

G. KOMORÓCZY

DIE MYTHOLOGISCHE EPIK IN DER SUMERISCHEN LITERATUR

Unter dem auf uns gekommenen sumerischen epischen Material, dem, das ich anhand unten ausgeführten Überlegungen als solches bezeichne, ist der Anteil mit mythologischem Bezug nicht geringfügig.¹ Die Eposforschung sieht sich also auch mit den durchaus nicht einfachen Fragen der mythologischen Werke konfrontiert.

An dieser Stelle muß ein Problem der Gattungstheorie erwähnt werden. Die assyriologische Fachliteratur pflegt so gut wie einstimmig zwischen „Epos“ und „Mythos“ eine scharfe Grenzlinie zu ziehen.² Diese Trennung qualifiziert den Mythos im Grunde genommen zu einer selbständigen literarischen Gattung. In Wirklichkeit ist jedoch diese Trennung völlig unbegründet; es geht uns hier um ganz andere Qualitäten.³ Das „Epos“ ist eine literarische – dichterische – Form der Überlieferung, Darstellung und Gestaltung von Traditionen, also eine literarische Gattung; dagegen der Mythos, einschließlich der mythologischen Spekulation: die Tradition selbst, genauer: ein Zweig derselben, ebenso wie etwa die Heroentradiation. Mit anderen Worten ist der korrelative Begriff zu Mythos nicht Epos, sondern die heroische Überlieferung; der Mythos ist keine Literaturgattung, sondern – vom literarischen Standpunkt aus – Rohstoff für die Dichtung. Der heroische und der mythologische Gegenstand können gleichermaßen epische literarische Form erhalten. Die Formmerkmale, Darstellungsweise des Epos wiederum verändern sich nicht, ob der Gegenstand in der narrativ-dialogen Dichtung nun heroischen oder mythologischen Bezug hat. Rein vom Gesichtspunkt der Gattungen aus ist es gleichgültig, ob der Gegenstand des Epos heroisch oder mythologisch ist. In der sumerischen Epik kann schon deshalb heroischer und mythologischer Gegenstand bezüglich der Gattung nicht getrennt werden, weil in der Darstellung beider einheitlich die anthropomorphe Anschauung vorherrscht: Sind die Helden des Epos gegebenenfalls Götter, dann sind auch die Götter menschlich, ja sogar Menschen, manchmal sogar menschlichere Menschen als die königlichen Helden. Deshalb darf man nicht nur von heroischer, sondern auch von mythologischer Epik sprechen.

Der Mythos bekommt natürlich nicht nur in der Epik literarische Form, ebensowenig die Heroenüberlieferung. In der sumerischen Literatur

hat am Ende des 3. Jahrtausends v. u. Z. und am Anfang des 2. Jahrtausends v. u. Z. zum Beispiel der Hymnus, die Dichtungsart der direkten Beschreibung und Verherrlichung, aus beiderlei Überlieferungsmaterial geschöpft. Das gleiche Überlieferungsmaterial kann sowohl im Epos als auch im Hymnus erscheinen; ein gutes Beispiel ist dafür der Gilgameš-Hymnus des Šulgi und das Epos „Gilgameš und Agga“. ⁴ In ähnlicher Weise können die sumerischen Königshymnen gewertet werden. ⁵ Hier ist innerhalb der Gattung Hymnus die Unterscheidung der königs- bzw. götterpreisenden Kompositionen nur anhand ihres Gegenstandes möglich. Diese beiden Themen verhalten sich zueinander ebenso, wie in der Gattung Epos die Heroenüberlieferung und der Mythos. Der Hymnus ist bezeichnenderweise die Dichtungsart des Kultes, und in kultischer Beziehung werden Gott und König gleich beurteilt; ⁶ die Gattung Hymnus, die eine bestimmte gesellschaftliche und politische Bedeutung besitzt, schöpft also gleichermaßen aus dem heroischen und dem mythologischen Gegenstand. Die gesellschaftliche Bedeutung des Epos kann ganz allgemein in der Pflege und Gestaltung der Überlieferungen definiert werden. Funktionell gesehen haben heroischer und mythologischer Gegenstand den gleichen Wert. Auf diese Weise können wir auch von der Hymnendichtung ausgehend zu der Schlußfolgerung kommen, daß der Mythos keine Dichtungsart ist, wie z. B. das Epos, der Hymnus usw., sondern ein Zweig der für die Gemeinschaft lebendigen Traditionen. So können wir also im Falle bestimmter Texte mit vollem Recht von mythologischer Epik sprechen. Die mythologische Epik ist einfach Epik mit mythologischem Gegenstand.

Die Untersuchung des Verhältnisses von mythologischer und Heldenepik besonders in der Frühzeit der Literaturgattung ist an sich eine anziehende, interessante Aufgabe — sie wäre es. Wir stoßen uns jedoch schon bei den ersten Schritten an ungelöste Grundfragen der Religionsgeschichte; wie z. B. Ursprung des anthropomorphen Götterbildes, ⁷ der Fruchtbarkeitsgötter ⁸ usw. In diesem Zusammenhang sind jedoch derartige — an sich sehr wünschenswerte — Untersuchungen nicht unbedingt notwendig. Unter den sumerischen mythologischen Epen finden wir nämlich keine einzige Komposition, die ähnlich archaisch wie etwa das Heldenepos „Gilgameš und Agga“ anmutet; nur bestimmte Elemente des „Enki und Ninhursag“ ⁹ zeigen in diese Richtung. Für die Erforschung der archaischen Épentechnik gibt jedoch nach „Gilgameš und Agga“ das Epos „Enki und Ninhursag“ nichts Wesentliches mehr.

Die Fachliteratur schreibt, wenn sie sich überhaupt mit chronologischen Fragen beschäftigt, den sumerischen mythologischen Epen im allgemeinen ein enormes Alter zu, nach meiner Ansicht jedoch ohne Grund. In der Mehrheit der Epen ist die Beziehung zu einer späteren Epoche deutlich erkennbar. Betrachten wir als Beispiel das Epos „Enki und Innin“. ¹⁰

Die Handlung von „Enki und Innin“ besteht in der Hauptsache darin, daß Innin, die Göttin von Uruk, in einer Barke nach Eridu reist, um den Gott Enki zu besuchen; ein Festmahl beginnt und Enki — wie schon so oft auch in anderen Epen — betrinkt sich; ¹¹ da nimmt ihm Innin die „göttlichen Kräfte“, die Errungenschaften der Zivilisation, deren lange

Liste das Epos anführt,¹² sie geht zurück nach Uruk; Enki verordnet nun vergeblich die Verfolgung, seine „göttlichen Kräfte“ kann er nicht zurücklangen.

S. N. Kramer und andere, die dieses Epos in die sumerische Urzeit datieren möchten, können sich darauf berufen, daß Eridu und Uruk zu den ältesten Kulturzentren der südmesopotamischen Urzeit gehörten und das im 4. Jahrtausend v. u. Z. tatsächlich die Ausbreitung der südmesopotamischen Zivilisation nach Norden — also von Eridu ausstrahlend — bemerkbar ist. So würde nach dieser Auffassung „Enki und Innin“ das Andenken daran bewahren, daß der Mittelpunkt der Zivilisation einst von Eridu nach Uruk übergang. Meiner Meinung nach überträgt jedoch diese Interpretation der heutzutage gebräuchlichen — und mit dem Namen der wichtigsten oder am frühesten bekannt gewordenen Fundstellen identische — Bezeichnung der archäologisch-geschichtlichen Zeitstufen zu große Bedeutung. Die Sumerische Königsliste, bezüglich des geschichtlichen Bewußtseins der Sumerer noch immer die aussagekräftigste Quelle, betrachtet die Stadtnamen in Wirklichkeit als Symbole einer entsprechenden größeren Periode, aber in ihrem urgeschichtlichen Teil enthält sie nicht nur die beiden Namen, sondern noch einige andere;¹³ so geben weder ihr Material noch die Reihenfolge der erwähnten Stadtnamen einen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß die Sumerer den Periodenwechsel Eridu — Uruk für einen Wendepunkt ihrer Urgeschichte gehalten hätten.¹⁴

„Enki und Innin“ ist als Epos näher betrachtet gekünstelt. Sein inhaltlicher Rahmen, die Götterreise, ist eine Zeremonie, die — nach früheren gelegentlichen Vorkommen — erst in der Ur-III-Zeit allgemein verbreitet wurde.¹⁵ Das Wesentliche an „Enki und Innin“ ist im Prinzip die lange, über hundert Kategorien enthaltende und insgesamt viermal angeführte Aufzählung der „göttlichen Kräfte“.¹⁶ Die Aufzählung entstand nach den Prinzipien der in den sumerischen Schulen verwendeten Wortlisten und der Listenwissenschaft, nahm also eine vor langer Zeit entstandene nicht-dichterische Gattung in das Epos auf. Die Liste der „göttlichen Kräfte“ registriert eine ganze Reihe von gesellschaftlichen Institutionen und philosophischen Kategorien, die erst im letzten Drittel bzw. am Ende des 3. Jahrtausends v. u. Z. entstanden. Auf Grund dessen kann die Entstehung der ganzen Komposition frühestens in die Ur-III-Zeit datiert werden.¹⁷

Diese Datierung macht den Ausklang — die Tendenz — des Epos, die Verherrlichung von Uruk, geschichtlich erklärbar. Die Ur-III-Zeit pflegte bekanntlich sorgsam die Traditionen von Uruk. Der Begründer der Dynastie, Ur-Nammu, war wahrscheinlich Offizier im Heer des Utu-ḫegal, das Südmesopotamien von der gutäischen (*gutû*) Herrschaft befreite. Das Reich des Ur-Nammu war der ins Riesenhafte gewachsene Nachfolger des kleinen Staates des Utu-ḫegal. In der Ideologie der Ur-III-Zeit erhielten die Traditionen von Uruk eine hervorragende Rolle. Das ist übrigens auch die Erklärung dafür, daß im 21. Jahrhundert v. u. Z. der Gilgameš-Kult neuen Aufschwung nahm, zu dem sich jetzt auch der des Lugalbanda gesellte.¹⁸ Die Ur-III-Zeit gab schließlich nur ihrem Bestreben Form, ihre neuartige Religiosität, ihren neuen Kult — aus politischen

Gründen – mit den ältesten sumerischen Traditionen zu verbinden, an diese anzuknüpfen. Der Ruhm Uruks diene hier dem Ruhme Urs. „Enki und Innin“ kann in diesen historischen und kulturellen Prozeß eingefügt werden.⁹¹

Das Beispiel verdeutlicht zugleich, was allgemein (und für die überwiegende Mehrheit der bekannten sumerischen mythologischen Epen gültig) gesagt werden kann: das in den meisten mythologischen Epen verarbeitete Thema ist in der Regel keine uralte Überlieferung, sondern eine zeitgebundene Spekulation, manchmal geradezu Propaganda. Sein Charakteristikum ist das meist ganz leicht erkennbare, ja durchschaubar aktuelle *αίτιον*, das oft mit einer sehr einfachen Handlung verbunden ist. Die Handlung wird natürlich mit dem Anlaß verknüpft; gegebenes, in vornherein vorhandenes Element ist im allgemeinen nur das *αίτιον*, nicht aber das *σujet*. Diese Art Mythos bestätigt, oder erklärt immer etwas.

Der entscheidende Unterschied zwischen dem wahrhaft traditionellen, echten Mythos und dieser Art „Pseudo-Mythos“ ist auch anhand des sumerischen Materials leicht zu verdeutlichen. Aus dem sumerischen Epos über die Unterweltreise der Göttin Innin²⁰ wird nicht ersichtlich, warum Innin in die Unterwelt aufbrach;²¹ es gibt keine verbale Begründung dieses entscheidenden Momentes der Handlung. Es ist wohl richtiger, wenn wir anders formulieren: Die Motive der Handlung verstehen sich von selbst, sie sind elementar, wie auch der natürliche Prozeß, aus dem die Gestalt der sterbenden Götter zu erklären ist. In diesem Text ist der zentrale Teil der Handlung, der dem Epos zur Grundlage dienende Mythos, ohne Zweifel alte Überlieferung, es bedarf daher keiner Erklärung. Dagegen läßt „Enki und Innin“ den Leser über keinen einzigen Handlungsgrund im Unklaren. Der Dichter kann es kaum abzuwarten, uns zu verstehen zu geben: Die Reise der Innin dient der Verewigung des Ruhmes, der Macht Uruks.

Aus dieser flüchtigen Analyse ergeben sich zwei Folgerungen. Die eine auf religionsgeschichtlicher Ebene, auf die ich deshalb nur hindeuten kann. Der Mythos ist in dieser Zeit eine Denkform, der am besten organisierte Bereich des gesellschaftlichen Bewußtseins. Jene Erkenntnisse, Verallgemeinerungen, Aussagen, die später etwa die Wissenschaft oder die Lyrik formulieren werden, kleiden sich jetzt in die Form des Mythos. Die Mythologie der Sumerer ist Weltbild und Welterklärung.

Die andere Folgerung ist eine literaturgeschichtliche. Ausgangspunkt ist hier die Tatsache, daß die Sumerer am Ende des 3. Jahrtausends v. u. Z. auch solche Themen zum Epos verarbeiteten, zu deren Darstellung im Prinzip auch andere Dichtungsarten anwendbar wären, z. B. der Hymnus, der schon damals auf beträchtliche Traditionen zurückgreifen konnte. Wenn man aus den Möglichkeiten die Handlungsdarstellung, das Epos – bzw. das Epos auch – wählt, so heißt das, daß die Epik zweifelsohne eine representative Literaturgattung der Epoche ist. (Der Genauigkeit zuliebe sei hinzugefügt: neben dem Hymnus.) Wir befinden uns in einer wahrhaft epischen Zeit; es ist vielleicht nicht übertrieben, wenn wir alldas für die Vervollkommnung der in der Heldenepik geschaffenen dichterischen Darstellungsweise halten.

In einem einzigen Textexemplar²² blieb ein kleines sumerisches Epos, „Die Hochzeit des Gottes Martu“, erhalten. In einer nordmesopotamischen Stadt versammeln sich die Götter zum Fest. Wer eine Frau besitzt, bekommt zwei Portionen, wer ein Kind hat, drei; wer allein ist, nur eine. Nur der Gott Martu (Mardu) bekommt, obwohl ohne Angehörige, zwei Portionen. Er deutet dies als Zeichen und beschließt zu heiraten. Dem Rat seiner Mutter folgend erscheint er zum Fest des Hauptgottes von Kazallu im Heiligtum, übernimmt jede schmutzige Arbeit (Hofreinigung usw.) und will sich schließlich für Silber und Lasurstein die Tochter des Gottes Numuša zur Frau kaufen. Die anderen Götter versuchen, das Mädchen davon abzubringen, sie entscheidet sich jedoch trotzdem für Martu.

Das Epos versteht man in Wirklichkeit nur, wenn man weiß, daß der Gott Martu nichts anderes als die Deifikation des sumerischen Namens der west-semitischen Nomaden ist: *mar-tu* oder *mar-d ú(TU)*, *mar-d u/d u₈/d u₁₀*. Die Tochter des Numuša versuchen die Götter von der Heirat abzubringen, indem sie die Gestalt des Martu vor ihr gering-schätzig charakterisieren: „In den Bergen ist die Waffe sein Gefährte, er ist ein Zeltbewohner, von Regen und Wind gehauen, kennt keine Gebete, . . . kann seine Knie nicht beugen, schlingt rohes Fleisch; solange er lebt, hat er kein Haus, wenn er stirbt, gräbt man ihm kein Grab.“²³ Die Elemente der zitierten Zeilen werden in der sumerischen und akkadischen Literatur gewöhnlich bei der verachtenden Charakterisierung der Nomaden angeführt.

Im Hintergrund des Epos steht ein gut bekannter geschichtlicher Prozeß: das Erscheinen der westsemitischen Nomaden in Nordmesopotamien.²⁴ Die bewaffneten Streifzüge der Nomaden trugen zum Untergang des Reiches von Ur III bei.²⁵ Um die Wende des 3. und 2. Jahrtausends v. u. Z. siedelten sie sich zu großer Zahl auch in den Städten Südmesopotamiens an, jetzt nicht mehr nur in den Nordgebieten der Ebene, wo sich auch Kazallu befand,²⁶ sondern auch im Süden. Die Assimilierung der neu Eingesiedelten war ununterbrochen.

Die mythologische Epik reagiert demnach quasi mit der Schnelligkeit der heutigen Journalistik auf die Ereignisse der zeitgenössischen Geschichte. Es kann kaum angenommen werden, daß „Die Hochzeit des Gottes Martu“ entstand als der historische Prozeß langsam schon von der Erinnerung verschwand. Die Tafel, die den Text des Epos enthält, entstand in der altbabylonischen Zeit, d. h. spätestens im Laufe des 17. Jahrhunderts v. u. Z., wahrscheinlich jedoch etwas früher. Zu dieser Zeit ist jedoch die *amurrú*-Epoche in der Geschichte Mesopotamiens noch alltägliche Wirklichkeit, nicht historisches Andenken. Für niemanden konnte es zweifelhaft sein, worauf sich „Die Hochzeit des Gottes Martu“, der Mythos der Seßhaftwerdung und Assimilierung der westlichen Nomaden, bezieht. Dieser Mythos ist Erklärung, eine Art Denkweise und Schlußfolgerung. Und wenn die Erklärung eine handelnde, erzählende dichterische Form annimmt, wenn sie sich als Epos verwirklicht, dann ist die gegebene Literaturgattung, die Epik, tatsächlich repräsentativ: in ihr formuliert sich das Wissen der Epoche über sich selbst.

Der Wert der „Pseudo-Mythen“ wird natürlich auch durch diese Auffassung nicht geschmälert, sie bleiben unverändert wertvolle Texte. Es ist jedoch nicht richtig, sie für alte Überlieferungen zu halten und in ihnen die „ewigen“ Elemente des mesopotamischen religiösen Weltbildes zu sehen. Ihr Quellenwert bezieht sich auf die Zeit, in der sie entstanden.

Unter diesen Umständen kann natürlich auch die sumerische Epik, die die „Pseudo-Mythen“ bearbeitet, die überwiegende Mehrheit der überlieferten Kompositionen mit mythologischem Bezug nicht viel älter sein als die letzten Jahrhunderte des 3. Jahrtausends v. u. Z. und die ersten des 2. Jahrtausends v. u. Z. Das bedeutet, jetzt nur noch literaturgeschichtlich betrachtet, daß der Heldenepik eine gewisse Priorität vor der mythologischen Epik zugeeignet werden muß. Aus dem erhaltenegebliebenen Material wird deutlich, daß die Heldenepen der Mehrheit der mythologischen Kompositionen nicht nur zeitlich vorausgingen, sondern – auf Grund der Herausbildung der dichterischen Eigenarten und Formmerkmale der Literaturgattung Epos – vielleicht auch dazu beitrugen, den Mythos in epischer Form zu formulieren. All das ist natürlich nur eine anhand des überlieferten Textmaterials gezogene, also streng genommen nur dafür gültige Schlußfolgerung, allerdings zeigt dieses Textmaterial keinerlei Anzeichen dafür, daß in den uns unbekannteren Werken andere Gesetzmäßigkeiten zum Ausdruck gekommen wären. Deshalb können wir die wichtigsten Feststellungen in der heutigen Forschungssituation auf die gesamte sumerische Literatur bezogen für gültig erklären.

¹ In der bibliographischen Übersicht von *M. Lambert*: RA 55 (1961) S. 184 ff. sind unter „Les Mythes“ etwa zwanzig Titel angeführt, obwohl das nicht alles epische Werke sind. Seither stieg die Zahl noch um einiges. Wichtig ist z. B. das Epos „Enlil und Sud (ds ù d)“, s. dazu *M. Civil*: JNES 26 (1967) 200–211. Vgl. neuerdings *D. O. E (dzard) – C. W (ilcke)*: Sumerische Mythen. In: KLL 6 (1971) Sp. 2142–2147. Die inhaltliche Übersicht des überlieferten Materials s. *D. O. Edzard*, in: WbM S. 17–139; *Komoróczy, G.*: Elő-Ázsia. A sumerek. In: Mitológiai ábécé. Bp. 1973². S. 115–130.

² Vgl. *M. Lambert*: RA 55 (1961) S. 181 u. 184; *S. N. Kramer*, in: La poesia epica (1970) S. 825 u. Anm. 1. *D. O. E (dzard)*, in: KLL 6 (1971) S. 2142, und kürzlich mit großem Nachdruck *K. Hecker*: Untersuchungen zur akkadischen Epik. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1974. S. 1 ff., Kap. I: „Mythos und Epos“.

³ Betreffs des Wesens des Mythos ist aus der neueren Literatur besonders wichtig und auch für mich sehr lehrreich *G. S. Kirk*: Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. London 1970, 1974.⁴ Vgl. darüber hinaus *H. Biezais* (Ed.): The Myth of the State. Stockholm 1972, bes. S. 7–19; *L. Honko*: The Problem of Defining Myth; S. 31–44; *A. Haldar*: Mesopotamia: Myth and Reality. Weiterhin *W. G. Lambert*: Der Mythos im alten Mesopotamien, sein Werden und Vergehen. ZRGG 26 (1974) S. 1–16. Von unverändert großer Bedeutung bleibt der seinerzeit bahnbrechende Artikel von *Th. Jacobsen*: Mesopotamia. In: *H. Frankfort* (Ed.): Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Harmondsworth 1949. S. 135–234.

⁴ Siehe dazu ausführlicher *G. Komoróczy*: Ethnographia 84 (1973) S. 4 ff.

⁵ Siehe dazu ausführlicher *G. Komoróczy*: Acta Orient. Hung. 32 (1978) S. 33 ff.

⁶ Vgl. *W. H. Ph. Römer*: ‚Königshymnen‘ der Isin-Zeit und Königsinvestitur. In: XVII. DOT (1969) S. 130–147; *W. W. Hallo*: The Cultic Setting of Sumerian Poetry. In: CRRA 17 (1970) S. 116–134; *D. O. Edzard*: Problèmes de la royauté dans la période présargonique. In: CRRA 19 (1974) S. 141–149; *S. N. Kramer*: Kingship in Sumer and Akkad: The Ideal King. In: CRRA 19 (1974) S. 163–176, und bes. *C. Wilcke*: Zum Königtum in

der Ur-III-Zeit. In: CRRA 19 (1974) S. 177–232. – Aus der Literatur über den göttlichen Kult des Herrschers s. zuletzt *A. W. Sjöberg*: Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher. OrSuec 21 (1972) S. 87–112.

⁷ Dazu s. *J. van Dijk*: Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen. OZ 62 (1976) S. 229–244; *Komoróczy, G.*: Az emberalakú istenképzet kialakulása Mezopotámiában. Világosság 8 (1967) S. 720–727, 9 (1968) S. 72–79, S. 215–221.

⁸ Dazu im allgemeinen s. *A. Brelich*: A „meghaló istenek” problémájához. A MTA Nyelv-és Irodalomtudományi Osztályának közleményei 18 (1961) S. 233–248. Mesopotamien betreffend *W. H. Ph. Römer*, in: Historia Religionum, I. Religions of the Past. Leiden 1969. S. 125 ff.; sowie *Th. Jacobsens* Artikel von grundlegender Bedeutung, darunter besonders: Formative Tendencies in Sumerian Religion. In: *G. E. Wright* (Ed.): The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W. F. Albright. New York 1961. S. 267–278 = TIT S. 1–15, 319; Babylonia and Assyria: Religion. In: Encyclopaedia Britannica II (1963) S. 972–978 = Mesopotamian Gods and Pantheons. TIT S. 16–38; Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns. PAPS 107 (1963) S. 473–484 = TIT S. 39–46, S. 319–334.

⁹ Zum Text s. *S. N. Kramer*: Enki and Ninhursag: A Sumerian “Paradise” Myth. New Haven 1945.

¹⁰ Aus der früheren Literatur zum Epos s. *S. N. Kramer*: Sumerian Mythology. Philadelphia. 1944 = New York 1961². S. 64–68; *A. Falkenstein*, in: CRRA 2 (1951) S. 14 f.; vgl. ZA 56 NF 22 (1964) S. 45 f.; *S. N. Kramer*: Enki and His Inferiority Complex. Or 39 (1970) S. 103–110; *A.–H. A. al-Fouadi*: Enki's Journey to Nippur: The Journeys of the Gods. Diss. Philadelphia 1969. S. 5–14. Der Text steht jetzt in einer beispielhaft guten Bearbeitung zur Verfügung, s. *G. Farber–Flügge*: Der Mythos “Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me. Roma 1973; vgl. *B. Alster*: On the Interpretation of the Sumerian Myth “Inanna and Enki”. ZA 64, I (1975) S. 20–34; *M. W. Green*: JAOS 96 (1976) S. 283–286.

¹¹ Zum mythologischen Problem des betrunkenen Gottes s. *F. R. Schröder*: Der trunkene Dämon. In: Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift W. Brandenstein. Innsbruck 1968. S. 325–335. Hier wurde jedoch der für uns wichtigste Text, das agarische Werk „Die Trunkenheit des El“, nicht erwähnt (zum Text s. zuletzt *M. Dietrich–O. Loretz–J. Sanmartin*: UF 7 (1975) S. 109 ff.) Vgl. weiterhin *H. Hirsch Cohen*: The Drunkenness of Noah. Univ. of Alabama 1974; *W. V. Soden*: Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum. In: Studia Instituti Anthropos 28 = Festschrift J. Henninger, 1976. S. 317–324.

¹² Zur me s. *G. Farber–Flügge*: Der Mythos „Inanna und Enki“... Roma 1973. S. 97 ff.

¹³ Zu den Urzeitsvorstellungen s. *W. W. Hallo*: Antediluvian Cities. JCS 23 (1970) S. 67–67. Zur sumerischen Königsliste s. *Th. Jacobsen*: The Sumerian King List. Chicago 1939, dazu vgl. *R. Borger*: HKL I, S. 201, III, S. 115.

¹⁴ Die Datierungsprobleme des Epos exponiert sehr deutlich *G. Farber–Flügge*: Der Mythos „Inanna und Enki“... Roma 1973. S. 4 ff. Auch sie gelangt, wenn auch aufgrund anderer Überlegungen, zu der Schlußfolgerung, daß das Epos aus einer späteren Zeit stammt.

¹⁵ Aus der Literatur zur Zeremonie der Götterreise s. *D. O. Edzard*: Götterreisen. In: WbMS. 75–77; *A. Sjöberg*: Götterreisen. In: RLA 3, VI–VII (1969) S. 480–483; *H. Sauren*: Besuchsfahrten der Götter in Sumer. Or 38 (1969) S. 214–236; *A.–H. A. al-Fouadi*: Enki's Journey to Nippur: The Journeys of the Gods. Diss. Philadelphia 1969. S. 4 ff.; *W. H. Ph. Römer*: BiOr 31 (1974) S. 215, No. IX. – Die wichtigsten Texte: „Der Weg des Nanna (-Suen) nach Nippur“, s. dazu *A. Sjöberg*: MNS S. 148 ff.; *A. J. Ferrara*: The Itinerary of Nanna-Suen's Journey to Nippur. Or 41 (1972) S. 1–4; *C. Wilcke*: Sumerische literarische Texte in Manchester und Liverpool. AfO 24 (1973) S. 1–17, bes. S. 2. ff., No. 1; *A. J. Ferrara*: Nanna-Suen's Journey to Nippur. Roma 1973, vgl. *D. O. Edzard*: ZA 63 (1973) 296–300; *W. H. Ph. Römer*: BiOr 32 (1975) S. 57–62; *G. Castellino*: OrAnt 14 (1975) S. 81–82. – „Ninurtas Weg nach Eridu“, s. dazu *A. Falkenstein*: SGL I, S. 80 ff.; *D. Reisman*: Ninurta's Journey to Eridu. JCS 24 (1971) S. 3–8. – Manche zählen auch den E'engura-Hymnus und andere Texte hierher, allein deshalb, weil in ihnen das Motiv der Götterreise erscheint. Wir müssen jedoch einen klaren Unterschied zwischen dem Gegenstand des Textes und ihren Motiven machen. In diesem Sinne ist die der Zeremonie der Götterreise entsprechende sumerische „Literaturgattung“ (Textgruppe) am besten anhand des Werkes „Der Weg des Nanna nach

Nippur“ zu umgrenzen. — Eine der Götterreise verwandte Zeremonie ist die Sitte, die Götterwaffen auf Reise zu schicken. Siehe dazu *R. Harris*: *The Journey of the Divine Weapon*. In: *Studies B. Landsberger*, Chicago 1965. S. 217–224.

¹⁶ Der sumerische Begriff *me* wird in einer umfangreichen Literatur analysiert. Mehr oder weniger zusammenfassenden Charakter trägt *B. Landsberger*: Schwierige akkadische Wörter, I. *parsu*. AfK 2 (1924–25) S. 64–68; *G. Castellino*: Il concetto sumero di „me“ nella sua accezione concreta. In: *AnBi* 12 (1959) S. 25–32; *K. Oberhuber*: Der mythische Begriff ME im Sumerischen. Innsbruck 1963; *D. C. Edzard*: Me. In: *WbM* S. 98–99. Grundlegend zur sprachlichen Beurteilung des Wortes: *G. Grogg*: The Syntax of the Copula in Sumerian. In: *J. Verhaar*: (Ed.): The Verb 'Be' and Its Synonyms. (Foundations of Language, Suppl. Series 8, 1968.) S. 86–109. Vom religionsgeschichtlichen Aspekt s. *J. van Dijk*: Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen. *OLZ* 62 (1967) S. 229–244; *ders.*, in: *J. P. Asmussen—J. Laessle—C. Colpe* (Hrsg.): *Handbuch der Religionsgeschichte*, I. Göttingen 1971. S. 440 ff.; und neuerdings *G. Farber-Flügge*: *Der Mythos „Inanna und Enki“*. . . Roma 1973. S. 116 ff.

¹⁷ Vgl. oben, Anm. 14.

¹⁸ Dazu ausführlicher s. *G. Komoróczy*: *Ethnographia* 84 (1973) S. 15 ff.

¹⁹ Um eventuelle Mißverständnisse zu umgehen muß betont werden, daß die Liste der „göttlichen Kräfte“, mit dem uns „Enki und Innin“ bekannt macht, nicht in Verbindung mit jenen Katalogen werden kann, die wir aus der Epik anderer Völker gut kennen (die Bedeutung dieser Gattung wurde bei uns am besten von *K. Marót* betont, s. *Præhomerikus katalógusok*. A MTA Nyelv és Irodalomtudományi Osztályának közleményei 3 (1953) S. 377–407, auch in einen späteren Arbeiten *passim*): während letztere zweifelsohne mit einer charakteristischen Gattung der Folklore — der oralen Dichtung — Verwandtschaft zeigt, bringt „Enki und Innin“ die Methoden der Listenwissenschaft zur Anwendung.

²⁰ „Die Reise der Innin in die Unterwelt“, letzte Ausgabe des sumerischen Textes *S. N. Kramer*: *Inanna's Descent to the Nether World*, II. Revised Edition. . . JCS 5 (1961) S. 1–17. Zu neueren Texten s. *ders.*: *Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts*. PAPS 107 (1963) S. 485–527, bes. S. 511 ff.; *A. Falkenstein*: *BiOr* 22 (1965) S. 280 f.; *S. N. Kramer*: *Dumuzi's Annual Resurrection: An Important Correction to "Inanna's Descent"*. *BASOR* 183 (1966) S. 32; *ders.*: *SMR* S. ff.; *R. Borger*: *HKL* I, 247 f. II, S. 143 f. — Zur Interpretation s. *A. Falkenstein*: *Zu „Inannas Gang zur Unterwelt.“* *AfO* 14 (1941–44) S. 113–138; *ders.*: *Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt*. In: *Festschrift W. Caskel*. Leiden 1968. S. 96–110; *A. D. Kilmer*: *How Was Queen Ereshkigal Tricked? A New Interpretation of the Descent of Ishtar*. *UF* 3 (1971) S. 299–309; *B. Alster*: *Dumuzi's Dream*. Copenhagen 1972. S. 114 ff.

²¹ Die Zeilen 188 ff. = 202 ff. des Epos können auch als erweiterte Paraphrase der Zeilen 1 ff. aufgefaßt werden, sie sind daher keine Erklärung für den Aufbruch der Göttin in die Unterwelt. Auf diese Weise ist die flüchtige Bemerkung von *G. Farber-Flügge* (*Der Mythos „Inanna und Enki“*. . . Roma 1973. S. 6, bes. 4. Absatz), „Enki und Innin“ stünde eben mit dem Epos über die Reise Innins in die Unterwelt in Beziehung, da die Göttin in beiden Epen etwas erwerben will, das ihr nicht gebührt, kaum zu bestätigen.

²² SEM 58. — Den unbearbeiteten Text bespricht *S. N. Kramer*: *Sumerian Mythology*. Philadelphia 1944 = New York 1961². S. 98 ff.

²³ SEM 58, IV Z. 24 ff. (= 131 ff.)

²⁴ Zu den diesbezüglichen Quellen s. *D. O. Edzard*: *ZZB* S. 30 ff.; *G. Buccellati*: *The Amorites of the Ur III Period*. Napoli 1966; *C. Wulke*: *Zur Geschichte der Amuriter in der Ur-III-Zeit*. *WdO* 5, I (1969) S. 1–31; *D. I. Owen*, in: *H. A. Hoffner, Jr.* (Ed.): *Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon*. Kevelaer — Neukirchen-Vluyn 1973. S. 134 ff. — Zur geschichtlichen Wertung s. neuerdings *I. J. Gelb*: *The Early History of the West Semitic Peoples*. *JCS* 15 (1961) S. 27–47; *H. Klengel*: *Zu einigen Problemen des altvorderasiatischen Nomadentums*. *ArOr* 30 (1962) S. 585–596; *ders.*: *Selbhaft und Nomaden in der alten Geschichte Mesopotamiens*. *Saeculum* 17 (1966) S. 205–222; *ders.*: *Экономические основы кочевничества в древней Месопотамии*. *VDI* 102 (1967, IV) S. 60–70; *J. Henninger*: *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*. Köln — Opladen 1968; *ders.*: *Zum frühsemitischen Nomadentum*. In: *L. Földes* (Hrsg.): *Viehwirtschaft und*

Hirtenkultur. Ethnographische Studien. Bp. 1969. S. 33–68 = *Studia Ethnographica*, 3; *A. Haldar*: Who Were the Amorites? Leiden 1971; *H. Klengel*: Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Sesshaften im alten Vorderasien. Leipzig 1972.

²⁵ Siehe dazu *C. Wilcke*: Drei Phasen des Niedergange des Reiches von Ur III. ZA 60 (1970) S. 54–69.

²⁶ Zur Lage von Kazallu s. *D. O. Edzard* – *G. Farber*: Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, 2. Die Orts- und Gewässernamen der 3. Dynastie von Ur. Wiesbaden 1974. S. 94. f.