

Kosmologie und Kosmogonie in der antiken Literatur : das sog. babylonische Welterschöpfungsepos Enma eliš

Autor(en): **Maul, Stefan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **61 (2015)**

PDF erstellt am: **22.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-696938>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

I

STEFAN MAUL

KOSMOLOGIE UND KOSMOGONIE IN DER ANTIKEN LITERATUR:

DAS SOG. BABYLONISCHE WELTSCHÖPFUNGSEPOS *ENŪMA ELIŠ*

Die altorientalischen Vorstellungen von der Weltentstehung, die uns in keilschriftlichen Textzeugen entgegentreten, sind ausgesprochen vielfältig. Gute 150 Jahre nach der Entzifferung der mesopotamischen Keilschrift können wir die mehr als drei Jahrtausende währende Überlieferungsgeschichte der Literatur des Alten Orients¹ weitgehend überschauen. Nicht wenige sumerische² und akkadische³ Texte sind auf uns gekommen, die uns mit ganz unterschiedlichen altorientalischen Entwürfen vom Werden der Welt konfrontieren, aus jeweils verschiedenen Regionen stammen, auf unterschiedliche Fragestellungen

¹ Die ersten Schriftzeugnisse aus dem alten Mesopotamien stammen aus dem letzten Drittel des vierten vorchristlichen Jahrtausends. Die letzten datierten Keilschrifttexte kommen aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeit. Einen guten Überblick über die Literatur des Alten Orients bieten RÖLLIG (1978), EDZARD / RÖLLIG (1987-1990), BLACK *et al.* (2004) und FOSTER (³2005).

² Das Sumerische ist eine agglutinierende Sprache, die bislang keiner bekannten Sprachfamilie zugeordnet werden kann. Obgleich das Sumerische bereits zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrtausends als gesprochene Sprache weitgehend ausgestorben war, ist es in keilschriftlichen Dokumenten vom ausgehenden 4. Jt. v. Chr. bis ins 1. Jh. unserer Zeitrechnung bezeugt.

³ Als Akkadisch wird die älteste bekannte semitische Sprache bezeichnet, die in keilschriftlichen Dokumenten aus der Zeit von ca. 2800 v. Chr. bis ins 1. Jh. unserer Zeitrechnung überliefert ist. Das Akkadische spaltet sich auf in zwei Dialekte: das Babylonische und das Assyrische.

Bezug nehmen, ganz verschiedene Absichten verfolgen und schließlich sehr unterschiedlichen Gattungen zuzuordnen sind.⁴

Allerdings sind nicht wenige dieser Keilschrifttexte, deren Zeichen mit einem Griffel in zu Tafeln geformten, noch plastischen Ton gedrückt wurden, nur fragmentarisch erhalten, und manche sind nicht einmal durch Umschrift und Übersetzung erschlossen. Wie uns das umfangreiche, oft schwer zu deutende Bildmaterial vor allem auf Siegeln⁵ immer wieder vor Augen führt, dürften ferner nicht wenige altorientalische Mythen von der Weltentstehung endgültig verloren sein, da sie wohl nie in den Strom der schriftlichen Überlieferung gelangten oder lediglich durch knappe Bemerkungen und Anspielungen bekannt sind.

Dass wir an dieser Stelle dennoch ausführlich über mehrere Jahrtausende alte Vorstellungen von der Weltentstehung berichten können, ist einzig und allein dem Umstand zu danken, dass man im Alten Orient ein Material zum Schriftträger erwählte, welches zwar zerbrechlich, aber im Grunde unzerstörbar ist und — anders als Papyrus, Leder und Holz — selbst im feuchten Klima Mesopotamiens die Jahrtausende überdauern und sogar Feuersbrünste überstehen kann: die Tontafel.⁶

Unter den zahlreichen kosmologischen und kosmogonischen Texten, die aus dem Alten Orient auf uns gekommen sind, soll hier die unter dem Titel „Das babylonische Welterschöpfungs-epos“ bekannt gewordene Schrift im Mittelpunkt stehen, die die Alten mit ihrem Incipit zitierend *enūma eliš* nannten.⁷

⁴ Siehe HEIDEL (1951); VAN DIJK (1964); WIGGERMANN (1992); HOROWITZ (1998); GELLER / SCHIPPER (2008); SCHMID (2012); LAMBERT (2013).

⁵ Eine gute Einführung bietet COLLON (1987).

⁶ Gute Einführungen bieten ANDRÉ-LEICKNAM / ZIEGLER (1982) und WALKER (1987).

⁷ Es liegen zwei neue wissenschaftliche Editionen vor: KÄMMERER / METZLER (2012) und LAMBERT (2013). Daneben steht eine für den Unterricht bestimmte Schulausgabe (TALON 2005) sowie eine Ausgabe zur Verfügung, die lediglich den rekonstruierten Keilschrifttext enthält (LAMBERT 1974). Eine deutsche Übersetzung, die nicht immer die Feinheiten des babylonischen Textes wiedergibt, bietet

Die zentrale Bedeutung des *enūma eliš* genannten Textes

Es gibt eine ganze Reihe guter Gründe dafür, hier das *enūma eliš* in den Mittelpunkt zu stellen. Das *enūma eliš*, das — soweit wir dies wissen — seine sprachliche Endgestalt im letzten Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrtausends erhielt, gehört ohne Zweifel — sowohl in der Kulturgeschichte des Alten Orients als auch in der Gegenwart — zu den am meisten rezipierten Texten seiner Art. Bereits im Altertum war sein *impact* ungeheuer. In der keilschriftlichen Überlieferung finden sich nicht selten — oft als solche noch nicht erkannt — Zitate aus der Dichtung,⁸ die aus etwa 1100 Versen in gebundener Sprache bestand und im Alten Orient stets in einer Folge von sieben einkolumnigen Tontafeln überliefert wurde.⁹ In assyrischen Königsinschriften etwa findet sich königliches Handeln immer wieder mit Worten beschrieben, die der Gebildete sogleich als Anleihen aus dem berühmten Text erkannt haben muss.

In der Tat dürfen wir die weite, ja überaus weite Verbreitung dieses Textes als gegeben voraussetzen. Denn in den Hunderten und aber Hunderten uns bekannter Schreibübungen, die im ersten vorchristlichen Jahrtausend jeder angehende Schriftgelehrte — einem weitgehend festgelegten *curriculum* folgend — im Lauf seiner Ausbildung anzufertigen hatte, finden sich immer wieder wörtlich wiedergegebene Passagen aus diesem Text.¹⁰ Trägt man die *enūma eliš*-Zitate aus den von Schülern beschrifteten Tontafeln, die in der Regel Auszüge aus Zeichenlisten und ausgewählten lexikalischen und literarischen Texten enthalten,

LAMBERT (1994), eine französische legten BOTTÉRO / KRAMER (1989) 602-679 vor. Eine empfehlenswerte Übertragung ins Englische liegt in FOSTER (32005) 436-486 vor.

⁸ Siehe dazu KÄMMERER / METZLER (2012) 36 und 40-42.

⁹ Nach jahrzehntelanger Forschungstätigkeit ist uns der Wortlaut des *enūma eliš* nunmehr weitgehend vollständig bekannt. Lediglich in der fünften Tafel sind größere Lücken zu beklagen.

¹⁰ Zu diesen aus dem Babylonien des ersten vorchristlichen Jahrtausends stammenden Schreibübungen siehe GESCHE (2001) und ferner CAVIGNEAUX (1981).

zusammen,¹¹ so liegt uns nicht allein eine Liste mit — auch aus dem Blick der altorientalischen Kultur — zentralen Stellen des Textes vor. Dank der Schreibübungen kennen wir auch den Zitatenschatz aus dem *enūma eliš*, der jedem höher gebildeten Schriftkundigen im Gedächtnis geblieben sein muss, da er ihm schon zu früher Jugendzeit als wichtiger Bestandteil des Kanons zeitgenössischer Textüberlieferung nahegebracht worden war.

Dieser Befund überrascht nicht wirklich. Denn ein das *enūma eliš* beendender Epilog verlangt, dass die Lehren des Textes, die in der Nennung der Ehrennamen des Schöpfergottes Marduk, oder besser Marūduk, gipfeln, von groß und klein, von Gelehrten und einfachen Leuten studiert und diskutiert werden sollen:

„Man soll sie sich zu eigen machen, indem der Erfahrene Unterweisung erteilt.¹²

Der Wissende und der Weise sollen gemeinsam sie erörtern.

Vorsprechen soll sie der Vater und erlernen der Sohn.

Dem Hirten und Hüter seien die Ohren geöffnet:

Wer nicht tatenlos ist, um Marūduk, des Königs¹³ der Götter, wollen,

dessen Land soll gedeihen und ihm selbst es wohlergehen!

Denn verlässlich ist sein¹⁴ Wort, unabänderlich sein Befehl.

Den Ausspruch seines Mundes kann kein anderer Gott verändern! (...)

Wo immer Wasser getrunken wird, sei angerufen sein Name!“¹⁵

Die hier zitierten Schreiberübungen kommen diesem nicht nur an Könige und Herrscher, sondern grundsätzlich an alle Menschen gerichteten Aufruf nach.

¹¹ Siehe GESCHE (2001) 177-178, n. 683 sowie ferner KÄMMERER / METZLER (2012) 37.

¹² Gemeint ist die Unterweisung an dem und durch den vorliegenden Text.

¹³ Im Original steht „des Enlils der Götter“. Der in Nippur verehrte Enlil galt im voraltbabylonischen Mesopotamien als der Götterkönig.

¹⁴ D. h. das Wort des Marūduk.

¹⁵ *enūma eliš* Taf. 7, 145-152 und 160.

Für die weite Verbreitung des Textes spricht auch, dass wir aus den Schreiberschulen des Alten Orients eine Reihe von gelehrten Kommentaren zu dem *enūma eliš* kennen, die uns in mehreren Textvertretern aus den wichtigen mesopotamischen Fundorten des ersten vorchristlichen Jahrtausends erhalten geblieben sind.¹⁶

Während in Schreiberübungen und Schultexten durchaus auch andere bedeutende literarische Texte zitiert und entsprechend studiert und diskutiert wurden, kam dem *enūma eliš* im kulturellen Gedächtnis der Keilschriftkulturen jedoch ein besonderer, ja einzigartiger Stellenwert zu. Der heilige Text war nämlich im Rahmen des babylonischen Neujahrsfestes am vierten Tag des Jahres von einem Priester „von Anfang bis Ende“ vor dem Kultbild des HERR (*Bēl*) genannten Gottes Marūduk zu rezitieren bzw. zu singen.¹⁷

Wie wir später noch zeigen werden, ist dies freilich nur die ‚Spitze des Eisbergs‘. Das für die mesopotamische Kultur, für Königtum und Herrschaft mit Abstand bedeutendste Staatsritual, das in großer Öffentlichkeit und in allem Prunk begangene babylonische Neujahrsfest, präsentierte sich nämlich — wie uns von Gelehrten verfasste Kultkommentare zeigen — als ein Ritualgeschehen, das man in allen Einzelheiten als Abbild oder, vielleicht besser gesagt, als das jährliche Nachleben des im *enūma eliš* geschilderten Schöpfungsaktes verstand.¹⁸ Das regelmäßige Begehen des Festes, ohne dass man den göttlichen Segen für König und Gemeinwesen in Gefahr sah, sorgte dafür, dass die dem *enūma eliš* zugrunde liegenden Lehren und

¹⁶ Siehe FRAHM (2011) 112-117; LAMBERT (2013) 135-144 und KÄMMERER / METZLER (2012) 37-40.

¹⁷ Siehe THUREAU-DANGIN (1921) 136: 280-282 (Das neue Jahr begann im März/April mit der ersten Sichtbarkeit des Frühjahrsmondes). Auch am 4. Tag des 9. Monats im Jahr (*Kislīmu* ≈ November/Dezember) sollte das *enūma eliš* rezitiert werden; siehe ÇAĞIRGAN / LAMBERT (1991-1993) 96: 62-64; KÄMMERER / METZLER (2012) 42-45 und LAMBERT (2013) 7. Zu dem zweiten Neujahrsfest im 9. Monat des Jahres siehe AMBOS (2013).

¹⁸ Zum babylonischen Neujahrsfest siehe ZGOLL (2006) mit weiterführender Literatur und ferner MAUL (2004).

Vorstellungen weit verbreitet waren und auch noch nach dem Untergang der Keilschriftkultur weitertradiert wurden.¹⁹

Das *enūma eliš* wird nicht zuletzt auch deshalb hier in den Mittelpunkt gestellt, weil dieser erst vergleichsweise spät entstandene Text viele, ursprünglich voneinander unabhängige und teilweise sehr alte Vorstellungen von der Weltentstehung kunstvoll miteinander verknüpft und zu einer großen allumfassenden Komposition verbindet.

Der gewissermaßen in sieben ‚Büchern‘, also in sieben Tafeln mit je ca. 160 Zeilen überlieferte Text zielt — wie wir noch sehen werden — letztendlich auf die theologische Aussage, dass der Schöpfer- und Weltengott — unter welchen Namen auch immer er verehrt wird — niemand anders sei als Marūduk, der Stadtgott von Babylon, und dass sich der Mittelpunkt, das wahre Zentrum der Welt an jener Stelle befinde, von der das Schöpfungswerk des Marūduk dereinst seinen Ausgang genommen hatte, nämlich in Babylon. Gleichwohl muss das *enūma eliš* als eine *summa* der altorientalischen Schöpfungstheologien verstanden werden, die ganz bewusst in diesem Werk zusammengeführt wurden.

Uranfang und Theogonie

Ein erster vergleichsweise kurzer Teil, dem wir uns hier ausführlich widmen, geht der uralten drängenden Frage nach, wie die Welt zum Anfang aller Zeiten ausgesehen haben mag. Der Autor des *enūma eliš* konnte hier auf viele Jahrhunderte alte, durchaus voneinander abweichende Traditionen zurückgreifen. Allen diesen Traditionen ist die Vorstellung gemein, dass die Welt, wie sie sich dem Zeitgenossen präsentiert, nicht immer existiert habe, sondern entstanden sei bzw. von Göttern geschaffen

¹⁹ Damaskios überliefert eine Nachricht des Eudemos von Rhodos über die Genese der Götter und der Welt, die bis in Einzelheiten der aus dem *enūma eliš* bekannten Überlieferung entspricht; siehe WEHRLI (1955) 170, Fragment 150.

wurde. Während in anderen Schöpfungsmythen eine ungeformte Erde, die noch vor der Erschaffung des Menschen von Göttern ausgestaltet wurde, den Anfang bildet,²⁰ geht der Autor des *enūma eliš* einen ganz anderen Weg.

Er verbindet die Frage nach der ersten Materie mit der wichtigen Überlegung, ob die Götter schon immer waren oder doch erst wurden. Urmaterie und der Ursprung des Göttlichen sind für ihn eins. Der Dichter des Textes konfrontiert uns darüber hinaus mit einer Vorstellung, die seinen uns zunächst fernstehenden, uralten mythischen Text mit unseren eigenen wissenschaftlich begründeten Theorien vom Anfang der Dinge in überraschender Weise eng verknüpft. Denn die in den ersten Versen des *enūma eliš* entfaltete Idee —, nämlich, dass das Gestaltlose, das Amorphe — kurz das in der eigenen Vorstellungswelt am wenigsten Differenzierte — am Beginn gestanden haben müsse, gilt auch heute noch den Vertretern der Theoretischen Physik als unumgänglich. Statt des ‚Plasma‘ genannten Teilchengemischs auf atomar-molekularer Ebene setzt das *enūma eliš* allerdings jenen Stoff an den Anfang, der wahrnehmbar Materie, aber dennoch gestaltlos ist: das Wasser, sicherlich auch vor dem Hintergrund der Naturbeobachtung, derzufolge aus dem Wasser Leben hervorgeht.

Mit einem Doppelvers, der lehrt, dass im Anfang nicht einmal der Raum existiert habe, beginnt unser Text:

„Als nach oben hin die Himmel nicht benannt,
nach unten hin der Name irdischer Gefilde unausgesprochen.“²¹

Denn wenn „nach oben hin“ (*eliš*) und „nach unten hin“ (*šapliš*) Raum, Grenzen und Struktur nicht existieren, beschränkt sich die Welt im Grunde auf einen einzigen Punkt. Auch die zeitgenössischen Vertreter der Theoretischen Physik lehnen kaum

²⁰ So etwa in den babylonischen Sintfluterzählungen; hierzu siehe MAUL (2007).

²¹ Die gängigen Übersetzungen in deutscher Sprache geben *eliš* bzw. *šapliš* nicht ganz sachgerecht zumeist mit „oben“ und „unten“ oder „droben“ und „drunten“ wieder. Vgl. jedoch WILCKE (1977) 166.

etwas anderes, wenn sie eine „ursprüngliche Singularität“ annehmen, aus der gemeinsame Materie, Raum und Zeit entstanden. Davon abweichend nehmen freilich die beiden ersten Zeilen des *enūma eliš* in genialer Weise vorweg, dass es — der zugrunde liegenden Weltsicht zufolge — später durchaus eine willensbegabte Schöpferkraft geben würde, die mit der Kraft des Wortes, durch einfaches Nennen, Dinge hervorzubringen vermögen würde. An einer späteren Stelle des Textes, zu einem Zeitpunkt, als bereits Götter existieren, werden die vielen Götter von dem Einen, nämlich Marūduk, einen Beweis seiner Kraft einfordern, bevor sie ihn zu dem Höchsten und ihrem König erheben. Er soll allein durch die Kraft seines Wortes ein Sternbild vernichten und wieder ins Sein bringen.²² Erst nach dem Beweis dieser ansonsten unerreichten Stärke wird er zum Ersten der Götter und kann das eigentliche Schöpfungswerk in Gang bringen.

Zurück zum Text:

„Als nach oben hin die Himmel nicht benannt,
nach unten hin der Name irdischer Gefilde unausgesprochen,
da war Apsû, der Uranfängliche, der sie erzeugte,
es war Mummu²³-Tiāmat, die sie alle gebar.
Ihre Wasser mischten sie als seien sie eins, so
hatten sie noch kein Weideland zusammengefügt, noch kein
Rohrdickicht aufgesucht.“²⁴

Dieser in Verse gefassten Lehre zufolge bestand im Anfang das noch raum- und zeitlose All aus unbegrenzten Wassermassen. Da erst später von der Bewegung dieser Wassermassen die Rede sein wird,²⁵ müssen wir sie uns als still und starr vorstellen. Die Wassermassen werden aus zwei Entitäten gebildet, welche erst

²² *enūma eliš* Taf. 4, 19-26.

²³ Die Etymologie des Beinamens Mummu ist unklar. Mummu bezeichnet die Kraft des schöpferischen Hervorbringens, die zumeist mit dem Namen des Weisheitsgottes Ea verbunden ist; siehe KREBERNIK (1993-1997); LAMBERT (2013) 218-221 und ferner GEORGE (1992) 302. Eudemos von Rhodos sah in Mummu den νοητὸς κόσμος; siehe WEHRLI (1955) 170, Fr. 150.

²⁴ *enūma eliš* Taf. 1, 1-6.

²⁵ Siehe unten zu *enūma eliš* Taf. 1, 21.

in der dem Menschen bekannten Welt eigene, voneinander unabhängige Größen sein werden: aus Apsû und Tiāmat. In der altorientalischen Gegenwartswelt pflegte man jenes immense Reservoir von Süßwasser, aus dem sich — gemäß dem Weltbild der Mesopotamier — Quellen und Wasserläufe, Brunnen und Flüsse speisen, *apsû* zu nennen.²⁶ Während der *apsû* in der vollendeten Welt unterhalb der begehbaren Erde liegt und diese Verortung der lebensweltlichen Tatsache entspricht, dass der Grundwasserspiegel im südlichen Mesopotamien so hoch liegt, dass das süße Wasser tatsächlich allenthalben unmittelbar unterhalb der Erdoberfläche ansteht, besitzt der ‚Süßwasserozean‘ in der Vorwelt weder Ort noch Grenzen oder Gestalt. Obgleich ihm in einem später geschilderten Götterkampf²⁷ die Rolle des (männlichen) Gegners des ‚Heilsweges‘ hin zur Schöpfung zufällt, er also als handlungsfähige, willensbegabte Kraft geschildert wird, ist in ihm hier (so wie auch in der späteren Welt als ‚Süßwasserozean‘) keineswegs eine anthropomorphe Göttergestalt zu sehen,²⁸ sondern tatsächlich eine amorphe Wassermasse. Im Uranfang bildet er eine homogene Einheit mit der Gesamtheit der Salzwasser, die Tiāmat geheißen wird, deren Namen nichts weiter bedeutet als „Meer“ oder „Ozean“. Tiāmat gilt unserem Text zufolge als das weibliche Gegenstück zu Apsû, und in der Tat ist das babylonische Wort für „Meer“, *tiāmtum* (später: *tāmtu*), ebenso wie die als Vokativ verwendete Form ohne Kasusendung *tiāmat* auch unter grammatischem Gesichtspunkt ein Femininum. Der in dieser Form allein im *enūma eliš* zu findenden Vorstellung gemäß liegt also der Uranfang in dem All der nicht voneinander geschiedenen Wasser.

²⁶ Zum *apsû* und den damit verbundenen Vorstellungen siehe HOROWITZ (1998) *passim*; GALTER (1999) und LAMBERT (2000) sowie LAMBERT (2013) 217-218.

²⁷ *enūma eliš* Taf. 1, 29-78.

²⁸ Im Schriftbild des Textes wird dies darin deutlich, dass in allen uns bekannten Manuskripten die Schreiber davon absahen, den Namen *Apsû* (so wie die Namen der Götter) mit einem sog. Gottesdeterminativ zu versehen. Es findet auch darin Bestätigung, dass in *enūma eliš* Taf. 1, 7 ausdrücklich darauf hingewiesen ist, dass es im Uranfang *keine* Götter gab und diese erst später ins Sein kamen (siehe *enūma eliš* Taf. 1, 9).

Das Geheimnis des Ursprungs des Lebens, das sich in der hier dargelegten Theogonie offenbart, besteht darin, dass die süßen und die salzigen Wasser im Uranfang einerseits noch nicht getrennt waren, aber andererseits die ‚vermengten‘ Wasser als Verbindung von einem männlichen (Apsû = Süßwasser) und einem weiblichen Prinzip (Tiāmat = Salzwasser) verstanden und so als uranfänglicher Zeugungsakt gesehen werden. Die Frage, wie aus absolutem Stillstand und aus der gestaltlosen Leere Leben entstehen konnte, findet in diesem Gedanken eine schöne Antwort. Besonders hervorgehoben wird er, indem Apsû proleptisch explizit als der, „der sie (d. h. die nachfolgenden Götter) erzeugte“, und Tiāmat als die, „die sie alle gebar“, bezeichnet wird.

Aus den Wassern geht ein erstes göttliches Paar hervor, das ein eigenes Wesen besitzt und so in der bis dahin noch namen-, weil gestaltlosen Welt auch „mit Namen genannt“ werden kann. Das Götterpaar, Lachmu und Lachamu, gilt in der hier vorgestellten Schöpfungsgeschichte als Stammeltern aller anschließend ins Sein kommenden Götter:

„Als die Götter noch nicht aufgegangen, nicht einer von ihnen, als weder ihr Name genannt, noch bestimmt ihr Geschick, da entstanden Götter mitten in ihnen (d. h. in Apsû und Tiāmat): Lachmu, Lachamu schienen auf, sie wurden mit Namen genannt.“²⁹

Leider ist die Etymologie dieser Götternamen immer noch unklar,³⁰ und unklar bleibt damit auch, welche Eigenschaften man mit dem uranfänglichen Götterpaar verband. Da in den vielfältigen altorientalischen Nachrichten von der Existenz einer ganzen Reihe von Göttergenerationen, die den herrschenden Göttern vorangingen, jede einzelne Generation der Götterahnen mit einem neuen Entwicklungsstadium der (Vor)welt verbunden

²⁹ *enūma eliš* Taf. 1, 7-10.

³⁰ Siehe hierzu WIGGERMANN (1981-1982); LAMBERT (1985) sowie ferner ELLIS (1995).

ist,³¹ ist es freilich unwahrscheinlich, dass Lachmu und Lachamu ohne jede Bedeutung seien und keinen anderen Zweck hätten, als „to fill the interval in time between the prime begetter and the god actually worshipped“.³²

In der auffälligen Wortwahl des *enūma eliš* könnte ein entscheidender Hinweis zur Lösung der Frage liegen, welchen neuen Zustand der (Vor)welt man denn mit dem Werden von Lachmu und Lachamu verbunden haben könnte. Das Verb, das das ins Sein Kommen des ersten Götterpaars beschreibt und hier mit „aufscheinen“ wiedergegeben wurde (*šutāpû*), wird nämlich in anderen Kontexten so häufig für das Aufleuchten bzw. Aufgehen von Gestirnen verwendet, dass die Idee, Lachmu und Lachamu seien mit dem uranfänglichen Licht in Verbindung zu bringen, wohl nicht vollkommen abwegig ist, auch wenn sie vorerst nicht weiter bestätigt werden kann.³³

Das laut *enūma eliš* erst in der Folge, nach einer offenbar noch nicht messbaren Zeit „entstandene“ Götterpaar trägt hingegen Namen, die uns verständlich sind: Die sumerischen Namen Anchar und Kischar bedeuten nämlich so viel wie „Oberes All“ und „Unteres All“.³⁴ Erst mit diesem Götterpaar — so die im *enūma eliš* dargelegten Vorstellungen — wurde der Weltenraum, und damit entstand offenbar auch die in Tagen und Jahren zu messende Zeit. Unser Text fährt nämlich folgendermaßen fort:

³¹ Am Anfang solcher Götterahnenreihen stehen oft Duri und Dari, die für das Konzept von Zeit bzw. Ewigkeit stehen und deren Namen etwa „Ewig“ und „Ewig“ bedeuten; hierzu siehe LAMBERT (2013) 417-426.

³² So LAMBERT (2013) 448.

³³ Hierbei gilt zu beachten, dass auch laut dem ersten Schöpfungsbericht der hebräischen Bibel (siehe Genesis 1, 3) das Licht dem Anfang des Schöpfungswerkes zugeordnet ist.

³⁴ „an“ und „ki“, die sumerischen Wörter, die hier mit „oben, oberes“ und „unten, unteres“ wiedergegeben wurden, bedeuten auch „Himmel“ und „Erde“. Man könnte Anchar und Kischar daher auch mit „Himmelsall“ und „Erdenall“ übersetzen. Da aber der Himmelsgott An (so der sumerische Name für Anum) erst in den folgenden Zeilen genannt wird, ist in dieser Zeile von der Vorstellung eines umfassenden (aus menschlicher Perspektive) fernen Himmels die Rede, in dessen Raum dann ein näherer, durch An(um) verkörperter entsteht.

„Kaum waren sie (d. h. Lachmu und Lachamu) groß und stark, entstanden Anschar, Kischar. — Jenen waren sie überlegen. Sie ließen lange Tage vergehen, mehrten Jahre hinzu. Anum, ihren Erbe, der gleichkommt seinen Vätern — Anschar machte Anum, seinen Erstgeborenen, sich zum Ebenbild.“³⁵

Mit Anum, dem Himmels-gott, wird in der Göttergenealogie des *enūma eliš* nun erstmals eine Gottheit genannt, die in der Menschenwelt tatsächlich verehrt wurde. Der in die Ferne entrückte Himmels-gott galt zwar als der Höchste unter den Göttern, aber keineswegs als deren König. Diese Rolle, die im mesopotamischen Pantheon des dritten und frühen zweiten Jahrtausends v. Chr. dessen Sohn, dem in Nippur verehrten Enlil, zukam, nimmt im *enūma eliš* zunächst der Weisheits-gott Nudimmud/Ea ein, bevor sie schließlich auf dessen Sohn, Marūduk, den Helden unserer Schöpfungserzählung, übergehen wird:

„Auch Anum gebar sein Ebenbild: Nudimmud.
Nudimmud aber ist der Herrscher seiner Väter.
Weit offen sind seine Ohren, er ist von Verstand und von ungeheurer Kraft.
Weit mehr ist ihm Gewalt zu eigen als seines Vaters leiblichem Vater, Anschar.
Da ist niemand, der ihm gleichkommt unter den Göttern, seinen Genossen.“³⁶

Nimmt man die Verse des *enūma eliš* wörtlich, wird aus Anschar Anum und aus diesem Nudimmud, ohne dass — anders als zuvor — von Gattinnen und Müttern die Rede ist. Dies ist gewiss nicht zufällig. Denn Anschar, Anum und Nudimmud werden zwar als Großvater, Vater und Sohn benannt, aber andererseits gelten sie jeweils als ihr „Ebenbild“, so dass die drei göttlichen Personen gleichsam getrennt und dennoch eins sind. Schon an dieser Stelle wird so auf subtile Weise der große theologische Gedanke des *enūma eliš* vorbereitet, der besagt, dass alle göttlichen

³⁵ *enūma eliš* Taf. 1, 11-15.

³⁶ *enūma eliš* Taf. 1, 16-20.

Personen, so viele es auch geben mag, in Wahrheit doch in der einen Person des Schöpfergottes zusammenfallen.

Nach der Schilderung des Geheimnisses der Theogenese tritt die Erzählung vom Werden der Welt nun in eine ganz neue Phase ein. Die bis hierhin vom Prinzip des Fortpflanzens, des Wachsens und Größerwerdens bestimmte Entstehungsgeschichte erhält ein neues *mouens*, das auch andere altorientalische Schöpfungsgeschichten bestimmt. Das harmonische, ja organische Werden des einen aus dem anderen stößt nun an seine Grenzen. Die bisher ins Sein gekommenen Größen von Raum und Zeit waren noch frei von Bewegung. Erst durch den Geist, den Weisheitsgott Nudimmud/Ea, durch den „Verstand von ungeheurer Kraft“,³⁷ kommt spürbares Leben in die Welt und mit diesem der Widerspruch und das dialektische Wirkprinzip von These, Antithese und Synthese, in dem von nun an der Motor der Weltenentwicklung gesehen wird:³⁸

„Es taten da die Genossen, die Götter, sich zusammen,
in Aufruhr hielten sie Tiāmat, und ihr Stören wurde schlimmer
und schlimmer.
Sie wühlten auf den Bauch der Tiāmat.
Mit ihrem Tanzen lehrten sie des Göttersitzes Innere das
Fürchten.“³⁹

Die Bewegung, die Unruhe und der Lärm,⁴⁰ kurz das *Leben* der jungen Götter, störte Apsû so sehr, dass dieser beschloss, gegen seine eigene Nachkommenschaft vorzugehen und sie zu vernichten. Doch in dem von Nudimmud/Ea geführten Kampf der Alten gegen die Jungen findet Apsû den Tod, und nun will auch Tiāmat, aus Furcht, dass sie dasselbe Schicksal ereilen könnte wie Apsû, ihren Gatten, gegen die jungen Götter zu

³⁷ Siehe oben *enūma eliš* Taf. 1, 18.

³⁸ Hierzu siehe MAUL (2007).

³⁹ *enūma eliš* Taf. 1, 21-24.

⁴⁰ Zu diesem in der mesopotamischen Mythologie immer wieder zur Sprache gebrachten Motiv siehe KILMER (1972) sowie zuletzt HEFFRON (2014) mit weiterführender Literatur.

Felde ziehen. Zu diesem Zweck erschafft sie eine Schar von Ungeheuern und unterstellt sie Kingu, ihrem neu erwählten Gefährten. Sowohl Ea, der Weisheitsgott (zuvor Nudimmud genannt), als auch Anum, der Gott des Himmels, die ältesten der jungen Götter und Hauptgötter des frühen sumerisch-akkadischen Pantheons, können nichts gegen Kingu und seine Ungeheuer ausrichten. Erst der Sohn des Ea, der alle anderen Götter weit übertreffende Marūduk, kann Abhilfe schaffen. Er bietet an, gegen Kingu und Tiāmat vorzugehen. Dabei knüpft er sein Angebot jedoch an eine Bedingung. Sollte er Erfolg haben, müssten ihm die Götter nicht nur die oberste Gewalt übertragen, sondern ihn auch auf Dauer zu ihrem König machen. Daraufhin kommen die Götter in einer Versammlung zusammen. Nach der Kraftprobe, die sie von Marūduk fordern und die dieser glänzend besteht, indem er durch die Macht seines Wortes ein Sternbild verschwinden läßt und wieder hervorbringt,⁴¹ lassen sie sich auf den Handel ein. Sie statten ihn mit ihren Insignien des Königtums und mit ihren Waffen aus und tragen ihm auf: „Geh hin und schneide Tiāmat den Hals ab!“⁴² Daraufhin zieht Marūduk gegen Tiāmat zu Felde. Sich mit den Mitteln seiner Beschwörungskunst schützend tötet er sie mit Pfeil und Bogen und „der Sintflut, seiner großen Waffe.“⁴³ Den Ungeheuern der Tiāmat aber „legte Zügel er an (...) und trat sie nieder, sich zu Füßen“.⁴⁴ Von nun an sollten sie ihrem neuen Herrn dienstbar sein. Aus dem Leib der getöteten Tiāmat formt Marūduk dann die Welt: Tiāmat wird dabei „wie ein Dörrfisch“⁴⁵ aufgebrochen und ihre beiden wässrigen Hälften nach Innen gedreht, so dass ihre Haut die Wasser zurückhält. So schuf der Schöpfergott den freien Raum für Himmel und Erde, um darin Mond, Sonne und Gestirne zu installieren und zu der Himmelsmechanik, die den Jahresablauf vollführt, zu fügen. Der umgeknickte, aufgerichtete Schwanz der

⁴¹ Siehe oben und *enūma eliš* Taf. 4, 19-26.

⁴² *enūma eliš* Taf. 4, 31.

⁴³ *enūma eliš* Taf. 4, 49.

⁴⁴ *enūma eliš* Taf. 4, 117-118.

⁴⁵ *enūma eliš* Taf. 4, 137.

Tiāmat bildet dabei die Weltenachse, die die Stütze von Himmel und Erde ist und für den mesopotamischen Zeitgenossen in dem weithin sichtbaren, scheinbar bis in den Himmel reichenden⁴⁶ Stufenturm von Babylon Gestalt annahm.

Mit dem Blut des schuldig gesprochenen und geschlachteten Kingu wird auf Ratschluss des Marūduk der Mensch erschaffen, damit dieser von nun an durch seine Hände Arbeit für den Unterhalt der Götter Sorge. Die Götter erheben Marūduk, den sie nun ihren „Rächer“⁴⁷ nennen, endgültig zu ihrem König. Zum Dank für seine rettende Heldentat und dafür, dass Marūduk durch die Erschaffung des Menschen die dauerhafte Versorgung aller Götter sichergestellt hatte, errichten diese nun ihrem König einen Palast: Sie erbauen Babylon und den Marduk-Tempel Esagil, der nicht nur Wohnstatt des Helden- und Schöpfergottes Marūduk, sondern auch die wahre Heimat aller anderen Götter sein soll.

Es ist offensichtlich, dass das *enūma eliš* den vergleichsweise späten politischen Aufstieg Babylons unter Hammurapi⁴⁸ voraussetzt, reflektiert und in den mythischen Uranfang zurückprojiziert. Denn noch zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrtausends kam Babylon und dessen Gott Marūduk nur eine untergeordnete, lokale Bedeutung zu. Als die Stadt jedoch unter König Hammurapi im 18. Jahrhundert v. Chr. einen enormen politischen Aufstieg erfuhr und zum Zentrum eines geeinten Mesopotamiens wurde, avancierte der Gott des kleinen Fürstentums Babylon zum mächtigen Gott eines großen Reiches. Mit dem Aufstieg Babylons vom Stadtstaat zur Hauptstadt eines syro-mesopotamischen Reiches wurde Marūduk zum obersten Gott Babyloniens und sein Tempel Esagil, in dem das Kultbild des Marūduk und das seiner Gattin Zarpanītum verehrt wurde,

⁴⁶ Vgl. hierzu Genesis 11, 4 und den sumerischen Prunknamen des Turmes É-temen-an-ki, „Haus, Fundament von Himmel und Erde“.

⁴⁷ *enūma eliš* Taf. 3, 10 und 138; Taf. 4, 13 usw.

⁴⁸ Vgl. CHARPIN (2003) und VAN DE MIEROOP (2005).

zum wichtigsten Heiligtum des Landes. Marūduk setzte man nun mit dem in Nippur verehrten sumerischen Götterkönig Enlil gleich. Diese in der mesopotamischen Religionsgeschichte beispiellose Erhöhung eines Gottes fußt auf der theologischen ‚Erkenntnis‘ der Babylonier, dass die Götter der von Hammurapi unterworfenen Stadtstaaten Marūduk zu ihrem Herrscher erkorren haben mussten. Denn im Weltbild des Alten Orients konnte es König Hammurapi, dem Günstling Marūduks, nur unter dieser Voraussetzung gelingen, die unter dem Schutz der anderen Götter stehenden Staaten allesamt in seine und damit in Marūduks Hand zu bringen. In einer späten Königsinschrift erklärte Hammurapi deshalb rückblickend seinen enormen politisch-militärischen Erfolg damit, dass gewissermaßen in einem Prolog im Himmel Anum, der Himmels-gott, und Enlil, der Götterkönig, dem Stadtgott von Babylon die „Enlilschaft“, also die götterkönigliche Gewalt über alle Menschen, abgetreten und ihm in Babylon auf ewig die Königsherrschaft zugeteilt hätten. Ihm selbst, Hammurapi, sei in gleichem Zuge als „Erwähltem“ des Marūduk die Führung der Menschen anvertraut worden.

Dass die Gleichsetzung von Enlil und Marūduk nicht allein als ein theologisches Konstrukt, sondern auch als kultische Wirklichkeit angesehen wurde, zeigt übrigens eine Weihinschrift des mittelbabylonischen Königs Schimbar-schipak,⁴⁹ der dem Enlil in Nippur einen neuen Thron herstellen ließ, um dann in einem langen Gebet nicht Enlil, sondern Marūduk aufzufordern, auf seinem neuen Thron-sitz Platz zu nehmen.

Betrachtet man das *enūma eliš* genauer, so stellt man fest, dass die Schöpfungsgeschichte keineswegs, wie lange angenommen, miserabel komponiert worden ist, sondern dass hinter der Figur des siegreichen Marūduk gleich mehrere ältere Vorbilder stehen. Die Geschichte des Marūduk als drachentötender Schöpfergott fußt nämlich auf einer uralten osttigridischen Tradition, der zufolge Ninurta, der Sohn des Götterkönigs Enlil, den das

⁴⁹ FRAME (1995) 71-73 (Inschrift B 3, 1).

Vorweltchaos verkörpernden Drachen getötet und die Welt geordnet habe, um dann zum wahren König der Götter erhoben zu werden. Die Geschichte von Marūduk als Sieger über die Wasser (denn genau dies bedeutet ja der Name der Tiāmat) folgt zweifellos einer alten syrisch-palästinischen Überlieferung, die den uranfänglichen Sieg des Wettergottes, des Sohnes des Himmelsgottes, über das Meer beschreibt, das von nun an in seinen Grenzen bleiben und Land freigeben muss. Das Motiv des mit Weisheit, List und Beschwörungskunst gegen die Mächte des Bösen vorgehenden Helden schließlich entstammt alten sumerischen Sagen um Asalluchi, den Sohn des Weisheitsgottes Enki/Ea (im *enūma eliš* auch Nudimmud geheißen). Im *enūma eliš* sind auf diese Weise ganz unterschiedliche Schöpfungsvorstellungen und göttliche Personen kunstvoll verflochten und zu etwas Neuartigem verbunden. In dem vielgesichtigen Marūduk ebenso wie in Tiāmat, der Wässrigen, die dennoch als drachengestaltig geschildert ist, konnten auch ein Syrer und ein im Osttigrisland lebender Mesopotamier die vertrauten eigenen Vorstellungen wiederfinden. Die neue, auf Marūduk und Babylon fokussierte Theologie inkorporierte verschiedene Traditionen aus dem großen Herrschaftsgebiet, das nach den Eroberungen des Hammurapi für Babylon beansprucht wurde. Sie eröffnete all jenen, die die neuen, auf ein großes Reich ausgerichteten Herrschaftsstrukturen zu akzeptieren gewillt waren, die Möglichkeit, im Neuen auch die eigenen Traditionen zu erkennen und zu pflegen.

Freilich ist die hier nur kurz charakterisierte ‚Gleichsetzungstheologie‘ keine Erfindung des *enūma eliš*. Bereits das Entstehen von mesopotamischen Reichen im dritten vorchristlichen Jahrtausend hatte zu zahlreichen theologischen Überlegungen geführt, denen zufolge Götter ähnlichen Charakters gleichgesetzt, die Götterkönige unterschiedlicher Stadtstaaten in verwandtschaftliche Beziehungen und hierarchische Abfolgen gebracht und ursprünglich eigenständige Überlieferungen miteinander verwoben wurden. Ganz neu ist im *enūma eliš* freilich die Konstruktion des zur ‚Dreieinigkeit‘ verflochtenen, heldenhaften Anu-,

Enlil- und Ea-Sohnes Marūduk. Den drei Hauptgöttern des sumerischen Pantheons, die für die kosmischen Bereiche Himmel, Erde und Wasser stehen, ist er gleichermaßen Sohn und rückt durch seine Erhöhung zum Götterkönig in die Position der höchsten Göttertriade, seines dreifachen Vaters.

Die Theologie des *enūma eliš* schafft freilich nicht allein aus pragmatischen Gründen den einen großen Reichsgott. Sie ist nicht zuletzt auch von der Erkenntnis getragen, dass hinter aller individuellen Göttlichkeit letztlich nur ein einziger Quell des Göttlichen steht. Am sinnfälligsten kommt dies im *enūma eliš* darin zum Ausdruck, dass alle Götter ihre Handlungsautonomie an Marūduk abtreten, indem sie ihn wissen lassen:

„Von nun an soll dein Befehl nicht abgeändert werden können, zu erhöhen und zu erniedrigen liege nur in deiner Hand. Fest steht dein Ausspruch, ohne Wankelmut ist dein Geheiß! Nicht einer unter den Göttern wird je die von dir gezogene Grenze überschreiten.“⁵⁰

Göttliche Eigenständigkeit jenseits von Marūduk sah der Autor des *enūma eliš* also von Anfang an nicht vor. Die Aussagen des Textes gehen aber noch weiter.

Von Marūduk, der ja durch die Erschaffung des Menschen die Versorgung der Götter auf Dauer sichergestellt hatte, ist — so sagen es die Götter — „Unterhalt verlangt für die Sitze aller Götter, auf dass, wo immer deren Heiligtümer seien, auch dein Platz fest gegründet ist!“⁵¹ Nicht mehr und nicht weniger will diese Stelle besagen, als dass Marūduk überall dort gewissermaßen automatisch, bewusst oder unbewusst, mitverehrt wird, wo immer in dieser Welt eine Gottheit Verehrung findet.

Noch deutlicher wird dieses Konzept in einer weiteren im *enūma eliš* geschilderten Rede der versammelten Götter:

„Er (Marūduk) möge festsetzen, dass die Menschen (des Landes) ihn verehren. Dem Menschevolk sei es bewusst, es möge seinen Gott mit Namen nennen. Auf seinen Ausspruch hin mögen sie

⁵⁰ *enūma eliš* Taf. 4, 7-10.

⁵¹ *enūma eliš* Taf. 4, 11-12.

auf die Göttin achten. Opfertgaben seien dargebracht ihrem Gott und ihrer Göttin. (...) Seien die Menschen auch aufgeteilt nach Göttern, uns aber, so viele Namen wir auch nennen mögen, ist wahrlich er der Gott! Auf, lasst uns seine fünfzig Namen nennen!“⁵²

Auch wenn die Menschen in Uruk ihre Stadtgötter, den Himmels-gott Anum und seine Tochter Ishtar, Göttin der Liebe und des Krieges, die Menschen in Eridu den Weisheitsgott Enki/Ea, die Menschen in Ur und Harran den Mondgott Sin, in Sippar den Sonnengott Schamasch, in Nippur den kriegerischen Heldengott Ninurta und in Kutha den Unterweltsgott Nergal jeweils als ihren höchsten Gott verehrten, steht doch der Theologie des *enūma eliš* zufolge hinter allen diesen Namen immer nur der eine große Gott, den man Marūduk, aber bald lieber nur noch Bēl, „Herr“, oder auch im Plural (so wie das biblische elohim) Bēlū, „Herren“, nennen wollte.

Dem Paradoxon vom Einen, der gleichzeitig die Vielen ist, und von den Vielen, die gemeinsam den Einen bilden, wird das *enūma eliš* auf seine Weise gerecht: Die von Marūduk im Schöpfungsakt gerettete Götterschar verleiht diesem zum Dank ihre fünfzig verschiedenen Götternamen. Nicht nur Enlil, der alte Götterkönig des sumerisch-akkadischen Pantheons, tritt dabei seinen eigenen Namen „Herr aller Länder“ an Marūduk ab, sondern auch Ea, der Vater des Marūduk selbst, übergibt dem Sohn seinen Namen und damit seine Identität: „Der, dessen Väter seinen Namen verherrlichten“, — legt ihm der Autor des *enūma eliš* in den Mund — „er ist doch genau wie ich! So sei Ea sein Name! Er möge über das Gefüge aller meiner Ämter herrschen, die Gesamtheit meiner Weisungen soll er handhaben!“⁵³

Vater und Sohn gehen so in der gleichen göttlichen Person auf. Das Mysterium göttlicher Identität in Einheit und Vielfalt erfassten babylonische Theologen, indem sie ihrem Gott

⁵² *enūma eliš* Taf. 6, 113-116, 119-121.

⁵³ *enūma eliš* Taf. 7, 139-142.

Marūduk den Beinamen „der, der seine Väter hervorbrachte“⁵⁴ gaben und so Marūduk selbst zu der uranfänglichen Kraft erklärten, die lange, bevor er geboren war, wirkte und die Götter und die Welt ins Sein brachte.

Wie tief aber der Gedanke der untrennbaren Einheit des Göttlichen in der babylonischen Theologie des ersten Jahrtausends v. Chr. verwurzelt war, zeigt die *enūma eliš*-Paraphrase des Berossos, die Eusebios in seinem Chronikon überlieferte:

„Dass nämlich, als noch überall Feuchtigkeit und Wasser war und allein die Ungeheuer in demselben waren, jener Gott (d.h. Belos = Marūduk) sich das Haupt abgeschlagen habe, und das Blut, das von ihm herabrann, die anderen Götter aufgefangen, mit Erde verknetet und die Menschen daraus gebildet hätten, weshalb diese auch weise und des Geistes des Göttergeschlechtes teilhaftig würden.“⁵⁵

Abweichend vom *enūma eliš* ist es hier nicht Kingu, dessen Blut für die Erschaffung des Menschen Verwendung fand. In Berossos' theologischer Ausdeutung des *enūma eliš* ist sogar Kingu, der schuldhafte göttliche Gegenspieler Marūduks, als Erscheinungsform des Marūduk gedacht und mit diesem gleichgesetzt. Auf diese Weise wird aus dem geschlachteten Widersacher der sich für die Menschheit selbst opfernde Schöpfergott.

Kultkalender, die vorschreiben, dass der Sonnengott Utu/Schamasch mit Hymnen verehrt werden solle, die an Marūduk, Enlil, Ninurta, Utulu und Nergal gerichtet sind, zeigen, dass zumindest im ersten Jahrtausend v. Chr. in Babylonien die Idee der Vielen in dem Einen auch im täglichen Kultgeschehen tief verwurzelt war.⁵⁶

Die babylonische Theologie des *enūma eliš*, die im Weltengott einerseits Marūduk, den Stadtgott von Babylon, sah, aber andererseits diesen Gott als die Summe aller anderen Götter verstand,

⁵⁴ *enūma eliš* Taf. 7, 97.

⁵⁵ SCHNABEL (1923) 255.

⁵⁶ Hierzu siehe MAUL (1999).

muss nicht allein unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Sie erweist sich nämlich auch als eine kluge politisch-ideologische Offerte. Denn sie eröffnete all jenen, die die neuen, auf ein großes Reich ausgerichteten Herrschaftsstrukturen zu akzeptieren gewillt waren, die Möglichkeit, im Neuen auch die eigenen Traditionen wiederzuerkennen und zu pflegen. In diesem Sinne stellte das *enūma eliš* und seine Theologie ein Angebot dar, das einer faktischen Globalisierung Rechnung trug, ohne lokale Identitäten zu unterdrücken oder zu leugnen. So wundert es nicht, dass diese babylonische Theologie auch von den Assyriern dankbar aufgegriffen und auf ihren Gott Aššur übertragen wurde. Ohne Zweifel lebte sie nicht allein in der sogenannten religiösen Toleranz der Achämeniden und in den vielfältigen Synkretismen der hellenistischen Zeit fort, sondern dürfte nicht zuletzt auch das Gottesverständnis mitgeprägt haben, das uns aus den monotheistischen Religionen wohlvertraut ist.

Literaturverzeichnis

- AMBOS, C. (2013), *Der König im Gefängnis und das Neujahrsfest im Herbst. Mechanismen der Legitimation des babylonischen Herrschers im 1. Jahrtausend v. Chr. und ihre Geschichte* (Dresden).
- ANDRÉ-LEICKNAM, B. / ZIEGLER, C. (1982), *Naissance de l'écriture. Cunéiformes et hiéroglyphes. Galeries Nationales du Grand Palais, 7 mai – 9 août 1982* (Paris).
- BLACK, J. *et al.* (2004), *The Literature of Ancient Sumer*. Translated and introduced (Oxford).
- BOTTÉRO, J. / KRAMER, S.N. (1989), *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Paris).
- ÇAĞIRGAN, G. / LAMBERT, W.G. (1991-1993), "The Late Babylonian Kislimu Ritual for Esagil", *JCS* 43-45, 89-106.
- CAVIGNEAUX, A. (1981), *Textes scolaires du Temple de Nabû ša Harê* (Baghdad).
- CHARPIN, D. (2003), *Hammu-rabi de Babylone* (Paris).
- COLLON, D. (1987), *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London).
- VAN DIJK, J.J.A. (1964), "Le motif cosmique dans la pensée sumérienne", *Acta Orientalia* 28, 1-59.

- EDZARD, D.O. / RÖLLIG, W. (1987-1990), "Literatur", in D.O. EDZARD *et al.* (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 7 (Berlin), 35-66.
- ELLIS, R.S. (1995), "The Trouble with 'Hairies'", *Iraq* 57, 159-165.
- FOSTER, B.R. (³2005), *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda MA).
- FRAHM, E. (2011), *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation* (Münster).
- FRAME, G. (1995), *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods. Vol. 2; Toronto)*.
- GALTER, H.D. (1999), "Enkis Haus und Sanheribs Garten. Aspekte mesopotamischer Natursicht", in R.P. SIEFERLE / H. BREUNINGER (Hrsg.), *Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte* (Frankfurt), 43-72.
- GELLER, M.J. / SCHIPPER, M. (Hrsg.) (2008), *Imagining Creation* (Leiden).
- GEORGE, A.R. (1992), *Babylonian Topographical Texts* (Leuven).
- GESCHE, P.D. (2001), *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (Münster).
- HEFFRON, Y. (2014), "Revisiting 'Noise' (*rigmu*) in Atra-ḥašis in Light of Baby Incantations", *JNES* 73, 83-93.
- HEIDEL, A. (²1951), *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation* (Chicago).
- HOROWITZ, W. (1998), *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake).
- KÄMMERER, T.R. / METZLER, K.A. (2012), *Das babylonische Welt-schöpfungsepos Enūma eliš* (Münster).
- KILMER, A.D. (1972), "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology", *Orientalia Nova Series* 41, 160-177.
- KREBERNIK, M. (1993-1997), "Mummu", in D.O. EDZARD *et al.* (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 8 (Berlin), 415-416.
- LAMBERT, W.G. (1974), *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform text. Text established by W.G. LAMBERT and copied out by S.B. PARKER* (Oxford).
- (1985), "The Pair Lahmu-Lahamu in Cosmology", *Orientalia Nova Series* 54, 189-202.
- (1994), "Enuma elisch", in O. KAISER (Hrsg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Lg. 4, *Mythen und Epen II (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. 3; Gütersloh)*, 565-602.

- (2000), “The Apsû”, in L. MILANO / S. DE MARTINO / G.B. LANFRANCHI (Hrsg.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale. Venezia 7-11 July 1997. Part III, Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art* (Padova), 75-77.
- (2013), *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake).
- MAUL, S.M. (1999), “Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar”, in B. BÖCK / E. CANKIR-KIRSCHBAUM / T. RICHTER (Hrsg.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* (Münster), 285-316.
- (2004), “Altorientalische Schöpfungsmythen”, in R. BRANDT / S. SCHMIDT (Hrsg.), *Mythos und Mythologie* (Berlin), 43-53.
- (2007), “Ringens um göttliches und menschliches Maß: Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient”, in E. HORNING / A. SCHWEIZER (Hrsg.), *Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006* (Basel), 161-183.
- VAN DE MIEROOP, M. (2005), *King Hammurabi of Babylon. A Biography* (Malden).
- RÖLLIG, W. (Hrsg.) (1978), *Altorientalische Literaturen, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 1 (Wiesbaden).
- SCHMID, K. (Hrsg.) (2012), *Schöpfung (Themen der Theologie 4, Tübingen)*.
- SCHNABEL, P. (1923), *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur* (Leipzig).
- TALON, P. (2005), *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French* (Helsinki).
- THUREAU-DANGIN, F. (1921), *Rituels accadiens* (Paris).
- WALKER, C.B.F. (1987), *Cuneiform* (London).
- WEHRLI, F. (1955), *Eudemos von Rhodos* (Basel).
- WIGGERMANN, F.A.M. (1981-1982), “Exit Talim! Studies in Babylonian Demonology, I”, *Jaarbericht ... van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 27, 90-105.
- (1992), “Mythological Foundation of Nature”, in D.J.W. MEIJER (Hrsg.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (Amsterdam), 279-306.
- WILCKE, C. (1977), “Die Anfänge der akkadischen Epen”, *Zeitschrift für Assyriologie* 67, 153-216.
- ZGOLL, A. (2006), “Königslauf und Götterrat: Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes”, in E. BLUM / R. LUX (Hrsg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (Gütersloh), 11-80.

DISCUSSION

D.T. Runia: It is excellent that our conversations begin with a cosmogonic text that is earlier than any examples from the Graeco-Roman world. Can you tell us something about the current status of philological studies in your discipline?

S. Maul: Seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts gilt die mesopotamische Keilschrift als entziffert, und seit jener Zeit werden Editionen mit literarischen Keilschrifttexten vorgelegt. Freilich waren diese Schätze, so greifbar sie auch scheinen mochten, für lange Zeit nicht ohne weiteres wirklich zu heben. Zum einen galt es nämlich zunächst, die Sprachen des Alten Orients eingehend zu studieren, die Feinheiten des Schriftsystems zu durchschauen und nicht zuletzt den lexikalischen Bestand des Sumerischen, des Babylonisch-Assyrischen und weiterer altorientalischer Sprachen zu erschließen. So liegt beispielsweise erst seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts ein Belegwörterbuch vor, das den babylonisch-assyrischen Wortschatz weitgehend erfasst. Für das Sumerische ist selbst dies bis heute nicht geleistet. Texteditionen zu erarbeiten und die Inhalte zu reflektieren, geschah und geschieht daher zum Teil immer noch unter sehr schweren Bedingungen. Forschungsgeschichtlich ist die Altorientalistik ein junges Fach, dessen Stand sich in mancher Hinsicht mit dem der Klassischen Philologie im Zeitalter des Humanismus vergleichen lässt. Für nicht wenige Schlüsseltexte der altorientalischen Keilschriftkultur verfügen wir noch nicht einmal über moderne Editionen. Und elektronische Textcorpora, die per Knopfdruck durchsucht werden können, um etwa Parallelstellen ausfindig zu machen, sind noch weitgehend Zukunftsmusik. Dennoch wurden in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte gemacht, und es gibt guten Grund zum Optimismus.

Zwar ist es nicht leicht, aus den zumeist in kleine Scherben zerbrochenen Tontafeln wieder vollständige Texte erstehen zu lassen. Auch ist hierfür die Arbeit von mehreren Assyriologengenerationen notwendig. Aber die luftgetrockneten oder gebrannten Tafelscherben sind im Grunde unvergänglich und werden bei nahezu jeder Ausgrabung in den untergegangenen mesopotamischen Metropolen gefunden. So darf man nahezu sicher sein, dass in einigen Jahrzehnten nicht nur das *enūma eliš*, sondern auch das Gilgamesch-Epos und viele weitere kulturgeschichtlich bedeutende Texte lückenlos bekannt sein und weit intensiver studiert werden, als dies unter den gegenwärtigen Bedingungen möglich ist.

K. Volk: I was wondering whether you could say a bit more about the ‘Himmelsmechanik’ that Marūduk sets up after the creation of the world from the dead body of Tiāmat. How does the text describe the position and movement of the heavenly bodies? I am asking because it is often said that while the Mesopotamians, in the context of celestial divination, developed highly sophisticated methods of observing and calculating stellar motion, they did not — unlike the Greeks — come up with geometrical models of the heavens. I was thus wondering what view of celestial ‘mechanics’ is found, or implied, in the *enūma eliš*.

S. Maul: Das *enūma eliš* versucht in der Tat, seine Aussagen über die ‚Himmelsmechanik‘ im Einklang mit dem zeitgenössischen Wissen zu halten. Im ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr., in der Zeit, als das *enūma eliš* in der vorliegenden Form entstand, hatte die mesopotamische Sternkunde einen solchen Aufschwung genommen, dass die Herrscher des Zweistromlandes Sternkundige in ihre Beraterstäbe aufnahmen, in der Hoffnung, dass diese aus den Himmelsbewegungen sowohl kommende Chancen und Erfolge als auch drohende Gefahren erkennen würden. Das *enūma eliš* ist freilich nicht der geeignete Ort, um sternkundliche Abhandlungen auszubreiten. Hierfür stand eine ganz eigene keilschriftliche

Fachliteratur zur Verfügung, in der die Gesetze der Regelmäßigkeiten und vor allem auch die Unregelmäßigkeiten von Sternbewegungen und anderen Himmelsereignissen nebst deren zukunftsrelevanten Bedeutungen zusammengestellt waren, freilich ohne dass hierbei geometrische Modelle eine Rolle gespielt hätten. Die einschlägigen Passagen im *enūma eliš*, namentlich in der fünften Tafel, beschränken sich im wesentlichen darauf, die Einrichtung eines 360-Tage-Jahres, gegliedert durch zwölf jeweils 30 Tage umfassende Mondmonate, zu schildern, denen im Himmelsgefüge jeweils drei Fixsterne zugewiesen sind, die in dem ersten, dem zweiten und dritten Tageszehnt heliakisch aufgehen. Der Satz dieser insgesamt 36 auf der Ekliptik stehenden ‚Normalsterne‘ erlaubte den Sternkundigen nicht nur, Tag für Tag durch Beobachtung den bei Tageslicht kaum feststellbaren, exakten Stand der Sonne auf der Sonnenbahn anzugeben, sondern auch für jeden Monat den Sonnenstand vorherzusagen und so auch den längsten und den kürzesten Sonnentag genau zu bestimmen. Die prognostische Sternkunde des ersten vorchristlichen Jahrtausends fußte ebenfalls nicht auf dem Versuch, geometrische Modelle der Gestirnsbewegungen zu entwickeln. Vielmehr stand hier die aus Mesopotamien stammende rechnende Astronomie im Vordergrund.

T. Fuhrer: Sie sprechen in Ihrem Vortrag von dem „Autor“, der den Text des *enūma eliš* verfasst hat. Können wir davon ausgehen, dass ein Individuum zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Kontext das Werk komponiert hat? Wenn hinter oder unter dem die irdische Ordnung konservierenden Gott Marūduk der monarchische Herrscher in Babylon gesehen werden kann, können wir dann von der Vorstellung und einem kulturellen Kontext ausgehen, in dem ein Autor — vielleicht im Auftrag des Herrschers oder des Hofes — mit dem *enūma eliš* das politische System zu stabilisieren und legitimieren versucht, also affirmative Literatur verfasst?

S. Maul: Für das *enūma eliš* ist so wie für die meisten Werke der altorientalischen Literatur zwar kein Autorenname bekannt.

Der Text aber ist von einem so harmonischen und schönen Ganzen und erweist sich bei genauem Studium als eine in allen Einzelheiten konstruierte, durchdachte und ausgewogene Komposition, dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass er in seiner uns bekannten Form auf einen einzigen großen Dichter zurückgeht. Freilich mag es durchaus sein, ja es ist eher wahrscheinlich, dass der Autor des Textes — so wie wir dies etwa auch vom Gilgamesch-Epos wissen — auch auf ältere Vorlagen zurückgriff. Aufgrund sprachlicher Beobachtungen meinen wir als Entstehungszeit des Textes das späte zweite Jahrtausend v. Chr. ansetzen zu können. Die politischen Konnotationen des Textes sind, wie im Vortrag aufgezeigt, nicht zu übersehen, zumal das *enūma eliš* in dem wichtigsten Staatsritual der Babylonier, im Neujahrsfest, seinen ‚Sitz im Leben‘ besaß. Aus diesem Grund ist die Annahme wohl nicht verkehrt, dass die uns bekannte Form des *enūma eliš* in einer Zeit entstand, in der Babylonien zu einer gewissen Machtentfaltung gekommen war. Daher wird häufig und nicht ganz zu Unrecht angenommen, dass der Autor des *enūma eliš* — auch wenn er eine theologische Sicht verarbeitete, die ihren Ursprung in der Hammurapi-Zeit besitzen dürfte — sein Werk in der Regierungszeit des babylonischen Königs Nebukadnezar I. (1126-1104 v. Chr.) und in dessen Auftrag schuf. Für eine Wiederbelebung der babylonischen Herrschaftsideologie hätte dieser König, dem es gelang, die assyrische Vorherrschaft abzuschütteln und Babylon zu neuer Machtfülle zu führen, gute Gründe gehabt.

M. Erler: Welcher Zusammenhang (wenn es denn einen gibt) besteht zwischen der literarischen Form des *enūma eliš* und der dem Text zugedachten Form: heiliger Text und Text, der vorgetragen wird und den man auch einzeln sich immer wieder zu eigen machen soll. Welche Elemente des Textes (Metrik, Formeln?) kann man da nennen? Gibt es formale Bezüge zur mündlichen Epik in Griechenland?

S. Maul: Das *enūma eliš* ist ein poetischer Text in gebundener Sprache, der — wohl anders als die zunächst mündlich

vorgetragene griechische Epik — einen festen, unveränderlichen Wortlaut besaß. Dies beweisen uns die zahlreichen Niederschriften des Textes, die zwar graphische Varianten, aber so gut wie nie inhaltliche Abweichungen aufweisen. Gewiss haben Rhythmus und Metrik des Textes bei seinem Erlernen und Weitergeben eine große Rolle gespielt. Unsere Kenntnisse von den Gesetzen der Metrik babylonischer Poesie sind freilich noch sehr begrenzt. Die Ergebnisse entsprechender Forschungsbemühungen bleiben im Fach nach wie vor sehr umstritten.

J.D. BeDuhn: You have described the *enūma eliš* as a product of a particular historical and political context, composed within and transmitted by a particular scholastic tradition linked to the political fortunes of Babylon and the city's civic cult. What was the fate of the *enūma eliš* as a piece of literature or as a mythic tradition, once Babylon lost its political centrality, and after the collapse of the scholastic tradition that depended to an extent on that political centrality? Are we able to say how long this particular narrative survived literarily in Mesopotamia? Did it have sufficient popularity beyond state structures to survive as a folk tradition?

S. Maul: Als Babylon im Jahr 539 v. Chr. unter Kyros II. von den Persern eingenommen wurde, war nicht sogleich erkennbar, dass damit die politische Eigenständigkeit Babyloniens zu einem Ende gekommen war. Kyros II. präsentierte sich, so wie später Alexander III. von Makedonien, als neuer König von Babylon und legte Wert darauf, die babylonischen Traditionen fortzuführen. Hierzu zählte nicht zuletzt die ordnungsgemäße Begehung des Neujahrsfestes und damit auch die öffentliche Inszenierung jener Vorstellungen, die ihren Ausdruck im *enūma eliš* finden. Erst die Nachfolger des Kyros brachen in der politischen Auseinandersetzung mit Babylonien mit diesem Brauch. Alexander von Makedonien und seine seleukidischen Nachfolger ließen freilich gerade diese Traditionen wieder aufleben. Auch in der sich anschließenden Partherzeit blieben sie lebendig. Während

wir für die Zeit der Partherherrschaft diesbezüglich nur wenig über Babylon selbst wissen, ist aber gewiss, dass das traditionelle babylonische Neujahrsfest in prächtigster Form im süd-babylonischen Uruk begangen wurde, wo eigens hierfür riesige Tempelanlagen errichtet worden waren, die bis zur Zeitenwende und vielleicht weit darüber hinaus unterhalten wurden. Mit der Aufgabe der Tontafel als Schriftträger an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert unserer Zeit verlieren sich leider weitere verlässliche Nachrichten über das Neujahrsfest und die Verbreitung des noch in der Partherzeit von Schülern studierten *enūma eliš*. Freilich sehen wir das Fortleben der babylonischen Tradition in hellenistischen Kontexten. Im großen Tempel von Palmyra etwa finden sich Reliefs, die als Illustrationen zu den im *enūma eliš* geschilderten Mythen verstanden werden müssen. Berossos hinterließ in seinen Antiochos I. gewidmeten *Babyloniaka* eine sehr wohlinformierte Paraphrase des *enūma eliš*, die nicht nur Josephus, sondern auch Eusebios zur Verfügung stand und diesem Stoff für Genesis-Kommentare lieferte. Auch die rabbinische Kommentartradition (namentlich Bereshit Rabbah) greift immer wieder auf babylonisches Wissen zurück, das uns nicht zuletzt aus dem *enūma eliš* bekannt ist. Der Neuplatoniker Damaskios schließlich gibt — sich auf Eudemos von Rhodos berufend — noch im 6. Jahrhundert u.Z. einen Überblick über die im *enūma eliš* genannten Göttergenerationen.

K. Schmid: Die Doppelgestaltigkeit von Gottheiten wie Apsû und Tiāmat im *enūma eliš* als figurenhafte Wesenheiten einerseits und als Naturphänomene (Süßwasserozean, Chaoswasser) andererseits wirft die Frage auf, wie die Relation dieser beiden Perspektiven genauer zu bestimmen und wie sie zu erklären ist. Wie konzipiert *enūma eliš* diese Gottheiten und welche Anteile der Vorstellungen sind traditionell und welche innovativ?

S. Maul: Diese Frage könnte durchaus monographisch abgehandelt werden. Daher sei hier nur soviel gesagt: Unsere vom ‚lachenden Olymp‘ geprägte Vorstellung von anthropomorphen

antiken Göttern entspricht in ihrer simplen Weltlichkeit gewiss nicht dem altorientalischen Götterbild. Die Götter des Alten Orients sind immer *gleichzeitig* menschengestaltig (da zur Kommunikation mit dem Menschen fähig und bereit) und als im Bild nicht fassbare, aber willensbegabte Wirkmächte gedacht. So ist die Sonne einerseits der Wärme und brennende Glut aussendende Himmelskörper, der bei Tag über die Erde zieht und des Tempels nicht bedarf, weil er auch so jeden Menschen und jedes Lebewesen erreicht und durchschaut. Andererseits ist er gleichzeitig der in Menschengestalt verehrte, im Tempel wohnende Gott von Recht und Gerechtigkeit, der an bestimmten Tagen im Monat in Menschengestalt im Hof seines Tempels den Menschen vor Augen tritt. Der Götterkönig Enlil agiert in mythischem Kontext einerseits ganz wie ein König, und andererseits verkörpert er jene unberechenbaren, kaum fassbaren und gestaltlosen Gewalten, die in Katastrophen wie dem Beben der Erde oder dem zerstörerischen Einfall fremder Völker ihren Ausdruck finden. Die uranfänglichen Kräfte Apsû und Tiāmat, von denen wir bezeichnenderweise keine menschengestaltigen Darstellungen kennen, erscheinen im *enūma eliš* nur insofern anthropomorph, als ihnen ein intelligenter Gestaltungswille zugeordnet ist. In dem Vortrag habe ich überdies zu zeigen versucht, dass die Vielgestaltigkeit der Tiāmat außerdem dem Versuch geschuldet ist, in der Gegnerin des Marūduk mehrere ursprünglich voneinander unabhängige Gestalten zu einer einzigen *persona* zusammenzuführen.

J. Strauss Clay: I found your paper very stimulating and was especially intrigued by your pointing out that what we have with *enūma eliš* is an amalgam of varied traditions that were brought together to serve the political and religious needs of an empire of varied peoples and traditions. While *enūma eliš* was widely disseminated, it appears to have few variants and became canonical, copied, recopied and memorized over a long period. What were the imperial mechanisms that allowed the canonization of this version, and how were they preserved once the empire itself had dissolved?

S. Maul: Diese sehr interessante Frage ist nicht leicht zu beantworten, da uns für viele Epochen der altorientalischen Geschichte die notwendigen Detailinformationen fehlen. Freilich können wir beobachten, dass es den babylonischen und assyrischen Königen stets gelang, die größten Gelehrten ihrer Zeit — seien dies Heiler, Sternkundige und Zeichendeuter oder Dichter und Denker — an ihren Hof zu binden. Aus neuassyrischer Zeit wissen wir, dass einem König ein Oberster Gelehrter (*ummânu*) als Berater zur Seite stand, dem die ‘Intellektuellen’ am Hof unterstellt waren. Es scheint, als hätten im Lauf der Zeit diese von einem *ummânu* angeführten Gelehrtenkreise so große Autorität und so großen Einfluss besessen, dass sie in Absprache mit den Königen Texteditionen erarbeiten und dann so autorisieren konnten, dass diese in der Folge von allen Schriftgelehrten als unabänderlich betrachtet und von Generation an Generation weitergegeben wurden. Namentlich ein Text wie das *enūma eliš*, das in dem wichtigsten Staatsritual Babyloniens einen zentralen Stellenwert einnahm, bedurfte vor seiner Verbreitung gewiss einer eingehenden Zustimmung von Königtum, Gelehrten- und Priesterschaft. Der Vortrag des *enūma eliš* im Rahmen des Neujahrsfestes und das an jedermann gerichtete Gebot, den Text zu studieren, zu diskutieren und auswendig zu lernen, dürfte zu seiner ‘Kanonisierung’ ganz erheblich beigetragen haben und erklären, wieso das *enūma eliš* bis zum Ende der Keilschriftkultur um die Zeitenwende bekannt blieb, obgleich Babylonien seine Eigenstaatlichkeit bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. verlor.

R. Brague: Ce que vous venez de dire sur les problèmes particuliers aux sciences comme la vôtre, qui doivent commencer par établir les textes sur lesquels elles travaillent avant de pouvoir les commenter de façon responsable, me fait penser à une analogie que je crois avoir déjà proposée quelque part à propos de ce qui sépare l’étude des textes de la philosophie antique et de ceux de la philosophie moderne. Le passage à la ‘galaxie Gutenberg’ chère à Marshall McLuhan permet de se fonder sur un texte qui ne pose que peu de problèmes, alors que l’antiquisant

doit, dans l'idéal au moins, commencer par se faire un peu philologue. Je dirais non sans un sourire que ce dernier est violoniste, et le premier pianiste. L'un doit d'abord produire la note juste avant de commencer à interpréter son morceau. L'autre se contente de jouer sur un instrument qu'un autre lui a accordé au préalable. Les philologues sont un peu les accordeurs de maints chercheurs en philosophie ancienne.

Dans le premier passage de *enūma eliš* que vous citez, les mots "Vorsprechen soll sie der Vater und erlernen der Sohn" font irrésistiblement penser aux paroles du Deutéronome (6, 7). Peut-on tirer de cette ressemblance, au-delà de l'hypothèse d'une influence directe ou indirecte, qui est toujours fragile, un parallélisme concernant le statut du texte? En l'occurrence, celui d'un caractère 'canonique' du poème babylonien?

S. Maul: Mesopotamien und der syrisch-palästinische Raum bildeten über viele Jahrhunderte einen gemeinsamen großen Kulturraum, in dem über lange Zeiträume hinweg gemeinsame Vorstellungen wuchsen, und schon aus diesem Grund können wir in sehr vielen Bereichen der biblischen Kultur enge Parallelen zu der mesopotamischen ausmachen. Ohne Zweifel hat sich auch die jüdische Gelehrtenkultur in engem Kontakt mit der Keilschriftgelehrsamkeit des Zweistromlandes herausgebildet. Dies zeigen in aller Deutlichkeit beispielsweise die rabbinischen Verfahren der Textauslegung, die größtenteils auf erheblich ältere Vorbilder der keilschriftlichen Kommentarkultur zurückgehen. Der von ihnen namhaft gemachte Aufruf aus dem Deuteronomium, den heiligen Text stets präsent zu halten, steht gewiss in einer Schultradition, die ihren Anfang in Mesopotamien nahm. Ohne dass man zwischen *enūma eliš* Taf. 7, 147 und Deuteronomium 6, 7 eine direkte Textabhängigkeit fordern müsste, wird freilich durch die beiden Zitate erkennbar, dass — wie Sie es ganz richtig beschreiben — beide Gelehrtenkulturen ihren ‚heiligen Text‘ als im Wortlaut unveränderlich betrachteten und ihn mit allen Mitteln zu fixieren versuchten.

R. Brague: Vous avez signalé une influence de *enūma eliš* non seulement sur la Genèse, ce qui est, je crois, connu depuis pas mal de temps, mais aussi sur les commentaires de celle-ci, ce qui me semble, à moi qui n’y connais pas grand chose, assez nouveau. Vous avez nommé le grand midrash sur le premier livre de Moïse, Bereshit Rabba. A quels parallèles précis pensiez-vous? Pourriez-vous nous en dire un peu plus?

S. Maul: Da es weltweit nur sehr wenige Spezialisten gibt, die gleichermaßen mit der rabbinischen Gelehrtenkultur und den keilschriftlichen Überlieferungen vertraut sind, gibt es bislang so gut wie keine Untersuchungen zu der Frage, in welchem Maße altorientalische Überlieferungen in die (oftmals in Babylonien entstandenen) rabbinischen Bibelkommentare eingegangen sind. Aus Raumgründen beschränke ich mich hier auf ein kleines Beispiel, um zu zeigen, dass in diese Kommentare in der Tat nicht wenige Vorstellungen eingeflossen sind, die uns nicht aus der Bibel, aber aus den keilschriftlichen Überlieferungen bekannt sind. Ich zitiere im folgenden einen Kommentar zu Genesis 1, 6 nach W. Shuchat, *The Creation According to the Midrash Rabbah* (Jerusalem, 2002), 145: “When the Holy One, blessed be He, ordered ‘Let there be a firmament in the midst of the waters’, the middle layer of water solidified, and the nether heavens and the uppermost heavens were formed”. Die hier ausgebreitete Vorstellung, dass es einen unteren (sichtbaren) und einen oberen (dahinter liegenden) Himmel gebe (so auch Shuchat, ebd. S. 145), ist der kommentierten Genesis-Passage fremd, aber so, wie oben aufgezeigt (siehe Anm. 34), eine der zentralen Lehren des *enūma eliš*, die offenbar auch noch nach dem Untergang der Keilschriftkultur seit alter Zeit zum überlieferten Wissensschatz gehörten. Es wäre sicherlich lohnenswert, weiteres babylonisches Gedankengut in den Auslegungen von Bereshit Rabbah aufzuspüren.

R. Brague: On connaît la théorie qui hante encore fréquemment certains amateurs en matière de science des religions, selon

laquelle celles-ci seraient nées du désir de chercher des explications aux phénomènes naturels, et avant tout de ceux qui nous intriguent, voire nous inquiètent, par exemple la foudre. Cette tentative d'explication du monde, certes encore rudimentaire, aurait eu au moins le mérite de calmer les angoisses de l'homme primitif. De la sorte, on aurait une version de la vieille idée de la religion issue de la crainte, *primus in orbe deos fecit timor*. Or, certains ethnologues, et je pense ici en particulier à Evans-Pritchard, ont fait remarquer que les hommes 'primitifs' concrets parmi lesquels ils vivaient se souciaient fort peu de l'univers physique qui les entourait, n'en tiraient aucun motif de crainte et ne cherchaient nullement à en rendre compte (E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* [Oxford, 1965], 54). En revanche, on rencontre des mythes expliquant l'origine présumée de certaines institutions, par exemple des règles du mariage, des interdits alimentaires. Il s'agit donc de choses humaines, et partielles. Avez-vous une idée de ce qui motive la construction de mythes portant sur la nature, et donc sur le tout de ce qui est? Est-elle liée, par exemple, à la naissance de l'État?

S. Maul: Mir scheint es, ehrlich gesagt, unmöglich, an dieser Stelle in nur wenigen Sätzen darzulegen, aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen in den Kulturen der Welt Mythen entstanden und entstehen. In jedem Falle aber ist es m. E. unangemessen, hier nach einer monokausalen Erklärung suchen zu wollen.

R. Brague: Le processus de venue à l'être du monde et des hommes, tel que le raconte *enūma eliš*, est étonnamment violent. Le monde que nous habitons est le résultat d'un meurtre, de telle sorte que nous vivons dans un cadavre et en un sens de la mort de celui qui l'habitait. Nous sommes nous-mêmes issus du sang d'un dieu vaincu et immolé. Le premier récit de la création dans la Bible est au contraire parfaitement pacifique: les choses n'opposent aucune résistance ni aux ordres divins qui les appellent à

l'existence, ni aux gestes formateurs qui les fabriquent. Peut-on savoir ce qui est ici l'exception et ce qui est la règle?

S. Maul: Ich bin nicht sicher, ob es sinnvoll ist, hier von Regeln und Ausnahmen zu reden, zu groß ist dabei die Gefahr, Dinge miteinander zu vergleichen, die kaum vergleichbar sind. Das — wie Sie sagen — „vollkommen friedliche“ Szenario der Schöpfungsgeschichte der Bibel, wird ja rasch von Mord und Totschlag eingeholt, — man denke nur an die Geschichte von Kain und Abel. Mir aber scheint es unangemessen, bei der Beurteilung des *enūma eliš* den Aspekt der Gewalt und des Blutvergießens allzu sehr in den Vordergrund zu rücken. Das Wesentliche an der Schöpfungsgeschichte des *enūma eliš* scheint mir zu sein, dass mit dem Aufkommen des ‚Geistes‘ (siehe oben *enūma eliš* Taf. 1, 16-20) die Entwicklung der Schöpfung von einem organischen Wachsen, Werden und Hervorgehen notgedrungen übergeht zu einem dialektischen Entwicklungsschema, das von dem Dreierschritt These, Antithese und Synthese getragen ist. Man täte dem *enūma eliš* Unrecht, wenn man das Augenmerk auf die in der Tat geschilderte ‚Brutalität‘ richten wollte. Denn die im *enūma eliš* beschriebenen Auseinandersetzungen spiegeln erzählerisch die gewiss nicht unzutreffende und m. E. ungeheuer wichtige Erkenntnis, dass Entwicklungsprozesse ganz wesentlich von Gegensätzen und dem Drang, diese aufzulösen, bestimmt werden.

