

Weltkonstruktionen

Herausgegeben von
PETER GEMEINHARDT
und ANNETTE ZGOLL

*Orientalische Religionen
in der Antike*

5

Mohr Siebeck

Orientalische Religionen in der Antike

Ägypten, Israel, Alter Orient

Oriental Religions in Antiquity

Egypt, Israel, Ancient Near East

(ORA)

Herausgegeben von / Edited by

Angelika Berlejung (Leipzig)

Joachim Friedrich Quack (Heidelberg)

Annette Zgoll (Göttingen)

5



Weltkonstruktionen

Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos
vom Alten Orient bis zum Islam

Herausgegeben von

Peter Gemeinhardt und Annette Zgoll

Mohr Siebeck

PETER GEMEINHARDT ist Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen.

ANNETTE ZGOLL ist Inhaberin des Lehrstuhls für Altorientalistik an der Universität Göttingen.

ISBN 978-3-16-150582-9 / eISBN 978-3-16-160594-9 unveränderte eBook-Ausgabe 2021
ISSN 1869-0513 (Orientalische Religionen in der Antike)

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

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Im vorliegenden Band werden die Beiträge zu einem Symposium veröffentlicht, das unter dem Titel „Weltkonstruktionen: Topographie und Konstellationen von Chaos und Kosmos“ am 6. und 7. November 2008 an der Georg-August-Universität Göttingen stattfand. Mit dieser Tagung konnte ein kleines Jubiläum gefeiert werden, handelte es sich doch um das 10. Internationale Symposium des DFG-Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“, das Anfang 2004 seine Arbeit aufgenommen hat und soeben in seine dritte und damit letzte Förderperiode eingetreten ist. Dem Charakter des Graduiertenkollegs entsprechend wurden Referentinnen und Referenten aus verschiedenen Fächern, Forschungsrichtungen und akademischen Kulturen eingeladen. Bis auf den Vortrag des Zürcher Klassischen Philologen Walter Burkert („Theogonie und Kosmopoie des ‚Orpheus‘. Zum Papyrus von Derveni“) sind die Referate vollständig in diesem Band versammelt; derjenige von Paul Kruger ist neu hinzugekommen.

Es erscheint uns angebracht, die einzelnen Beiträge einleitend in die religionsgeschichtlichen Linien einzuordnen, die in den angeregten Diskussionen auf dem Symposium zu Tage traten, ohne dass die Gespräche im Plenum und am Rande der Tagung hier umfassend dokumentiert werden könnten.

Claus Wilcke skizziert das Weltbild vom Anfang des zweiten Jahrtausends v. Chr. auf der Basis mesopotamischer Etymologien und Mythen. Etymologien sumerischer Wörter zeigen die Welt analog zu einem Baum aufgebaut, dessen verzweigtes Astwerk den Himmel darstellt, während im Akkadischen das Bild eines Bauwerkes mit verschiedenen, übereinander angeordneten Etagen zu Tage tritt. Grundlegend wird die Welt geordnet wie eine Stadt wahrgenommen. Im Horizont liegende Tore verbinden die Erde mit dem Himmel und beide mit der Unterwelt. Diese Erde ist nach Ausweis der sumerischen Quellen, welche personale von nicht-personalen Wesenheiten morphologisch unterscheiden, dinghaft gedacht, während der Himmel personal erscheint. Das für Südmesopotamien überlebenswichtige Wasser liegt unter der Erde oder es kommt vom Gebirge herab. Aus den unterirdischen Bereichen bringt es der Sonnengott auf seiner Reise zwischen den Weltteilen mit nach oben, wie der Mythos von Enki und Ninhursagā zeigt, der hier teilweise neu bearbeitet und in sich konsistent gedeutet wird. Die verschiedenen Weltteile unterstehen verschiedenen Gottheiten. Und gerade diese Gottheiten bzw. das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und das Wesen des Menschen sind die Themen, an denen die altbabylonischen Quellen besonders interessiert sind, wie Claus Wilcke zeigt. Der Mensch ist geschaffen mit göttlichem Geist, manifest in Verstand und Seele, der Tod wird als Preis für die Geschlechtlichkeit interpretiert.

Der göttliche Geist im Menschen lebt nach dem Tod weiter und Lebende und Tote können sich im rituellen Mahl begegnen. Ein Ausblick ins erste Jahrtausend v. Chr. zeigt die Entwicklung von einem anthropologischen zu einem kosmologischen Interesse. Nun, im ersten Jahrtausend, geht es den Autoren von *Enūma eliš* darum, zu klären, was vor den jetzigen Göttern und dieser Welt war und wieso Marduk Götterkönig wurde. Der Mensch und seine Bestimmung stehen hier nicht mehr im Zentrum.

Die Kosmologie des *Enūma eliš* wird im Beitrag von *Wayne Horowitz* thematisiert. Der Aufstieg Babylons machte es nötig, den Hauptgott dieser Stadt in die vorliegenden kosmologischen Konstruktionen einzubringen, wie im *Enūma eliš* deutlich wird. Der Text zeigt Babylons Gott Marduk als den Baumeister der Welt, welche er aus dem Körper der erschlagenen Tiamat aufbaut. Grundbestandteile der Welt sind nach *Enūma eliš* Wasser und Winde, möglicherweise auch Sterne, die unabhängig von Schöpfungshandlungen und von Gottheiten zu existieren scheinen. Der sumerische Schöpfungstext NBC 11108, eine Tafel, die vermutlich aus dem 21. Jahrhundert stammt, führt auch das Licht und damit die durch den Wechsel von Tag und Nacht geordnete Zeit als Teil der Gesamtkonstruktion der Welt ein, ein Thema, welches prominent in der ersten Schöpfungserzählung der Bibel zu finden ist. Konstruktionsmöglichkeiten sind geprägt durch vorgängige Kategorien. In verschiedenen Zusammenhängen erkennt Horowitz belebte und unbelebte Teile der Welt als konstitutiv für Bestandteile der Welt, erkennbar schon in deren primären Elementen. Insbesondere der Mensch zeigt sich nach Schöpfungsmythen als Mischung aus zwei derart verschiedenen Bestandteilen. So sind es nach dem akkadischen Mythos von Atramhasīs Lehm und (göttliches) Blut, eine Vorstellung die auch im sumerischen Mythos von Enki und Ninmah begegnet und die sich weiter verfolgen lässt bis zu Berossos und zum ersten Buch der althebräischen Bibel (anders in *Enūma eliš*, wo nur von göttlichem Blut die Rede ist). Der belebte Teil des Menschen ist vom unbelebten deutlich verschieden, insofern er göttlichen Ursprungs ist und nach dem Tod des Gesamtwesens "Mensch" weiter existieren kann.

Der Beitrag von *Henrik Pfeiffer* macht deutlich, wie hart geordnete Strukturen der Welt nach früher biblischer wie altorientalischer Vorstellung erkämpft werden mussten und dass diese dem Chaos regelrecht abgetrotzte Ordnung nicht schon immer als uranfänglich-einmalig und von da an gültig galt, sondern zunächst einmal als stets neu zu leistende Großtat angesehen wurde. Den Nachweis führt Pfeiffer anhand von Ps 93 und seiner verschiedenen Schichten. In seiner älteren Version handelt es sich um ein Kultlied, welches den Beginn des Königtums von JHWH feiert, einen Inthronisationstext. JHWH trägt hier Züge des Wettergottes syrisch-levantinischer Prägung. Der Text schildert den Gott im statuenartig verwendeten Bild des Kämpfers gegen die mächtigen Wasser, welche die Ordnung bedroht haben und ständig bedrohen. Später Erweiterungen inkorporieren das Modell des höchsten Gottes (El). Dessen Herrschaft ist unerschütterbar und erstreckt sich nun über die gesamte Welt. Die Erde selbst gilt nun als dauerhaft befestigt. Noch weiter wird das Thema in Ps 104 geführt, wo zu den Wettergotttraditionen Sonnentheologie hinzukommt, die wohl aus Ägypten stammt. Auch hier genügt der einmalige Schöpfungsakt, um das Chaos zu bändigen. Ja mehr noch: Der kämpfende Gott erscheint nun

obsolet und weicht der Vorstellung von einem gänzlich souveränen, geradezu spielerisch wirkenden Schöpfergott.

Die in Flüchen verkehrte Welt lässt im Umkehrschluss, so *Paul Kruger*, diejenigen Elemente erkennen, welche für die kulturelle Weltkonstruktion essentiell sind. Vornehmlich geht es um soziale Ordnung, die hier nach einem hierarchisch geprägten Wertesystem gestaltet erscheint. Männlichkeit steht über Weiblichkeit, Reichtum über Armut, wichtig sind die guten Beziehungen zu denen, die einem nahe stehen, also zu Familie und Freundeskreis. Die Negativfolie der Flüche umfasst auch Essen und Trinken, Salben und Kleiden, also diejenigen Elemente, welche nach mesopotamischer Vorstellung zivilisiertes Leben ausmachen, hier allerdings in perversierter Form. Schließlich finden sich einige Darstellungen verkehrter Bewegung: Rückwärts fließende Flüsse, rückwärts fahrende Streitwagen und Menschen, die wie Krabben rückwärts gehen. Es mag kein Zufall sein, dass sich derartige Bilder gerade in akkadischer Sprache und im Konnex des sumerisch-akkadischen Sprachareals finden, wo die Ausrichtung von Bewegungen sogar in der Morphologie der Verbformen verankert waren.

Die Begegnung verschiedener Kulturen und ihrer je eigenen Vorstellungen von Weltordnung kann zu andauerndem Kampf und schwelenden, nicht endenden Konflikten führen. Dass und wie Augustus in die ägyptische Weltordnung eingepasst werden konnte, zeigt *Friederike Herklotz*. Ein Kernstück des ägyptischen Weltbildes war das dem Chaos wehrende, von den Göttern verliehene Königtum; doch gegenüber Rom hätte Augustus nicht als ägyptischer König auftreten können. Der in Ägypten gefundene Kompromiss bestand darin, Augustus als legitimen Herrscher darzustellen, ohne jedoch ein Thronbesteigungsritual durchgeführt zu haben. Thronnamen wurden teils in bekannter Form übernommen, teils neu geschaffen wie die Namen „der gemacht hat die sehr große Residenz nach Rom“ oder auch „Römer“, „Autokrator“ oder „Caesar“. Augustus suchte die Kooperation mit den ägyptischen Priesterschaften, er übernahm die für jeden Pharao wichtige Aufgabe des Tempelbauers und im Tempelkult wurden Rituale für ihn durchgeführt. Insofern wurde in einer historischen Situation, die als Umwertung aller Werte und Rückfall ins Chaos hätte aufgefasst und dargestellt werden können, durch Einfügung neuer Akzente in bestehende Vorstellungen und Strukturen eine Situation erzielt, die man in Ägypten als Fortsetzung der Weltordnung ansehen konnte.

Antike Welten können kompliziert, ja inkohärent konstruiert sein – wenn man die Perspektive eines Religionstheoretikers anlegt. Dass dies nicht die Sichtweise griechischer Kultpriester war, zeigt *Daniel Ogdens* Beitrag über die Verbindungen zwischen Unterwelt und irdischer Lebenswelt: Einerseits lassen die Quellen sowohl horizontale als auch vertikale Vorstellungen vom Zugang zum Reich der Toten erkennen, so dass dieses auch als „Nebenwelt“ erscheint. Andererseits existierten an zahlreichen Orten Zugänge zur Unterwelt, ohne dass sich eine einheitliche Theorie der Verbindung von irdischer und jenseitiger Welt herausgebildet hätte, auch nicht bei kritischen Mythenforschern wie Pausanias, der die Inkohärenzen sehr wohl bemerkte. Die Unterwelt erweist sich als dynamisch: Die bekannten Zugänge sind nicht stabil, sondern mobil, und innerhalb der Unterwelt können Distanzen in kürzester Zeit zurückgelegt werden. Man kann insofern nicht von einem Zwei-Etagen-

Modell ausgehen, das wie mit Fahrstühlen beliebig begehbar sei. Vielmehr macht Ogden deutlich, dass die Toten im Verständnis der Griechen zwar von den Lebenden getrennt waren, aber in einer Dimension lebten, die mit der irdischen Welt variabel, wenn auch nicht beliebig oder gar chaotisch, in Beziehung stand. Der Kosmos ist demnach in seiner Topographie mehrdimensional zu denken.

Stehen hier die Bereiche der Lebenden und Toten im Blickpunkt, so ist es im Beitrag von *Frances Young* die Welt als Schöpfung, präziser: als Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*). Gegenüber dem mehrdimensionalen, aber zeitlich nicht limitierten Weltbild, das Ogden für das klassische Griechenland zeichnet, stellt Young das christliche Konzept einer geschichtlich aufgefassten Welt heraus, die einen Anfang und ein Ende hat. Aus der Protologie ergibt sich daher zwingend eine Eschatologie. Der Focus liegt allerdings auf der Zeit *zwischen* Anfang und Ende, in der Gott seine Schöpfung nicht sich selbst überlässt, sondern weiterhin ordnend eingreift, um sie vor dem Zugriff der Sünde (und damit vor ihrer Zielverfehlung) zu bewahren bzw., wenn diese eingetreten ist, sie zu kompensieren. Hierbei steht der Mensch in Analogie zur Welt, insofern nicht nur diese veränderlich und verletzlich und als solche der Hilfe Gottes bedürftig ist, sondern auch der Mensch von der heilvollen Begleitung Gottes abhängig ist. Mit einem kosmologisch-protologischen Bild, das ins Anthropologische gewendet wird, spricht Young von einer beständigen Neuschöpfung des Menschen – nach Augustin ist es dies, was ein menschliches Leben zutiefst ausmacht. Die Welt ist auch hier nicht ein für allemal stabilisiert, sondern unterliegt – analog zum einzelnen Menschen – einer beständigen Neuordnung, d.h. konkret: Neuschöpfung, die erst im Eschaton vollendet sein wird. Das aber ist kein Mangel, sondern das Zeichen der Kreatürlichkeit.

Eine solche Offenheit kosmologischer Konzeptionen für anthropologische Modelle erkennt *Oda Wischmeyer* bereits bei Paulus, den sie in den Horizont der philosophischen Koine der römischen Kaiserzeit stellt. Dass die Welt aus einem chaotischen Anfangszustand geordnet worden sei, wird bereits in Platons *Timaios* entfaltet und bei Philon von Alexandrien rezipiert. Ohne direkte Lektüren postulieren zu wollen, argumentiert Wischmeyer, dass bei Paulus solche Weltkonstruktionen im Hintergrund stehen, wenn er eine grundlegende Umwertung vornimmt: Das Christusgeschehen zeigt, dass Ordnung nicht protologisch, sondern eschatologisch zu denken ist – Paulus interessiert sich nicht (oder jedenfalls nicht in erster Linie) für einen von der Schöpfung her wohlgeordneten Kosmos, sondern für die durch Christus eröffnete Heilsperspektive. Durch Christus geschieht eine Neuschöpfung nicht der Welt, sondern des Menschen, die sich am Ende der Zeit auf eine Neuordnung des Kosmos hin erweitern wird. Die kosmologische Koine wird von Paulus in Form einer Inversion rezipiert, die in dem Perspektivenwechsel von der Herkunft zur Zukunft zum Ausdruck kommt. Die Hoffnung der Schöpfung ergibt sich dabei aus der Hoffnung des Menschen.

Diesem heilsgeschichtlichen Ansatz setzen die beiden islamwissenschaftlichen Beiträge ganz unterschiedlich profilierte Weltkonstruktionen entgegen. *Todd Lawson* zeigt mittels einer subtilen Exegese des Qur'an, dass ein primordiales Chaos, aus dem Gott durch ordnendes Handeln den Kosmos erst geschaffen hätte, in der Sicht des Islam keine bestimmende Rolle spielt. Vielmehr wird hier das Konzept

einer universalen Ordnung für alle Menschen entfaltet, die sämtlich in Frieden miteinander leben würden, wenn sie sich an den Qur'an hielten. Dass sie das freilich nicht in ihrer Gesamtheit tun, sondern zum Teil beharrlich anderen Religionen anhängen, ist Quelle der Unordnung, die die Welt prägt. Das bedeutet allerdings nicht, dass nicht auch der Qur'an mit starken Differenzen arbeiten würde, die sich *faktisch* auf den Dual von Kosmos und Chaos abbilden lassen. Zentral ist hierfür die Unterscheidung von *jahl* („Unwissenheit“) und *islām* („Unterwerfung unter eine vernünftige moralische Norm“) – was jede Anders- als Falschgläubigkeit qualifiziert. Wo dies apokalyptisch ausgedeutet wird, ergeben sich zwei fundamentale Lebensorientierungen („Hingabe“ und „Streit“) – die, so Lawson, als „Kosmos“ und „Chaos“ interpretiert werden können.

Der Blick auf die mittelalterliche islamische Mystik ergibt nach *Maria E. Subtelny* noch einmal ein anderes Bild. Auch hier ist eine Inversion zu beobachten, freilich nicht – wie bei Paulus – zwischen Kosmologie und Anthropologie, sondern zwischen dem aus Stein erbauten und an einen Ort gebundenen Heiligtum und dem Menschen, der nach der Auffassung der Sufis der Ort der Manifestation des Heiligen ist. Des Menschen Herz wird zur Ka'ba, zum Ort der Kontemplation Gottes, wie bereits an der Gestalt Adams deutlich wird. Die Pilgerschaft soll konsequenterweise nicht an einen bestimmten Ort, sondern zu sich selbst erfolgen – dabei kann der heilige Mensch derart in den Mittelpunkt der Welt rücken, dass nicht er die Ka'ba, sondern diese ihn umrundet! Der Mensch wird so zur *axis mundi*, doch ohne dass er selbst Gott würde: Auch der heiligste Mensch ist lediglich ein Medium, ein Spiegel für die Offenbarung Gottes. Diese Differenz bleibt gewahrt, wenn freilich auch die Aussage, das „vollkommene Herz“ sei das „alles umfassende Eine“, auf eine Vergöttlichung des Menschen hinzudeuten scheint. Die Anthropologie tritt hier an die Stelle der Kosmologie, insofern die Welt für den mystischen Aufstieg des Sufi bedeutungslos wird.

Die Frage nach der Konstruktion von Welt(en) und nach der Zuordnung von Chaos und Kosmos, irdischem und himmlischem Bereich, Toten- und Lebenswelt sowie nach dem Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie in Bezug auf Gott ist durch die vorliegenden Beiträge keinesfalls beantwortet, sondern erst gestellt. Es zeigen sich jedoch Konvergenzlinien sowie aussagekräftige Differenzen, die eine weitere Bearbeitung dieser Fragen im interdisziplinären Gespräch als aussichtsreich erscheinen lassen. Darin liegt der Ertrag des Symposiums und dieses Bandes, den wir hiermit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorlegen.

Als Herausgeber haben wir vielfach zu danken: zunächst und sehr herzlich den Autorinnen und Autoren, die ihre Referate bereitwillig für die Publikation zur Verfügung gestellt haben; sodann den Herausgebern der Reihe „Orientalische Religionen in der Antike“, die der Veröffentlichung zugestimmt und sie mit mancherlei Hinweisen unterstützt haben; weiterhin dem Verlagshaus Mohr Siebeck, namentlich Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Anna Krüger, für Rat und Tat im Prozess der Drucklegung. Last but not least gilt unser Dank Dr. Kai Lämmerhirt vom Seminar für Altorientalistik sowie den Hilfskräften am Lehrstuhl für Kirchengeschichte – Sandra Friedhoff, Jan Höffker und Christina Bodemann –, die mit großem Einsatz die redaktionelle Arbeit geleistet haben.

Göttingen, im Juni 2010

Peter Gemeinhardt/Annette Zgoll

Inhaltsverzeichnis

PETER GEMEINHARDT/ANNETTE ZGOLL

Vorwort	V
Abkürzungsverzeichnis	XIII

CLAUS WILCKE

Altnesopotamische Weltbilder:

Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen	1
---	---

WAYNE HOROWITZ

Animate, Inanimate, and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts:

Revisited	29
-----------------	----

PAUL A. KRUGER

Mundus inversus and the Phenomenon of Cursing:

Some Examples From the Ancient Near East and the Hebrew Bible	47
---	----

HENRIK PFEIFFER

König Jahwe und das Chaos:

Zur Rezeption und Transformation des Chaostkampfmotivs im Alten Testament .	65
---	----

ODA WISCHMEYER

Kosmos und Kosmologie bei Paulus	87
--	----

DANIEL OGDEN

Dimensions of Death in the Greek and Roman Worlds	103
---	-----

FRIEDERIKE HERKLOTZ

Augustus und die ägyptische Weltordnung	133
---	-----

FRANCES YOUNG

Self and Cosmos Transformed: The Significance

of the Idea of Creation for Christianity's Counter-Cultural Challenge	161
---	-----

TODD LAWSON

Coherent Chaos and Chaotic Cosmos:

The Qur'ān and the Symmetry of Truth	177
--	-----

MARIA E. SUBTELNY

Templificatio hominis:

Ka'ba, Cosmos, and Man in the Islamic Mystical Tradition 195

Die Autorinnen und Autoren..... 223

Register 225

1. Quellen 225

1.1 Altes Testament 225

1.2 Neues Testament 226

1.3 Alter Orient 227

1.4 Antike Schriftsteller 228

1.5 Islamische Autoren 235

2. Moderne Autoren 237

Abkürzungsverzeichnis

ÄA	Ägyptologische Abhandlungen
ÄAT	Ägypten und Altes Testament
ABAW.PH	Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse
ADAI.Ä	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo; Ägyptologische Reihe
AfO	Archiv für Orientforschung
AHAW	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
AK	Antike Kunst
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
AnBib	Analecta Biblica
AncSoc	Ancient Society
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AnOr	Analecta Orientalia
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOr	Aula Orientalis
APAMS	American Philological Association Monograph Series
APF.B	Archiv für Papyrusforschung, Beiheft
ASA	Anthropology Southern Africa
ASAE	Annales du Service des Antiquités
AS(J)	Acta Sumerologica (Japonica)
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AugSt	Augustinian Studies
BAeg	Bibliotheca Aegyptiaca
BaghM	Baghdader Mitteilungen
BAR	Bonner akademische Reden, International Series
BASOR.S	Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBV	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
BaghF	Baghdader Forschungen
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BiBl	Biographische Blätter
BibOr	Biblica et Orientalia
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BIITS	Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library Manchester
BKP	Beiträge zur klassischen Philologie
BN	Biblische Notizen
BollS	Bollingen series
BP	Bibliotheca Persica
BS	Bibliotheca Sacra
BSt	Bahai Studies
BStB	Bahá'í Studies Bulletin

BThAT	Beiträge zur Theologie des Alten Testaments
BTS	Beiruter Texte und Studien
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CE	Catholic encyclopedia
CIR	Classical Review
CM	Cuneiform Monographs
COS	Cambridge Oriental Series
CP	Classical Philology
CPR	Corpus Papyrorum Raineri
CR	Colloquium Rauricum
DNP	Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike
DOC.HLA	Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EQ	Encyclopaedia of the Qur'an
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FGH	Die Fragmente der griechischen Historiker
FI	Freiburger Islamstudien
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	Forschungen und Fortschritte
FzB	Forschungen zur Bibel
GAAL	Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur
GM	Göttinger Miscellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion
GMS	E. J. W. Gibb Memorial Series, n.s
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
Gym	Gymnasium
HALAT	Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	Herder Biblische Studien
Hist.E	Historia Einzelschriften
HLHR	Haskell Lectures on History of Religions
HO	Handbuch der Orientalistik
HOS	Hebrew. Orientalia Suecana
HR	History of Religions
HR(U)	Historia Religionum
HRWG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
HSM	Harvard Semitic monographs
HSS	Harvard Semitic Series
HThKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
HThR	Harvard Theological Review
IC	Islamic Culture
IG	Inscriptiones Graecae
IHC	Islamic History and Civilization, Studies and Texts
JAAR	Journal of the Americal Academy of Religion
JBL	Journal of biblical literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEA	Journal of Egyptian archaeology
JEOL	Jaarbericht van het vorraziatisch-Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'
JHP	Journal of the History of Philosophy
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JNWSL	Journal of the Northwest Semitic Language

JPK	Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz
JQSt	Journal of Qur'anic Studies
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JSNT	Journal of the Study of the New Testament
JSSt	Journal of Semitic Studies
JThS.NS	Journal of theological Studies. New series
KsK	Kulturelle und sprachliche Kontakte
KTU	Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit
LÄ	Lexikon der Ägyptologie
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae
OTSt	Old Testament Studies
MÄS	Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung
MS	Muhammedanische Studien
NABU	Notes Assyriologiques Brèves et Utiles
NAWG.PH	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen – philologisch-historische Klasse
NEB.AT.E	Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament.
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	New Testament Studies
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OECT	Oxford Early Christian Texts
OIP	Oriental Institute Publications
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OPSNKF	Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund
O.StaW	Oikumene, Studien zur antiken Weltgeschichte
PÄ	Probleme der Ägyptologie
PaP	Past and Present
PAPS	Proceedings of the American Philosophical Society
ParPass	La Parola del Passato
PG	Patrologia Cursus completes, Series Graeca
PIH	Papers on Islamic History
PPS	Perennial Philosophy Series
P.StGRA	Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAI	Recontre Assyriologique Internationale
RIA	Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie
RdE	Revue d'Égyptologie
RECA	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RMP	Rheinisches Museum für Philologie
RW	The Reversible World
SAA	State Archives of Assyria
SAALT	State Archives of Assyria Literary Texts
SAK	Studien zur altägyptischen Kultur
SAOC	Studies in ancient oriental civilisation
SBAW.PH	Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse
SJTh	Scottish Journal of Theology
SNTS	Studiorum Novi Testamenti Societas
SO	Symbolae Osloenses
ST	Social Text
StBoT	Studien zu Boğasköy Texten
StD	Studia Demotica

StHell	Studia Hellenistica
StLAEI	Studies in Late Antiquity and Early Islam
StP	Studia Pohl
StPP	Studien zur Paläographie und Papyruskunde
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SUNY.SI	SUNY Series in Islam
SUNY.SNESt	SUNY Series in Near Eastern Studies
Suppl.VigChr	Supplement to <i>Vigilae Christianae</i>
TB	Theologische Bücherei
TCAMAPS	Travaux du Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TrGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta
TUAT	Texte zur Umwelt des Alten Testaments
UBL	Ugaritisch-biblische Literatur
Vig.Chr	<i>Vigiliae Christianae</i>
VeE	Verbum et Ecclesia
VIHA	Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie
VT	Vetus Testamentum
VT.S	Vetus Testamentum Supplements
Wiblex	Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zu Alten und Neuen Testament
WO	Die Welt des Orients
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZ.J	Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena
YWYL	Yuanchang Wenhua Yanjiu Luncong
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Claus Wilcke

Altnesopotamische Weltbilder: Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen

Der Plural im Titel bedarf angesichts der Dauer der altorientalischen Schriftkultur kaum der Erklärung. Der Untertitel ist genauer. Ich versuche das Weltbild zu skizzieren, das in altbabylonischen Schulen studierte, auswendig gelernte und aufgeschriebene Literaturwerke vermitteln. Erst gegen Ende dieses deskriptiv konzipierten Referats kontrastiere ich es knapp mit dem des Weltschöpfungsepos,¹ das vielleicht im zwölften Jahrhundert v. Chr. entstand.

1. Die Welt vor Augen

Stellen wir uns vor: Ein Babylonier mit guter Schulbildung, nennen wir ihn Lú-^dNin-urta, tritt an einem beliebigen Tag des 18. Jahrhunderts v. Chr. frühmorgens zum Tor seiner Stadt hinaus, etwa aus dem babylonischen Nippur. Dort war man seit dem dritten Jahrtausend zweisprachig, verstand, sprach und schrieb Sumerisch wie Akkadisch. Diese sprachliche Kompetenz blieb – so sagt es einheimische Tradition – durch Jahrtausende erhalten.² Er will vielleicht sein Feld bestellen, vielleicht den zu erwartenden Pachtzins kalkulieren oder nach der Ernte verifizieren lassen, vielleicht will er auch eine Handelsreise antreten oder anderen Geschäften nachgehen.

Er schreitet über den festen Grund der sich weithin erstreckenden Erde. Über ihm wölbt sich der sich langsam blau färbende Himmel, an dem gerade der göttliche Mond verblasst, den er ^dNanna, akkadisch ^dSu'en und manchmal ^dDil-im₄-babbar nennt. Die Sterne hören auf zu leuchten. Lú-^dNin-urta hatte in der Nacht gehört, wie der Opferschauer die Sterne um einen Rechtspruch für den Nachbarn bat, nachdem,

¹ Keine moderne Edition; s. R. Labat, *Le poème babylonien de la création (Enūma eliš)*, Paris 1935; neueste Übersetzung (27.9.2008): W. G. Lambert, *Enuma Elish (The Babylonian Epic of Creation)*, 2008: <http://www.etana.org/abzu/fulldisplay.pl?SID=20090301843902587&code=etact&RC=54&Row=58&code=etact>.

² A. Cavigneaux, *Texte und Fragmente aus Warka (32. Kampagne)*, in *BaghM* 10 (1979), 111–117; E. Reiner, *Why do you cuss me?*, in *PAPS* 130 (1986), 1–6.

wie er sagte, Sonne, Mond, Wettergott³ und Venusgöttin sich ins Himmelsinnere zum Schlafen zurückgezogen hatten.⁴

Im Osten sieht er die göttliche Sonne (^dUtu, akkadisch ^dŠamaš) sich majestätisch aus dem Horizont heraus erheben. Jetzt ruft der Opferschauer den Sonnengott an und beschreibt, wie der Gott eine blaue Leiter zum Himmel hinaufsteigt. Er lädt Šamaš und den Wettergott Adad, der auch für die Opferschau zuständig ist, und dazu die großen Götter zu einem Mahl, damit auch sie zu Gericht sitzen und ein gegen den Nachbarn ergangenes Urteil revidieren.⁵ Der Sonnengott ^dUtu/^dŠamaš wacht über Recht und Gerechtigkeit, sieht alles, was tagsüber auf der Erde geschieht. Er wird am Himmel immer höher hinansteigen, mittags im Zenith stehen, sich am Nachmittag wieder hinabsenken, um am Abend, wenn der arbeitsame Lú-^dNin-urta nach Hause zurückkehrt, wieder in den Horizont und damit unter die Erde hinabzutauchen. Ähnliche Bilder kennt man von Sonnenuntergängen an der Küste und von mancher Kitschpostkarte.

Uns scheint vieles an dieser Weltsicht vertraut, nur dass uns, anders als im babylonischen Flachland, Berge, Bäume und Häuser zumeist den Blick ins Weite verstellen. Die Wörter, mit denen Lú-^dNin-urta die geschauten, erfahrenen Teile seiner Welt bezeichnet, eröffnen aber ein Verständnis, das sich von unserem etwas unterscheidet.

Kürzlich hörte ich den Wiener Ethnologen Martin Gaenszle⁶ sagen, Sprache konstruiere die Welt. Sie erlaubt uns, meine ich, Einblicke in die Weltsicht; „Konstruieren“ wäre bewusstes Gestalten.

2. Erde

Lú-^dNin-urta nennt den Grund, auf dem er steht, sumerisch *ki* und akkadisch *eršetu*, und weiß ihn als kosmisches Gegenstück zum Himmel über sich, versteht diese Wörter auch politisch-geographisch, als „Gebiet“, „Territorium“, z.B. das seiner Stadt.⁷ Die Materie „Erde“, das „Erdreich“, das er anfassen, pflügen und ausschachten wird, um einen Kanal zu graben und sein Feld zu bewässern, ist ihm aber sumerisch *saġar* und akkadisch *eperu*, letzteres verwandt mit Hebräisch *‘āfār*, dem „Staub“ der Bibelübersetzungen. Wir kennen Ähnliches aus anderen Sprachen.

Lú-^dNin-urta kennt sumerisches *ki* „Erde“ auch als relativen Begriff. Es ist der jeweilige „Ort“ (akkadisch *ašru*), der Stand- oder Aufenthaltsort einer Person oder

³ Sternbild des Adad ist das Rabengestirn (*Corvus*); s. E. Weidner, Kakkab ^dAdad in RIA 1 (1932) 26. Vermutlich steht aber die Vorstellung von Adad als Gott der Opferschau im Vordergrund, die bei Tage durchgeführt wurde.

⁴ C. Wilcke, Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient, in C. Wilcke (Hg.), Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft, Wiesbaden 2007, 225f.

⁵ Wilcke, aaO. 228–238.

⁶ Vortrag „Grammar in Ritual Speech“ am 1.10.2008 auf dem Kongress „Ritualdynamik und Ritualwissenschaft“ in Heidelberg (29.9.–2.10.2008).

⁷ M. Yoshikawa, Lagaš and ki Lagaš, Unug and ki Unug, in ASJ 7 (1985), 157–164.

Sache; es ist aber auch, hergeleitet von der kosmischen Bedeutung, das „Untere“, z.B. adverbial ki-šè (akkadisch: *šapliš*) „nach unten“, ki-ta (*ištu šapliš*) „von unten“. Lexikalisiertes ki-ta gebraucht er auch attributiv (*šaplū*). Auch der „Erdboden“, zu dem er sich bückt oder von dem er aufsteht, heißt sumerisch ki, akkadisch aber *qaqqaru*. Das „große Untere“, ki-gal (>*kigallu*), ist der „Sockel“, bezeichnet aber auch die „Unterwelt“. In letzterer Bedeutung kann das Attribut „groß“ auch fehlen.⁸ Akkadisches *eršetu* kann ebenfalls „Unterwelt“ bedeuten.⁹

Das Sumerische unterscheidet grammatisch Personen und Sachen. Lú-^dNin-urta sieht die Erde als Ding, nicht als göttliche Person.⁹ Im Akkadischen hat sie das Genus Femininum. Mythen beider Sprachen gilt sie als weibliches Wesen. Der Himmelsgott An zeugt mit ihr, die sich als Braut schmückt, Baum und Rohr¹⁰ und auch den furchterregenden Dämon Á-sàg = *Asakku*.¹¹ Und Gott Enlil zeugt mit ihr, konkret mit den Gebirgen, die Jahreszeiten.¹² Sie gebiert sie alle. Im akkadischen Atramḥasis-Epos heißt es, dass der Mutterleib der Erde nicht gebär.¹³

⁸ Zu weiteren Komposita mit ki- siehe C. Wilcke, Neue Rechtsurkunden der Altsumerischen Zeit, in ZA 86 (1996), 64; ferner (ki nur partiell als „Ort“ zu verstehen): ki+Nomen, z.B.: ki-u₄ „Zeitpunkt“ (in ki-u₄-ba „damals“), ki-inim „~Rechtsgeschäft“ (in lú ki-inim-ma.k „Zeuge“): ki+Verbum, z.B.: ki-šú (= *kīlu*) „Schluß(teil eines Liedes)“.

⁹ Es gibt aber eine Erdgöttin namens ^dUraš.

¹⁰ Streitgedicht ‚Baum und Rohr‘, Z. 1–12; s. C. Wilcke, Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in E. Angehrn (Hg.), Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft (CR 10), Berlin/New York 2007, 20 (Übersetzung mit Literatur); 46 (Quellen und Transliteration).

¹¹ Lugal-ud-me-lim₉-bi-nir-ĝal I 26ff.; Edition: J. J. A. van Dijk, Lugal ud me-lám-bi nir-ĝal. Le récit épique et didactique des Traveaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création, Bd 1, 55f. ; 2, 34ff., Leiden 1983; F. al-Rawi, Tablets from the Sippar Library IV. Lugal, in Iraq 57 (1995), 204f.; s. Wilcke, Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, 11. Der Inschrift auf dem „Barton Zylinder“ aus dem 24. Jhd. (B. Alster/A. Westenholz, The Barton Cylinder, in ASJ 16 [1994]), 15–46) zufolge schwängerte der Himmel die Erde im Gewitterregen; s. Wilcke, Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, 10 Anm. 22.

¹² Streitgedicht ‚Sommer und Winter‘ 12–18; s. Wilcke, Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, 18f. (Übersetzung und Literatur); 44f. (Quellen und Transliteration).

¹³ Hier abgekürzt als *Atr.*; Edition: W. G. Lambert/A. R. Millard, Atra-ḥasis: The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969; siehe C. Wilcke, Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atramḥasis-Epos, in A. Jones (Hg.), Weltende: Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, Wiesbaden 1999, 63–112, Differenzierung der Siglen für die Quellen nach Sprachstufe und Dialekt dort 68f., Anm. 9, 12–16; siehe ferner D. Shehata, Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḥasis-Mythos (GAaL 3), Göttingen 2001; dazu als Privatdruck (?) 12 Seiten Nachträge, o.J. (ca. 2003). – *Atr* aBD iv 4 = HE iv 1; vgl. *Atr*. nAS iv 48–49 || 58–59: „Die Steppe soll Salpeter gebären (|| gebär Salpeter), der Mutterleib der Erde soll sich verweigern (|| verweigerte sich).“

3. Himmel

Anders steht es mit dem Himmel (an, akkadisch *šamû*). Ihn denkt Lú-^dNin-urta, wenn er zum Firmament aufschaut, ebenso gegenständig wie die Erde; er sieht in ihm aber auch eine Person, den im Himmel residierenden und diesen regierenden Gott An, akkadisch *Anu*, den höchsten Gott im Pantheon, der z.B. die Venus-Göttin ^dInana, akkadisch *Ištar*, in der Dichtung ‚Inana und Ebeḫ‘¹⁴ beim Kampf gegen das Gebirge Ebeḫ (Ġabal Ḥamrīn) nicht unterstützen will und dem sie in ‚Gilgameš und der Himmelsstier‘¹⁵ und im akkadischen Gilgameš-Epos¹⁶ (Taf. VI) erfolgreich droht, um ihren Willen durchzusetzen. Wenn sumerische Mythen erzählen, dass der Himmel die Erde begatte, tritt der Himmel grammatisch teils als Sache teils als Person auf; die Erde immer als Sache.¹⁷

Lú-^dNin-urta gebraucht an ebenso wie ki relativ: an-šè (*eliš*) ‚nach oben‘ an-ta (*ištu eliš*) ‚von oben‘, und als Adjektiv (lexikalisiertes) an-ta (*elû*) ‚hoch‘, dazu auch die unterschiedlich geschriebene Nebenform /un/(EZEN×AN, ù.n-).

So erkennt er ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ als ‚obere‘ und ‚untere kosmische Einheit‘ und erinnert sich an das ‚Lied von der Hacke‘, das berichtet, der Gott Enlil habe die einst amorphe Masse zertrennt in Himmel und Erde, sodass die Sonne die Erde beleuchten konnte. Enlil schuf dann die Menschen – durch Aussaat, ganz anders als andere Mythen es vom Gott Enki und der Muttergöttin erzählen.¹⁸

Enlil’s Tempel É-kur, das ‚Haus, das ein Berg ist‘, gilt mit seinem hoch aufragenden Tempelturm, der Ziqqurrat, als Dur-an-ki ‚Band von Himmel und Erde‘, das Himmel und Erde zusammenhält und den Himmel nicht herunterfallen lässt – eine Kunde, die das kleine gallische Dorf des Majestix nie erreicht hat.

Lú-^dNin-urta lebt in einer von einer Stadtmauer umschlossenen, in Stadtviertel gegliederten Stadt, in einem Staatsgebilde von mehreren Städten samt ihrem Umland, in einer arbeitsteiligen, sozial weit aufgefächerten und hierarchisch gegliederten Gesellschaft, an deren Spitze der König steht.

Analog denkt er sich auch den Himmel als Stadt und die Göttergesellschaft ebenso gliedert wie die der Menschen. Der Himmelskönig An regiert mit einer Art Kabinett.¹⁹ Nachts aktive Götter treten abends als Sterne (mul, akkadisch *kakkabû*) aus ihrer Stadt heraus und scheinen vom Himmel herab auf die Erde, in die Menschenwelt. Morgens kehren sie in das Himmelsinnere zurück.

Das akkadische Pluraliatantum *šamû* erweckt ähnlich hebräischem *šamayim* die Vorstellung von mehreren Himmeln.²⁰ Vielleicht stehen hierbei die Stadtviertel Pa-

¹⁴ Edition: P. Attinger, Enki et Ninhursaga, in ZA 94 (1984), 1–52.

¹⁵ Edition: A. Cavigneaux/ F. al-Rawi, Gilgameš et le taureau de ciel (Šul-mè-kam): Textes de Tell Haddad IV, in RA 87 (1993) 97–127.

¹⁶ Edition: A. R. George, The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, vol. I–II, Oxford 2003; deutsche Übersetzung: S. M. Maul, Das Gilgamesch-Epos, neu übersetzt und kommentiert, München 2005.

¹⁷ Wilcke, Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, 10 Anm. 22; 11; 19f.

¹⁸ Siehe die Übersetzung der ersten 31 Zeilen: C. Wilcke, aaO. 28f.

¹⁹ Atr I aBA i 7–10 = jBSi-I 7–10.

²⁰ Vgl. W. Horowitz, Mesopotamian Cosmic Geography (Mesopotamian Civilisations 8), Winona Lake 1998.

te. Wir können auch an Mauerringe denken wie bei der Unterwelt, an Stadt- und Temenosmauer wie in Ur und vermutlich Isin, an Außen- und Binnenmauer wie in Assur und Babylon, letzteres mit doppeltem Außenmauerring.

Götter, Bürger der Himmelsstadt, sind anscheinend präexistent, genauer: vor der Trennung von Himmel und Erde gedacht. Die in der narrativen Literatur nur marginalen,²¹ schon in Beschwörungen²² und Götterlisten²³ des 26. Jhd.s (Fāra-Zeit) genannten „Väter und Mütter Enlils“ weisen auf eine Zeit vor der des aktuellen Pantheons. Eine altbabylonische Götterliste bietet sie als Vorfahren des Himmelsgottes An und eine zweite als die der Muttergöttin²⁴. Das Paar Dūri + Dāri „Dauer und Dauerhaft“ unter ihnen zeigt die lineare Zeit präexistent, sogar vor der aktuellen Götterwelt.

Der Himmel ist den Göttern vorbehalten. Menschen und Dämonen haben keinen Zutritt. Der vorsintflutliche Weise Adapa musste sich aber im Himmel vor An verantworten,²⁵ und der erste menschliche König nach der Sintflut, Etana von Kiš, flog von einem Adler getragen zum Himmel und wurde dort auch eingelassen.²⁶ Beide mussten zurück zur Erde. Um die Wende vom 3. zum 2. Jahrtausend v. Chr. fuhren die vergöttlichten Könige Šulgi²⁷ von Ur und Išbi'erra von Isin²⁸ postum zum Himmel auf. Das war Anlass für staatliche Ausgaben.

²¹ In der Fāra-Zeit: *OIP* 99, 114 i 9'ff. = *SF* 37 i 6ff = *TSS* 117+314 i; s. *M. Krebernik*, Materialien zur Erforschung der ältesten mesopotamischen Götterlisten, München 1985, xviii; in der seit dem Ende der Ur III Zeit (21. Jhd.) bezugten Dichtung „Fluch über Akkade;“ s. *J. S. Cooper*, *The Curse of Agade*, Baltimore/London 1983, 207.

²² Kollektiv als En-ki Nun-ki oder ^dEn-ki ^dNin-ki bezeichnet in altsumerischen Beschwörungen aus Ġirsu und Ebla; s. *B. Alster*, en-ki nun-ki, in *RA* 64 (1970), 189–190 (altsumerische Ġirsu-Texte und spätere Nennungen); *M. Krebernik*, Beschwörungen aus Fāra und Ebla, Hildesheim et al. 1983, 228f. (Ebla); er spricht dort (229) von „Erdgottheiten“ und in „Götterlisten aus Fāra“ (s. die folgende Anmerkung) 164 von „Urgottheiten“.

²³ Beginn der Liste *SF* 23 v 17– vi 10 = 24, *Z.* 1–10; s. *M. Krebernik*, Götterlisten aus Fāra, in *ZA* 76 (1986), 164 mit Anm. 7; auch in der Liste vom Tall Abū Šalābīḥ (*OIP* 99, no. 82–90), 255–270 in nicht signifikant erscheinendem Kontext als Gruppe.

²⁴ Liste An = *TCL* 15, 10 (Vorläufer' zur späten Liste An = *Anu*) und Götterliste aus Isin; s. *C. Wilcke*, Die Inschriftenfunde der 7. und 8. Kampagnen, in *B. Hrouda* (Hg.), *Isin–Išān Bahriyāt III*. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1983–1984 (*ABAW.PH* 94), München 1987, 93–98: *IB* 1542+1544+1545.

²⁵ *S. Picchioni*, Il Poemetto di Adapa, *Assyriologia VI*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ökori Történeti tanszékeinek kiadványai 27, Budapest 1981, 116–120, *Z.* 13–86 und Parallelen.

²⁶ *M. Haul*, Das Etana-Epos, *GAal* 1, Göttingen 2000; *A. Zgoll*, Auf Adlerschwingen zu den Göttern – Entdeckungen im Mythos von Etana, *Welt und Umwelt der Bibel* 26 (2002) 20–25; *dies.*, Einen Namen will ich mir machen, in *Saeculum* 54 (2003), 1–11.

²⁷ *M. Yoshikawa*, Rezension zu: *P. J. Watson*, Tablets in the Birmingham City Museum I. Neo-Sumerian Texts from Drehem, in *ASJ* 9 (1987), 322f.; *C. Wilcke*, König Šulgi's Himmelfahrt, in *Münchener Beiträge zur Völkerkunde I*. FS László Vajda, München 1988, 245–255.

²⁸ *M. Yoshikawa*, an-šè---a (= è/e₁₁ “to die”), in *ASJ* 11 (1989), 353; *P. Steinkeller*, Išbi-Er-ra's Himmelfahrt, in *NABU* 1992, p. 3 no. 4; p. 43, no. 56.

4. Horizont

Dumuzi und Nin-ĝizzida bewachen das Tor zur Himmelsstadt; so sagt es das Adapa-Epos.²⁹ Als Götter des ersterbenden und sich wieder erneuernden Lebens in der Welt der Pflanzen und Tiere verbringen sie jeweils ein halbes Jahr in der Unterwelt.

Lú^dNin-urta weiß das Himmelstor im Horizont. Dort beginnt ja der aus der Unterwelt kommende Sonnengott seinen Himmelsweg und besteigt den Sonnenwagen. Dort liegt auch das äußerste Tor der Unterwelt, des Totenreiches.³⁰ Dumuzi und Nin-ĝizzida haben es nicht weit von einem Tor zum anderen. Die Tore zur Unterwelt durchschritt auch die Venusgöttin Inana beim vergeblichen Versuch, deren Herrscherin Ereškigal zu entthronen, wie jeder Schüler in Nippur und nicht nur dort weiß.³¹

Lú^dNin-urta nennt den Horizont, wo Himmel und Erde einander zu berühren scheinen, auf Sumerisch „Himmels-Wurzel“ (an-úr), auf Akkadisch *išid šamē* „Himmels-Fundament“. Die Begriffe scheinen einander sehr ähnlich zu sein und zu suggerieren, der Himmel wölbe sich wie eine Käseglocke über die Erde. Sie entstammen aber verschiedenen Bildwelten.

Sumerisches *úr* meint den unteren Teil, d.h. Fuß und Wurzel eines Baumes. Zur „Himmels-Wurzel“ gehört das „Himmels-Geäst“, die Himmels-Baumkrone an-pa, das Wort für Zenith. Der Bildspender „Baum“ als hochaufragendes Gewächs leuchtet unmittelbar ein als Metapher für einen Himmel, der – scheinbar, sagen wir – Bodenkontakt hat, in große Höhen reicht und sich über den Betrachter spannt. Wir dürfen diese Metapher gewiss nicht weiter ausspinnen, uns den Himmel nicht als Geäst mit Blättern, Blüten oder Früchten über einem Stamm und das Ganze gar als einen „Weltenbaum“ vorstellen. Dafür sind die wenigen in der Literatur bezeugten Vorstellungen, die man als schamanistisch ansehen könnte, in ihrer Deutung viel zu unsicher und obendrein viel zu isoliert.³²

²⁹ S. Picchioni, Il Poemetto di Adapa, 116f. Frgm B 24 (20); 118f. Frgm. B 49 (39).

³⁰ Sieben Tore in den mythischen Dichtungen ‚Inana’s Gang zur Unterwelt‘, ‚Ištars Höllenfahrt‘ und der jB Version von ‚Nergal und Ereškigal‘, aber 14 Tore in der Tall al-Amarna-Version von letzterem. Die Zahl 14 ergibt sich gewiss daraus, dass göttliche Besucher so, wie die Gestirne nicht am selben Ort auf- und untergehen, beim Kommen und Gehen andere Tore des siebenfachen Mauerrings durchschritten. Wenn der babylonische König beim ‚Neujahrsfest‘ zur Jahresmitte die Erneuerung des Sonnenlaufes bei den Herbstäquinoktien mitvollzieht und eine Nacht im ‚Gefängnis‘ in der Steppe verbringen muss, betritt und verlässt er ebenfalls das der Unterwelt entsprechende ‚Gefängnis‘ durch in West und Ost einander gegenüberliegende Tore; s. C. Ambos, Das Neujahrsfest zur Jahresmitte und die Investitur des Königs im Gefängnis, in D. Prechel (Hg.), Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient, in KsK 3, Würzburg 2008, 1–12.

³¹ ‚Inana’s Gang zur Unterwelt‘: W. R. Sladek, Inanna’s Descent to the Netherworld, Baltimore 1974; S. N. Kramer, Sumerian Literature and the British Museum: The Promise of the Future, in PAPS 124 (1980), 299–310; J. Bottéro/S. N. Kramer, Lorsque les dieux faisaient l’homme, Paris 1989, 276–300; ‚Ištars Höllenfahrt‘: R. Borger, Babylonisch-Assyrische Lesestücke, AnOr 54, Rom 2 1979, 95–104; 143f.; Bottéro/Kramer, Lorsque les dieux faisaient l’homme, 318–330.

³² Zum Beispiel *pukku* und *mekku*, die Spielzeuge des Gilgameš, s. D. O. Edzard, *mekku*, in RIA 8/1–2 (1993), 34; mit Diskussion zahlloser Deutungsvorschläge A. George, The Babylonian Gilgamesh Epic, 898–900: „a kind of piggyback golf or solo polo;“ Maul, Das Gilgamesch-Epos, 156 ad I 64–66: „das aus Holz gefertigte Objekt scheint gemeinsam mit einem Stock als Spielgerät ... oder

Das Akkadische benutzt als Bildspender ein Bauwerk, spricht von Fundament (*išdu*) und Obergeschoss (*elātu* „Zenith“)³³ und steht der Vorstellung vom Himmel als Stadt näher.

Von weiten Reisen weiß Lú-^dNin-urta: die „Himmels-Wurzel“ oder das „Himmels-Fundament“ hat keinen festen Ort auf der Erde. Der Horizont wandert mit, wohin er auch zieht. Aus Gebirgen im Osten hat er die Sonne aufgehen sehen, wie das Rollsiegelbilder aus sargonischer Zeit abbilden. In der lebensfeindlichen arabischen Wüste im Westen hat er sie untergehen sehen; sumerisch kur, akkadisch *šadū* ist das „Bergland“ und *ḫur-saḡ* > *ḫuršānu* „Berg“ und „Gebirge“.

/kur/ „Bergland“ ist ihm feindliches „Ausland“. Anders geschrieben (*kúr: aḫū, nakru*) bedeutet adjektivisches /kur/ „anders, feindlich“.³⁴ /kur/ ist auch die „Unterwelt“, eben das fremde Bergland, aus dem die Sonne aufgeht und in das sie wieder eintaucht. Dafür sagt unser Mann aus Nippur auf Akkadisch *eršetu*, „Erde“, vielleicht in Verkürzung des relativ spät bezeugten *eršet lā tāri* „Land ohne Wiederkehr“, sumerisch kur nu-gi₄-a.

Wie An im Himmel, so regiert unter dem Himmel auf der Erde der Gott ^dEn-lil, akkadisch ^dIllilu.

5. Süßwasser

Flüsse und Kanäle bringen lebensnotwendiges Wasser ins südliche Mesopotamien hinab. Dort erstreckt es sich weithin in Marschen und Röhricht; Schöpfwerke fördern es aus Brunnen zutage, und es sprudelt aus Quellen hervor.

Lú-^dNin-urta weiß aus Mythen: Babylonien verdankt dieses Wasser einerseits dem Wechsel der Jahreszeiten im Gebirge, mit dem Enlil sie gezeugt hat.³⁵ Sein Sohn Ninurta hat die Gebirge nach seinem Sieg über den Dämonen Asag aufgetürmt, dann das dort als Eis festgehaltene Wasser befreit und im Tigris herabfließen

als musikalisches Schlaginstrument verwendet worden zu sein.“ A. Th. Hatto, *Shamanism and the Epic Poetry in Northern Asia* (Foundation Day Lecture 1970), London 1970, 3–5; 19, verstand sie als Trommel und Stock, dazu die einzeln stehenden Bäume in ‚Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt‘ und in ‚Lugalbanda II‘ als Weltenbäume; er stellt fest (p. 5): „Sumerian epic poetry shows dying memories of shamanism.“ Siehe auch – unabhängig von Hattos Beitrag und ohne Bezugnahme auf ‚Lugalbanda II‘ – B. Gronenberg, „TILPĀNU“ = Bogen, in RA 81 (1987), 122 mit Anm. 54. – Bei den Erklärungsversuchen für *pukku* und *mekku* und das mit ihnen gespielte Spiel sollte m.E. auch *ḡiṣ dū-a* „aufgepflanztes Holz“ als sumerische Entsprechung von *mekku* in ‚Inana’s Erhöhung‘ (A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 898) berücksichtigt werden; in Verbindung mit dem Zitat aus ‚Uru-ammairabi‘ (George, *ibidem*) kann man dann an gegen ein oder mehrere aufrecht stehende(s) Holz/Hölzer (Stock oder Pfahl) gerollte Bälle/Kugeln (oder Scheiben?) denken, vielleicht bei „a kind of piggyback golf or solo polo“ (George, s.o.) oder etwa cricket?

³³ Siehe die Wörterbücher unter *elītu* und *elū*.

³⁴ Siehe C. Wilcke, *Altmesopotamische Feindschaften*, in M. Brehl/K. Platt (Hgg.), *Feindschaft. Genozid und Gedächtnis*, München 2003, 107–123; A. Zgoll, *Menschen – Götter – Konflikte*, in H. Fleber (Hg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten, besonders des mittleren Reiches*, Leipzig 2006, 283–301.

³⁵ ‚Sommer und Winter‘; s. Wilcke, *Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge*, 18f.

lassen.³⁶ Im Kampf mit dem gewaltigen, das Wasser fernhaltenden Adler Anzu hat er die Gebirge überschwemmt.³⁷ Die Fruchtbarkeit verdankt dieses Wasser dem Weisheitsgott^d En-ki, akkadisch *E'a* (< **Hayya* „Leben“?). Denn der Mythos ‚Enki und die Weltordnung‘ berichtet, Enki’s Same, homonym mit dem sumerischen Wort für ‚Wasser‘, beides a(y), sei das frische Wasser von Euphrat und Tigris.³⁸

- 250 Nachdem sein Auge sich von dort abgewandt hatte,
 251 Nachdem es (= ein Boot?)³⁹ Enki an den Euphrat gebracht hatte,
 252 Trat er zu ihm wie ein stöbiger Stier hoch aufgerichtet hin.⁴⁰
 253 Da erhob er (Enki) schon den Penis und ejakulierte,
 254 Auf dass im Euphrat⁴¹ frisches (= schnell fließendes) Wasser [herangebracht werde].
 255 Sodass das Kalb⁴² nach (seiner) das Gras durchwandert habenden⁴³ Mutterkuh vom aus Kameldorn zusammengefügteten Pferch rief.⁴⁴

³⁶ ‚Lugal-ud-me-lim₉-bi-nir-ġal‘; Wilcke, aaO. 10–13.

³⁷ ‚Anzu-Epos‘; Wilcke, aaO. 13–17.

³⁸ ‚Enki und die Weltordnung‘ Z. „250–260“; s. die Transliteration der Quellen und die Literatur im Anhang; letzte Edition C. Benito, ‚Enki and Ninmah‘ and ‚Enki and the World Order‘, Philadelphia, PA, 1969, 92f.; 126f.; s. auch J. Black, et al., Enki and the World Order (Kompositext): http://etcls.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/ectsl.cgi?text=c.1*# Nr. 1.1.3; die Übersetzung dort kann ich nicht nachvollziehen; s. J. S. Cooper, Enki’s Member, in H. Behrens, et al. (Hgg.), Dumu-é-dub-ba-a. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg (OPSNKF 9), Philadelphia 1989, 87–89. Textsigla nach Benito. Die Quellen wechseln anscheinend unmotiviert und voneinander verschieden zwischen den Namen der großen Flüsse hin und her.

³⁹ Verbum in A: nam-mi-i[b-x-x-x]; F: nam-mi-ib-[x]-a-ta; C. Benito liest mit I. Bernhardt/S. N. Kramer, Enki und die Weltordnung. Ein sumerischer Keilschrifttext über die ‚Lehre von der Welt‘ in der Hilprechtsammlung und im University Museum of Pennsylvania, in WZ.J 9 (1959/60), 231–256 mit 18 Tafeln, (dort aber -ib-, nicht -in-) „nam-mi-in-i[1]-a-ta“ und sagt (150): „To judge from the traces the last sign in F is to be read il not TE‘ as read by Falkenstein ZA NF XXII, 77 and W. Heimpel, Die Tierbilder in der sumerischen Literatur. StP 2, Rom 1968, 146.“ Es bleibt unklar, welche Zeichen der publizierten Texte er meint und worauf seine Lesung -in- gründet. – Zum Ergativ der Sachklasse in vergleichbaren Zeilen s. Z. „210“ A: èš Uri₅^{ki}-e nam-mi-ib-dib; F: [è]š Uriš[...]; „219“ A: kur Me-luḥ-ḥa nam-mi-i[b-dib]; L: [kur me-lu]ḥ-ḥa nam-mi-ib-dib „Es (=das Boot?) ließ ihn ihn (=Enki) nach Ur/Meluḥḥa weiterfahren.“

⁴⁰ Die Flüsse sind die weiblichen Partner des Gottes bei der Zeugung; dazu passt, dass ihre akkadischen Namen *Purattum* und *Idiglat* ebenfalls *feminini generis* sind.

⁴¹ Beide Quellen (A, F) schreiben ^{id}Idigna „Tigris“.

⁴² Wörtl. „ihr Kalb“ (amar-bi: Ergativ).

⁴³ So wörtl. Text F nach der Kopie WZ.J 9 (1959/60) Taf. VI: šī[lam] [ú] du₉-na || „die Mutterkuh bei ihrem das Gras hin und her Durchwandern“ (Text A nach dem Photo *ibid.* Taf. X: šīlam ú du₉-ba); s. die Wörterbücher für Gleichungen von du₉ mit *da’āmu*, *dālu* „umherlaufen“, aber z.B. auch mit *māšu*, *nāšu*, *šābu*, für die Richtung wechselnde Bewegungen. – Hier scheint einerseits die Metapher des Rindes für den Fluß weitergeführt zu sein (zielloser Wandern: Mäandrieren) und andererseits das Bild von der Zeugung weiter zur Geburt. Auch Z. 258 spricht von Geburt.

⁴⁴ Präsens-Futur-Formen und imperfektive Verbalbasen in Z. 253 und 255; darum auch für Z. 254 angenommen; ich verstehe deshalb im-ma-a[n-túm] als Passiv zur antipassivischen ‚Präsens-Futur-Konjugation‘ (s. C. Wilcke, Orthographie, Grammatik und literarische Form. Beobachtungen zu der Vaseninschrift Lugalzaggesis [SAKI 152–156], in T. Abusch et al. (Hgg.), Linger over Words, HSS 37, Atlanta, GA 1990, 488–498 und demnächst in Sumerian, what we know and what we want to know, in L. Kogan (Hg.), CRRAI 53, Moskau 2010 im Druck) -a[n- schreibt die Morphemvariante /Vokal+n/ des Lokativ-Präfixes; ein Ergativ-Präfix der Personenklasse im perfektiven Präteritum müsste sich auf Enki als handelndes Subjekt beziehen; in Z. 257–258 (und in Z. 259–260

- 256 Zum [Tig]ris⁴⁵ [erhob er] die Hörner wie ein stößiger Stier,
 257 Der Penis hob sich, die Brautgabe wurde gebracht.
 258 Der Tigris⁴⁶ war beglückt wie durch einen großen Wildstier; bei seinem Gebären hat er
 [ge...].⁴⁷
 259 Wasser wurde herangebracht. Frisches Wasser war es, auf das man wohlschmeckenden
 Rauschtrank schaffe.
 260 Gerste wurde herangebracht. Buntscheckige Gerste war es, auf das das Volk sie esse.

Lú^dNin-urta weiß aber auch: unter der Erde liegt der Süßwasser-Ozean Abzu, akkadisch *Apsû*, in dem ^dEn-ki/*E'a* mit seinem Gefolge wohnt und über den er gebietet – auch Enki's oberirdischer Tempel heißt Abzu/*Apsû* – und er weiß, dass Enkis Same auch dem aus der Erde kommenden Wasser seine Fruchtbarkeit gibt, wie es die Homonymie von „Wasser“ und (menschlichem und tierischem) „Samen“ (s.o.) veranschaulicht.

Der aufgehende Sonnengott Utu, der Grenzgänger zwischen unter- und oberirdischer Welt, bringt das Süßwasser aus der Erde herauf.⁴⁸ So der Anfang des Mythos ‚Enki und Nin-*hursaga*‘,⁴⁹ der das Geschehen auf der/den Insel(n) von Tilmun, d.h. auf Bahrain (und Failaka) ansiedelt.⁵⁰

die jeweils erste Verbalform) sind die Verben intransitiv-passivisch und mit perfektiver oder unveränderlicher (Kopula in *na-nam*) Basis. Auch in Z. 259 kann Enki nicht der Bringer des Wassers sein kein Ergativ-Morphem erkennbar.

⁴⁵ So Text F; A: Euphrat.

⁴⁶ So Text A; F: nicht erhalten.

⁴⁷ Oder Präsens-Futurform mit imperfektiver Basis zu ergänzen: „sodass er ...“?

⁴⁸ P. Attinger, Enki et Ninhursaga, 36 ad 42± // 53 stellt fest: „Le role d'Utu dans ce passage n'est pas clair.“ Ebenso W. H. Ph. Römer, Mythen, in W. H. Ph. Römer/D.O. Edzard, Mythen und Epen I. TUAT III. Weisheitstexte, Mythen und Epen, hrsg. von O. Kaiser et al., Gütersloh, 1993, 364 Anm. b zu Z. 42: „Die Rolle des Sonnengottes ist nicht sehr klar.“

⁴⁹ Erstedition: S. N. Kramer, Enki and Ninhursag. A Sumerian “Paradise” Myth, in BASOR.S 1, New Haven/Baghdad/Jerusalem, 1945; Neuausgabe: P. Attinger, Enki et Ninhursaga; s. auch B. Alster, Dilmun, Bahrain and the Alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature, in D. T. Potts, Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain (BBV 2), Berlin, 1983, 61–65; ferner die Übersetzungen: Th. Jacobsen, The Harps that once ..., New Haven/London, 1987, 181–204; Bottéro/Kramer, Lorsque les dieux faisaient l'homme, 151–164; S. N. Kramer/J. Maier, Myths of Enki, the Crafty God, New York/Oxford, 1989, 22–30; Römer, Mythen, 363–386; Black et al., Enki and Ninhursanga, http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/ectsl.cgi?text=c.1*#Nr.1.1.1. Eine ins Einzelne gehende Diskussion der sehr disparaten Übersetzungen ist hier nicht möglich. — Hauptpersonen: Gott Enki und die zunächst Nin-sikila (^dNin-sikil-la) „unberührt reine Herin/Nin-Gottheit“ genannte, später als Muttergöttin, d.h. als Schwester Enki's, mit den Namen Nintu und Nin-*hursaga* identifizierte Göttin. Nin-sikila ist der sumerische Name Name der Meskilak, die mit ihrem Gemahl Enzak/g über Tilmun herrscht; s. M. Krebernik, Meskilak, in RIA 8/1–2 (1993), 93f.; A. Cavigneaux/M. Krebernik, Nin-sikil-la, in RIA 9/7–8 (2001), 489. Nach Z. 31, [34'] und [41] gilt Enki als ihr „Vater“, wohl nicht, um Verwandtschaft sondern um einen Altersunterschied oder eine höhere soziale Stellung auszudrücken. Jacobsens Erklärung, The Harps that once, 190 Anm. 17 „the heroine ... is Ninsikila before Enki makes advances to her, reminding of *ki-sikil* ‘maiden’; when he makes his advances, her future role is adumbrated in Nintur, the country's mother ...“ liefert (zusammen mit ^dNin-sikil-la's Funktion als Herrin von Tilmun) den Schlüssel zum Verständnis des Namenswechsels in Z. 65ff. Ninsikila wird so zur Muttergöttin und als Nintu/Nin-*hursaga* zur Herrin von Tilmun.