagel, Susanne Knaeble, Silvan Wagner und Viola Wittmann, S. Hirzel Verlag, 2017, S. 7–16.
- Latour, Bruno. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Suhrkamp, 2008.
- »Mehr Verjüngungsforschung für ein unbegrenzt langes gesundes Leben für alle.« *Partei für schulmedizinische Verjüngungsforschung*, <https://verjuengungsforschung.de/programm>, abgerufen am 20. Juni 2024.
- Messerli, Alfred. »Katastrophenmotive.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 7: Ibn al-Ğauzi – Kleines Volk*, hg. von Hermann Bausinger, Rudolf Wilhelm Brednich, Wolfgang Brückner, Lutz Röhrich, Klaus Roth und Rudolf Schenda, de Gruyter, 1993, S. 1032–1035.
- »Musk macht »dümmste Ökoterroren« für mutmaßlichen Brandanschlag verantwortlich.« *Spiegel*, 06. März 2024, <https://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/tesla-in-gruenheide-elon-musk-macht-duemmste-oeko-terroristen-fuer-mutmasslichem-brandanschlag-verantwortlich-a-22617c7c-d68f-4178-a2ad-obfbeeboe2c2>, abgerufen am 20. Juni 2024.

- [Lemma] μῦθος. Gemoll. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* von W. Gemoll und K. Vrestka, bearbeitet und durchgesehen von Aigner, Therese, Josef Berdac, Renate Oswald, Jörg Schönbacher, Clemens Schuster, Rudolf Wachter und Franz Winter, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 2006, S. 545.
- Neumann, Friedrich. »Meister Albrechts und Jörg Wickrams Ovid auf Deutsch.« *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 76. Jahresband, de Gruyter, 1955, S. 321–389.
- Pachurka, Daniel und Arne Schumacher. »Verenderung der Gestalten«. Das Buchkonzept von Jörg Wickrams Ausgabe der »Metamorphosen« Ovids (1545) im Spiegel der Götterdarstellungen. *Frühmittelalterliche Studien*. Bd. 53, Nr. 1, 2019, S. 383–401.
- Radner, Karen. *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. Harrasowitz Verlag, 2005.
- Roth, Klaus. »Zeit.« *Enzyklopädie des Märchens. Band 14: Vergeltung – Zypern, Nachträge: Äbī – Zombie*, hg. von Hermann Bausinger, Rudolf Wilhelm Brednich, Wolfgang Brückner, Daniel Drascek, Helge Gerndt, Ines Köhler-Zülch, Klaus Roth und Hans-Jörg Uther, de Gruyter, 2014, S. 1242–1249.
- Rücker, Brigitte. *Die Bearbeitung von Ovids »Metamorphosen« durch Albrecht von Halberstadt und Jörg Wickram und ihre Kommentierung durch Gerhard Lorichius*. Kümmerle Verlag, 1997.
- Sallaberger, Walther. *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition*. C. H. Beck, 2008.
- Schenk, Gerrit Jasper. »Katastrophen in Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung.« *Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel*, hg. von Gerrit Jasper Schenk, Jan Thorbecke Verlag, 2009, S. 9–19.
- Schögl, Rudolf. »Krise« als historische Form der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung. Eine Einleitung. *Die Krise in der Frühen Neuzeit*, hg. von Philip R. Hoffmann-Rehnitz, Rudolf Schögl und Eva Wiebel, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, S. 9–31.
- Schnettler, Bernt. »Zwischen Eventisierung und vertrauensvoller Indifferenz. Zukunftsvisionen zum Millenniumswechsl und das Ausbleiben apokalyptischer Beunruhigung.« *Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen*, hg. von Nadine Hufnagel, Susanne Knaeble, Silvan Wagner und Viola Wittmann, S. Hirzel Verlag, 2017, S. 287–301.
- Schreurs, Anna. »Ein »selbgewachsner Moler« illustriert die Malerbibel. Wickrams Holzschnitte zu Ovids »Metamorphosen«.« *Vergessene Texte – Verstellte Blicke. Neue Perspektiven der Wickram-Forschung*, hg. von Michael Mecklenburg und Maria E. Müller, Peter Lang, 2007, S. 169–183.
- Schul, Susanne und Mareike Böth. »Abenteuerliche »Überkreuzungen«: Vormoderne intersektional.« *Abenteuerliche »Überkreuzungen«: Vormoderne intersektional*, hg. von Mareike Böth, Michael Mecklenburg und Susanne Schul, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, S. 9–39.
- Vecchione Gonçalves, Marcela und Maureen Santos. »Falsche Lösungen in Brasilien: Bolsonaro zerstörerische Klimapolitik.« *Heinrich-Böll-Stiftung*, 03. November 2022, <https://www.boell.de/de/2022/10/18/falsche-loesungen-brasilien-bolsonaro-zerstoererische-klimapolitik>, abgerufen am 20. Juni 2024.
- Waghäll, Elisabeth. *Dargestellte Welt – Reale Welt. Freundschaft, Liebe und Familie in den Prosawerken Georg Wickrams*. Peter Lang, 1996.

- Walter, François. *Katastrophen. Eine Kulturgeschichte vom 16. bis ins 21. Jahrhundert*. Philipp Reclam, 2010.
- Wickram, Georg. »Ovids Metamorphosen.« *Georg Wickram. Sämtliche Werke. Dreizehnter Band, erster Teil: Ovids Metamorphosen*, hg. von Hans-Gert Roloff, de Gruyter, 1990.
- Wickram, Georg. »Ovids Metamorphosen.« *Georg Wickram. Sämtliche Werke. Dreizehnter Band, zweiter Teil: Ovids Metamorphosen*, hg. von Hans-Gert Roloff, de Gruyter, 1990.
- Zwierlein, Cornel. *Der gezähmte Prometheus. Feuer und Sicherheit zwischen Früher Neuzeit und Moderne*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

