

Meik Gerhards

Conditio humana

Studien zum Gilgameschepos und zu Texten
der biblischen Urgeschichte am Beispiel von
Gen 2–3 und 11,1–9

Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

Begründet von
Günther Bornkamm und Gerhard von Rad

Herausgegeben von
Cilliers Breytenbach, Bernd Janowski,
Hermann Lichtenberger und Johannes Schnocks

137. Band
Meik Gerhards
Conditio humana

Neukirchener Theologie

Meik Gerhards

Conditio humana

Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der
biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und
11,1–9

2013

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2013 Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Lektorat: Volker Hampel

DTP: Frank Hamburger

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2707-9 (Print)

ISBN 978-3-7887-2708-6 (E-PDF)

ISSN 0512-1582

www.neukirchener-verlage.de

Meinem Vater zum 28. Januar 2013

Ἐπαγωγῆς δὲ ἔνεκα ταῦτα ἔλεγε πρὸς τὸ περὶ πλείονος
ποιεῖσθαι τοὺς γονεῖς ἑαυτῶν, οἷς ἔφη τηλικαύτην ὀφείλειν
αὐτοὺς χάριν, ἥλικην ἂν ὁ τετελευτηκὼς ἀποδοίῃ τῷ
δυνηθέντι πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ φῶς ἀγαγεῖν.

Pythagoras zu den jungen Männern von Kroton
nach: Iamblichus Chalcidensis, De vita Pythagorica liber VIII 38

Vorwort

Die vorliegenden Studien zum Gilgameschepos und Texten der biblischen Urgeschichte gehen davon aus, dass die alttestamentlichen Texte als Dokumente des Alten Orients historisch-kritisch zu erforschen sind, und dass der Reichtum der altorientalischen Quellen für das Verständnis der biblischen Texte noch lange nicht ausgeschöpft ist. Das dürfte insbesondere auch für das Gilgameschepos gelten, die einzige altorientalische Dichtung von weltliterarischem Rang, die schon als solche das Interesse der exegetischen Forschung verdient.

Zugleich ist vorausgesetzt, dass sich Exegese als theologische Disziplin nicht auf den Bereich der historischen Forschung beschränken darf. Allerdings muss auch theologische Arbeit nicht bei der Gottesfrage ansetzen; so empfiehlt sich gerade bei der Thematik der vorliegenden Arbeit, die Frage nach dem Menschen als Ausgangspunkt zu wählen. Da das Gilgameschepos und die biblische Urgeschichte von Grundbefindlichkeiten des Menschen, also Elementen der *conditio humana*, handeln, werden sie erst dann zum Sprechen gebracht, wenn ihr Beitrag zu aktuellen Menschheitsfragen deutlich wird. Von daher empfiehlt es sich, eine Art heuristisches Konzept zu entwerfen, in dem interpretationsrelevante anthropologische Grundeinsichten formuliert sind. Ein solches Konzept, das sich in der Tradition der Philosophischen Anthropologie sieht, wird auf S. 40–88 erstellt.

Lesern, die schnell zur Besprechung der Texte kommen wollen, mögen die betreffenden Ausführungen zu umfangreich erscheinen. Diese Leser mögen die „Einsichten in der Tradition der Philosophischen Anthropologie“ zunächst überschlagen; bei der Lektüre späterer Passagen mag man sich wichtige Begriffe oder Inhalte über das Register oder Rückverweise in den Fußnoten erschließen.

Die anthropologischen „Einsichten“ sind so ausführlich ausgefallen, weil nicht im Vorübergehen in begründeter, durchdachter Weise vom Menschen gesprochen werden kann. Das gilt umso mehr, als die Frage nach dem Menschen nicht zu behandeln ist, ohne den Beitrag der empirischen Wissenschaften zu berücksichtigen. Ich kann W. Pannenberg nur zustimmen, dass die theologische Rede von der Schöpfung zur „Leerformel“ verkommt, wenn nicht mehr deutlich wird, „inwiefern sich der biblische Schöpfungsglaube auf dieselbe Welt bezieht, in der die heutige Menschheit lebt und die durch die moderne Naturwissenschaft beschrieben wird“ (Ders., *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematischen Theologie II*, Göttingen 2000, 30). Für das biblische Menschenverständnis gilt Entsprechendes: Es muss deutlich werden, wie dieses sich auf den

Menschen bezieht, um den es in der aktuellen anthropologischen Diskussion geht, die ja in hohem Maße durch Beiträge der Naturwissenschaften mitbestimmt ist. Diese Mahnung ist nun nicht allein von der Dogmatik zu beherzigen, sondern auch von der Exegese, die ja zuerst festzustellen und zu vermitteln hat, was der Bibel über den Menschen zu entnehmen ist. Daher dürfte eine Exegese, die an der Erschließung des biblischen Menschenbildes (sowie des Menschenbildes des Gilgameschepos) gelegen ist, gut beraten sein, zunächst anthropologische Vorstellungen und Probleme im heutigen Fragehorizont zu formulieren, um anschließend die Texte unter Berücksichtigung dieser Erwägungen zu erschließen.

Von den Menschen, die mir diese Arbeit und ihre Veröffentlichung ermöglicht haben, ist zuerst meine Frau Constanze zu nennen, der ich für ihre Geduld und jegliche Unterstützung außerhalb des Bereiches der Wissenschaft danke. Herrn Prof. Dr. Hermann Michael Niemann (Rostock), an dessen Lehrstuhl ich seit 2007 arbeiten darf, danke ich für die vielen Freiräume die er mir stets für meine Tätigkeiten gelassen hat.

Herrn Prof. Dr. Stefan Beyerle und Herrn Prof. Dr. Christof Hardmeier (beide Greifswald) danke ich dafür, dass ich Teile der vorliegenden Arbeit auf dem „Greifswald Workshop“ 2012 in Berlin vortragen und mit den Anwesenden diskutieren konnte. Den am Alten Testament besonders interessierten Damen und Herren stud. theol. Annemarie Hasenpusch, Kristian Herrmann, Inga Millon und Christian Pieritz (alle Rostock) danke ich dafür, dass sie Teile der vorliegenden Arbeit gelesen und mit mir besprochen haben.

Schließlich danke ich Herrn Prof. Dr. Bernd Janowski (Tübingen) für den Vorschlag, die Arbeit in die Reihe der „Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament“ aufzunehmen, sowie Herrn Prof. Dr. Johannes Schnocks (Münster), dem anderen Herausgeber der Reihe, und Herrn Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein (München), der schon zuvor seine Bereitschaft signalisiert hatte, die Arbeit in eine andere Reihe aufzunehmen, für die das Manuskript dann aber zu umfangreich geworden ist.

Ich danke Herrn Frank Hamburger (Rostock) für seine Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage.

Mein Vater, Rudi Gerhards, dessen 80. Geburtstag wir *sub conditione Iacobaea* am 28. Januar 2013 feiern werden, hat mich als Handwerker und Kaufmann, also als in erster Linie praktisch veranlagter Mann, zwar nicht an die wissenschaftliche Arbeit herangeführt oder darin begleitet – das aber ist auch keineswegs das Wichtigste, was ein Vater seinen Kindern mitgeben kann. Auf ihn trifft der altmodisch klingende, gleichwohl hochaktuelle Begriff des „treusorgenden Vaters“ zu; auch ist er darin, wie er gemeinsam mit unserer Mutter sein Geschäft aufgebaut und geführt hat, uns Kindern ein Vorbild geworden. Ein Blick

auf die beklagenswerte Vaterlosigkeit, die in der heutigen Gesellschaft vor allem heranwachsende Jungen betrifft, denen männliche Vorbilder fehlen, lehrt mich das umso mehr zu schätzen. Ich widme daher diese Arbeit meinem Vater aus Anlass seines hohen „runden“ Geburtstags als Zeichen des Dankes.

Rostock, den 17. November 2012

Meik Gerhards

Zu den Gilgameschzitaten in Teil B

Die Zwölftafelfassung wird üblicherweise ohne Titelangabe (ggf. „Gilg“) mit Tafel (römische Ziffer) und Zeile (arabische Ziffer) zitiert, die altbabylonischen Fragmente mit dem abgekürzten Namen der Tafel (P = Pennsylvania; Y = Yale; MM = Meißner-Millard-Tafel), ggf. Kolumne (römische Ziffer) und Zeile (arabische Ziffer). In allen Fällen orientiert sich die Zählung an der Ausgabe von A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bde., Oxford 2003. Sofern aus Text und Fußnoten nichts anderes hervorgeht, ist diese Ausgabe bei allen Fragen zur Übersetzung heranzuziehen.

In den Zitaten gilt: Kursivdruck = Wiedergabe unvollständig erhaltener Wörter und philologisch unsicherer Aussagen, [Kursivdruck in eckigen Klammern] = vollständige Ergänzungen, [...] = Auslassungen. Sprachlich präzisierende und glättende Überschüsse der deutschen Übersetzung sind in runde Klammern gesetzt.

Inhalt

Vorwort.....	VII
A Einleitung	1
I. Grundlegendes zum anthropologischen und exegetischen Interesse am Gilgameschepos.....	3
II. Gilgameschepos und biblische Urgeschichte	12
1. Die Urgeschichte, vor allem Gen 2f.; 11,1–9, als Gegenstand vergleichender Studien	12
2. Zum übereinstimmenden urgeschichtlichen Zeitkonzept.....	14
a) Im Gilgameschepos.....	14
b) In der biblischen Urgeschichte	17
III. Zur kulturellen Ausstrahlung Mesopotamiens auf Palästina bzw. auf Israel und Juda	22
IV. Einleitende Bemerkungen zur Literargeschichte und zum Textzugang	25
1. Das Zwölftafelepos als weisheitlich-urgeschichtliche Bearbeitung des Gilgameschstoffes	25
2. Die biblische Urgeschichte als kohärentes literarisches Dokument des nachexilischen Israel.....	31
V. Elemente der <i>conditio humana</i>	40
1. Zum anthropologischen Interpretationsansatz.....	40
2. Einsichten in der Tradition der Philosophischen Anthropologie.....	47
a) Zum Ansatz	48
b) Grundlegende Momente menschlicher Rationalität: Sachlichkeit und Nichtfestgestelltsein	50
c) Zwischenbemerkung: Weltgebundenheit und soziale Gebundenheit des Menschen	53
d) Grundeigenschaften des Menschen.....	60

e)	Zusammenfassung	76
f)	Abschließende Überlegungen und offene Fragen	80
3.	Einsichten zum altorientalischen Bild von Göttern, Welt und Mensch	88
B	Das Gilgameschepos	105
I.	Einleitung	107
1.	Grundlegendes zum Verständnis der Dichtung	107
a)	„Biographisches Epos“ und „Entwicklungsdichtung“	107
b)	Gilgameschs Entwicklung. Der Ausgangspunkt.	108
c)	Enkidu als alter ego Gilgameschs	110
d)	Noch einmal Gilgameschs Entwicklung. Das Ziel.	114
e)	Zu Gilgameschs Teilgöttlichkeit als möglichem Hindernis für sein Verständnis als Identifikationsfigur	115
2.	Zum Gang der Interpretation	117
II.	Die Stadt	118
1.	Die Stadtbeschreibung in I 1–28 und XI 322–328 als Rahmen der Dichtung	118
2.	Die Stadt als Umsetzung der Ermahnung Utnapischtims (X 266ff.)	125
3.	Gilgameschs Entmenschlichung auf der Suche nach Überwindung des Todes und seine Rückführung in die menschliche Gemeinschaft	132
III.	Enkidu auf dem Sterbebett – Rückblick auf das Menschsein	135
1.	Ankündigung des Todes, Wut – und Trost: Das Leben in der Zivilisation hat sich gelohnt!	135
2.	Menschwerdung und Verlust ursprünglicher Reinheit	140
IV.	Der Zug in den Zedernwald	150
V.	Die Beleidigung der Ishtar und die Tötung des Himmelsstiers	164
VI.	Zusammenfassung	173
VII.	Zur Aktualität des Gilgameschepos	181

C Zur biblischen Urgeschichte	189
I. Die Menschwerdung (Gen 2,4b–3,24)	191
1. Einleitung	191
a) Grundprobleme der Auslegung von Gen 2,4b–3,24	191
b) Zur Abgrenzung	193
c) Zur Thematik	196
2. Lekturedurchgang durch Gen 2f.	198
3. Vergleichspunkte und Unterschiede zwischen Gen 2f. und dem Gilgameschepos	241
4. „Erkenntnis von gut und böse“	246
5. Zur interpretationssprachlichen Verwendung der Begriffe „Sünde“ und „Sündenfall“	259
6. Gottes Verhältnis zum Menschen in Gen 2f.	265
II. Die Stadt (Gen 11,1–9)	270
1. Anschluss an die vorhergehende Urgeschichte	270
2. Lekturedurchgang durch Gen 11,1–9	276
3. Geschichtliche Hintergründe in Gen 11,1–9	285
a) Babylon als „Erinnerungsort“ Israels	285
b) Konkretisierungen zu Gen 11,1–9: Lokalkolorit; die Ziqqurra Etemenanki; die Baumaßnahmen der Zeit Nebukadnezars II.; babylonische Traditionen	287
4. Zur kritischen Darstellung Babylons und zur kritischen Aktualisierung der Erinnerung an babylonische Traditionen in Gen 11,1–9	300
a) Babylon als Ort von Sklavenarbeit (Gen 11,1–9 und Ex 1)	300
b) „(...) und einen Turm, dessen Haupt am Himmel sei“ (Gen 11,4a ₂)	303
c) „(...) und lasst uns einen Namen für uns schaffen“ (Gen 11,4a _ß)	310
5. Zur Frage von Sünde und Hoffnung	319
III. Zusammenfassung	325
1. Verständnisfördernde Vergleichspunkte zwischen Gilgameschepos und Gen 2f.	325
2. Gott, Mensch und Zivilisation nach der biblischen Urgeschichte im Vergleich mit dem Gilgameschepos	327
3. Zur Aktualität und Vermittlung der Urgeschichte in der säkularen Gesellschaft	336

Literatur	345
Register	369

A

Einleitung

I. Grundlegendes zum anthropologischen und exegetischen Interesse am Gilgameschepos

Im 19. Jh. hat das europäische Geschichtsbewusstsein eine zuvor ungeahnte Ausdehnung erfahren, so dass es sich nun weit über die Kenntnis des biblischen und des klassischen, griechisch-römischen, Altertums hinaus in der Stammesgeschichte des Menschen verliert, wenn nicht gar in der Entwicklungsgeschichte des Lebens und der Erdgeschichte. Erdgeschichte, Lebensvolution und, darin eingeschlossen, Stammesgeschichte des Menschen wurden in der heute geläufigen Form überhaupt erst im Lauf des 19. Jh.s entdeckt.

Die Folgen für das kulturelle Selbstverständnis waren enorm. Bildeten vorher „griechisch-römische Antike und die jüdisch-christliche Welt der Bibel (...) gemeinsame Referenzebenen und Deutungshorizonte“ der Kommunikation unter Gebildeten, so wurden diese Bezugspunkte nun stark relativiert; der von ihnen gebotene „Rahmen kulturellen Selbstverständnisses“ wurde durchlässig und verlor nach und nach an Bindekraft.¹

Einen viel beachteten Anteil an diesem „Einsickern immer neuer ‚Vorgeschichten‘“² hatte die Erschließung der Quellen des Alten Ägypten und des Alten Orients. Besondere Bedeutung kommt dabei der Wiederddeckung des Gilgameschepos zu. Die ersten Textzeugen wurden um die Mitte des 19. Jh.s bei den Ausgrabungen Layards und Rassams in Ninive gefunden, ein bedeutendes Ereignis war die Vorstellung des Epos vor der Londoner „Society of Biblical Archaeology“ am 3. Dezember 1872 durch G. Smith, bei der Smith den Namen noch in einer anderen Lesung präsentierte: Er sprach von der zwölf Tafeln umfassenden Geschichte des „Izdubar“³. Smiths eigentliches Interesse geht aus dem Titel seines Beitrags hervor: „The Chaldean Account of the Deluge“: Er hatte in der elften Tafel des Gilgameschepos zum ersten Mal einen Beleg dafür entdeckt, dass die Sintflutgeschichte bereits vor dem babylonischen Exil in Mesopotamien schriftlich vorlag.

Zwar war aus den Fragmenten des Berossos (3. Jh. v. Chr.) schon längst bekannt, dass die Mesopotamier mit der Sintflutgeschichte und anderen Stoffen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) vertraut waren, authentische Quellen aus vorhellenistischer Zeit lagen dafür allerdings

¹ So *Joachimsthaler*, *Rezeption*, 147.

² *Joachimsthaler*, *Rezeption*, 147.

³ Er ist sich allerdings der Unsicherheit seiner Lesung des Namens bewusst, vgl. *Smith*, *Deluge*, 214; *Genesis*, 4f.

nicht vor.⁴ Mit der Entdeckung des Gilgameschepos war nun bewiesen, dass die Bibel tatsächlich nicht die älteste Quelle war, die von der Sintflut erzählte. Damit „stellten sich sogleich Fragen nach der Originalität (und damit auch der ‚Göttlichkeit‘) der biblischen Überlieferung, die über alle bisherige Bibelkritik weit hinausgingen“⁵.

Smith selbst beschloss seinen Vortrag vor der Londoner Gesellschaft mit den Worten: „All these accounts, together with considerable portions of the ancient mythologies have, I believe, a common origin in the Plains of Chaldea“. Babylonien sei also „the cradle of civilisation [*sic!*], the birthplace of the arts and sciences“, seine Literatur enthalte „the most precious records of antiquity“⁶. Darin deutet sich eine Haltung des „Panbabylonismus“ an, der alle wesentlichen Traditionen der Menschheit aus Babylon abzuleiten suchte.

In dieser Haltung dürfte einerseits die Begeisterung wirksam gewesen sein, von der neue Entdeckungen üblicherweise begleitet sind; andererseits dürfte es sich um einen, wenn auch von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch handeln, in den mesopotamischen Traditionen eine neue, maßgebende Vorzeit aufzufinden, nachdem die überkommene Verbindung von klassischem und biblischem Altertum ihre gleichsam „urzeitliche“, das heißt: ihre Grundlegende [*sic!*] Bedeutung verloren hatte. Diese Erwartung, dass mit Hilfe der berühmtesten mesopotamischen Dichtung „jene kulturelle Sicherheit (wieder) hergestellt werden kann“, die nicht zuletzt durch die Aufdeckung des Alten Orients beeinträchtigt wurde, ist in einem Zweig der literarischen Rezeption des Gilgameschepos wirksam geblieben.⁷ Allerdings betrifft dies eher Werke von sekundärem literarischem Rang, während das Epos „auf Ebene der Höhenkammliteratur“⁸ gerade umgekehrt dafür herangezogen werden kann, um das Nichtvorhandensein maßgebender Urtexte zu demonstrieren. So illustriert Th. Mann im „Vorspiel: Höllenfahrt“ seiner Josephs-Tetralogie am Beispiel des Gilgameschepos, dass sich die „historischen und mythischen Referenzebenen der Kultur in ein endloses Verweissystem ohne letzten Signifikanten und gültigen Referenzpunkt auflösen“⁹.

Diese Verunsicherung ist aber keine notwendige Folge der Erweiterung des Geschichtsbewusstseins. Die ungeheure Ausdehnung der Vorge-

⁴ Vgl. dazu *Smith*, Genesis, 1f.; zur Entdeckung der Sintflutgeschichte und des Gilgameschepos überhaupt a.a.O., 4–6.

⁵ *Joachimsthaler*, Rezeption, 149.

⁶ *Smith*, Deluge, 234.

⁷ Vgl. dazu *Joachimsthaler*, Rezeption, 151–154 (Zitat a.a.O., 151).

⁸ *Joachimsthaler*, Rezeption, 151; auch a.a.O., 156.

⁹ *Joachimsthaler*, Rezeption, 159. Nach a.a.O., 158 kann dies als Illustration des ersten Satzes der Tetralogie verstanden werden: „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ Die Anspielung auf das Gilgameschepos findet sich zu Beginn des 3. Kapitels des „Vorspiels“.

schichte kann auch darin positiv aufgenommen werden, dass sie unsere Möglichkeiten zur Einsicht in das Menschliche erheblich erweitert hat. J. Burckhardt nennt es in dem Fragment „Von der geistigen Unentbehrlichkeit des Studiums der alten Geschichte“ ein Grundbedürfnis nachdenklichen Menschseins, sich zu vergegenwärtigen, was Menschsein bedeutet und Grundfragen des Humanum in einem möglichst weiten Horizont zu bedenken, der die Weite der lebendigen Kulturen, aber auch die Zeugnisse der menschlichen Geschichte einschließt: „In unserem zweifelhaften und wunderbaren Dasein klammern wir uns unwillkürlich an die Erkenntnis des Menschen als solchen, der Menschheit, der empirischen, wie sie uns im Leben entgegentritt, und der geschichtlich offenbaren. (...) Und hier dürfen wir uns gegen kein Vergangenes abschließen, keine Lücken lassen, nur das Ganze spricht, in allen Jahrhunderten, die uns Zeugnisse hinterlassen“¹⁰.

Es handelt sich im Übrigen um dasselbe Fragment, in dem sich der berühmte Satz findet: „Wir werden das Altertum nie los, solange wir nicht wieder Barbaren werden“¹¹. Diesen Satz möchte man einer Zeit, deren Geschichtsbewusstsein bei aller Weite der zur Verfügung stehenden Quellen wieder sehr kurz zu werden droht, nur allzu gern ins Stammbuch schreiben.¹²

Nach H. Plessner, einem Vertreter der Philosophischen Anthropologie, auf die später zurückzukommen sein wird, setzt das Historische „uns in den Stand, unser Dasein zu erweitern und zugleich in seiner vergänglichen Prägung zu durchschauen. Es gibt den Blick frei auf etwas, was in allen menschlichen Erscheinungen auf immer andere Weise als dasselbe sich durchsetzt: *semper aliter, semper idem*“¹³.

Vor diesem Hintergrund kann nun die Beschäftigung mit den Quellen des Alten Orients, darunter mit dem Gilgameschepos, anthropologisches Interesse beanspruchen.

¹⁰ Vgl. Burckhardt, Fragmente, 226 (Hervorhebung im Original).

¹¹ Burckhardt, Fragmente, 226.

¹² Interessant ist auch die Fortsetzung des Satzes: „Der Barbar und der neuamerikanische Bildungsmensch leben geschichtslos“. In den Zeiten einer in verschiedener Hinsicht ambivalenten US-amerikanischen Welt dominanz ist der „neuamerikanische Bildungsmensch“ (selbstverständlich ein Idealtypus!), den Burckhardt dem Barbaren an die Seite stellt, leider auch in Europa auf dem Vormarsch. Wer in diesen Zeiten allerdings nicht geschichtslos lebt, sondern aus der Tiefe menschlicher Erfahrungszugnisse reflektiert, kann durch die Schilderung des unzulänglichen Versuchs, eine Weltordnung zu errichten in Gen 11,1–9 nachdenklich werden, wenn er für „Babel“ dessen modernen Nachfolger und seine Verbündeten einsetzt. Im Irak und in Afghanistan sind in den letzten Jahren erschreckend viele Menschenleben einer seit Jahrzehnten andauernden verfehlten Weltmachtspolitik geopfert worden. Diese Politik wurde teilweise von „neuamerikanischen Bildungsmenschen“ auf beiden Seiten des Atlantiks intellektuell verantwortet, denen die Bedeutung historischer und kultureller Prägungen ganz offensichtlich nicht bewusst war.

¹³ Plessner, Frage, 139.

In der Zwölftafelfassung, die im Folgenden allein gemeint ist, wenn ohne Erläuterung vom „Gilgameschepos“ die Rede ist¹⁴, liegt nicht nur das einzige Großepos der mesopotamischen Literaturgeschichte vor¹⁵, sondern auch das einzige Literaturwerk des Alten Orients von weltliterarischem Rang¹⁶. Dafür steht nicht allein die literarische Rezeptionsgeschichte seit der Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert¹⁷, sondern auch der Umstand, dass nach der wichtigen neuen Textausgabe von A.R. George (2003)¹⁸ innerhalb weniger Jahre zwei deutsche Übersetzungen für allgemein interessiertes Publikum erschienen sind: von S.M. Maul (12005) und W. Röllig (2009); erst wenige Jahre zuvor war die Nachdichtung und Übersetzung von R. Schrott erschienen (12001)¹⁹.

Dass das Epos anthropologisches Interesse beanspruchen kann, ergibt sich schon aus dem, worauf sein weltliterarischer Rang überhaupt beruht: Die Geschichte des übermütigen, abenteuerlustigen Gilgamesch, der durch den Tod seines Freundes Enkidu in eine Sinnkrise gerät und durch schier übermenschliche Anstrengungen Unsterblichkeit zu gewinnen sucht, spricht von menschlichen „Urerfahrungen“, die zeitlos, weil für das Menschsein konstitutiv sind²⁰. Gilgamesch gewinnt Weisheit, indem er mit der Suche nach Unsterblichkeit scheitert; das Epos selbst will als in Stein gehauener Ausdruck der Weisheit gelesen werden, die Gilgamesch auf seinem weiten Weg gewonnen hat (I 9f.). Als seine Kernfrage kann die nach der Möglichkeit sinnvollen Lebens angesichts der unausweichlichen Sterblichkeit bestimmt werden.

¹⁴ Zur Differenzierung vgl. unten S. 25–31.

¹⁵ Vgl. dazu *Reichel*, Bemerkungen, 189.

¹⁶ Die Charakterisierung ist qualitativ gemeint, ausgehend von der Definition von „Weltliteratur“ als „e. ständig wachsende[n] Kanon der größten dichter. Leistungen aller Literaturen, deren Wesen national wie allgemeinemenschlich ist, und die, über ihre Länder und Zeiten hinaus wirkende Geltung behaltend, zum Gemeingut aller Kulturvölker geworden sind“ (*Wilpert*, Sachwörterbuch, 902 s. v. „Weltliteratur“; der neben der qualitativen eine quantitative und eine kommunikative Definition nennt).

¹⁷ Vgl. dazu *Joachimsthaler*, Rezeption, 151, der überblicksartig drei „Rezeptionslinien“ unterscheidet: Eine erste, literarisch meist zweitrangige, die das Gilgameschepos als „Ur-Text“ rezipiert und „weltanschauliche Grundaussagen und Gewissheiten“ daraus ableitet; eine zweite, „vorwiegend kinder-, jugend- und unterhaltungsliterarisch inspiriert“, die das Epos als „reizvolle Vorlage für historische, exotische oder phantastische Literatur“ verwendet; „die dritte schließlich, zieht auf Ebene der Höhenkamm-literatur aus der heiklen Überlieferungssituation [= dem unvollständig und nicht in allen Teilen sicher zu rekonstruierenden Text des Epos], oft in Kombination mit jener ausgeweglosen Einsicht in die Hinfälligkeit und Sterblichkeit des Menschen, (...) dekonstruktive Konsequenzen für das Verständnis aller Kultur“.

¹⁸ Nach *Röllig*, Gilgamesch-Epos, 14 wird diese Ausgabe „wohl auch für die Zukunft maßgeblich bleiben“.

¹⁹ Vgl. dazu u. a. *Joachimsthaler*, Rezeption, 154f.

²⁰ Den Begriff der „Urerfahrungen“ nach M. Negele in: *Negele* (Hg.), *Liebe*, 10f.

Als „Epos von der Suche nach dem Leben“²¹ spricht es auch oder gerade neuzeitliche Leser unmittelbar an. Vielzitiert sind die begeisterten Worte Rilkes²², der an Silvester 1916 an H. von Nostitz schrieb: „Hier ist das Epos der Todesfurcht, entstanden im Unvordenklichen unter Menschen, bei denen zuerst die Trennung von Tod und Leben definitiv und verhängnisvoll geworden war“²³; gegenüber K. Kippenberg begründet Rilke seine Begeisterung mit dem knappen Satz: „Und mich gehts an“²⁴. Aus dem Bereich exegetischer und altorientalistischer Forschung ließe sich auf J.M. Sasson verweisen, der das Epos einem „so-to-speak ‚existentialist‘ poet“ zuschreibt.²⁵ Als Quelle der „Einsicht in das Humanum“²⁶ wird das Gilgameschepos im akademischen Bereich aber auch außerhalb der Orientalistik, in Philosophie und Literaturwissenschaft sowie in nichtexegetischen Fächern der Theologie, rezipiert.²⁷

Darin lebt in freilich sehr verändertem Rahmen eine Tradition wieder auf, die schon im antiken Mesopotamien im Blick auf damals relevante anthropologische Fragestellungen bestand. So hat sich nach E. Frahm der assyrische Ominaspezialist Nabû-zuqup-kēnu unmittelbar nach dem katastrophalen Kriegstod Sargons II.²⁸ der zwölften Tafel des Epos zugewandt, um aus der Schilderung der trostlosen

²¹ So Sallaberger, Gilgameš, wo der vollständige Obertitel lautet: „G., das altmesopotamische Epos von der Suche nach dem Leben“; vgl. auch Zgoll, Monumentum, 444.

²² Zu Rilkes Begeisterung für das Gilgameschepos vgl. Moran, Rilke; Joachimsthaller, Rezeption, 157. In: Rilke/Nostitz, Briefwechsel, 99 bekennt er, er habe „an diesen wahrhaft gigantischen Bruchstücken Maaße und Gestalten erlebt, die zu dem Größten gehören, was das zaubernde Wort zu irgend einer Zeit gegeben hat“; vgl. auch unten Anm. 24.

²³ Rilke/Nostitz, Briefwechsel, 99.

²⁴ Das vollständige Zitat lautet: „Gilgamesch ist ungeheuer: ich kenne es aus der Ausgabe des Urtextes und rechne es zum Größten, das einem widerfahren kann. Von Zeit zu Zeit erzähl ichs dem und jenem, den ganzen Verlauf, und habe jedesmal die erstaunendsten Zuhörer. Die Zusammenfassung Burckhardts [=G.E. Burckhardt, *Gilgamesch. Eine Erzählung aus dem alten Orient*, Leipzig 1916] ist nicht durchaus glücklich, bleibt hinter der Größe und Bedeutung zurück –, ich fühle: ich erzähls besser. Und mich gehts an“ (Rilke/Kippenberg, Briefwechsel, 191f.). Die Aktualität, die das alte Epos für damalige Leser entfaltete, geht auch aus dem Antwortbrief der Verlagsgattin K. Kippenberg hervor, wenn sie bekennt, sie habe den ihr zuvor unbekannten Gilgamesch („welch esoterische Berühmtheit“) „wie einen jungen Dichter entdeckt“ (Rilke/Kippenberg, a.a.O., 194).

²⁵ Sasson, SP 69 (1972), 274.

²⁶ Hartenstein, Einsicht, 106.

²⁷ Dafür stehen etwa die Arbeiten in: Negele (Hg.), *Liebe*. Es handelt sich um Aufsätze, die aus einem Arbeitskreis an der Universität Augsburg hervorgegangen sind, bei dem sich ausgehend vom Thema „Mythos“ Vertreter verschiedener Disziplinen mit dem Gilgameschepos beschäftigt haben. Nach Negele in: Negele (Hg.), a.a.O., 11 handelt es sich um Vertreter der Fachrichtungen Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie. Was die Theologie angeht, so erkenne ich in keinem Aufsatz die Äußerung eines Vertreters des alttestamentlichen Fachs.

²⁸ Sargon II. war im Jahre 705 auf einem Kriegszug umgekommen; der Leichnam konnte nicht geborgen werden, vgl. dazu u. a. Frahm, JCS 51 (1999), 76–78. Das Ereignis scheint seine Spuren auch im Alten Testament hinterlassen zu haben: Die Grundfassung des Spottliedes über den „König von Babel“ in Jes 14* spielt wohl darauf an, vgl. dazu Uehlinger, Weltreich, 537–546, v. a. 541–543.

Fortexistenz von Nichtbestatteten (XII 150–153) Einsichten über das Fortleben des Königs zu entnehmen, dessen Leichnam nicht geborgen und nach assyrischer Sitte bestattet werden konnte.²⁹

Neben dem anthropologischen Interesse kann die Beschäftigung mit den Quellen des Alten Orients auch ein spezielleres Interesse für sich beanspruchen, das sich aus dem Interesse am Alten Testament ergibt. Seit Smiths Vortrag aus dem Jahre 1872 gibt es kein Zurück mehr hinter die Einsicht, dass alttestamentliche Texte im Einflussbereich mesopotamischer Texte und Traditionen stehen.

Es wurde schon angesprochen, dass diese Einsicht zu Anfragen an die Originalität und Göttlichkeit der biblischen Überlieferung führte. Diese Anfragen sind im Übrigen bis heute wirksam. So erzählt der niederländische Journalist F. Westerman in seinem 2007 erschienenen Reisebuch „Ararat. Pilgerreise eines Ungläubigen“, in dem er seine strenge reformierte Erziehung verarbeitet, wie er das Gilgameschepos kennen lernte und erfuhr, dass es einen Sintflutbericht enthält, der älter ist als der der Bibel: „Warum hatte uns der Pfarrer (...) [*im Konfirmandenunterricht*] nie erzählt, dass die Bibel voller Plagiate war?“ Spricht aus dieser Frage Verärgerung, so erwähnt er zugleich Enttäuschung darüber, dass ihm nun „der Zauber, der für mich von der Bibel ausgegangen war“, genommen war. Seine Konsequenz war der Kirchenaustritt.³⁰

Wenn jedoch nach Westermans Darstellung die Entdeckung des Sintflutberichts aus dem Gilgameschepos „ein theologischer Volltreffer“ war, „von dem sich die Exegeten (...) nie wieder erholt hatten“³¹, so spricht das nicht für gute Recherche. Zwar hatte die Entdeckung der altorientalischen Quellen, die in der Bibel rezipiert sind, in Verbindung mit anderen Erkenntnissen des 19. Jh.s, der Entdeckung der Erdgeschichte und der biologischen Evolution, eine christliche Weltanschauung erschüttert, die die biblische Urgeschichte als mehr oder weniger zutreffenden Bericht las. Allerdings ist gegenüber sog. „kreationistischen“ Positionen wie auch ihrem Gegenstück, einer naturwissenschaftlich oder historisch begründeten Ablehnung der Bibel, festzuhalten, dass

²⁹ Vgl. dazu *Frahm*, JCS 51 (1999), 79f.; 83; 87. Danach ist die zwölfte Tafel des Gilgameschepos, die Nabû-zuqup-kēnu ca. zwei Wochen vor der Thronbesteigung Sanheribs kopierte (vgl. a.a.O., 76), der einzige nach unserem Verständnis literarische Text, der sich in seiner von Ominatexten dominierten Bibliothek fand (vgl. a.a.O., 79). Aus diesem Befund, d.h. der zeitlichen Nähe zur Katastrophe Sargons II. in Verbindung mit der Zusammensetzung der Bibliothek des Gelehrten, schließt Frahm, dass dieser den Text wie einen „divinatorischen Traktat“ las, „der statt Protasen Fragen und statt Apodosen Antworten enthielt – Antworten, die Auskunft über das Jenseitschicksal Sargons, des gefallen Königs, geben konnten“ (a.a.O., 79). Vgl. auch die modifizierende Aufnahme von Frahms These durch *George*, *Gilgamesh I*, 53f.

³⁰ *Westerman*, *Ararat*, 168 (dort auch die letzten Zitate).

³¹ *Westerman*, *Ararat*, 160.

sich die Gewissheit, dass die Bibel Medium göttlicher Offenbarung ist, nicht aus ihrer historischen oder naturwissenschaftlichen Zuverlässigkeit ergibt, sondern aus einer speziellen Weise religiöser Erfahrung mit biblischen Texten. Darauf wird am Ende der vorliegenden Arbeit zurückzukommen sein. Hätte man schon im 19. Jh. beherzigt, dass es nicht das Anliegen der biblischen Texte ist, naturwissenschaftlich korrekte Wahrheiten zu bezeugen – was schon Galilei wusste³² und sogar schon in der Zeit der Alten Kirche vertreten wurde³³ – wäre manche Erschütterung ausgeblieben. Wie bei aller großen Literatur liegen die relevanten Aussagen der Bibel auf einer anderen Ebene als der der Wiedergabe vordergründiger Fakten, und wie bei aller großen Literatur sind motivliche Übereinstimmungen oder Inspirationen durch andere Texte nicht als „Plagiate“ zu werten, sondern laden zur vergleichenden Betrachtung ein.

Sieht man also von pseudowissenschaftlichen Scheingefechten ab und ist man überdies bereit, die Bibel nicht allein durch die Brille vorgegebener Lesetraditionen wahrzunehmen, bedeutet die Entdeckung der altorientalischen Quellen in erster Linie einen Gewinn für das Verständnis der Bibel.

Unabhängig vom eigenen religiösen Standpunkt – das heißt: auch von einem dezidiert bibelgläubigen christlichen Standpunkt – ist festzustellen, dass das Alte Testament geschichtlich betrachtet kein christliches oder europäisches, und auch kein jüdisches Buch³⁴ ist, sondern eine Sammlung altorientalischer Texte. Für diese gilt aber wie für alle anderen Texte: Der Versuch, sie aus dem kulturgeschichtlichen Hintergrund heraus zu verstehen, in dem sie entstanden und von dem sie essentiell geprägt sind, ist unverzichtbar und in jeder Hinsicht bereichernd.

Da die biblischen Texte „zum langzeitigen Gedächtnissediment“ des Abendlandes gehören³⁵, haben sich an ihnen Vorverständnisse und Verstehenstraditionen angelagert, die in Kenntnis des altorientalischen Hintergrundes kritisch bewertet werden können. Eine solche

³² Nach dem Brief an B. Castelli (21. Dez. 1613) liegt die Autorität der Heiligen Schrift darin, die Menschen von den heilsnotwendigen Glaubensartikeln zu überzeugen, die nicht durch Wissenschaft, sondern allein durch den Heiligen Geist glaubhaft gemacht werden können. Die biblischen Autoren zeigen selbst ihr Desinteresse an Informationen über naturwissenschaftliche Sachverhalte: So erwähnen sie nicht einmal die Namen der Planeten (vgl. *Galilei*, *Opere* V, 284,16–285,2). Galilei betrachtet die Heilige Schrift wie die Natur als aus dem göttlichen Wort hervorgegangen, „quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio“ (a.a.O., 282,29–31).

³³ *Kessler*, *Schöpfung*, 32 weist dazu auf Basilius von Caesarea (gest. 379) hin. Das Zitat wurde von mir nicht überprüft.

³⁴ Letzteres gilt jedenfalls dann, wenn „jüdisch“ auf das heute existierende Judentum bezogen wird.

³⁵ *Hartenstein*, *Einsicht*, 101.

kritische Bewertung muss nicht Ablehnung überkommener Verständnisse bedeuten, auch ist im Sinne der Rezeptionsästhetik das Recht von traditionell oder konfessionell vorgeprägten Lesarten nicht *per se* zu bestreiten, selbst dann nicht, wenn sie dem historischen Textsinn nicht entsprechen; dennoch bedeuten die durch die Kenntnis der altorientalischen Texte gebotenen Möglichkeiten eines historisch (traditionsgeschichtlich) begründeten Textverständnisses eine zu begrüßende Perspektivenerweiterung.

Das Studium altorientalischer Texte erlaubt der Exegese, tiefer in den kulturgeschichtlichen Hintergrund der biblischen Texte einzudringen. Dabei stellt das vergleichende Studium von altorientalischen und alttestamentlichen Texten gegebenenfalls Verbindungen zwischen biblischen Texten und ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund wieder her, die vor der Wiederentdeckung der altorientalischen Quellen nicht mehr sichtbar waren. Auch hat es besonderes Gewicht, wenn Elemente der biblischen Texte im Vergleich mit Texten desselben kulturgeschichtlichen Hintergrundes in Analogie und Kontrast erhellt werden. Dabei kann manches, was auf Grund einer wirkungsgeschichtlichen Gewöhnung an die Texte als selbstverständlich erscheint, als neu und überraschend in den Blick kommen; entsprechende Vergleiche können also ein Mittel sein, um die Einzigartigkeit biblischer Aussagen herauszuarbeiten. Gerade an der biblischen Sintflutgeschichte lassen sich diese positiven Möglichkeiten des Vergleichs mit mesopotamischen Parallelen zeigen.³⁶ Die Bezeichnung des biblischen Textes als „Plagiat“ kann vor diesem Hintergrund nur als Ausdruck von Unwissenheit gewertet werden.

Da Studien dieser Art zu den unverzichtbaren Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft gehören, kann es nur als Schaden betrachtet werden, dass das exegetische Interesse am Gilgameschepos „merklich abgeflaut“³⁷ ist.

Berücksichtigt man außerdem die weltliterarische Bedeutung dieses Meisterwerks altorientalischer Literatur, wird auch ein weiterer Aspekt deutlich, unter dem vergleichende Studien zum Gilgameschepos und alttestamentlichen Texten lohnenswert sein dürften: Da die bleibende Aktualität des Epos in seinen Aussagen zum Humanum begründet ist, bietet sich die Anthropologie als Vergleichsbasis an. Dann sind aber auch die biblischen Texte daraufhin zu befragen, was ihnen zu allgemein menschlichen Fragen und Erfahrungen zu entnehmen ist. Das heißt: Auch die biblischen Texte werden in das Licht bleibend aktueller Fragen gerückt. Das Gebiet der historischen Exegese wird damit nicht verlassen, denn zum einen muss (und kann) historische Arbeit keines-

³⁶ Vgl. dazu Gerhards, Gott, 38–57.

³⁷ So Hartenstein, Einsicht, 102.

wegs von Fragen absehen, die die Gegenwart bzw. den jeweiligen Forscher ganz persönlich bewegen, und zu anderen kann bei anthropologischen Fragen gar nicht von der Geschichtlichkeit alles Menschlichen abgesehen werden.

Alles in allem liegen also beachtliche Gründe vor, der Feststellung von F. Hartenstein zuzustimmen, dass es „durchaus an der Zeit und sicherlich lohnend“ ist, „sich dem Vergleich von Gilgamesch und dem Alten Testament erneut zuzuwenden“³⁸.

³⁸ Hartenstein, *Einsicht*, 103.

II. Gilgameschepos und biblische Urgeschichte

1. Die Urgeschichte, vor allem Gen 2f.; 11,1–9, als Gegenstand vergleichender Studien

Um die Aufgabe, vergleichender Studien zwischen dem Gilgameschepos und alttestamentlichen Texten anzunehmen, ist zunächst nach Texten zu fragen, die sinnvoll für einen Vergleich in Frage kommen. Die Richtung gibt schon die Zeit der Wiederentdeckung des Epos vor: Smith hatte das Gilgameschepos ja im Jahre 1872 der „Society of Biblical Archaeology“ vorgestellt, weil es mit der Sintflutgeschichte eine Parallele zur biblischen Urgeschichte enthält. In der Tat lohnen sich vergleichende Studien zum Gilgameschepos und dem Alten Testament vor allem im Bereich der Urgeschichte³⁹, zumal auch das Gilgameschepos als urgeschichtlicher Text zu bezeichnen ist⁴⁰. Dabei ist die zuerst aufgedeckte Parallele, die Sintflutgeschichte, nicht nur wegen einer vordergründigen Motivparallele interessant; vielmehr bildet die Sintflut auch in beiden Textbereichen, der biblischen Urgeschichte wie dem Gilgameschepos⁴¹, das Zentrum eines urgeschichtlichen Zeitkonzepts. Über diese konzeptionelle Gemeinsamkeit hinaus enthalten beide Textbereiche auch in Einzelheiten vergleichbare Elemente.

So bildet das Lebenskraut, das Gilgamesch schließlich gewinnt (Gilg XI 279ff.), eine Parallele zum Baum des Lebens aus Gen 2,9; 3,24. Dass im Gilgameschepos von einem Kraut die Rede ist, während Gen 2f. von einem Lebensbaum erzählt, hängt damit zusammen, dass das Paradies in Gen 2f. als Baumgarten vorgestellt ist (2,9). Dies schränkt die Parallelität aber praktisch nicht ein: Hier wie dort geht es darum, dass das „das ewige Leben an den Genuß einer märchenhaft-magischen

³⁹ Es werden allerdings auch Beziehungen zwischen anderen alttestamentlichen Texten und dem Gilgameschepos (unter Einbeziehung der altbabylonischen Fassung) diskutiert. So vermutet *Hamori*, JBL 130 (2011), 625–642 Nachklänge („echoes“) des Gilgameschstoffes in der Geschichte vom Jabbokkampf (Gen 32,23–33). Anklänge an Elemente der Gilgameschüberlieferung wurden auch im Koheletbuch angenommen. Dabei wurde vor allem Koh 9,7–9 mit dem Rat der Schenkin aus der altbabylonischen Meißner-Millard-Tafel (III 1–15) verglichen, aber auch weitere mögliche Beziehungen untersucht vgl. dazu *Loretz*, Qohelet, 116–122; 127; 129f.; *Bottéro*, Babylone, 265–268; *Uehlinger*, Qohelet, 180–192.

⁴⁰ Vgl. unten S. 14–17.

⁴¹ Zu der Bezeichnung als „Textbereiche“ vgl. unten S. 25.

Pflanze gebunden“ ist⁴², die Wirkung der Pflanze ist also beide Male dieselbe. Darüber hinaus besteht eine weitere Übereinstimmung darin, dass der Verlust der Leben spendenden Pflanzen in beiden Fällen mit einer Schlange zusammenhängt: Gilgamesch verliert das Lebenskraut an eine Schlange, weil er sich in einem Bad erfrischt und nicht auf das Kraut achtet (XI 305ff.); in Gen 2f. verlieren die Menschen den Zugang zum Baum des Lebens, weil sie sich von der Schlange verführen ließen. Auch wenn die Schlange des Paradieses einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund in schlangenartigen Wächterfiguren haben mag, wie sie aus der Ikonographie Palästinas bekannt sind, bleibt zu erwägen, ob nicht zugleich Einfluss von Seiten des Gilgameschepos angenommen werden kann.⁴³

Das Gilgameschepos schildert die Menschwerdung Enkidus in zwei Stufen: Er wird zunächst aus Lehm geschaffen (I 101–103), dann durch die Synusie mit der Dirne Schamchat zu einem verständigen Wesen (I 188–207). Eine vergleichbare zweistufige Menschwerdung scheint in Gen 2f. erzählt zu sein: Hier wird der Mensch zunächst aus Staub vom Erdboden geschaffen (Gen 2,7), dann gewinnen die Menschen die „Erkenntnis von gut und böse“ (Gen 3). In diesem Zusammenhang fällt auf, dass es in Gilg I 207 heißt, Enkidu sei durch den Gewinn von Verständigkeit wie ein Gott geworden, während es in Gen 3,5.22 heißt, die Menschen seien durch den Gewinn der „Erkenntnis von gut und böse“ wie Gott geworden. Am Ende beider Textbereiche ist von einer aus menschlicher Sicht Staunen erregenden Stadt die Rede: von dem durch Gilgamesch ausgebauten Uruk bzw. von Babel, das die noch ungeteilte Menschheit als Mittelpunkt der Welt errichten will. Auch hier zeigen sich speziellere Übereinstimmungen: Nach der Schilderung von Gen 11,1–9 soll Babel wie die von Gilgamesch errichtete Mauer von Uruk aus Backsteinen erbaut werden (Gen 11,3; Gilg I 20; XI 325), und wie Gilgameschs Uruk vom Heiligtum Eanna überragt wird (Gilg I 12.16.23; XI 330), soll Babel von einem himmelragenden „Turm“ dominiert sein (Gen 11,4), mit dem die Erzählung auf das zentrale Heiligtum der Stadt Babylon anspielt.

Die Einzelübereinstimmungen deuten an, dass Gen 2f. und 11,1–9 lohnenswerte Gegenstände für vergleichende Studien zum Gilgameschepos und der biblischen Urgeschichte sind. Die vorliegende Arbeit wird sich daher auf diese beiden Texte beschränken. Da Gen 2f. und 11,1–9 nur Teile der biblischen Urgeschichte sind, scheint es sinnvoll, sich einen Überblick über die Urgeschichte insgesamt und ihr Zeitkon-

⁴² So mit Müller, JBTh 6 (1991), 130, der a.a.O. Anm. 59 auf weitere Parallelen verweist.

⁴³ Auf Grund der vergleichbaren Konstellation – die Menschen verlieren das Lebenskraut bzw. den Zugang zum Lebensbaum durch die Schlange – schließt *Spieckermann*, Ambivalenzen, 58 Anm. 19, dass „einzig die Schlange im Gilgameschepos, die Gilgamesch das Lebenskraut stiehlt und sich nach dem Genuß durch Häutung verjüngt, eine gewisse Evidenz“ für das Verständnis der Schlange der Paradieserzählung habe. Ansonsten hält er, anders als ich, „religionsgeschichtliche Erkundungen“ für das Verständnis der Schlangenfigur von Gen 3 nicht für hilfreich (a.a.O., 55). – Freilich sind die Unterschiede zwischen der Schlange des Gilgameschepos und der von Gen 3 nicht zu übersehen, auf die Müller, JBTh 6 (1991), 131 mit Recht hinweist: Die Schlange von Gen 3 ist ein „kluges Märchentier“, das „die Gottheit mit gewandter Rhetorik“ verdächtigt, während die Schlange des Gilgameschepos ein Tier ist, dessen „wachem Instinkt“ das Lebenskraut zufällt, weil es von ihm gewittert wurde.

zept zu verschaffen. Schon das soll im Vergleich mit dem Gilgameschepos geschehen, dessen urgeschichtliches Zeitkonzept wie schon angedeutet demjenigen der biblischen Urgeschichte entspricht.

2. Zum übereinstimmenden urgeschichtlichen Zeitkonzept

Der Begriff „Urgeschichte“ steht in diesem Zusammenhang für einen prägenden, normativen Anfang. Ein „urgeschichtlicher“ Text schildert also den Anfang von Welt und Mensch als Ursprung von zeitlos gültigen oder jedenfalls für die Gegenwart von Erzähler und Lesern relevanten Gegebenheiten. Das urgeschichtliche Zeitkonzept im Gilgameschepos und der biblischen Urgeschichte umfasst die Elemente Schöpfung und Beginn menschlicher Zivilisation, Sintflut und Erneuerung der Schöpfung. Um es nachzuvollziehen, sind Vorwegnahmen notwendig, die erst bei einer ausführlichen Besprechung der Texte begründet werden können.

a) *Im Gilgameschepos*

Das Gilgameschepos erweist sich darin als urgeschichtlicher Text, dass Gilgamesch maßgeblich zur Entstehung der „gegenwärtigen“, das heißt: der nachsintflutlichen Zivilisation beigetragen hat. Diese wiederum beruht auf vorsintflutlichen Grundlagen.

Im Prolog der Zwölftafelfassung heißt es, dass er nach seiner langen Wanderung die in der Sintflut zerstörten Kultstätten wiederherstellte (I 43), womit er „Anweisungen aus der Zeit vor der Flut“ realisierte (I 8), die er von der Reise mitbrachte. Als Realisierung vorsintflutlicher Pläne wird auch der Bau der Stadtmauer durch Gilgamesch charakterisiert, wenn es heißt, die „Sieben Weisen“ (hier: *muntalkū*), also vorsintflutliche Kulturbringer⁴⁴, hätten ihr Fundament gelegt (I 21).

Diese Aussagen werden erst in ihrer Tiefe verständlich, wenn sie vor dem Hintergrund der altorientalischen Vorstellung gelesen werden, nach der menschliche Kulturarbeit „Mitarbeit an der Schöpfung“ ist: „Im Städtebau, im Dienst am und im Tempel und im grundlegend nötigen Kanalbau, im Erfüllen ritueller und praktischer Pflichten etc. ist der Mensch aufgerufen, zum Gelingen der kosmischen Ordnung und damit der Lebensfähigkeit der Schöpfung beizutragen“⁴⁵.

Dass diese Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit auch im Gilgameschepos mitgedacht ist, ergibt sich daraus, dass die Dichtung in zwei wichtigen Episoden, in Schöpfung und Menschwerdung Enkidus sowie dem Sintflutbericht, Abhängigkeit von einem anderen wichtigen urgeschichtlichen Text, dem Atramchasisepos, erkennen lässt. Dazu

⁴⁴ Vgl. dazu unten S. 120 Anm. 51.

⁴⁵ Zgoll, Welt, 51.

wird sogleich mehr zu sagen sein, es sei aber vorweg festgehalten, dass der Mensch nach dem Atramchasisepos geschaffen wird, „um die Götter von der Arbeit zu entlasten und sie durch Kultivierung des Landes und den darauf beruhenden Opferkult am Leben zu erhalten“⁴⁶. Indem der Schöpfungszweck also darin besteht, Götter von der Arbeit zu befreien, wird die „Notwendigkeit der Arbeit, und das heißt der Fronarbeit“ zu einem „eminenten Merkmal menschlicher Existenz“, das wie die Sterblichkeit die Menschen von den Göttern unterscheidet⁴⁷.

Als Erneuerung der menschlichen Zivilisation nach der Sintflut wird das Wirken Gilgameschs als Erbauer von Kultstätten und Stadtmauer in das Zeitkonzept eingepasst, als dessen zentrale Elemente bereits Schöpfung, Sintflut und Erneuerung der Schöpfung nach der Flut genannt wurden.⁴⁸

Zwar enthält das Gilgameschepos keinen umfassenden Schöpfungsbericht; indem aber die Schöpfung Enkidus aus dem Lehm der Steppe mit Anklängen an die Menschenschöpfung im Atramchasisepos gezeichnet ist, wird auf einen der großen Schöpfungstexte Mesopotamiens als Referenztext verwiesen. In der Schöpfung Enkidus aus Lehm und der Vollendung seiner Menschwerdung durch die Begegnung mit Schamchat vollzieht sich „im Zeitraffer die Menschwerdung des Menschen noch einmal“⁴⁹, und der Darstellung kommt somit „urgeschichtlicher“ Charakter zu. An die Schöpfung dürfte auch gedacht sein, wenn in X 319–322 die Rede davon ist, dass die Götter den Menschen Leben und Tod festgesetzt haben. Die Schöpfung ist ja die Situation, in der durch die Götter die grundlegende Ordnung für Welt und Mensch festgelegt wurde.⁵⁰

⁴⁶ Krebernik, Schöpfungsmythen, 157. Nach Krebernik stimmen alle mesopotamischen Mythen in dieser Zweckbestimmung der Menschenschöpfung überein.

⁴⁷ Vgl. dazu Wilcke, Wesen, 248; zur Fronarbeit als Hintergrund der Darstellung des Atramchasisepos vgl. Albertz, Kulturarbeit, 11.

⁴⁸ Zur Bedeutung entsprechender Zeitkonzepte für die Charakterisierung einer Dichtung als „urgeschichtlich“ vgl. Feldtkeller, RGG⁴ 8, Sp. 825: „Das Konzept einer U[r]geschichte“ ist nur sinnvoll, „wo identitätsstiftende Erzählungen in ihren Zeitvorstellungen grundsätzlich geschichtsförmig sind“.

⁴⁹ Hartenstein, Einsicht, 106.

⁵⁰ Dafür, dass diese Stelle nicht auf die Festsetzung einer neuen Ordnung nach der Sintflut anspielt, die verschiedene tödliche Übel enthält (XI 183–195), spricht, dass bei der Festsetzung der neuen Ordnung nicht erwähnt ist, dass den Menschen der Tod als solcher auferlegt wird. Vielmehr ist in XI 203f., wenn es dort heißt, Utnapischtim sei früher „Menschheit“ gewesen (also sterblich) und solle jetzt wie die Götter sein (also unsterblich), vorausgesetzt, dass die Sterblichkeit bereits vor der Sintflut charakteristisch für die Menschen war. Dafür dass die Sterblichkeit des Menschen in der Gilgameschtradition von der Schöpfung an besteht, darf auch auf die ZZ. III 1–5 der altbabylonischen Meißner-Millard-Tafel verwiesen werden, wo die Schenkin Gilgamesch entgegenhält: „Gilgamesch, wohin läufst du? Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden. Als die Götter die Menschheit schufen [*sic!*], den Tod legten sie da der Menschheit auf, das Leben hielten sie für sich in ihrer Hand“. – Dagegen könnte im At-