

Manfred Krebernik

Altoriental(ist)ische und biblische Schöpfungsmythen*

Auf der Suche nach einem Thema für diese Antrittsvorlesung ließ ich mich von der dem Anlaß innewohnenden Idee des Anfangs leiten, die mich über die mit Jena verknüpften Ursprünge der deutschen Altorientalistik und ihren Begründer Eberhard Schrader zu den altorientalischen und biblischen Schöpfungsmythen führte.

I. Jena und die Ursprünge der deutschen Altorientalistik

Konstituierend für die traditionell ›Assyriologie‹,¹ im Deutschen neuerdings meist zutreffender ›Altorientalistik‹ genannte philologische Disziplin ist die Keilschrift. Auf einen der frühesten literarischen Belege für dieses Wort stößt man bei Jean Paul, dessen Roman-schauplätze nicht weit von hier ihre realen Vorbilder hatten. In den 1804/5 entstandenen ›Flegeljahren‹ heißt es von einem alten Gaul, den der Notarius Walt, eine der beiden Hauptgestalten des Romans, reiten soll:²

Der aus zitternden Fühlfäden gesponnene Notar, der den Tag vorher im Stalle um dessen Keilschrift der Zeit, um die Stigmen von Sporen, Sattel und Stangengebiß, herumging, hätte für Geld keinen Finger in die Narben legen können...

Jean Paul liebte es, in seinen Romanen auf aktuelle wissenschaftliche Sujets anzuspielden. Die überraschende Einflechtung des Terminus »Keilschrift« ist vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bemühungen zu sehen, die Schriften des Alten Orients zu entziffern. 1802/3, kurz bevor die ›Flegeljahre‹ entstanden, wurde in der Göttinger Akademie

* Der Text wurde für den Druck geringfügig überarbeitet und um einige neuere Literaturangaben ergänzt.

¹ Entsprechende Bezeichnungen sind im Englischen (assyriology), Französischen (assyriologie), Italienischen (assiriologia) und anderen europäischen Sprachen üblich.

² Zitiert nach der Werkausgabe von N. Miller, Bd. 2 (4. Auflage München 1989) 646f.

eine vierteilige Abhandlung von Friedrich Grotefend mit dem Titel ›Prævia de cuneatis quas vocant inscriptionibus Persepolitianis legendis et explicandis relatio – zu deutsch: ›Vorläufiger Bericht über Lesung und Erklärung der sogenannten Keilinschriften von Persepolis – vorgetragen³.

Grotefends Anstrengungen galten der altpersischen Keilschrift. Sie ist ein später, unter dem Achämenidenkönig Darius I. gegen Ende des 6. Jh.s v. Chr. entwickelter Ableger der mesopotamischen Keilschrift; diese wurde bereits gegen Ende des 4. Jt.s v. Chr. im südlichen Zweistromland, wohl von den Sumerern, erfunden und bis in die christliche Ära hinein zur Wiedergabe recht unterschiedlicher Sprachen benutzt, deren wichtigste neben dem Sumerischen das Babylonisch-Assyrische oder Akkadische war. Trotz der Leistungen Grotefends vergingen noch mehr als fünfzig Jahre, bis die sehr viel umfangreichere und komplexere mesopotamische Keilschrift entschlüsselt war. In diese Zeitspanne fiel die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen durch François Champollion im Jahre 1822. An der Entzifferung der Keilschrift waren Gelehrte aus mehreren europäischen Ländern beteiligt, allen voran der Engländer Henry Rawlinson, der Ire Edward Hincks, die Franzosen Emile Botta, Joachim Ménant und François Lenormant, der Deutschfranzose Jules Oppert und nicht zuletzt auch der Schwede Isidor Löwenstern, der den semitischen Charakter des Babylonisch-Assyrischen erkannte.

Es lag in der Natur der Sache, daß sich besonders Theologen für die mesopotamischen Texte interessierten: Beziehungen zwischen Theologie und Orientalistik konnten bereits auf eine längere Tradition zurückblicken (christlich-orientalische Literaturen, Koran-Widerlegung und -Forschung), und nun erhoffte man sich aus den neu erschlossenen Quellen eine Bestätigung und Ergänzung der alttestamentlichen Schriften. Einer der orientalistisch ausgerichteten Alttestamentler war der 1836 in Braunschweig geborene (Conrad) Eberhard Schrader. Er studierte und promovierte in Göttingen bei dem Orientalisten Heinrich Ewald. 1863 wurde er Ordinarius für Altes Testament in Zürich, 1870 wechselte er nach Gießen, 1873 nach Jena und 1875 nach Berlin, wo er 1908 starb. 1869 veröffentlichte Schrader einen Aufsatz mit dem Titel ›Die Basis der Entzifferung der

³ Zu G. Grotefends Leben und Werk s. Borger e.a. 1975. Die Urschrift der ersten ›Prævia‹ ist dort im Faksimile wiedergegeben und übersetzt (o.c. 161-178).

assyrisch-babylonischen Keilinschriften. »Von dieser Schrift nahm«, wie Carl Bezold in seinem Nachruf auf Schrader schreibt, »die Assyriologie in Deutschland ihren Ausgang«. ⁴ 1872 erschienen »Die assyrisch-babylonischen Keilschriften« und »Die Keilinschriften und das Alte Testament«. Letzteres Werk erlebte 1883 eine zweite und 1903 eine dritte Auflage. ⁵ 1878 veröffentlichte Schrader »Keilschriften und Geschichtsforschung«, 1880 ein »Assyrisches Syllabar für den Gebrauch in seinen Vorlesungen«. Er war Mitherausgeber der 1886 gegründeten »Zeitschrift für Assyriologie« und rief 1889 die Reihe »Keilschriftliche Bibliothek« ins Leben.

Schrader hat als erster in Deutschland die Keilschriftforschung in den akademischen Unterricht einbezogen. Sein berühmtester Schüler auf diesem Gebiet war Friedrich Delitzsch, ein Sohn des Alttestamentlers Franz Delitzsch. Friedrich Delitzsch hatte in Leipzig und Berlin Indogermanistik und Semitistik studiert und über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft ⁶ promoviert. Seine Begegnung mit Schrader in Jena und seine »Bekehrung« zur Altorientalistik schildert er in seinen Lebenserinnerungen wie folgt: ⁷

Dann ging ich im Sommer 1873 nach Jena, um bei Böhlingk meine Sanskritstudien zu einem vorläufigen Abschluß zu bringen und mich irgendwo für Sanskrit zu habilitieren – aber es kam anders. Als ich in Leipzig mich von meinem hochverehrten Lehrer H. Brockhaus verabschiedete, wies mich dieser auf Eberhard Schrader in Jena hin: ich solle ja nicht unterlassen, ihn aufzusuchen und zu sehen, ob die Entzifferung der babylonisch-assyrischen Keilschrift wirklich als gelungen gelten könne. Wenn dies der Fall sei, dann gehöre diesem Zweige orientalischer Forschung ohne Zweifel die Zukunft.

Ich reiste nach Jena, nach damaliger Sitte von Apolda aus mit dem Omnibus fahrend, vertrat mir beim ersten Ausgang auf dem miserablen Pflaster den Fuß, fühlte mich in dem vor Semesteranfang noch ziemlich menschenleeren Städtchen vereinsamt und entschloß mich, an meine Eltern zu telegraphieren: Kehre morgen zurück.

Wie neugeboren ging ich, die große Tat feierend, zum Abendschoppen in den Gasthof zur Sonne am Jenaer Marktplatz. Das Lokal war um die sech-

⁴ Bezold 1909, 358 (mit Schriftenverzeichnis). Zu Schraders Leben und Werk s. a. Zimmern 1908.

⁵ Die dritte Auflage wurde von Heinrich Zimmern (Leipzig) und Hugo Winckler (Berlin) bearbeitet.

⁶ Delitzsch 1873.

⁷ Delitzsch 1920b, 242f.

ste Nachmittagsstunde leer, ich nahm auf dem Sofa an einem runden Tische, eine Art Stammtisch, Platz. Es dauerte nicht lange, da kam ein langer, hagerer Herr in das Zimmer, hing mit weitausgeholtem Arme seinen Hut an den Nagel und setzte sich zu meinem Ärger nicht nur an den nämlichen Tisch, während doch alle übrigen unbesetzt waren, sondern sogar in die andere Ecke des nämlichen Sofas. Ich eilte auszutrinken.

Aber, offenbar vortrefflich gelaunt, begann der Herr, der nur ein Professor sein konnte, mit mir ein Gespräch: ob ich auch die Alma mater besuchen wolle, worauf ich ihm alles wie vorstehend erzählte, er aber mir riet, mir die Sache mit dem Eberhard Schrader doch noch einmal zu überlegen; ich möchte ihn – er sei es nämlich selber – morgen früh einmal besuchen und er wolle mich gern beraten, da er ja meinem Vater so viel verdanke. Unvergeßlich bleiben mir die Stunden, die ich im Hause Schraders zubringen durfte, bleibt mir seine Einführung in die Keilschrift, die mich dermaßen in ihren Bann nahm, daß ich ausschließlich zu den semitischen Sprachen, insbesondere zum Babylonisch-Assyrischen »umsattelte«, dem Sanskrit Valet sagend. Da ich damals der einzige Schüler Schraders war und die Keilschriftforschung allüberall, vor allem in Deutschland, noch eine blutjunge Wissenschaft war, gelang es mir leicht, schon im folgenden Jahre mit einer Abhandlung über »Assyrische Tiernamen« mich in Leipzig zu habilitieren (10. Juni 1874).

Delitzsch hat bei Schrader in Jena offenbar privaten Unterricht genossen, die Unterlagen der Universität verzeichnen für 1873/4 weder Delitzsch als Hörer noch eine assyriologische Vorlesung Schraders; erst für das Wintersemester 1874/5 ist ein einschlägiger Titel dokumentiert: »Schrift und Sprache der Assyrer nebst Erklärung der Keilinschrift auf dem Obelisk Salmanassars II.« 1878 wurde Delitzsch, dessen Geburtstag sich heuer am 3. September zum 150ten Male jährt, in Leipzig auf den ersten assyriologischen Lehrstuhl Deutschlands berufen. Zu seinen Schülern gehörte neben Friedrich Hommel, Paul Haupt und Heinrich Zimmern auch Hermann Hilprecht, nachmals Professor in Philadelphia, der 1925 der Universität Jena die nach seiner Frau benannte Hilprecht-Sammlung Vorderasiatischer Altertümer hinterließ.

Die Entzifferung der altorientalischen Schriften stellte das Alte Testament in einen neuen, sich immer deutlicher abzeichnenden historischen Kontext. Dieser Prozeß durchlief am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s eine turbulente Phase, die im sogenannten

»Babel-Bibel-Streit« gipfelte;⁸ er wurde durch einen Vortrag ausgelöst, den Delitzsch am 13. Januar 1902 in Berlin in Anwesenheit des Kaisers hielt, und fand einen immensen Widerhall in den zeitgenössischen Medien. Delitzsch selbst ließ sich auf den Wogen des Streits in eine nationalreligiöse Position treiben, in der man rückblickend schon die Schatten des kommenden Unheils wahrnimmt:⁹

Das sogenannte »Alte Testament« ist für die christliche Kirche und damit auch für die christliche Familie vollkommen entbehrlich. Es wäre ungleich ratsamer, daß wir uns von Zeit zu Zeit in die tiefen Gedanken versenken würden, die unsere Deutschen Geistesheroen über Gott und Jenseits und Unsterblichkeit gedacht haben und wie sie in Wilhelm Schwaners Germanen-Bibel [...] so trefflich ausgewählt und geordnet zusammengestellt sind.

Trotz solcher Auswüchse, die heute glücklicherweise längst der Wissenschaftsgeschichte angehören, erwies sich das von Schrader mitbegründete Forschungsgebiet »Alter Orient und Altes Testament« als außerordentlich fruchtbar und erfreut sich bis heute ungebrochener Aktualität. So kann ich denn auch an ein schon von Schrader behandeltes Thema anknüpfen,¹⁰ wenn ich nun von den Ursprüngen der Altorientalistik zu den altorientalischen und biblischen Schöpfungsmythen übergehe. Gestatten Sie mir jedoch, bevor ich auf diese selbst zu sprechen komme, noch einige Bemerkungen zum Mythosbegriff im allgemeinen und zur altorientalischen Mythologie im besonderen.

II. Mythos im Alten Orient

Das Phänomen »Mythos« ist seit dem 19. Jahrhundert Gegenstand eines breiten wissenschaftlichen Diskurses. Für die Gegenwart unterscheiden Aleida und Jan Assmann im »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe« nicht weniger als 7 Mythos-Begriffe.¹¹ Einschlägig für den altorientalischen Kontext ist vor allem der dort unter Nummer 3 aufgeführte religionswissenschaftlich-ethnologische Mythosbegriff einer »fundierende[n], legitimierende[n] und weltmodellierende[n] Erzählung«. In seiner 1998 publizierten Dissertation

⁸ Zum »Babel-Bibel-Streit« und seinen wissenschafts- und kulturgeschichtlichen Dimensionen s. Johanning 1988 und Lehmann 1994.

⁹ Delitzsch 1920a, 95, zitiert bei Lehmann 1994, 268.

¹⁰ Schrader 1863.

¹¹ Assmann, A. und J. 1997.

hat Jürgen Mohn versucht, einen für die interkulturelle Mythenforschung tauglichen metasprachlichen Mythosbegriff zu entwickeln. Er bestimmt Mythos als »sinnvolle Wirklichkeit (Welt/Kosmos) konstituierende Rückbindung an eine exemplarische Geschichte (Paradigma/Vorbild), wodurch Erkenntnis und Handlung überhaupt erst ermöglicht werden«. ¹² Wichtige Faktoren sind nach Mohn auch der prozessuale Charakter des Mythos, seine Träger und Trägergemeinschaften sowie seine Darstellungsweisen.

Jede konkrete Mythologie, ob sie sich nun auf Feldforschung oder auf schriftliche Hinterlassenschaften vergangener Kulturen stützt, hat mit den spezifischen Schwierigkeiten ihrer Quellen zu kämpfen. Im Falle der Altorientalistik setzen diese schon beim lexikalischen und grammatischen Textverständnis ein, da die Keilschriftsprachen im Unterschied etwa zum Hebräischen oder Griechischen keine bis in die Neuzeit reichende Überlieferung besitzen. Hinzu kommt, daß die Quellen heterogen, regional und zeitlich weit gestreut, aufs ganze gesehen unvollständig und im einzelnen oft lückenhaft überliefert sind. Eine umfassende altorientalische Mythologie, die das gesamte schriftliche und archäologische Material einbezieht und den theoretischen Grundlagen der Mythenforschung Rechnung trägt, gibt es trotz zahlreicher Editionen, Studien und Lexika bisher nicht. ¹³ Die wichtigsten theoretischen Aspekte des altorientalischen Mythos möchte ich wie folgt spezifizieren:

- (1) Der Mythos hat im wesentlichen narrative Struktur, die sich auch hinter scheinbar statischen – etwa genealogischen – Aussagen verbergen kann.
- (2) Das primäre Medium des Mythos ist demzufolge die Sprache. Mythen werden jedoch auf verschiedene Weise dargestellt – oral, visuell und schriftlich – und in dementsprechend unterschiedlichen Prozessen rezipiert. Im Falle der altorientalischen Mythologie stützen wir uns hauptsächlich auf schriftliche Quellen, genaue Entsprechungen zwischen schriftlich tradierten Mythen und bildlichen Darstellungen sind relativ selten. Die Literalität beeinflußt die Mythologie, da schriftlich fixierte Mythen neue, auch

¹² Mohn 1998, 160.

¹³ Einen guten Überblick über die altmesopotamischen Mythen und ihre Motive bietet Heimpel 1997.

kritischere Diskursmöglichkeiten und eine vielschichtigere Hermeneutik implizieren.

- (3) Akteure bzw. Konstituenten des Mythos sind in erster Linie kosmische, personal gedachte Mächte und Entitäten.
- (4) Mythos und Kult sind aufeinander bezogene Bestandteile der Religion.
- (5) Die Intention der mythischen Erzählung ist mehr oder weniger deutlich ätiologisch; es wird also erzählt, »wie etwas zur Existenz gelangt ist oder wie ein Verhalten, eine Institution, eine Arbeitsweise gegründet wurde«. ¹⁴ Themen mythischer Interpretation können aber auch aktuelle historische Situationen und Geschehnisse sein.
- (6) Die Intention der mythischen Erzählung ist nicht dogmatisch, sondern exemplarisch und vom Sitz im Leben mitbestimmt, widersprüchliche Mythen können koexistieren.
- (7) Das im Mythos vermittelte Wissen hilft seinen Trägern, sich in ihrer Welt zu identifizieren, zu orientieren und diese bis zu einem gewissen Grade zu beherrschen.
- (8) Mythen sind Veränderungen ausgesetzt. Diese können sowohl im Mythos selbst als auch auf der Ebene der Auslegung stattfinden. Den Motor dieser geschichtlichen Dimension des Mythos sieht Mohn in der Spannung zwischen »dem, was der Mythos als Wirklichkeit zuläßt, und dem, was die Wirklichkeit ihm zugesteht«. Die Offenheit für das Neue und Unerwartete und die Fähigkeit, dieses interpretierend zu verstehen bzw. zu integrieren, seien ausschlaggebend für eine gültige handlungsweisende und sinnstiftende Potentialität eines Mythos und damit für seine Beständigkeit.
- (9) Mythen dienen bis zu einem gewissen Grade als Medium eines praephilosophischen Diskurses.

»Mythos« in dem oben skizzierten Sinne kann u. a. als Gegensatz von »Logos« betrachtet werden, d. h. als archaische Denkweise, die in Kontrast zu einer fortgeschritteneren, »wissenschaftlichen« steht. ¹⁵ Letztere hat jedoch eine ihrer Wurzeln in der Mythenkritik, wie sie

¹⁴ Eliade 1988, 15.

¹⁵ Eine Entwicklung »Vom Mythos zum Logos« in der griechischen Geistesgeschichte beschreibt das gleichnamige Werk von W. Nestle.

zuerst im Griechenland des 6. Jahrhunderts bei Xenophanes begegnet:¹⁶

Doch wähen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie. Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.

Die endgültige Spaltung in mythisches und wissenschaftliches Denken erfolgte im Zuge der neuzeitlichen Aufklärung. Gleichzeitig begann konsequenterweise die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Mythos. Innerhalb einer logosbestimmten Kultur kommt dem Mythos ein anderer Stellenwert zu, er verliert seine Existentialität und wird zum bloßen Ausdrucksmittel und zur Kunstform.

Ob und inwieweit es vor und außerhalb der griechischen Aufklärung – etwa im Gewande des Mythos selbst – Reflexion und Kritik mythischen Denkens gab, ist eine noch kaum untersuchte Frage. Für den biblischen Schöpfungsbericht (der bezeichnenderweise gewöhnlich nicht »Schöpfungsmythos« genannt wird!) unterstellt die theologische Exegese entmythologisierende Tendenz als Reaktion auf ein polytheistisches Weltbild, in dem Sonne und Mond für Götter gelten. Allerdings läßt sich dies auch vom Alten Mesopotamien nicht plattterdings behaupten, werden doch auch nach der mythologischen Einleitung der astronomischen Omenserie Enūma Anu Enlil die Gestirne als Zeitmesser erschaffen,¹⁷ ferner gibt es in altorientalischen Mythen – wenigstens nach modernem Verständnis – humoristische Passagen, die als immanente Kritik verstanden werden könnten. Mit der vorigen verwandt und bisher ebenfalls noch nicht ausgelotet ist die Frage, inwieweit altorientalische Mythen historische Verhältnisse, insbesondere kulturelle, religiöse und politische Spannungen, reflektieren oder propagandistischen Zwecken dienen.¹⁸

¹⁶ Zitiert nach Diels - Kranz 1951, 132f. (Frqm. 15).

¹⁷ Jüngste Edition der I. Tafel (mit ital. Übersetzung): Verderame 2002, 9-50.

¹⁸ S. dazu vor allem Wilcke 1993. Historische Hintergründe wurden u.a. geltend gemacht für »Atra-ḫasis« (Wilcke 1993, 69-71), »Ninmešara« (Zgoll 1997, 41-61), »Inana und Šukaletuda« (Volk 1995, 25-40), »Erra und Išum« (Lit. bei G.G.W. Müller, TUAT III/4 [1994] 781-801).

III. Altorientalische Schöpfungsmythen

Betrachten wir nun vor dem soeben skizzierten theoretischen Hintergrund die mesopotamischen Vorstellungen vom Werden der Welt und des Menschen. ›Welt‹ heißt hier geordnete Vielfalt, wie dies im griechischen Terminus κόσμος, dessen Grundbedeutung ja ›Ordnung‹, ›Schmuck‹ ist, unmittelbar zum Ausdruck kommt. Dem griechischen Wort κόσμος entspricht im Sumerischen und Akkadischen der Merismus ›Himmel und Erde‹. Das Konzept einer ›Weltordnung‹ schlägt sich in einer spezifischen Begrifflichkeit nieder und ist Gegenstand verschiedener Mythen, auf die ich hier allerdings nicht weiter eingehen kann. Über den Anfang der Welt und die Erschaffung des Menschen sind uns aus dem Alten Mesopotamien verschiedene, z. T. widersprüchliche Vorstellungen überliefert – ein typisches Phänomen polytheistischer Religion und mythischer Denkweise. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß man zwischen allgemeiner und spezieller Schöpfungsmythologie unterscheiden kann. Die allgemeine manifestiert sich in einer synkretistischen, sich fortschreibenden langzeitigen Tradition. Spezielle Schöpfungsmythen enthalten zwar Elemente der allgemeinen Tradition, sind aber auf partikuläre, magisch-rituelle Anlässe hin zugeschnitten.

Beispiele für letzteren Fall sind Heilungsrituale gegen das Gerstenkorn (am Auge) und gegen den Zahnwurm.¹⁹ Das erste, aus altbabylonischer Zeit (18./17. Jh. v. Chr.) stammende Ritual setzt mit einem Entstehungsmythos des Gerstenkorns ein:

Erde (war),
 die Erde gebar den Morast,
 der Morast gebar den Halm,
 der Halm gebar die Ähre,
 die Ähre gebar das Gerstenkorn.
 Auf dem gleichseitigen Felde Enlils²⁰, 7 Morgen groß,
 erntete Šin²¹, sammelte Šamaš²² ein.
 Ins Auge des Arbeiters drang das Gerstenkorn ein.

¹⁹ Die beiden Texte sind zuletzt ediert und übersetzt bei Dietrich / Loretz 2000, 492-502.

²⁰ Oberster Gott des babylonischen Pantheons.

²¹ Mondgott (akkadischer Name; sumerisch Nanna).

²² Sonnengott (akkadischer Name; sumerisch Utu).

Das aus der ersten Hälfte des 1. Jt.s überlieferte Heilungsritual gegen Zahnweh setzt als Ursache des Schmerzes einen Wurm voraus – eine Vorstellung, die vom Anblick eines Zahnnervs suggeriert sein dürfte. Das Ritual beginnt mit einem auf die Entstehung des Zahnwurms hin ausgerichteten Schöpfungsmythos:

Als Anu²³ den Himmel erschaffen hatte,
der Himmel die Erde erschaffen hatte,
die Erde die Flüsse erschaffen hatte,
die Flüsse die Kanäle erschaffen hatten,
die Kanäle den Morast erschaffen hatten,
der Morast den Wurm erschaffen hatte,
ging der Wurm zu Šamaš und weinte,
vor Ea²⁴ flossen seine Tränen:

Was gabst du mir zu essen,
was gabst du mir zu saugen?

Ich gab dir die reife Feige, die Aprikose, den Apfel

Was soll mir die reife Feige, die Aprikose, der Apfel?

Hebe mich hoch und setze mich zwischen Zahn und Zahnfleisch!

Vom Zahn will ich Blut saugen, vom Zahnfleisch Stückchen nagen!

In beiden Fällen fungiert die Entstehungsgeschichte als Beschwörung: das mythische Wissen über den kosmischen Ursprung von Gerstenkorn bzw. Zahnwurm bedeutet magische Verfügungsgewalt über sie. Ein ähnliches Beispiel liefert ein aus dem ersten Jahrtausend stammendes Tempelrenovierungsritual, dessen einleitender Schöpfungsmythos auf die Baumaterialien hin ausgerichtet ist:²⁵

Als Anu den Himmel erschaffen hatte,
Nudimmud²⁶ den Apsû²⁷, seine Wohnung, erschaffen hatte,
kniff Ea im Apsû Lehm ab.
Er erschuf Kulla²⁸ für die Erneuerung des Tempels,
er erschuf Röhricht und Wald für die Ausführung des Baus.

In den Bereich des Tempelbaus gehört auch das an Kultbildern vollzogene Ritual der »Mundwaschung«, das ebenfalls einen Schöpfungs-

²³ Himmelsgott (akkadischer Name, von sumerisch An).

²⁴ Gott des unterirdischen Süßwassers und der Weisheit (akkadischer Name; sumerisch Enki).

²⁵ Übersetzung und Literatur: K. Hecker, TUAT III/4 (1994) 604f.

²⁶ Beinamen des Enki/Ea (vgl. Anm. 24).

²⁷ Grundwasserozean.

²⁸ Ziegelgott.

mythos enthält. Dieser ist auf den Marduk-Tempel von Babylon bzw. dessen Vorbild in Eridu zugeschnitten, als Demiurg erscheint (wie in dem noch zu besprechenden babylonischen Schöpfungsepos Enūma eliš) Marduk, der Stadtgott von Babylon. Der Urzustand der Welt wird hier zunächst negativ beschrieben:²⁹

Ein reines Haus, ein Haus für die Götter, war an reinem Ort noch nicht gebaut,
 Röhrlicht war noch nicht hervorgekommen, kein Baum erschaffen,
 kein Ziegel gelegt, keine Ziegelform erschaffen,
 kein Haus war gebaut, keine Stadt erschaffen,
 keine Stadt gemacht, keine Siedlung errichtet,
 Nippur war nicht gebaut, Ekur nicht erschaffen,
 Uruk nicht gebaut, Eanna nicht erschaffen,
 der Apsu war nicht gemacht, Eridu nicht erschaffen,
 ein reines Haus, das Haus der Götter, seine Wohnung war nicht gemacht.

Die sich anschließende Schöpfungserzählung setzt ein mit der Aussage: »Alle Länder waren Meer«. Dann werden im Urozean Eridu und Babylon mit ihren Tempeln gegründet, Marduk bindet ein Floß zusammen, schüttet Erde darauf und erschafft so das Festland und anschließend zusammen mit der Muttergöttin die Menschheit.

Unter den mesopotamischen Schöpfungsmythen hebt sich inhaltlich der *Ārab*-Mythos³⁰ ab, ein ebenfalls später Text, der wohl periphere Einflüsse verrät. Erzählt wird von sieben Göttergenerationen, die einander durch Vaternord und inzestuöse Verbindungen mit Mutter oder Schwester ablösen. Das erste Paar bilden *Ārab*, der personifizierte Pflug, und die Erde. Durch das erste Pflügen entstehen das Meer und *Šakkan*, der Gott der Steppentiere, welcher seinen Vater tötet und sich mit seiner Mutter vereinigt. Der Schauplatz der Handlung wird in einer Stadt *Dunnu* lokalisiert, für die sukzessiven Regierungsantritte der einzelnen Götter werden konkrete Monatsdaten angegeben: beides weist auf einen rituellen Hintergrund hin.

In den bisher erwähnten Beispielen spezieller Schöpfungsmythen klangen bereits Motive an, die sich einer übergeordneten, allgemeinen Schöpfungstradition zuordnen lassen. Ein durchgehender, bereits im 26. Jh. v. Chr. faßbarer³¹ Traditionsstrang geht von einer Größe »Himmel-und-Erde« aus, die der Gott *Enlil* aufgespalten habe. Auf

²⁹ Übersetzung und Literatur: K. Hecker, TUAT III/4 (1994) 608f.

³⁰ Übersetzung und Literatur: K. Hecker, TUAT III/4 (1994) 610f.

³¹ Krebernik 1998, 321f. mit Anm. 805 und 806.

diesen Schöpfungakt wird zwar häufig angespielt, wir besitzen jedoch keine ausführliche Erzählung. Im hurritisch-hethitischen Ullikummi-Mythos aus der Mitte des 2. Jt.s wird das Schneidewerkzeug, mit dem Himmel und Erde getrennt wurden, benutzt, um den Steinriesen Ullikummi von der Schulter des Upelluri zu schneiden.³² Enlil gilt als Oberherr des mesopotamischen Pantheons, in Mythos und Kult ist er als Schöpfer eines kultivierten und organisierten Kosmos mit Ackerbau und Königtum assoziiert. Seine Kultstadt Nippur trägt den kosmogonisch motivierten Beinamen »Band von Himmel und Erde«. Moderne Gelehrte sahen in Enlil eine Personifikation des Himmel und Erde trennenden Luftraums und deuten seinen Namen als »Herr Windhauch«, was sich jedoch lexikalisch und orthographisch kaum aufrecht erhalten läßt, der Wetter- und Sturmgott Iškur/Adad ist vielmehr neben Enlil eine Größe *sui generis*.³³

Die sich um Enlil rankenden Schöpfungsvorstellungen schlagen sich auch in seiner Genealogie nieder. Enlil gilt als Sproß einer Reihe urweltlicher Götterpaare. Das erste heißt Enki - Ninki »Herr/Herrin Erde«. Auch die weiteren Namen sind nach dem Schema En-X Nin-X »Herr/Herrin X« gebildet. Die Gruppe dieser Urgottheiten nimmt im Laufe der Überlieferung zu, ihre Namen unterliegen z. T. beträchtlichen Veränderungen und Umdeutungen. Enlils Ahnen hatten die noch ungeteilte Urwelt »Himmel-und-Erde« bewohnt. Sie galten als »tote« bzw. Unterwelts-Gottheiten und wurden am »Heiligen Hügel«, einer diese Urwelt repräsentierenden Kultstätte in Nippur, rituell betrauert. Enlils Partnerin ist zunächst die als seine Schwester geltende Muttergöttin Nin̄ursāga (»Herrin des Gebirges«), andererseits wird ihm als Gattin eine Tochter der Getreidegöttin namens Sud bzw. die mit Sud identifizierte Ninlil zugeordnet, deren Name ein feminines Pendant von Enlil darstellt. Enlils bedeutendste Kinder sind: (1) Ninurta, der die Züge eines Ackerbaugottes mit denen eines heldenhaften Drachentöters und Chaosüberwinders vereint; (2) der Mondgott Nanna/Sîn, von dem wiederum der Sonnengott Utu/Šamaš und Venusgöttin Inana/Ištar abstammen, sowie (3) der Unterweltsgott Meslamta'ea. Enlils Kinder verteilen sich also als Ordnungsmächte auf alle Ebenen des von ihm geschaffenen Kosmos.

³² Übersetzung und Literatur: A. Ünal, TUAT III/4 (1994) 830-844; s. dort insbesondere S. 842f.

³³ Zu Schreibung und Deutung des Theonyms »Enlik« s. zuletzt Edzard 2003.

Ob die Enlil-Kosmogonie – urweltliche Ahnen, Trennung von Himmel und Erde – zur Zeit ihrer ältesten Bezeugung bereits Teil eines komplexeren Schöpfungsmythos war, ist unsicher. Eine ca. 1000 Jahre jüngere, altbabylonische Götterliste schiebt zwischen die eingangs aufgezählten Vorfahren Enlils (Enki-Ninki-Gruppe) und Enlil den Himmelsgott An (mit zwei urweltlichen Vorfahren), seine Gattin Uraš/Bēlet-ilī («Götterherrin») und Nammu, die Göttin des Urozeans, mit Beinamen Ama-tu-anki »Mutter, die Himmel und Erde geboren hat«, ein. Der niederländische Assyriologe Frans Wiggermann hat daraus auf eine Kosmogonie geschlossen, an deren Anfang das Urmeer in Gestalt der Nammu gestanden habe; aus dieser sei dann die Einheit »Himmel-und-Erde« hervorgegangen, die Enlil aufspaltete.³⁴

Ein derartiger Mythos ist allerdings nicht in zusammenhängender Form überliefert. Falls richtig rekonstruiert, könnte es sich um eine Harmonisierung verschiedener Traditionen handeln, denn die Vorstellung eines (in der Göttin Nammu personifizierten) Urgewässers stellt wohl eine selbständige kosmogonische Tradition dar. Sie liegt auch dem späten Schöpfungepos Enūma eliš zugrunde, von dem noch ausführlicher die Rede sein wird. Nammus Sohn ist Enki/Ea, der Gott des Süßwassers, der in den Mythen als Ordner der Welt, listenreicher Handwerker, Menschenschöpfer und -freund erscheint. Hinter seiner in historischer Zeit bezeugten Rolle kann man einen alten mit Enlil konkurrierenden Schöpfergott erahnen. Die Vorstellung eines anfänglichen Urgewässers ist weit verbreitet. Wir finden sie z. B. auch in Ägypten, wo nach der geläufigsten Kosmogonie der Gott Atum dem Urgewässer Nun entstieg, um dann aus sich selbst das Paar Schu und Tefnut zu erzeugen, Personifikationen des Luft-raums, die wiederum den Erdgott Geb und die Himmelsgöttin Nut hervorbrachten. Die im 14. Jh. aufgezeichneten mythologischen Texte aus der syrischen Hafenstadt Ugarit schreiben dem Göttervater Il eine Wohnstatt »an der Quelle der beiden Ströme, am Ursprung der beiden Meere« zu und bezeichnen seine Gattin als »Aṭīratu (Aschera) des Meeres«, was ebenfalls Rückschlüsse auf die Vorstellung eines Urmeeres erlaubt.

Anscheinend gab es auch eine alte, auf den Himmelsgott An gegründete Kosmogonie, in der eine kosmische Hochzeit zwischen

³⁴ Wiggermann 1922.

Himmel und Erde die erste Schöpfungstat darstellte.³⁵ Einige vor allem in Götterlisten erwähnte Vorfahren Ans verdanken sich wohl der Analogie zu den Enki-Ninki-Gottheiten der Enlil-Kosmogonie. An erscheint in einer häufig genannten Trias großer Götter an erster Stelle vor Enlil und Enki, diverse große und mindere Gottheiten werden stereotyp als Kinder Ans bezeichnet. In vielen Götterlisten hat An die erste Position inne, was aber auch graphisch bedingt sein kann, da das entsprechende Keilschriftzeichen nicht nur für den Himmel (sgott), sondern auch für das Appellativ »Gott« (sumerisch *dingir*, akkadisch *ilum*) sowie als Determinativ von Götternamen verwendet wird.

Die ausführlichste mesopotamische Schöpfungserzählung enthält das sogenannte babylonische »Schöpfungsepos« Enūma eliš.³⁶ Das Urelement Wasser ist hier gemäß einer generellen im mesopotamischen Pantheon wirksamen Tendenz in ein Paar Apsû und Tiāmat, Grund- bzw. Meerwasser, aufgespalten. Aus ihrer Vermischung gehen als zweites Paar die Wasserwesen Lañmu und Lañamu (vielleicht Personifizierungen des Schlammes oder Schaums) hervor, aus diesen wiederum Anšar und Kišar, »Himmels-Kreis/All« bzw. »Erd-Kreis/All« (wohinter das Bild des Horizonts stehen könnte). Ihr Sohn ist der Himmelsgott Anu, von dem wiederum Ea abstammt. Apsû und Tiāmat fühlen sich durch das laute Treiben der jüngeren Götter gestört. Apsû, der ihre Vernichtung plant, wird von Ea eingeschläfert und getötet. Ea macht ihn, d. h. den Grundwasserozean, zu seiner Wohnstatt und zeugt darin seinen Sohn Marduk. Das Motiv der gestörten Urgottheit wiederholt sich: Tiāmat wird von Marduk durch die von Anu geschaffenen Winde aufgestört und zieht mit einem Heer von Ungeheuern gegen die jüngeren Götter. Marduk besiegt und tötet sie und erschafft aus ihrem gespaltenen Leib Himmel und Erde. Die Kosmogonie des Enūma eliš umfaßt also drei Akte: die Zeugung der Urgottheiten durch Apsû und Tiāmat, die Erschaffung von Eas Wohnstatt aus dem getöteten Apsû und schließlich die Erschaffung von Himmel und Erde aus der getöteten Tiāmat durch Marduk. Das ganze, höchst komplexe theologische Gebilde stellt eine Weiterentwicklung der alten Nammu-Enki-Kosmogonie dar, in die

³⁵ Als früheste Quellen sind zwei fragmentarische sumerische Texte aus dem 3. Jt. zu nennen; Übersetzung und Literatur: W.H.Ph. Römer, TUAT III/3 (1993) 353-356.

³⁶ Übersetzung und Literatur: W.G. Lambert / K. Hecker, TUAT III/4 (1994) 565-602.

das Grundmotiv der Enlil-Kosmogonie, nämlich die Spaltung von Himmel und Erde, integriert wurde. Der Mythos begründet den gegen Ende des 2. Jt.s v. Chr. vollzogenen Aufstieg Marduks, des Stadtgottes von Babylon, an die Spitze des mesopotamischen Pantheons. Auslöser dafür war der politische Aufschwung Babylons unter König Hammurabi, der im 18. Jh. v. Chr. Babylonien und angrenzende Gebiete nach längerer Zerrissenheit wieder zu einem Reich vereinigte. Marduk, über dessen ursprünglichen Charakter nichts Sicheres bekannt ist, wurde schon früh mit dem Beschwörungsgott Asarluⁿⁱ, einem Sohn des Enki/Ea, identifiziert. Im Enūma eliš wird Marduk als Chaosbezwinger und Demiurg dargestellt und mit Zügen seines Vorgängers Enlil und dessen Sohnes Ninurta ausgestattet. Das Enūma eliš wurde während des babylonischen Neujahrsfestes, dessen Funktion es war, die Weltordnung zu feiern und zu sichern, rezitiert und möglicherweise inszeniert. Der rituellen Aktualisierung des Schöpfungsmythos kam dabei zentrale Bedeutung zu.

Wir haben bisher Mythen über den Ursprung des den Menschen umgebenden Kosmos betrachtet und kommen nun zur Menschenschöpfung. Die einschlägigen mesopotamischen Texte enthalten meist drei Komponenten: (1) die Zweckbestimmung des Menschen; (2) die an seiner Erschaffung beteiligten Gottheiten; und (3) den Schöpfungsakt selbst. Die Mythen stimmen darin überein, daß der Mensch erschaffen wurde, um die Götter von der Arbeit zu entlasten und sie durch Kultivierung des Landes und den darauf beruhenden Opferkult am Leben zu erhalten. Götter und Menschen bilden also einen einzigen, kosmischen Haushalt. Der Mythos spiegelt die realen Grundlagen der mesopotamischen Kultur wider, in welcher die Tempel als Wirtschaftsfaktoren eine entscheidende Rolle spielten. Wie prägend die Arbeit für das mesopotamische Menschenbild ist, zeigt eine verblüffende Formulierung zu Beginn des altbabylonischen Atra-^{nasīs}-Mythos, der von Erschaffung der Menschheit und ihrer Vernichtung durch die Sintflut erzählt, die einzig Atra-^{nasīs} mit Hilfe des Gottes Ea überlebt; dort heißt es von den Göttern, die vor der Erschaffung des Menschen selbst für ihren Unterhalt sorgen mußten:

Als die Götter Mensch waren,
trugen sie Frondienst, schleppten sie den Tragkorb.

Das mesopotamische Menschenbild unterscheidet sich in diesem Punkt deutlich von dem zeitgenössischen ägyptischen, wie dem fol-

genden Zitat aus der gegen 2000 entstandenen Lehre des Merikare zu entnehmen ist.³⁷

Wohlversorgt sind die Menschen, das Vieh des Gottes.
Ihnen zuliebe schuf er Himmel und Erde;
er bezwang die Gier des Wassers
und schuf die Luft, damit sie leben können.

Was die Menschenschöpfung³⁸ selbst und die daran mitwirkenden Gottheiten betrifft, so lassen sich in Mesopotamien zwei Traditionen unterscheiden: nach der einen, nur schwach bezeugten, sprossen die Menschen wie Pflanzen aus der Erde, nach der weitaus gängigeren wurden sie aus Lehm gebildet. Erstere Vorstellung ist wohl mit der Enlil-Kosmogonie verknüpft. Nach der Einleitung zum sumerischen »Preislied auf die Hacke« ließ Enlil die Menschheit aus dem Urhügel in Nippur hervorsprießen, der dementsprechend auch den Namen Uzumua »Ort, wo das Fleisch wuchs« führt, nachdem er ihre Saat mit Hilfe der Hacke in eine Ziegelform gelegt hatte.³⁹ In einer späteren, wohl durch die Enki-Tradition beeinflussten Variante geschah dies, nachdem die Erde mit dem Blute eines geschlachteten Götterpaares getränkt worden war.⁴⁰

Die Bildung des Urmenschen aus Lehm gehört in die Nammu-Enki-Kosmogonie. Ältester Zeuge ist der sumerische Mythos »Enki und Ninmañ«. ⁴¹ An der Erschaffung des ersten Menschen beteiligt sind hier die bereits als Personifikation des Urozeans bekannte Göttermutter Nammu, ihr Sohn Enki und die Muttergöttin Ninmañ, assistiert von sieben göttlichen Geburtshelferinnen. Eine ähnliche Konstellation findet sich im Atram-ñasis-Mythos: wieder sind es Enki/Ea und die von Geburtshelferinnen unterstützte Muttergöttin, die den Menschen erschaffen. ⁴² Von der Urmutter Nammu ist allerdings nicht mehr die Rede. Andererseits kommt ein neues Motiv

³⁷ Übersetzung und Literatur: von Bissing 1955, 54-56 (zitierte Stelle ibd. S. 56); engl. Übersetzung: M. Lichtheim bei Hallo 1997, 61-65.

³⁸ Zu den altorientalischen Menschenschöpfungsmythen generell s. Pettinato 1971.

³⁹ Text und Übersetzung: Pettinato 1971, 82-85; engl. Übersetzung: G. Farber bei Hallo 1997, 511-513.

⁴⁰ Übersetzung und Literatur: K. Hecker, TUAT III/4 (1994) 606-608, s. insbesondere Z. 25f. Zu den Namen der geschlachteten Götter s. Krebernik 2002, 293-295.

⁴¹ Übersetzung und Literatur: W. H. Ph. Römer, TUAT III/3 (1993) 386-401.

⁴² Übersetzung und Literatur: W. von Soden, TUAT III/4 (1994) 612-645, s. insbesondere S. 623-626.

hinzu: für die Menschenschöpfung wird ein Gott, nämlich der Anführer der Frondienst leistenden, gegen Enlil rebellierenden Götter, geschlachtet und sein Blut mit Lehm vermischt. In Enūma eliš schließlich sind es Ea und sein Sohn Marduk, die den ersten Menschen erschaffen, der zu diesem Zweck geschlachtete Gott ist Tiā-mats Heerführer Qingu. Es fällt auf, daß in der Enlil-Tradition ein weibliches Element fehlt, während es in der Enki-Tradition zunächst eine entscheidend Rolle spielt, um dann im Laufe der Geschichte zu verschwinden.

IV. Biblische Schöpfungsmythen

Wie verhalten sich nun die biblischen Schöpfungserzählungen zu dem soeben skizzierten altorientalischen Kontext? Die Genesis setzt bekanntlich mit dem »Schöpfungsbericht« ein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß hier zwei Erzählungen, die ganz verschiedene Schwerpunkte setzen und sich im Detail sogar widersprechen, hintereinandergeschaltet sind. Die erste berichtet von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen – am sechsten Tag werden die Tiere des Festlands und der Mensch »als Mann und Frau« erschaffen – und kulminiert am siebten Tag, dem Sabbath, an dem Gott sich von seinen Schöpfungstaten ausgeruht und den er geheiligt habe. Die erste Erzählung endet mit einem Subskript: »Das ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden«. Dann setzt der Text neu ein: »Zur Zeit, als Gott, der Herr, Erde und Himmel machte, gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen«. Die zweite Erzählung konzentriert sich auf die Erschaffung und die Urgeschichte des Menschen. Er ist hier primär als Mann gedacht, die Frau wird im Nachhinein aus seiner Rippe gebildet.

Schon im 18. Jh. erkannte man, daß beide Stücke verschiedenen Ursprungs sind, als Unterscheidungsmerkmal wurde u.a. die Verwendung verschiedener Wörter für »Gott«, nämlich Elōhīm bzw. Jahwe, beobachtet. Ohne hier auf die alttestamentliche Forschungsgeschichte näher eingehen zu können – erinnert sei lediglich an den zur selben Zeit wie Schrader wirkenden Alttestamentler Julius Wellhausen, dessen bahnbrechendes Werk »Prolegomena zur Geschichte

Israels 1878 in erster Auflage erschien⁴³ –, skizziere ich etwas vereinfacht den gegenwärtigen Wissensstand: demnach gehört die erste Erzählung der jüngsten Schicht des Pentateuch, der »Priesterschrift«, an, die zweite Erzählung dagegen in ihrem Grundbestand der ältesten Schicht (dem »Jahwisten«). Ich kann hier aus einer Fülle von Vergleichspunkten mit dem altorientalischen Material nur einige wenige herausgreifen.

Bereits das – von biblischen Redaktoren nicht harmonisierte und daher beabsichtigte – Nebeneinander zweier Schöpfungserzählungen in der Genesis ist eine aus dem altorientalischen Umfeld vertraute Erscheinung.

Die ersten Sätze der Genesis lauten in der deutschen Einheitsübersetzung:

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Der aufmerksame Leser stößt sich hier an einer Ungereimtheit, da von Himmel, Erde und Meer die Rede zu sein scheint, obwohl der Himmel erst am zweiten, Meer und Festland erst am dritten Schöpfungstage erschaffen werden! Wie bereits erwähnt, ist »Himmel-und-Erde« ein in altorientalischen Sprachen gebräuchlicher Ausdruck für »Welt«. Und wenn wir auf die in der altorientalischen Umwelt gängigste Kosmogonie rekurrieren, so ist zu vermuten, daß auch der biblische Schöpfungsmythos von einem Urgewässer ausgeht, das ja im zweiten Vers tatsächlich genannt ist. Nun heißt es vorher allerdings, die Erde sei *tobu wa bobu* gewesen. *tobu* ist ein Substantiv und bedeutet etwa »Leere, Nichts«. *bobu* kommt nur zusammen mit *tobu* vor, ist also kein selbständiges Wort. *tobu wa bobu* ist ein expressiver Ausdruck, der aus zwei sich reimenden Teilen besteht, wobei das erste, bedeutungstragende Wort *tobu* mit variiertem, nämlich labialem, Anlaut (*b* anstelle von *t*) wiederholt ist. Dieses Muster ist aus etlichen (allerdings jüngeren) orientalischen Sprachen gut bekannt, Beispiele sind etwa altarmenisch: *alša-mulš* »Finsternis«, georgisch *are-mare* »Umgebung« oder türkisch *kitap-mitap* »Bücher und so«; vgl. auch deutsch »Hokus-Pokus« (das wohl auf die als Zauberformel empfundenen Wandlungsworte der lateinischen Messe, *hoc est enim corpus meum...*,

⁴³ Der Titel lautet in der ersten Auflage »Geschichte Israels. Teil 1: Prolegomena« (Berlin: Reimer).

zurückgeht) oder »Kuddel-Muddel«. Der Satz besagt folglich, daß eine selbständige Erde noch nicht in Erscheinung getreten war. Zum Vergleich kann auf die Formulierung der oben erwähnten babylonischen Kosmogonie verwiesen werden, die den Urzustand mit den Worten »alle Länder waren noch Meer« beschreibt. Die Septuaginta, die im 2. Jh. v. Chr. entstandene griechische Bibelübersetzung, versteht *tobu wa bobu* noch in diesem Sinne, sie gibt aber das eigentlich unauflösbare Hendiadyoin formalistisch durch zwei Wörter wieder, nämlich ὄρατος καὶ ἀκατασκευαστος »unsichtbar und unbereitet«. Moderne Übersetzungen, die eine von der Urflut distinkte Erde suggerieren, wie etwa »die Erde war wüst und leer/wirr«, entstellen den Sinn dann vollends. Der Satz »die Erde war noch Nichts-und wieder-Nichts« kann als Verdeutlichung des vorangegangenen Merismus »Himmel-und-Erde« = »Welt« aufgefaßt werden, der ein mögliches Mißverständnis, nämlich »Erde« wörtlich zu verstehen, verhindert. In analogem Sinne, nämlich als Negierung eines wörtlich verstandenen Himmels, läßt sich die nächste Aussage interpretieren: »Finsternis war über der Urflut«. Dem Sinne nach stellen die beiden Aussagen damit eine Parallele zu den Anfangsversen von Enūma eliš dar, wo ebenfalls festgestellt wird, daß Himmel und Erde noch nicht existierten:

Als oben der Himmel nicht gerufen,
und unten die Erde nicht mit Namen genannt war.

Das Enūma eliš beginnt mit einem auf die Urzeit bezogenen Temporalsatz. Dies ist charakteristisch für viele altorientalische Mythen: »Als die Götter Mensch waren«, »Als Anu den Himmel erschaffen hatte« etc. Auch die zweite Schöpfungserzählung der Genesis setzt so ein: »Als Gott Himmel und Erde machte«. Eberhard Schrader hat schon 1863 dafür plädiert, daß der erste Satz der Genesis analog, als Hintergrund des folgenden Geschehens zu interpretieren sei,⁴⁴ was jüngere Untersuchungen zur Syntax des Althebräischen bestätigen: aufgrund von Wortstellung und Verbalform beginnt der Text nicht mit einem Hauptsatz »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde«, sondern mit einer temporalen Umstandsbestimmung »Am Anfang«, die durch die folgenden Sätze näher erläutert wird.⁴⁵

⁴⁴ Schrader 1863, 40; Schrader 1883, 1.

⁴⁵ S. vor allem Gross 1981a. Die von W. Richter edierte, syntaktisch gegliederte »Biblia Hebraica Transcrita« hat dem Rechnung getragen; s. Richter 1991, 17. Zu einem

»Leben« und »Rippe« ein lautlicher Zusammenhang, wohl aber im Sumerischen: die Wörter für *ti(l)* »leben« *ti* »Rippe« sind dort annähernd homophon. Somit könnte der biblische Mythos von der Erschaffung Evas mittelbar auf ein sumerisches Motiv zurückgehen. Allerdings findet sich die Vorstellung einer sekundären Erschaffung der Frau aus dem Mann im Alten Orient außerhalb der Erzählung des Jahwisten nicht. Sie steht auch im Widerspruch zur priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, die für den sechsten Schöpfungstag lapidar feststellt: »Männlich und weiblich erschuf er sie«. Auch mesopotamische Schöpfungsmythen verlegen die Entstehung der sexuellen Polarität, sofern diese thematisiert wird, unmittelbar in den Schöpfungsakt.

Nach mesopotamischer wie auch nach biblischer Vorstellung besteht der Mensch aus einem irdischen und einem göttlichen Teil. Letzterer erscheint in Mesopotamien als Fleisch und Blut eines geschlachteten Gottes. Blut gilt auch im Alten Testament als Inbegriff des Lebens, dessen Verzehr aus diesem Grunde tabuisiert ist. In der biblischen Menschenschöpfung ist jedoch von Blut nicht die Rede, vielmehr bläst Jahwe dem aus Erde geformten Adam den Lebensodem in die Nase. Dieses in Mesopotamien nicht bezeugte Motiv hat Parallelen in Ägypten, ikonographisch wird es dort durch die an die Nase gehaltenene Lebenshieroglyphe dargestellt.

Nach den mesopotamischen Mythen wie auch nach der Schöpfungserzählung des Jahwisten wurde der Mensch erschaffen, um zu arbeiten, d. h. die Erde zu kultivieren. »Ein Mensch war nicht vorhanden, den Boden zu bestellen«, heißt es beim »Jahwisten«, und wenig später »so nahm Jahwe Elohim den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bearbeiten und zu bebauen«. Die priesterschriftliche Erzählung definiert die Bestimmung des Menschen jedoch anders: »Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich, daß sie herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels, und über das Vieh und die ganze Erde, und über alles was sich auf Erden regt«. Der schon in der jüdischen Bibelauslegung diskutierte Plural »wir wollen« ist wohl ein unbereinigtes polytheistisches Relikt aus einer Vorstellungswelt, in der Jahwe noch eine Götterversammlung um sich hatte. Direkte Vergleichsmöglichkeiten bietet ein sumerisch-akkadischer Schöpfungsmythos, in dem Enlil die anderen Götter anspricht »Was wollen wir machen, was wollen wir erschaffen?« und sie antworten »Im Uzumua, dem Band

von Himmel und Erde, wollen wir die *Alla-Illa*-Gottheiten schlachten und aus ihrem Blut die Menschheit erschaffen!⁴⁹

Die Aussage, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes sei, ist in Ägypten mehrfach belegt und bezieht sich dort in erster Linie auf den Pharao. Über die in der Genesis begründete »Gottesebenbildlichkeit« wurde seit der Antike spekuliert, wobei der literarische wie auch der kulturelle Kontext aus dem Blickfeld geriet. Die Intention der Genesisstelle erhellt sich aus dem sich anschließenden Erzählmotiv: der Schöpfergott überträgt dem Menschen die Herrschaft über die anderen Lebewesen, dem Verhältnis Gott – Menschen entspricht somit das Verhältnis Menschen – Tier.⁵⁰ Man kann darin auch eine Weiterentwicklung des Substitutionsmotivs der mesopotamischen Anthropogonie sehen: der Mensch vertritt die Götter nicht mehr (nur) als Arbeiter, sondern als Herrscher. Damit entfällt eine Implikation des mesopotamischen Mythos, daß nämlich die Götter, indem sie die Menschheit an ihrer statt arbeiten lassen, auch von den Menschen abhängig werden, wie dies auf drastische Weise im *Atra-ḫasis*-Mythos zum Ausdruck kommt: infolge der Vernichtung der Menschheit durch die Sintflut darben die Götter. Auf solche polytheistischen Vorstellungen zielen noch die Worte, die der Prophet Muḥammad in der 51. Sure des Korans, Vers 57, dem von ihm verkündeten einzigen Gott Allāh in den Mund legt:⁵¹

Und ich habe die Dschinn und Menschen nur dazu erschaffen, daß sie mir dienen. Ich will aber von ihnen keinen Unterhalt haben, und ich will nicht, daß sie mir zu essen geben.

Die Intention der Gottesebenbildlichkeit im Sinne einer Vizeherrschaft über die belebte Natur wurde zwar durch theologische und philosophische Spekulationen überlagert, ihre Wiederentdeckung ist aber nicht so neu wie es scheinen mag. Der bereits eingangs zitierte Jean Paul kennt sie als Lehre einer von Julius Socinus (1525-1562) begründeten Sekte, auf die er in seinem »Jubelsenior« angelegentlich der Charakterisierung des alten Pastor Schwers anspielt:⁵²

⁴⁹ TUAT III/4, 607, Z. 24-26.

⁵⁰ Gross 1981b.

⁵¹ Zitiert nach der Übersetzung von R. Paret (Stuttgart 1979) 370.

⁵² Zitiert nach der Werkausgabe von N. Miller, Bd. 4 (4. Auflage München 1988) 419 mit Kommentar S. 1174.

Das göttliche Ebenbild, das nach den Sozinianern in der Herrschaft über die Tiere besteht, wurd' an ihm durch die höhere über die Menschentiere um ihn und über das platonische eiserne Vieh seiner eignen Triebe klar.

Damit sind wir am Ende unseres schöpfermythologischen Rundgangs angekommen. Zwar konnten nur einige Mythen und Motive besichtigt werden, doch haben die Beispiele, wie ich hoffe, gezeigt, welche Bedeutung der von Eberhard Schrader mitbegründeten Forschungsrichtung zukommt, um den geistes- und literaturgeschichtlichen Entstehungskontext biblischer Texte und damit auch eine der Grundlagen unserer Kultur zu erhellen. Als Überleitung zum zweiten Teil des Abends sei mir noch ein Ausblick auf die Urgeschichte des Menschen gestattet. Die Einleitung des sumerischen Streitgedichts »Mutterschaf und Getreide« berichtet:⁵³

Die Menschen der Urzeit wußten nicht, Brot zu essen, wußten nicht, sich zu bekleiden, das Volk ging nackt, wie Schafe fraß es mit dem Munde Gras, trank es Wasser aus den Gräben.

Auch der Genesis zufolge waren die ersten Menschen nackt und lebten von pflanzlicher Nahrung. Beides sind hier jedoch Aspekte eines paradiesischen »Goldenen Zeitalters«. Ich möchte Sie nun einladen, wenigstens das zweite Motiv rituell nachzuvollziehen durch den Genuß eines vegetarischen Imbisses, der nebst geistigen Getränken im Hof für Sie bereitsteht.

Literatur:

- Assmann, A. und J. 1998: Mythos, in: H. Cancik e. a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV (Stuttgart), 179-200.
- Bauks, M. 1997: Die Welt am Anfang: zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 74. Neukirchen-Vluyn.
- Bezold, C. 1909: P. Schrader [Nachruf]. Zeitschrift für Assyriologie 22, 355-385.

⁵³ Text und Übersetzung: Pettinato 1971, 86-90; engl. Übersetzung: H.L.J. Vanstiphout bei Hallo 1997, 578-581.

- Bissing, Freiherr W. von 1955: *Altägyptische Lebensweisheit*. Zürich. Borger, R. 1975: *Die Welt des alten Orients: Keilschrift, Grabungen, Gelehrte. Handbuch und Katalog zur Ausstellung zum 200. Geburtstag Georg Friedrich Grotefends*. Göttingen.
- Delitzsch, F. 1873: *Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft*. Leipzig.
- Ders. 1920a: *Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten*. Stuttgart - Berlin.
- Ders. 1920b: *Mein Lebenslauf*. Reclams Universum 31, Heft 47, 241-246.
- Diels, H. / Kranz W. 1951: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Bd. I*. Berlin.
- Dietrich, M. / Loretz, O. 2000: *Studien zu den ugaritischen Texten*. AOAT 269/1.
- Edzard, D.O.E. 2003: *Enlil, Vater der Götter*, in: P. Marrassini (Hg.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli* (Wiesbaden 2003) 173-184.
- Eliade, M. 1963: *Aspects du mythe*. Paris. [Deutsch: *Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt 1988]
- George, A. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford.
- Gross, W. 1981a: *Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen. Hintergrund und Vordergrund*, in: *Vetus Testamentum Suppl.* 32 (Leiden) 131-145.
- Ders. 1981b: *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*. *Theologische Quartalsschrift* 161, 244-264.
- Hallo, W.W. 1997: *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*. General ed. William W. Hallo. Associate ed. K. Lawson Younger. Vol. 1. Leiden.
- Heimpel, W. 1997: *Mythologie A.I. In Mesopotamien*, in: D. O. Edzard e.a. (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie VIII/7-8* (Berlin - New York) 537-564.
- Jacoby, F. 1958: *Die Fragmente der griechischen Historiker, Band III C*. Leiden.
- Johanning, K. 1988: *Der Babel-Bibel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie*. Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris.

- Krebernik, M. 1998: Die Texte aus Fāra und Tell Abū Ṣalābīn, in: P. Attinger / M. Wäfler (Hg.), Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. OBO 160/1 (Freiburg/Schweiz - Göttingen 1998) 235-427.
- Ders. 2002: Geschlachtete Gottheiten und ihre Namen, in: O. Loretz e.a. (Hg.), Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag. AOAT 281 (Münster 2002) 289-298.
- Lehmann, R.G. (1994): Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie. OBO 133. Freiburg (Schweiz) - Göttingen.
- Mohn, J. 1998: Mythostheorien. München.
- Nestle, W. 1975: Vom Mythos zum Logos. 2. Auflage. Stuttgart.
- Pettinato, G. 1971: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen. Heidelberg.
- Rechenmacher, H. 1996: *šabbat*[*t*] – Nominalform und Etymologie. Zeitschrift für Althebraistik 9, 199-204.
- Richter, W. 1991: Biblia Hebraica transcripta (BHt), das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. Band 1: Genesis. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33,1. Sankt Ottilien.
- Schrader, E. 1863: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Drei Abhandlungen mit einem Anhang: die Urgeschichte nach dem Berichte des annalistischen und nach dem des prophetischen Erzählers. Zürich.
- Ders. 1869: Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 23, 337-374.
- Ders. 1872: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Gießen.
- Ders. 1883: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Mit einem Beitrage von Dr. Paul Haupt. 2. umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Gießen.
- Ders. 1903: Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament. Berlin.
- Verderame, L. 2002: Le tavole I-VI della serie astrologica Enūma Anu Enlil. Messina.

- Volk, K. 1995: Inanna und Šukaletuda. Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes. Wiesbaden.
- Wiggermann, F. 1992: Mythological Foundations of Nature, in: D.J.W. Meijer (Hg.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East (Amsterdam) 279-306.
- Wilcke, C. 1993: Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien, in: K. Raaflaub, Anfänge des politischen Denkens in der Antike (München) 29-75.
- Zgoll, A. 1997: Der Rechtsfall der En-*ne*-du-Ana im Lied nin-me-šara. AOAT 246. Münster.
- Zimmern, H. 1908: Worte zum Gedächtnis an Eberhard Schrader. Sächsische Akademie der Wissenschaften, Ber. über die Verh. d. Phil.-hist. Kl. 60/6 (Leipzig) 195-205.

Bibliographische Abkürzungen:

AOAT = Alter Orient und Altes Testament.

OBO = Orbis Biblicus et Orientalis

TUAT = Kaiser, O. (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gütersloh 1982ff.