Colloquium Rauricum Band 10
Anfang und Ursprung

Colloquia Raurica

Die Colloquia Raurica werden alle zwei Jahre vom Collegium Rauricum veranstaltet. Sie finden auf Castelen, dem Landgut der Römer-Stiftung Dr. René Clavel in Augst (Augusta Raurica) bei Basel, statt.

Jedes Colloquium behandelt eine aktuelle geisteswissenschaftliche Frage von allgemeinem Interesse aus der Perspektive verschiedener Disziplinen. Den Schwerpunkt bilden dabei Beiträge aus dem Bereich der Altertumswissenschaft.

Um möglichst vielseitig abgestützte Erkenntnisse zu gewinnen, erörtern die eingeladenen Fachvertreter das Tagungsthema im gemeinsamen Gespräch.

Die Ergebnisse werden in der Schriftenreihe „Colloquia Raurica“ publiziert.

Das Collegium Rauricum

Jürgen von Ungern-Sternberg
Peter Blome
Joachim Latacz
Hansjörg Reinau-Krayer

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Colloquium Rauricum Band 10

Anfang und Ursprung

Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft

Herausgegeben von
Emil Angehrn

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung von Herrn und Frau
Dr. Dr. h.c. Jakob und Antoinette Frey-Clavel, Basel

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019480-7

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin.

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

Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Vorwort

Der vorliegende Band enthält die Vorträge, die anlässlich des zehnten Colloquium Rauricum gehalten wurden, das vom 24.–27. August 2005 auf Castelen, dem Landgut der Römerstiftung Dr. René Clavel in Augst bei Basel stattfand.

Auch beim zehnten Kolloquium bildete Castelen einen idealen Ort für persönliche Begegnungen und wissenschaftlichen Austausch. Mein herzlicher Dank gilt den Mitgliedern des Collegium Rauricum, die mir die Konzeption und Leitung des Kolloquiums übertragen und mich in dessen Planung und Durchführung vielfältig unterstützt haben. Ebenso danke ich der Assistentin der Römer-Stiftung, Frau Marianne Schweizer, für die sorgfältige organisatorische Betreuung der Tagung. Frau Antoinette Frey-Clavel hat durch ihre Teilnahme ihre enge Verbundenheit mit dem Colloquium Rauricum bekundet, das erneut durch die großzügige Unterstützung der von ihr mit ihrem Gatten Dr. Jakob Frey-Clavel begründeten Römerstiftung ermöglicht wurde. Frau Dr. Elisabeth Schuhmann hat die Drucklegung des Tagungsbandes in kompetenter Weise begleitet. Mein besonderer Dank gilt schließlich den Referentinnen und Referenten und allen, die sich an den Gesprächen des Kolloquiums beteiligt und zu dessen Gelingen beigetragen haben.

Basel, im Januar 2007

Teilnehmer und Teilnehmerinnen

1. Referenten und Referentinnen

Prof. Dr. Emil Angehrn, Philosophisches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 6–8, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Gottfried Boehm, Kunsthistorisches Seminar, Universität Basel, St. Alban-Graben 8, CH-4010 Basel

Prof. Dr. Günter Figal, Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg i.Br.

Prof. Dr. Dorothea Frede, Philosophisches Seminar, Universität Hamburg, Von-Melle-Park 6, D-20146 Hamburg

Prof. Dr. Jens Halfwassen, Philosophisches Seminar, Universität Heidelberg, Schulgasse 6, D-69117 Heidelberg

Prof. Dr. Lore Hühn, Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg i.Br.

Prof. Dr. Joachim Küchenhoff, Psychiatrische Universitätsklinik, Abt. Psychotherapie und -hygiene, Universität Basel, Socinstrasse 55a, CH-4051 Basel

Dr. Alfred Schmid, Seminar für Alte Geschichte, Universität Basel, Heuberg 12, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Arbogast Schmitt, Seminar für Klassische Philologie, Universität Marburg, Wilhelm-Röpke-Strasse 6, D-35032 Marburg

Prof. Dr. Ingeborg Schüssler, Chemin de Leisis 44, CH-1009 Pully/Lausanne

Prof. Dr. Manfred Stöckler, FB 9, Universität Bremen, Postfach 33 04 40, D-28334 Bremen

Prof. Dr. Dieter Sturma, Institut für Philosophie, Universität Bonn, Bonner Talweg 57, D-53113 Bonn

Dr. Tilo Wesche, Philosophisches Seminar, Universität Basel, Nadelberg 6–8, CH-4051 Basel

Prof. Dr. Claus Wilcke, Altorientalisches Institut, Universität Leipzig, Klostergasse 5, D-04109 Leipzig

2. Collegium Rauricum

Prof. Dr. phil. Peter Blome, a. o. Prof. für Klassische Archäologie, Direktor des Antikenmuseums und der Sammlung Ludwig, St. Alban-Graben 5, CH-4051 Basel

Prof. Dr. phil. Joachim Latacz, Prof. em. für Griechische Philologie, Universität Basel, Seminar für Klassische Philologie, Nadelberg 6, CH-4051 Basel

Dr. Hansjörg Reinau-Krayer, Marschalkenstrasse 55, CH-4054 Basel

Prof. Dr. phil. Dr. h. c. Jürgen von Ungern-Sternberg, o. Prof. für Alte Geschichte, Universität Basel, Seminar für Alte Geschichte, Heuberg 12, CH-4051 Basel

3. Gäste

Robert Ehinger-Krehl, Präsident der Frey-Clavel-Stiftung, Aeschenvorstadt 15, CH-4051 Basel

Frau Antoinette Frey-Clavel, Rebenstrasse 48, CH-4125 Riehen

Dr. h. c. Peter Schmid, Stiftungsrat der Römerstiftung Dr. René Clavel, Präsident des Fachhochschulrats beider Basel, Stettbrunnenweg 45, CH-4132 Muttenz

Frau Dr. Elisabeth Schuhmann, Verlag Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Lektorat Altertumswissenschaften (ehemals B. G. Teubner), Ritterstrasse 9–13, D-04109 Leipzig

Prof. Dr. Dr. h. c. Kurt Seelmann, Mitglied des Direktoriums der „Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen", Juristische Fakultät, Universität Basel, Peter-Merian-Weg 8, CH-4052 Basel

Dr. Ueli Vischer, Präsident des Universitätsrats der Universität Basel, Aeschenvorstadt 4, CH-4010 Basel

Inhalt

Emil Angehrn
Einleitung 1

Claus Wilcke
Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge 3

Alfred Schmid
Der Himmel als Präsenz des Ursprungs. Intentionen antiker Physiko-Theologie 61

Manfred Stöckler
Urknall und Ordnung des Chaos. Philosophische Anmerkungen zum Anfang der Welt in der gegenwärtigen Kosmologie 85

Arbogast Schmitt
Parmenides und der Ursprung der Philosophie 109

Dorothea Frede
Die Suche nach den Prinzipien – von Platon zu Aristoteles . . . 141

Jens Halfwassen
Der absolute Ursprung bei Plotin 165

Dieter Sturma
Rousseau über Ursprung und Kontingenz der Kultur 187

Lore Hühn
Die anamnetische Historie des Anfangs. Ein Versuch zu Schelling und Kierkegaard 203

Ingeborg Schüßler
Der erste und der andere Anfang des Denkens gemäß Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* 215

Günter Figal
Von Anfang an. Über die Möglichkeit voraussetzungslosen und dennoch geschichtlichen Denkens 233

Emil Angehrn
Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik . . 247

Gottfried Boehm
Kein Anfang. Kein Ende. Der Mythos der Stunde Null 275

Joachim Küchenhoff
Ursprungskonzepte in der Psychoanalyse und ihre klinische Bedeutung 289

Tilo Wesche
Epilog: Der Anfang als Prinzip und Ursprung – in Anschluss an Kant 311

Einleitung

Emil Angehrn

Die Frage nach dem Anfang hat die Menschen in allen Epochen und Kulturen beschäftigt. In besonderer Weise bestimmt sie das Denken der Philosophie, das nach klassischem Verständnis der Erforschung der ersten Ursachen und Prinzipien gilt. Es schließt darin an die Fragerichtung des Mythos an, der seinerseits von ersten Anfängen und Gründen berichtet. Auch außerhalb der Philosophie, in Wissenschaften, Weltbildern und Religionen, in Theorien der Natur und der Geschichte, bilden Vorstellungen vom Ursprung in vielfachen Abwandlungen Leitideen des Fragens und der Orientierung. Indessen sind diese Vorstellungen ebenso klärungsbedürftig wie das damit umrissene Denkprojekt. Nicht nur berührt die Suche nach dem Ersten verschiedenste Themen, folgt sie unterschiedlichen Fragerichtungen und artikuliert sie divergierende Interessen. Darüber hinaus ist sie als ganze vielfach fragwürdig geworden.

Die Frage nach dem Ursprung betrifft das umfassende Ganze wie die partikularen Anfänge: Sie interessiert sich für den Ursprung des Alls wie für die Herkunft einer Institution und den Beginn einer Geschichte. In den Blick kommen die realen Anfänge ebenso wie die Bilder vom Ursprung: Neben der historischen Herkunft interessiert die Art und Weise, wie Individuen und Kulturen sich über ihr Woher verständigen und wie sie ihre Ideen vom Anfang in ihr Welt- und Selbstverständnis integrieren. Die Frage nach dem Ersten kann sowohl auf das zeitlich Frühere wie auf das seinsmäßig Zugrundeliegende oder das erkenntnismäßig Begründende zielen: Sie gilt einem ‚Ersten, von dem her etwas ist oder wird oder erkannt wird' (Aristoteles). Nichts garantiert, dass die Rückkehr zur Urzeit, die Verankerung in tiefsten Gründen und die Orientierung an letzten Prinzipien in der Suche nach dem Ursprung konvergieren.

Ebensowenig ist das Interesse, das wir am Ursprung nehmen, notwendigerweise ein einheitliches. Zum Teil stehen die leitenden Motive in direktem Widerstreit: Die Erforschung der Herkunft kann ein historisches Gebilde in seiner Notwendigkeit, aber auch in seiner Kontingenz sichtbar machen. Die Genealogie kann stabilisieren wie ver-

unsichern, Grundlage von Legitimation wie von Kritik sein. Die Figur des Anfangs zeigt sich in entgegengesetzten Gestalten: als Stiftungsakt und festes Fundament, aber auch als im Dunkel sich verlierende Vergangenheit, als sicherer Grund oder bedrohlicher Abgrund, als ursprüngliche Geborgenheit, nach der man sich zurücksehnt, oder als unterdrückende Vergangenheit, aus der man sich befreit. Der Gang zum Grund ist identitätsstiftende Rückkehr ebenso wie auflösende Regression.

Die Frage nach dem Ursprung ist nicht auf *eine* Frage zu reduzieren und nicht durch *eine* Antwort zu beantworten. Eine vergleichend-kritische Diskussion hat der Heterogenität der Frage Rechnung zu tragen und das Spannungsverhältnis zu reflektieren, das den Ursprungsbezug im Ganzen durchherrscht. In letzter Instanz betrifft die Ambivalenz die Ursprungsfrage selbst: Kontrovers wird, wieweit sich Denken und Handeln am Anfang orientieren, im Ursprung begründen sollen. Emanzipatorische Vernunft wendet sich gegen die Ursprungsverhaftung der Metaphysik – doch ohne dass sich die Frage damit auflöste: Sie gehört in den Kreis jener offenen Fragen, die das Denken nach Kant nicht beantworten, aber ebensowenig abweisen kann. Philosophie situiert sich in der Spannung zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik.

Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge

Claus Wilcke

0. Vorbemerkung

Der um die materielle Rekonstruktion seiner Quellen und ihr wortwörtliches Verständnis in Lexik und Grammatik bemühte Altorientalist weiß nicht, wie er zu den diffizilen Fachfragen der Königin der Wissenschaften beitragen kann. Mit dem Nacherzählen altorientalischer Ursprungsmythen kann es nicht getan sein.

Weil man nur über den Gesprächspartnern Bekanntes miteinander reden kann, aber wenige der vielfach noch unedierten Texte dem Leser vertraut sein werden und veröffentlichte Übersetzungen in unterschiedlichem Maße verlässlich sind, will ich einen Mittelweg gehen und wesentliche Textpassagen in den fortlaufenden Text als Schaubild einblenden, sodass der Leser sie in (meiner) Übersetzung mitlesen kann; Transliterationen einiger unedierter Texte folgen im Anhang.

Keilschriftliche Quellen in sumerischer und akkadischer Sprache lassen erkennen, welche Rolle die Ursprünge im Denken der Menschen des alten Mesopotamien in Rechtsleben und Religion, wie auch im Nachdenken über das Wesen der Welt spielten, vor allem ihrer eigenen, durch ihre spezielle altmesopotamische Kultur geprägten Welt.

Seit dem 26., in der Mehrzahl aber im 18. Jahrhundert v. Chr. aufgezeichnet, entstammen viele einschlägige Literaturwerke dem 3. Jahrtausend. Nur das zum Schluss zu besprechende Weltschöpfungsepos ist wesentlich jünger, vermutlich vom Ende des 12. Jahrhunderts.

Auf die hurritischen und hethitischen Ursprungsmythen werde ich – auch wegen ihrer Nähe zu Hesiods Theogonie – nicht eingehen.

Mein Referat umfasst die folgenden Abschnitte:

1. Alltag im Recht: den Dingen auf den Grund gehen
2. Alltagsschicksal: Erforschung von Gründen und Steuerung von Folgen
3. Der Ursprung von Kultur
   a. Der Ursprung von Kultur im Kampf

b. Der Ursprung von Kultur durch göttliche Zeugung
c. Der Ursprung von Kultur in geplantem, gestaltendem Tun
4. Die Erschaffung der Welt und der Menschheit
a. Nach altbabylonischen Quellen
b. Das jungbabylonische Weltschöpfungsepos.

1. Alltag im Recht: Den Dingen auf den Grund gehen

Im altmesopotamischen Alltag ging man den Dingen auf den Grund. Vor allem im Eigentumsrecht suchte man den Ursprung, besonders im Falle widersprüchlicher Ansprüche. Der Codex Ḫammu-rāpi[1] (1792–1750) formuliert dafür ein eigenes Gesetz, das den gutgläubigen Erwerb gestohlener Sachen und die Rechte geschädigter Eigentümer schützen soll. Es schreibt das Verfahren vor, mit dem man ermittelt, wer der „Dieb" ist. Was nicht expressis verbis gesagt ist: dieses Verfahren ist so lange anzuwenden, bis der Missetäter ermittelt ist; denn auch ein Vorverkäufer kann ja eine gestohlene Sache gutgläubig erworben haben.

Codex Ḫammu-rāpi (1792–1750) § 9–11

(9) *Wenn* jemand, dem etwas abhanden gekommen ist, das, was ihm abhanden gekommen ist, in jemandes Hand ergriffen hat, und dann derjenige, in dessen Hand das verlorene Gut ergriffen wurde, sagt: „Ein Verkäufer hat es mir verkauft; vor Zeugen habe ich es gekauft;"
und wenn dann der Eigentümer des verlorenen Gutes sagt: „Zeugen, Kenner meines verlorenen Gutes, will ich bringen,"
und wenn dann der Käufer den Verkäufer, der es ihm verkauft hat, und die Zeugen, vor denen er es gekauft hat, gebracht hat, *und wenn* der Eigentümer des verlorenen Gutes Zeugen, Kenner seines verlorenen Gutes, gebracht hat,
dann werden die Richter ihre Angelegenheit betrachten, und die Zeugen, vor denen der Kauf getätigt worden ist, und die Zeugen, die das verlorene Gut kennen, werden ihr Wissen vor dem Gott aussprechen.
Der Verkäufer ist ein Dieb. Er wird getötet. Der Eigentümer des verlorenen Gutes nimmt sein verlorenes Gut. Der Käufer nimmt aus dem Haus des Verkäufers das Silber, das er gezahlt hat.

1 Codex Ḫammu-rāpi § 9–13 (Paragraphengliederung modern). Transliteration Borger 1979, S. 2–50; Text „t" jetzt: Donbaz/Sauren 1991 (dort „n" genannt); weiterer altbabylonischer Textzeuge Arnaud 1983, S. 231; 253. Übersetzungen z. B. Borger 1982, S. 39–80; Finet 1983; Roth 1995.

(10) *Wenn* der Käufer den Verkäufer, der ihm verkauft hat, und die Zeugen, vor denen er gekauft hat, nicht gebracht hat, der Eigentümer des verlorenen Gutes aber Zeugen, Kenner seines verlorenen Gutes, gebracht hat, **ist der Käufer ein Dieb. Er wird getötet. Der Eigentümer des verlorenen Gutes nimmt sein verlorenes Gut.**

(11) *Wenn* der Eigentümer des verlorenen Gutes Zeugen, Kenner seines verlorenen Gutes, nicht gebracht hat,
ist er ein Lügner. Er hat eine falsche Anschuldigung vorgebracht. Er wird getötet.

(12) *Wenn* der Verkäufer gestorben ist,
wird der Käufer aus dem Hause des Verkäufers den Klageanspruch dieses Prozesses 5-fach nehmen.

(13) *Wenn* dieses Menschen Zeugen nicht in der Nähe sind, werden die Richter ihm einen Termin von 6 Monaten setzen, und *wenn er dann* in 6 Monaten seine Zeugen nicht beibringt,
ist dieser Mensch ein Lügner. Er wird die jeweilige Strafe dieses Prozesses tragen.

Texte der Rechtspraxis zeigen: Schon Jahrhunderte zuvor schützte man nach diesen Grundsätzen Käufer und Eigentümer beweglicher Habe und suchte in strenger Form den Anfang einer Übertragungskette.[2]

Beim Kauf von Grund und Boden übergab der Verkäufer dem Käufer die Vorerwerbsurkunden über Kauf, Tausch, Schenkung, Aussteuer oder Erbschaft.[3] Mit ihnen konnte er dann den Ursprung seines rechtmäßig erworbenen Eigentums und dessen Eigenschaften – Größe und Grenzverlauf – über lange Zeiten hinweg dokumentieren – bezeugt sind mehr als eineinhalb Jahrhunderte zurückgehende Nachforschungen.[4] Im Falle des Verlustes stellten Gerichte neue Dokumente aus.[5] Auch die Buchhaltung öffentlicher Haushalte längst vergangener Zeiten zog man heran, wenn es galt, Ansprüche zu dokumentieren.[6]

---

2 Westbrook/Wilcke 1974–77.
3 Wilcke 1982a; Charpin 1986; Wilcke 1990, S. 305 f.
4 Wilcke 1988, S. 114 mit Anm. 4.
5 Z.B. Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum Bd. 47 (London 1967), Nr. 63.
6 Wilcke 1988, S. 114 mit Anm. 5.

2. Alltagsschicksal: Erforschung von Gründen und Steuerung von Folgen

Nichts geschieht ohne Ursache, auch wenn der Grund des Geschehens nicht unmittelbar sichtbar ist. Dessen war man sich im Alten Orient bewusst. Personennamen wie *Mīnam-ēpuš-ilam* „Was habe ich (meinem) Gott getan?" oder *Šēressu-kabit* „Seine (d.h. des Gottes) Strafe ist schwer" – vielleicht Stoßseufzer nach schwerer Geburt – zeigen auf, woher ein Schicksal kommt und warum.

Die Götter bestimmen es; dabei gelten Recht und Gerechtigkeit. Ist das Verhältnis ungestört, geht es dem Menschen gut.

Aber Chaosmächte können und wollen es stören; z.B. kontaminieren Dämonen oder herumirrende Totengeister nicht ordentlich Bestatteter den Menschen. Krankheit oder anderweitiges Unglück sind die Folge. Auch Hexerei gehört zu den Chaosmächten.

Der Betroffene ist sich oft keiner Verfehlung bewusst und erforscht mögliche Gründe einer Strafe. Denn in einem Gerichtsverfahren, an dem er keinen Anteil hatte, ist er durch die Götter schon verurteilt worden, ist vom Bann getroffen.[7]

Wie in einem Beichtkatalog führen Gebete in Ritualen zur Reinigung vom Bann unwissentliche Vergehen auf, vom unbemerkten, versehentlichen Kontakt mit Unreinem, wie Speichel auf der Straße, bis zu tabuisierten sexuellen Kontakten mit Blutsverwandten.[8]

Um Gründe für Schicksalsschläge zu erforschen und auch präventiv bereits ergangene, aber noch nicht vollzogene göttliche Urteile und auch Möglichkeiten herauszufinden, ihren Vollzug zu vermeiden, bediente man sich „wissenschaftlicher" Disziplinen, der Omenkunde und der Orakelwissenschaft. Wissenschaftlich sind sie nicht im modernen Sinne experimentell verifizierter Theorie, sondern als stringente Systeme der Korrelation von Befunden und Bedeutungen.

Alles kann Omen sein, vom auf der Straße aufgeschnappten Wort über das Verhalten und Aussehen von Mensch, Tier und Pflanze, über

---

7 Hinweise auf dieses erste, schon ergangene Urteil im sumerischen Lied nin me-šár-ra (Zgoll 1997) und im großen altbabylonischen Opferschaugebet (YOS 11, 23 [A] = Nougayrol 1941, S. 87: AO 7032 [B]; S. 85–86: AO 7031 [C]) in der Bitte, „die Richter, die großen Götter, mögen Platz nehmen zum (gänzlichen) Annullieren des Urteils", in A 17 ist zu lesen: *šussuk* (Var. B Rs. 1–3: *šutassuk*) *dīnim*. Zu Text A s. jetzt Steinkeller 2005, S. 29 f; Wilcke 2007a, S. 224–241, speziell S. 234/236 mit Anm. 130; Zgoll 2007, S. 326 f.

8 In der Beschwörungsserie Šurpu; s. Renger 1973.

Ereignisse, etwa beim Hausbau, Missgeburten aller Art, Träume, Wetter und Erdbeben bis hin zum Lauf von Sonne, Mond und Sternen.

Die Omenserie „Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe liegt" führt z.B. auf weit über 100 dicht beschriebenen Tontafeln gute und schlechte Zeichen auf und deutet sie. Mit dem Fortschreiten astronomischer Kenntnisse spielt die Deutung von Gestirnskonstellationen eine immer größere Rolle.

In einem neuen Gerichtsverfahren kann der Betroffene nun das erkannte Zeichen den Göttern vorführen und durch sie verurteilen lassen. Die Harmonie wird rituell wieder hergestellt.[9]

Mit Orakeln, vor allem der Eingeweideschau, suchten die Babylonier nach Ursachen und überprüften ominöse Zeichen – suchten aber auch nach Hinweisen auf Zukünftiges, z.B. für den König vor einem Feldzug oder für einen Kaufmann, bevor er seine Ware zu Markte trägt.[10]

Auch das Orakel ist ein Gerichtsverfahren. Opferschauer und Klient laden die Götter und fordern sie explizit auf, das frühere Urteil umzustoßen und „Recht" in das Opfertier zu legen.[11]

So hat die ganze erfahrbare Welt einschließlich gezielt gesuchter Orakelbefunde Teil am in das Rechtssystem eingebetteten Zusammenspiel der Gegenwart und Zukunft bestimmenden Ursachen und Wirkungen, zeigt Gründe, kündet Künftiges und weist Möglichkeiten auf, Unheil zu beheben, drohende Folgen abzuwenden oder zu vermeiden.

Grundlage ist ein in seiner Art folgerichtiges Denken, das Analogie und Kontingenz in die Gesetzmäßigkeit der Kausalität einbezieht und – analog zu Metapher, Metonymie und Synekdoche auf sprachlicher Ebene – die Wesensgleichheit des Zeichens mit dem erkennt, was es anzeigt – in Gleichheit oder Ähnlichkeit von Merkmalen, in Name, Form, Farbe und in schier unendlichen Möglichkeiten von Positionen der Dinge zueinander.

Drei Aspekte dieses Denkens scheinen mir wichtig:

Zum einen dient die sprachliche, z.T. sogar die graphische Ähnlichkeit, eine Art Etymologie, nicht nur der Deutung von Vorzeichen;

---

9 So im sumerischen Lied nin me šár-ra (Zgoll 1997) aus dem 23. Jahrhundert v.Chr. Zum dahinter stehenden Weltbild und zum Ritual im 1. Jahrtausend: Maul 1994.

10 Wilcke 1990, S. 302–304 zu Nr. 81.

11 Siehe die altbabylonischen Opferschaugebete bei Wilcke 2007a; s.o. Anm. 7.

sie ist auch Grundlage einer verbreiteten Technik von Selbst- und Weltverständnis,[12] wenn man z. B. das Göttliche im Menschen erkennt. Das Wort *ilum* „Gott" steckt in *aw**īlum*** „Mensch", und der göttliche „Geist" oder „Verstand" *ṭēmum* im Wort für den im Tode nicht sterbenden „Geist" ***eṭemmum.*** Und – ein Schritt weiter – im pulsierenden, trommelgleichen Herzschlag zeigt sich die ebenfalls göttliche, im Tode nicht untergehende „Seele" *u**tuk**kum*. So das Atram-ḫasīs-Epos, das diese Erkenntnisse in der Erzählung vom getöteten, verstandesbegabten göttlichen Streikführer konkretisiert, aus dessen mit Lehm vermischten Fleisch und Blut die Menschen erschaffen wurden.[13]

Anthropologie des Atram-ḫasīs-Epos:

ilum „Gott"	in *aw**īlum*** „Mensch"
ṭēmum „Verstand"	in ***eṭemmum*** „(Toten-)Geist"
Trommelschlag des Herzens	in *u**tukk**um* „Totengeist, Außenseele"

Zum anderen konnte die Erfahrung von Misserfolgen beim Anwenden von Orakel und Ritual ebenso wenig ausbleiben, wie heutige wissenschaftliche Verfahren in Politik, Wirtschaft oder Medizin – um nur einige Felder zu nennen – Erfolg garantieren können. Damit setzen sich Literaturwerke verschiedener Art auseinander: im 3. Jahrtausend die Dichtung über den unzeitigen Tod von König Urnamma von Ur[14] und an der Wende zum 2. Jahrtausend die so genannten „Urklagen" und andere Klagen über die Zerstörung von Städten,[15] später dann die mit individuellen Schicksalen hadernden Dichtungen „Leidender Gerechter".[16] Sie alle versuchen, das ergangene göttliche Urteil zu rationalisieren und erkennen z. B. ein historisches Prinzip des notwendigen Wechsels der Königsherrschaft von einer Stadt zu einer anderen, das auch die „Sumerische Königsliste" vermittelt, ein über Jahrhunderte hinweg mit wechselnden Intentionen fortgeschriebenes Werk kreativer, legitimatorischer Geschichtsschreibung.[17] Alle die Theodizee hinterfragenden Werke kennen aber auch eine Peripetie: die Götter haben

12 Siehe Bottéro 1977; Cavigneaux 1987; Liebermann 1987; Maul 1999.
13 Siehe unten, S. 35 f.; Wilcke 1999, S. 78–85; Krebernik 2002a.
14 Flückiger-Hawker 1999, S. 93–182.
15 Kramer 1940; Römer 2004; Michalowski 1989; Tinney 1996.
16 Siehe Wilcke 2004a s.v. Leidender Gerechter; Ludlul bēl nēmeqi.
17 Jacobsen 1939; Vincente 1995 (mit Literatur); Steinkeller 2003. Zur legitimatorischen Funktion: Michalowski 1983; Wilcke 1982 S. 40–41; ders. 1988; 1989a; 2001.

sich nicht endgültig abgewandt: dem toten König wird großer Nachruhm zuteil, die Städte erblühen wieder, und auch der Einzelne erfährt körperliche, seelische und soziale Heilung.

Drittens scheint mir das Denken in Kategorien des Rechts und rechtlicher Verfahren ein Grundelement der Verknüpfung von Ursache und Wirkung zu sein. Kausalität ereignet sich hier nicht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit. Zwischen Ursache und Wirkung stehen Götter als richterliche und – und das scheint mir besonders wichtig – im Gerichtsverfahren beeinflussbare Instanz.

So bewertete man politisches und militärisches Geschehen im 3. und 2. Jahrtausend im Streit selbständiger oder teilselbständiger Stadtstaaten als Rechtsstreit im Pantheon. Das wird meist nur knapp erwähnt; z. B.:[18]

politisch-militärische Konflikte als Rechtsstreit im Pantheon:

- Enmetena von Lagaš berichtet um 2400 v. Chr. ein Generationen zuvor im Streit mit dem Nachbarstaat Umma ergangenes göttliches Urteil: *Ent. 28–29.*
- Im 24. Jhd. legt eine – bislang als Klagelied verstandene – anklagende Gerichtsrede vor einem göttlichen Tribunal dem feindlichen Nachbarn, König Lugalzagesi von Umma und Uruk, die Verwüstung von Heiligtümern des Stadtstaates Lagaš zur Last. König Irikagina von Ĝirsu sei ohne Schuld; Lugalzagesi's Göttin Nisaba solle die Schuld und damit auch die Strafe tragen: *Ukg. 14.*
- Narām-Su'en von Akkade bezeichnet im 23. Jh. Siege über rebellierende Staatenbünde Nord- und Südmesopotamiens als göttliche Urteile: *Amar-girid-Text.*
- Prinzessin Enḫedu'ana, Narām-Su'en's Tante, bittet im 23. Jhd. die Göttin Inana, ihre Sache im Prozess vor dem Himmelsgott An zu vertreten; denn ein vom Mondgott unterstützter Rebell hat sie aus ihrem Amt als Hohe Priesterin eben dieses Mondgottes vertrieben: *nin me šár-ra.*
- Im 22. Jahrhundert erkennt König Utu-ḫeĝal von Uruk den Gottheiten von Lagaš Ländereien zu, die der Herrscher von Ur eingeklagt hatte: *Utuḫeĝal 1; 3.*
- Der Dichtung um den Tod Urnamma's von Ur gilt das eingetroffene Schicksal als Vollzug eines Urteils der Götterversammlung: *Urnamma A.*
- Ebenso sieht man im Untergang des Reiches der 3. Dynastie von Ur ein Urteil der Götterversammlung vollstreckt: *Ur-Klagen.*

---

18 Quellen: *Ent.28–29; Ukg. 14* in: Steible 1982; *Utuḫeĝal* in: ders. 1991, Bd. 2; *Amar-girid* in: Wilcke 1997; *Nin me šár-ra* in: Zgoll 1997; *Urnamma A* in: Flückiger-Hawker 1999; *Ur-Klagen* in: Kramer 1940; Michalowski 1989; Römer 2004. Jetzt ausführlicher: Wilcke 2007a, S. 219–229; [2]2007b, S. 161–164.

Im Enmetena-Text und bei Utu-ḫeĝal entspricht dem göttlichen ein irdisches Gerichtsverfahren – Utu-ḫeĝal verschränkt sogar die menschliche und die göttliche Ebene. In den anderen Fällen ist die menschliche richterliche Instanz nicht oder weniger deutlich zu erkennen; das göttliche Urteil trifft Menschen und Götter gleichermaßen.

3. Der Ursprung von Kultur

3a. Der Ursprung von Kultur im Kampf

Die Welt der Götter gleicht in den Augen der Babylonier der menschlichen Gesellschaft. Es ist eine geordnete Welt, die Welt der Kultur. Götter sind männlichen oder weiblichen Geschlechts; der Götterkönig Enlil regiert sie; eine Götterversammlung beschließt zumeist, was er vorschlägt. Enlils Sohn Ninurta muss sie gegen das Vordringen der Chaosmächte verteidigen und schafft in diesem Kampf zugleich die Grundlagen der speziellen altmesopotamischen Kultur.

Zwei Mythen[19] erzählen von diesem Kampf:[20] In *lugal ud melim-bi nirĝal*[21] bezwingt Ninurta den von Himmel(sgott) und Erde[22] – ähnlich den Grundlagen der Kultur (unten 3b) – gezeugten, gewaltigen Asag – wir kennen ihn sonst als Krankheiten bringenden Dämon. Hier aber ist

19 Quellen beider Mythen lassen erkennen, daß diese Rolle Ninurta's ursprünglich dem ihm wesensverwandten oder mit ihm identischen Nin-ĝirsu, dem Stadtgott von Lagaš, zukam. (Zu Polymorphie und Synkretismus als Strukturelementen des altmesopotamischen Pantheons s. Krebernik 2002b). Ich sehe diese Übertragung als Folge des politischen Niedergangs von Lagaš am Ende des 3. Jahrtausends v. Chr.; s. Wilcke 2004b, S. 208–211.

20 Das Weltschöpfungsepos (s.u.) nimmt das Thema wieder auf.

21 Edition: van Dijk 1983.

22 Das Sumerische unterscheidet grammatisch Personen und Sachen, nicht Geschlechter. Der Himmel ist in einer altbabylonischen Quelle eine Sache, in zwei anderen Person (d.h., der Himmelsgott); die Erde aber ist in allen altbab. Textzeugen eine Sache. (Die Fassung des 1. Jahrtausends differenziert Personen und Sachen nicht mehr konsequent). Auch Asag erscheint als Sache.

Der „Barton-Zylinder" aus dem 24. Jahrhundert (van Dijk 1984, S. 36–39; Alster/Westenholz 1994) erzählt in Kolumne i, wie der Himmel die Erde im Gewitterregen schwängert, vielleicht auch hier mit einem künftigen Kämpfer des Chaos und Gegner Ninurta's, den Kolumne vi nennt. Ist Ninurta einer der Siebenlinge („7 Zwillinge"), mit denen Enlils Schwester Nin-ḫursaĝa in Kol. ii schwanger wird?

Asag als Herrscher des feindlichen Berglandes eine kosmische Macht. Seine Kinder sind die scharfzähnigen Steine.

Lugal ud melim-bi nirĝal Z. 26–36, (Bericht von Ninurta's Wesir Šarur; altbabylonische Version):

Mein Herr, An (/der Himmel) hat die grüne Erde begattet. / Ninurta, sie hat ihm einen furchtlosen Krieger, den Asag, geboren, / Ein Kind, das einer Amme nicht ‚dasaß', auf dass es die Kraft der Milch gesaugt hätte. / Mein Herr, einer, der väterliche Erziehung nicht erfahren hat, ein Totschläger des Berglandes ist er, / Ein aus „Schweiß" entstandener junger Mann, mit einem schamlosen Gesicht, / Ninurta (Var. Nin-ĝirsu), ein sich hoch aufrichtender, über seine Gestalt froher Mann ist er. / Meinem Krieger – er ist ein Stier – will ich beistehen! / Mein Herr, der seiner Stadt gnädig zugewandt und für seine Mutter geschaffen ist, / Er (=Asag) hat sich im Bergland fortgepflanzt, hat seinen Samen ausgebreitet. / Alle miteinander hat man mit Namen benannt, den „Schmirgelstein" als ihren König. In ihrer Mitte erhebt er wie ein großer Wildstier die Hörner.[23]

Asag und seine Kinder bedrohen die Welt des Götterherrschers Enlil und Ninurtas Königtum.[24] Ninurta muss eingreifen. Sein Aufbruch in die Schlacht hat kosmische Dimensionen:

Lugal ud melim-bi nir-ĝál Z. 70–89:

Der Herr sprach „Oh weh" – da wurde der Himmel erschüttert; die Erde lag ihm zu Füßen. / Er wiederholte es sogleich – da wurde Enlil verwirrt, verließ das Ekur. / Das Bergland wurde zerstört, der helle Ort wurde ganz dunkel, die Anuna (=das Pantheon) wurden auseinander getrieben, / Der Krieger schlug sich auf die Schenkel – da zerstreuten sich die Götter, / Und die Anuna liefen wie Schafe hinab zum Horizont. / Der Herr reichte, als er sich erhob, bis an den Himmel. / Ninurta, der zur Schlacht schritt, ließ seine Brust eine Meile weit hervorragen. / Als Unwetter stieß er zu, fuhr mit 8 Winden ins abtrünnige Land. / Die Lanzen bündelt er zur Seite, / Die Toter-Mann-Keule sperrt zum Bergland hin das Maul auf, / Die Waffen fressen sich unterschiedslos in das Land des Feindes hinein. / Den schlimmen Wind, den Südwind, hat er auf ein Holz gespießt, / Die Sintflut steht an seiner Seite. / Dem Krieger geht eine unwiderstehliche Wasserflut

23 Erheben der Hörner: Metapher in Fortführung des Vergleichs; aber auch konkret zu verstehen als den Anspruch auf Göttlichkeit manifestierende Hörnerkrone.

24 Wilcke 1993, S. 59 f., erschließt aus der konkret beschriebenen Bedrohung und aus den in Z. 695–700 erwähnten zerstörten Städten und getöteten Herrschern eine weitere Verständnisebene der Dichtung als mythische Rede von einem konkreten Konflikt mit einem östlichen Nachbarstaat. Cooper (2001) fordert für solche Interpretationen explizit genannte Personen und Situationen.

voran, / Die Berg und Tal einebnet, sie mit Tang füllt. / Es regnet Holzkohle, Feuer flackert, die Flammen versengen die Menschen, / Mächtige Bäume entwurzelt er, rasiert die Wälder, / Sodass die Erde die Hände auf dem Leib verschränkt und bitter stöhnt / Und der Tigris aufgewühlt, in Aufruhr, getrübt und schmutzig ist.

(Der Text fährt mit Ninurta's Fahrt per Schiff ins Bergland fort und mit der Wirkung auf Bevölkerung, Vögel, Fische, etc.)

Auch die Vorbereitungen des Asag für sein Zusammentreffen mit Ninurta ziehen Himmel und Erde und die Götterwelt in Mitleidenschaft:

Lugal ud melim-bi nir-ĝál Z. 165–186:

Als der Krieger sich mit seinen Waffen gürtete, / Stand die Sonne nicht (mehr am Himmel), war der Mond untergegangen. / Beim Eilen ins Bergland wurden sie vernichtet, das Tageslicht wurde pechgleich. /

Asag erhob sich zu Beginn der Schlacht. / Den Himmel riss er als Keule im Horizont aus, / (sprach) „Wie ein dem Feind entgegeneilender Schakal bringe ich den Kadaver um!" / Und ließ dabei neben sich den Geifer (wörtl.: Wasser) herabtriefen. Asag riss zu Ninurta hin (alles) ein wie Mauern. Wie am Tag der Bestrafung brüllte er fürchterlich, / Schrie wie ein *Drache* auf das Volk dort ein. / Im Bergland ließ er das Wasser austrocknen, ließ Tamarisken(zweige) darüber fegen. / Der Erde riss er die Haut auf, fügte ihr schlimme Wunden zu. / Das Röhricht ließ er in Flammen aufgehen, tauchte den Himmel in Blut. / (*Dem Menschen) drehte sich der Magen um*, das Volk wurde auseinander getrieben. / Jetzt gab es bei Tag auf den Feldern schwarzen Salpeter! / Hat man irgendwann vielleicht schon einmal erfahren, dass der Horizont wie rote Wolle gefärbt war? Aber so war es wirklich! / Den Himmel(sgott An) erschütterte er. Der saß da und verschränkte die Hände auf dem Leib. / Enlil ließ er erzittern, ließ ihn beiseite gehen / Und ließ die Anuna sich an die Mauern klammern, / So dass sie wie Tauben in ihren eigenen Häusern riefen. / Da sprach Enlil zu (seiner Frau) Ninlil: „…".

Sonne und Mond verschwinden, als Ninurta aufbricht – auf den ersten Blick ein Zeichen seiner Macht; für Menschen des Alten Orients aber ein untrüglicher Anzeiger großer Gefahr. Denn Sonnen- und Mondfinsternisse stellen dem Herrscher – und als Herrscher handelt Ninurta hier – eine akute Lebensgefahr und damit die Bedrohung der Weltordnung vor Augen.[25] Ninurta kann den Asag zunächst auch nicht bezwingen. Das gelingt erst, nachdem sein Wesir Šarur aus Nippur Ratschläge seines Vaters Enlil eingeholt hat.

25 Maul 2000a.

Nach schwer erkämpftem Sieg türmt Ninurta die Steine zu Gebirgen auf, macht seine Mutter zur „Herrin der Gebirge", befreit das als Schnee und Eis im Gebirge gefangene Wasser und lässt es im Lauf des Tigris ins mesopotamische Flachland fließen. Er legt so die Grundlage der Ackerbau ermöglichenden Bewässerungskultur und regelt auch die Anlage von Kanälen für diesen Zweck. In Fluch- und Segenssprüchen „bestimmt" er das „Schicksal" der Steine, d.h., ihr Wesen und ihre zukünftige Verwendung. Damit bringt er dem steinlosen alluvialen Schwemmland als zweite, grundlegende Kulturgabe auch die Nutzung und besonders die Verarbeitung der verschiedenen, zu importierenden Gesteinsarten.

Klarsichtig schildert der Dichter die Abhängigkeit der hoch entwickelten altmesopotamischen, auf der Produktion von Überschüssen beruhenden Kultur von außermesopotamischen Ressourcen. Die Kontrolle der Versorgung mit Wasser und mit im Inland nicht vorhandenen Rohstoffen wie auch die Kunst ihrer Verarbeitung waren lebensnotwendig. Das Fehlen von Metallen im konkreten narrativen Text könnte auf ein sehr hohes Alter des in ihm verarbeiteten Mythos hinweisen,[26] doch ist ein solcher Schluss keineswegs zwingend.

Dem *Anzu-Mythos*[27] zufolge muß Ninurta die „Schicksalstafel" zurückerobern, die der gewaltige Löwenadler Anzu geraubt hat. Von Süßwasser und Erde gezeugt, wurde Anzu in/aus den Felsen des Gebirges geboren[28] und wurde von Enlil als eine Art Kammerdiener und Pförtner eingesetzt.

---

26 Es wäre anachronistisch und ginge entschieden zu weit, die Koppelung der beiden Kulturtechniken als (bewussten) Reflex von Erinnerungen an die „neolithische Revolution" zu verstehen.

27 Nougayrol 1952; Hallo/Moran 1979; Saggs 1986 (mit Literatur); Moran 1988; Annus 2001. Übersetzungen: Hecker 1994; Bottéro/Kramer 1989, S. 389–418; Foster ²1996, S. 458–481.

28 Hallo/Moran 1979, S. 80/81 jungbabylonische Fassung I ii 20–23 (jetzt Annus 2001, S. 19: I 50–53): „Of course the waters of the *flo*[*od* …], The pure waters the Apsu-gods […], and *wide* [*wide*] Earth conceived him. It is he who [was *born*] in mountain rocks." Dem folgen die Transliteration von Annus (2001) und die Übersetzung von Hecker (1994). – Die fragmentarisch erhaltenen Zeilen sind noch nicht sicher deutbar: in ii 21 kann man auch lesen: *ellūtu mê šamê šūt A*[*psî* …] „Die reinen Himmelswasser, die für den Süß[wasserozean (bestimmt waren) …]" (dasselbe Logogramm für „Himmel" und „Götter"), und in ii 23 kann *ina kāpī šadî* auch „aus den Felsen des Berges heraus" bedeuten. Siehe unten, Anm. 41.

Anzu-Epos, I 78–86 (nach der altbabylonischen Version):[29]

(*Sobald Enlil dabei war, sich mit reinem Wasser zu baden, / Abgelegt auf dem Thron seine Krone lag, / Da brachte er (= Anzu) die Schicksalstafel in seine Hand.) Die Enlil-Herrschaft raubte (Var. nahm) er, brach lagen da die Ämter. / (**Anzu flog auf und [begab sich] auf seinen Berg.) / Der Vater, ihr Berater – totenstarr war Enlil. / Glanzlos war die (einst) schreckliche Aura (Var.: hingeschüttet war Totenstarre), es herrschte Stille. / (***Ganz verwirrt worden waren alle Igigu-Götter insgesamt,) / Und das Allerheiligste hatte seine schreckliche Aura abgelegt. Die Götter des Landes versammelten sich immer wieder zur Beschlussfassung (Var. suchten immer wieder nach einem Beschluss).

*Z. 78–80 altbab. nicht erhalten. – **Vers nur jungbab. – ***Vers nur altbab.; die beiden Verse davor jungbab. in umgekehrter Folge.

Die „Schicksalstafel" verzeichnet die Bestimmungen für die das Funktionieren der Welt regelnden göttlichen Ämter. Wer sie besitzt, hält alle Macht in Händen. Sie ist nicht nur Mittel, die Welt zu regieren; vielmehr ist sie zugleich Ursprung der Regierungsmacht, verkörpert sie. Der Götterkönig Enlil trägt sie stets bei sich, nur zum Baden muß er sie ablegen. Anzus Diebstahl raubt nun Enlil alle Macht, macht ihn unbeweglich. Mit Anzu ist ein Vertreter der Gegenwelt, des Chaos, in Besitz der höchsten Macht gelangt. Als Folge liegen alle göttlichen Ämter und mit ihnen alle Kultur darnieder[30] und werden erst nach Ninurta's Sieg – sobald der Wind die Federn des Anzu aus dem Gebirge bis in die Enlilstadt Nippur trägt – wieder aufleben.

Ninurta und Anzu treffen in einem Titanenkampf aufeinander, der wieder kosmische Dimensionen hat.

---

29 Hallo/Moran 1979, S. 82–83 iii 20–28 (jungbab. Fassung) // Nougayrol 1952, S. 88–89, Z. 1–6 (altbab.Fassung); s. Annus 2001, S. 20; 31. Varianten des jungen Textes in Klammern.

30 Die Zuständigkeit jeweils bestimmter Gottheiten für Teilbereiche der Kultur ist altmesopotamisches Gemeingut. Ihre Übertragung auf die einzelnen Götter – als Amt (sumerisch me, akkadisch *parṣu*) – schildert die sumerische mythologische Dichtung „Enki und die Weltordnung", und eine andere, „Inana und Enki", beschreibt, wie die Göttin Inana mit List und Tücke den Gott Enki dazu bringt, ihr die Amtsmächte zu schenken. Stellt diese Tat den Weisheitsgott bereits vor ein großes Problem, so hat Anzu's Raub verheerende Folgen. Nichts ist darum für die Götter wichtiger als die Rückeroberung der Schicksalstafel.

Anzu-Epos II 29–56:[31]

Er (=Ninurta) krümmte sich, erzitterte, begab sich zu seinem (= des Anzu) Berg. / Mein Herr schirrte an die sieben Kämpfe, / Der Krieger schirrte an die sieben bösen Stürme, / Die Staubaufwirbler, die sieben Windhosen, / Bot auf das Gefecht, rief den wilden Streit, / Auf daß bei seinem Kriegszug neben ihm die Stürme verstummten. / Am Berghang trafen Anzu und Ninurta zusammen. / Er erblickte ihn, und schon trat Anzu ihm zornbebend entgegen,[32] / Knirschte mit den Zähnen wie ein Unwetter, und seine Aura hüllte die Berge ein. / Er brüllte wie ein wutentbrannter Löwe, / Rief mit zornigem Herzen dem Krieger zu: / „Ich habe alle Ämter insgesamt davongetragen / und habe sämtliche Weisungen für die Götter erteilt! / Wer bist Du, der Du kommst zur Schlacht mit mir? Gib Bescheid über Dich!" / Wie er zu ihm eilte, entfuhr ihm der Ausspruch. / Dem Anzu antwortete der Krieger Ninurta (/Ningirsu[33]); / „Ich bin die [Stüt]ze des Gottes von Dur-anki*, des Gründers der weiten Erde, des Bestimmers der Geschicke. / Um die Schlacht mit dir auszufechten, kam ich her, als der, der dich zertritt." / Anzu hörte seinen Ausspruch.[34] / Mitten aus dem Gebirge ließ er wütend[35] seinen Schrei herabschallen. / Finsternis entstand, und der Berge Antlitz war zugedeckt. / (Der Sonnengott) Šamaš, das Himmelslicht, ging hinab in tiefste Dunkelheit. / Im Zweikampf erdröhnte sein (=Ninurtas) Geschrei zusammen mit dem (des) Anzu. / Aus dem Abstand bei Kampf und Streit entsteht der Nahkampf. / Es erdröhnt (wörtlich: erweckt ist) der Panzer, er badet in Blut. / Todeswolken regnen, es blitzt Pfeile. / Es geht hin und her zwischen ihnen,[36] der Kampf brüllt, / ….

*„Band von Himmel und Erde": Name der Tempelstadt Enlils.

---

31 Transliterationen: Annus 2001, S. 23–24; 36–37 (altbabylonische Version noch nicht sicher herzustellen; nach Kollation Lesungen mitunter fraglich oder unrichtig).

32 Wörtl.: „er bebte auf ihn zu"; altbab. heißt es: „[…] auf dem Berge des Anzu erschien der Gott. / Er bebte (vor Zorn) a[uf ih]n zu, während Anzu ihm entgegenbebte" (Texte N und O: […] ⌈*i-na*⌉ *šad An-zi-im i-lum it-ta-an-***mar,* **i-***ru-***ub-***š*[*um*?*-ma*] **An-*⌈**zu* ⌉*-um i-ru-ba-aš-šu*).

33 Altbab., Text O 7 Ende ^{d}⌈*Nin⌉-*ĝ[ír-su].

34 Dafür und für den folgenden Vers altbab. O 11 „[Erdröhnen? ließ] eine Windhose (seinen) Panzer [und auf/von] seinem […] ließ er inmitten des Gebirges seinen Schrei fürchterlich erschallen."

35 Die dem jungbab. *šamriš* (*id-di*) entsprechenden Zeichenspuren im altbab. Text O 11 (vor *iš-gum*) liest Foster ^{2}1996, S. 481, nach Kollation **šám-***ra*-x-x und dann, einem Vorschlag W. Mayers folgend, *šam-ra-t*[*am-m*]*a*; (Annus: *ša*[*m*]-*r*[*a-ta*]*m*). Sind *-attam*-Adverbien zu Verbaladjektiven bildbar? Ich glaubte, bei der Autopsie der Tafel **pa-*⌈**la-***ḫi-***iš*⌉ „zum Fürchten", „fürchterlich" erkennen zu können.

36 Siehe George 1991.

Wieder kündet die Sonnenfinsternis – diesmal ausgelöst durch Anzu's Kampfesschrei – die Bedrohung des Helden an. Wieder bleibt der Kampf unentschieden, bis Ninurta's Vater, der weise E'a, ihm für einen zweiten Angriff Rat spendet.[37] Die Folgen betreffen die Gebirge unmittelbar. Ninurta setzt sie unter Wasser und schafft damit auch die Voraussetzung dafür, dass die Flüsse das Wasser ins Flachland leiten können und die Bewässerung von Feldern möglich wird.

Anzu-Epos III 17–26:[38]

Er schlug die Gebirge nieder, wühlte ihre Fluren auf und überschwemmte sie, / Ninurta schlug die Gebirge nieder, wühlte ihre Fluren auf und überschwemmte sie. / Er überschwemmte in seinem Zorn die weite Erde, / Er überschwemmte (sie) inmitten der Gebirge, er tötete den bösen Anzu. / Der kriegerische Ninurta brachte die Schicksalstafel wieder in seine Hand. / Als Zeichen seiner frohen Botschaft / Trug der Wind die Federn des Anzu (davon). / Erfreut sah (Gott) Dagan sein Zeichen / und rief alle Götter; freudig sprach er: „…".

Darum geht es eigentlich. Lebensnotwendiges Wasser fehlt im Flachland. Die ersten Verse des Epos nach dem hymnischen Proömium beschreiben es:

Anzu-Epos I 17–20:[39]

Geschaffen waren die Flüsse, Tigris und [Euph]rat / brachten dem Lande noch nicht die Wasser der [Quel]llen, / Sogar die Meere …[…], / Die Wolken am Horizont waren weit entfernt […].

Darum berichten die jüngeren Götter Enlil von Anzu, der offenbar den Wassermangel verursacht.[40] Die nur geringen Zeichenreste in I 17–58 erlauben keine exakteren Aussagen.[41]

---

37 Anders als in *lugal ud melim-bi nirĝál* ist Ninurta (in der alten Version Nin-ĝirsu) hier nicht in das Pantheon der Enlil-Stadt Nippur, des religiösen Zentrums des Landes, als Sohn Enlils eingegliedert.

38 Saggs 1986, S. 22 f.; Annus 2001, S. 27. In III 17 und 18 lies mit Annus 2001 *ú-dal-liḫ* (statt „*šam-ri-tu*"), in III 20 steht *ina* vor *qé-reb* (Photo).

39 Hallo/Moran 1979, S. 78/79; Annus 2001, S. 19.

40 Inwieweit Th. Jacobsens u.a. auf dem Graphem an.im.mi/dugud (=Himmel+Wolke) für anzu.d und dem Traumbericht Gudea's von Lagaš fußendes Verständnis von Anzu als „Donnervogel" und Verkörperung der Wolken (z.B. 1976) sich aufrecht erhalten läßt, wage ich nicht zu entscheiden.

41 Text: Annus 2001, S. 19; siehe oben, mit Anm. 28. Dass „the Akkadian Myth of Anzu begins with the vernal overflow of the two Mesopotamian rivers, because Anzu's birth is accompanied by a flood" und dass „The birth of Anzu on the mountain Šaršar is accompanied by dust storms, winds and masses of

Enlil's Versuch, Anzu in seine Dienste zu nehmen, sollte also sehr wahrscheinlich die Chaosmacht Anzu in die von den Göttern kontrollierte Kultur einbinden und konkret die Wasserversorgung des Landes sichern. Das konnte nicht gelingen; denn Anzu war nicht zu domestizieren, er blieb ein Feind und mußte besiegt werden.

Diese Kultur erst ermöglichenden Taten sind geprägt von Gewalt, vom Kampf mit dem Vertreter der Gegenwelt und seiner Tötung.

Auf der Ebene der Menschen kommt es dem König zu, Ninurta's Rolle zu übernehmen und durch sein Handeln das Chaos in Schach zu halten, unter anderem durch rituell vollzogene Großwildjagd und durch Krieg mit Feinden.[42]

3b. Der Ursprung von Kultur durch göttliche Zeugung

Schulbetrieb und höfische Bildungselite des ausgehenden 3. und der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends pflegten die – zumeist sumerische – Rangstreitliteratur. In ihr vergegenwärtigte man sich die Grundlagen und Grundelemente der eigenen, altmesopotamischen Kultur, vergewisserte sich ihrer, entwickelte Vorstellungen von ihrem Ursprung und formulierte diese zumeist in mythischer Rede. Der Rangstreit-Diskurs

---

water (I 36–39)" (Annus 2001, S. x und xxxii) kann ich in den erhaltenen Zeilen nicht erkennen. In I 27–29[?] berichten die Götter Enlil von der Geburt des Anzu. Die die Wettererscheinungen nennenden Verse I 30[?]-42 beschreiben aber, wie Enlil den (fernen) Anzu sieht (I 42 „Der [Götter]vater, [der Gott von Dur-anki], sah ihn tatsächlich"); *kaššu* „massig" und *gipšu* „Masse" (I 37–38) beziehen sich zwischen Südsturm, Windhose und den sich miteinander verbindenden 4 Wind(richtung)en (I 36, 39–41) auch kaum auf Wassermassen.

Trifft die oben in Anm. 28 erwogene Lesung und Deutung von I 50–53 zu, dann ist Anzu durch das himmlische Süßwasser gezeugt und dieses in ihm gebunden. Die Tötung des Anzu durch Ninurta setzt dann die himmlischen Wasser wieder frei, die nun dem unterirdischen Süßwasserozean (durch Regen und im Bett der Flüsse) wieder zufließen können.

Annus (2001, S. x) meint freilich, „one can see that the initial lack of water has been replaced by a flood from the gods in Apsu (I 50–51). Then Anzu's birth is described ...." Das scheint mir den erhaltenen Text deutlich überzuinterpretieren; denn I 50–53 sind Teil der Antwort des weisen Ea auf Enlils Frage, wer den Anzu geboren habe, die in I 54 endet mit: „Eben diesen Anzu hast du gesehen [...]."

42 S. Maul 1995; 1998; 1999a; 2000b; Annus 2001, S. xiv-xxiv. Das Thema Jagd spielt schon im 21. Jh. eine bedeutende Rolle in der großen Selbstlob-Hymne Šulgi B.

erlaubte es, Vorzüge und Nachteile zur Sprache zu bringen und schulte zugleich die Kunst der Rhetorik. Es geht z.B. um die das landwirtschaftliche Leben regelnden Jahreszeiten „Sommer und Winter", die einheimischen Materialien für Bauten und Gerätschaften „Baum und Rohr", die Spender von Kleidung und Nahrung „Mutterschaf und Getreide" oder andere Nahrungsmittel wie „Vogel und Fisch", die intensiv genutzten Bäume „Dattelpalme und Tamariske", die unverzichtbaren Metalle „Silber und Kupfer", die wichtigen landwirtschaftlichen Geräte „Hacke und Pflug" und weitere mehr. Andere Vertreter der Gattung handeln z.B. von internationaler Politik oder der Erschaffung der Welt und der Menschheit.[43]

Sie beginnen vielfach mit der Erschaffung der Kontrahenten in Zeiten der Uranfänge, die z.B. von einem Gott und einer kosmischen Einheit gezeugt werden. Dann setzt auch schon der Rangstreit ein, selbst wenn ihn ein regierender König des 22./21. Jahrhunderts entscheidet. Nicht nur die Chaosmächte sind Produkte solch kosmischer Zeugungsakte. Es ist aber gewiß kein Zufall, dass die Götter die für die Kultur grundlegenden, sie regelnden und bestimmenden Materialien und Elemente der Umwelt absichtsvoll, in einem „Schöpfungsakt" zeugen; so in ‚Sommer und Winter':

Sommer und Winter, Beginn des narrativen Proömiums (1–19):[44]

(Der Himmelsgott) An ließ den Würdigen das Haupt erheben, ließ einen angenehmen Tag anbrechen; / [Der König aller Länder] gab Regeln, breitete sie unserem Lande aus, / [(Gott) Enlil] setzte wie ein großer Stier seinen Fuß auf die Erde. / [Angenehme Tage] in Überfluss heranwachsen zu lassen, / [… Nächte] in Pracht erstrahlen zu lassen, / [Hülsenfrüchte] wachsen zu lassen, Gerste wachsen zu lassen, / [Die Frü]hflut am Kai zu sichern, / [Das Vo]lk in Überfluss lange Tage verbringen zu lassen, / [Den S]ommer den Himmel verschließen zu lassen, / [Den W]inter Wasser des Überflusses am Kai sichern zu lassen, / Nahm Enlil, der König aller Länder, sich vor. Die großen Gebirge begattete er, gab dem Bergland seinen Teil. / Mit dem Samen von Sommer und Winter, Reichtum, Lebenskraft des Landes, schwängerte er sie. / Enlil brüllte, als er die Erde begattete, wie ein Wildstier. / Das Gebirge – der anbrechende Tag erleuchtete es dort, die Nacht *verschwand* – / *Gebar* Sommer und Winter wie mit üppigem Fett versehen, / Auf dass sie wie große Wildstiere in der Kühle des Gebirges reines Kraut fräßen, / Auf dass sie auf den Wiesen des Gebirges kräftig

43 Den Schulalltag auf die Schippe nehmende Streitgespräche zwischen Schülern oder zwischen Schülern und Lehrern lasse ich hier außer Betracht.

44 Transliteration siehe Anhang. Übersetzung: Bottéro/Kramer 1989, S. 481–482.

würden. / Da legte Enlil auch schon die Bestimmung für Sommer und Winter fest: …

Der Gott Enlil – der Würdenträger schlechthin; sein Beiname ^{d}Nu-nam-nir bedeutet wörtlich „Würdeperson" – beschließt, die Jahreszeiten zu erschaffen, um dem Lande – wieder kalam: „unser Land" – und der Bevölkerung üppigen Reichtum in der Landwirtschaft zu bescheren. Ohne den Wechsel der Jahreszeiten gäbe es keine Schneeschmelze im Gebirge und kein Wasser zur Bewässerung der Felder, könnte die Ernte nicht heranreifen etc. Darum schwängert er die Gebirge, und diese gebären die kraftstrotzenden Wildstieren gleichenden – und das heißt sicher auch: unkontrollierbaren – Jahreszeiten. Die Mesopotamien fernen Gebirge als die Jahreszeiten hervorbringende „Mutter" zeigen ebenso wie ihre Schöpfung durch Ninurta und sein Befreien der dort festgehaltenen Wasser, wie sehr man sich im 3. Jahrtausend v. Chr. auch im Flachland an Euphrat und Tigris der Abhängigkeit vom jahreszeitlichen Geschehen in den umliegenden Gebirgen bewußt war.

Anders als das bedrohliche, furchterregende kosmische Geschehen der Ninurta-Epen – Erschütterung des Himmels, Sonnenfinsternis, verheerende Unwetter, Dürre, Überschwemmungen – wird hier fast eine Idylle beschrieben. Und dem Unberechenbaren des auf die Vernichtung des Gegners zielenden Zweikampfes stehen rationale Intentionalität und Leben schaffende Schöpfungskraft gegenüber.

Ähnlich idyllisch und absichtsvoll und doch anders ist das Szenario in „Baum und Rohr" gestaltet: Himmel und Erde zeugen diese beiden wichtigen Rohstoffe. Die Erde schmückt sich festlich für den Himmel mit Silber und Halbedelsteinen, dazu auch mit Diorit/Gabbro. Es geht deutlich um Farben, sicher vor allem um Blütenpracht: Weiß (Silber), Blau (Lapis), Schwarz (Diorit), Rot (Karneol) und Gelb (Bernstein). Auch wenn der Gedanke an Brautschmuck nahe liegt – es geht hier nicht um eine Götterhochzeit. Das erweist die Grammatik. Der Himmel ist hier Person, d. h., der Himmelsgott An, nicht die gleich benannte Sache Himmel.[45] Die Erde (ki) aber erscheint als Sache; der Name der Erdgöttin Uraš wird gar nicht genannt.

Ihre Vereinigung und die Geburt von Baum und Rohr sind kosmische Ereignisse wie schon in „Sommer und Winter", wo die Mög-

45 Siehe oben, Anm. 22.

lichkeit der Ambiguität gar nicht gegeben war, weil Enlil immer göttliche Person, das Gebirge immer eine Sache ist.

Aber anders als die Gebirge in Sommer und Winter ist die Erde nicht Objekt göttlichen Zeugungswillens, sondern treibende Kraft, schmückt sich, damit der Himmel sie begatte.

Baum und Rohr: Beginn des narrativen Proömiums (1–12):[46]

Die große Erdenfläche erstrahlte von selbst, (ihr) Kleid ergrünte prachtvoll, / Die weite [Erde] bedeckte ihren Körper mit Silber und Lapislazuli, / Schmückte sich mit Diorit, Achat?, Karneol und Bernstein. / Mit [Gras] und Kräutern bekleidete sie sich reizvoll, trat fürstlich auf. / An einem lauteren, an einem reinen Ort machte sie selbst sich für den lauteren An (=Himmel) schön (=grün). / An, der erhabene Gott, begattete die weite Erde, / Schwängerte sie mit dem Samen der Helden Baum und Rohr. / Die gute Erde, die rechte Kuh, empfing den guten Samen des Himmels. / Die Erde erfreute sich am Lebenskraut, stand bereit, sie zu gebären. / Die prächtige Erde trug Reichtum, brachte Wein und Honig hervor, / Die Baum und Rohr Gebärende häufte Honig und Wein(trauben) auf. / Als Baum und Rohr gleichermaßen schön (= grün) waren, waren sie (noch) einmütig.

3c. Der Ursprung von Kultur in geplantem, gestaltendem Tun

Auch die Proömien von „Vogel und Fisch" und „Mutterschaf und Getreide" führen in Urzeiten zurück, verzichten aber auf die kosmische Zeugung.

Vogel und Fisch 1–23:[47]

Seit jenen fernen Tagen, als angenehme Schicksale entschieden waren, / [(Die Götter) An und Enlil] für Himmel und Erde die Bestimmungen festgelegt hatten, / [Hat (Gott) Enki], der Herr mit dem weiten Verstand – / Und ist [Nudimmud] nicht wirklich der dritte der schicksalsbestimmenden [Götter]? – / [Die Wasser(?)] eingesammelt und Wohnsitze gegründet. /

Auf dass Leben spendendes Wasser und Leben schaffender Samen zur Hand seien, / *Verband* er Tigris und Euphrat, und sie brachten die Wasser der Bergländer heran. / Er reinigte die kleinen Kanäle, legte Wasserlöcher? an. / [Vater] Enki legte weite Hürden und Pferche an, versah sie mit Schaf-

46 Transliteration im Anhang. Siehe van Dijk 1964, S. 44–57. Übersetzung: Bottéro/Kramer 1989, S. 480; Römer 1993, S. 357–358.

47 Noch unediert; mit den veröff. Quellen nur partiell wiederherzustellen; s. den auf unveröff. Quellen fussenden Kompositext in ETCSL 5.3.5; Übersetzung: Bottéro/Kramer 1989, S. 518.

und Rinderhirten. / Städte und Siedlungen setzte er auf den Erdboden, ließ die Schwarzköpfigen darin durcheinander wimmeln. / Dem König hier[48] übertrug er das Hirtenamt über sie, zum Fürstentum über sie erhob er ihn, / Und der König erschien allen Bergländern wie die wohltuende Sonne. /

Vater Enki fügte Sumpf und Röhricht zusammen, ließ dort altes und junges Rohr wachsen, / Ließ in [...], Marschen und Lagunen Fische und Vögel durcheinander wimmeln. / [...] ... atmen zu lassen, gab er sie ihnen (=der Menschheit?) zu essen und zu trinken. / [...] des Überflusses für die Götter (?), beauftragte er damit. /

Nachdem Nudimmud, der erhabene Fürst, der Herr mit dem weiten Verstand, [das/die ...] ... gebildet hatte, / Füllte er Schilfdickicht und Röhricht mit Fischen und Vögeln, / Wies ihnen ihren Platz zu, / Und zeigte ihnen ihre Regeln auf. / Da legte der Fisch im Röhricht seine Eier / Und der Vogel gründete an der Einmündung ins Schilfdickicht sein Nest. ...

Vogel und Fisch stehen am Ende einer Kette verschiedener, ganz undramatischer Schöpfungsakte des Süßwasser- und Weisheitsgottes Enki, kommen nach den beiden Haupt-Strömen und den kleinen Kanälen, nach Hürde und Pferch samt Hirten, nach Städten, Siedlungen, Menschen und der Einrichtung der Königsherrschaft, und auch noch nach Röhricht und Marschen, der Heimat der Kontrahenten. Gehören Euphrat und Tigris noch in den Bereich der natürlichen Voraussetzungen von Kultur, so sind alle anderen Glieder der Kette schon Teil der Kultur und erst mit Röhricht und Marschen kehrt der Dichter zur Natur zurück, einem Bereich aber, den die Menschen bewirtschaften, wenn auch nicht so intensiv wie die Felder und Weiden. Hier ist planender Verstand am Werk. Enki ist „der Herr mit dem weiten Verstand", der vernünftige unter den Göttern. Sein schöpferisches Handeln ist denn auch ordnender, gestaltender Art; ihm fehlt ganz und gar das Vitale der Zeugungsakte in „Sommer und Winter" oder „Baum und Rohr".

Wieder wird eine friedvolle Welt gezeichnet, wenn auch vielleicht nicht gerade ein Idyll. Sie ist wohlgeordnet und sollte gut funktionieren – würde nicht der Rangstreit einsetzen.

Ein Hörer oder Leser von „Mutterschaf und Getreide" erfährt dagegen, woran es im Ursprung mangelte, als der Himmelsgott An die Götter insgesamt „im Gebirge von Himmel und Erde geboren" hatte, weil es die beiden Kontrahenten noch nicht gab.

---

48 König Šulgi von Ur wird den Streit von Vogel und Fisch entscheiden. Das auf ihn als anwesende Person weisende Demonstrativum (/-e/) ist ein deutlicher Hinweis auf die szenische Aufführung solcher Streitgedichte.

Mutterschaf und Getreide 1–56:[49]

Im Gebirge von Himmel und Erde war es so, dass, / Als (Himmelsgott) An die Anuna-Götter geboren hatte, / Weil (die Getreidegöttin) Ašnan nicht mit ihnen zusammen geboren worden war, mit ihnen zusammen nicht geschaffen worden war, / Weil im Lande die Fäden der (Weberei-Göttin) Uttu zusammen mit ihnen nicht geformt worden / Und für Uttu die Webstuhlgrube nicht eingetieft war – / Das Mutterschaf war nicht hervorgekommen, Lämmer gab es nicht in großer Zahl; / Die Ziege war nicht hervorgekommen, Zicklein gab es nicht in großer Zahl; / Das Mutterschaf hatte seine beiden Lämmer nicht geboren; / Die Ziege hatte ihre drei Zicklein nicht geboren – / (War es so, dass) Die Anuna, die großen Götter, die Namen von Ašnan-Kusu und Mutterschaf / Nicht kannten. /

Bittere Gerste gab es nicht am 30. Tag. / Bittere Gerste gab es nicht am 40. Tag. / Bittere Gerste gab es nicht am 50. Tag. / Die kleinen Gerstenkörner, die Bergland-Gerste, die Gerste der lauteren Siedlungen, gab es nicht. / Tuch, womit man sich bekleidet, gab es nicht. / Uttu war nicht geboren, man trug die (Tuch)-Kappe nicht. / Der Herr (göttlicher) Herold, der Herr (Gott) Kakka war nicht geboren, / (Der Gott der Steppen-Tiere) Sumugan war zum trockenen Land nicht hinausgegangen. / Die Menschen jener Tage kannten nicht das Brot Essen, / Kannten nicht das sich mit Tuch Bekleiden. / Im Lande gingen sie mit nackten Gliedmaßen. / Wie Schafe fraßen sie mit ihren Mündern Gras / Und tranken dazu Wasser von den Gartenbeeten. /

Damals wohnten am Schöpfungsort der Götter, / Im Haus des Heiligen Hügels, Mutterschaf und Getreide. / Als man sie in das Heiligtum der Götter, wo man speist, geführt hatte, / Aßen vom Reichtum von Mutterschaf und Getreide / Die Anuna-Götter des Heiligen Hügels, / Wurden aber nicht satt. / Ihres lauteren Pferches Milch, die wohlschmeckende, / Tranken die Anuna-Götter des Heiligen Hügels, / Wurden aber nicht satt. / Nach dem lauteren Pferch, dem mit der wohlschmeckenden Milch, *lechzte* die Menschheit.[50] /

Da sprach Enki zu Enlil: / „Vater Enlil, nachdem Mutterschaf und Getreide / Auf dem Heiligen Hügel geschaffen worden sind, / Wollen wir sie vom Heiligen Hügel hinab steigen lassen! / Was Enki und Enlil mit ihren lauteren Mündern gesagt haben: / Sie ließen Mutterschaf und Getreide vom Heiligen Hügel herabsteigen. / Das Mutterschaf umgaben sie mit einem Pferch / Und gaben ihm dazu die weit ausgebreiteten Kräuter. / Für Ašnan legten sie gleichzeitig wohlbestellte Felder an / Und teilten ihr dabei Pflug, Joch und Gespann zu. / Das Mutterschaf hier, wie es in seinem Pferche stand / Und der Hirte den Pferch mit Liebreiz erfüllte, / Ašnan, wie sie in der Saatfurche stand, / War eine grüne (=schöne) junge Frau, mit Liebreiz angetan. / Wie sie im wohlbestellten Feld ihr Haupt erhob, wie sie mit himmlischem Reichtum begossen wurde, da erstrahlten Mut-

49 Alster/Vanstiphout 1987.

50 Wörtl.: „Zum lauteren Pferch, dem …, hin ließ die Menschheit den Lebensodem vorhanden sein."

terschaf und Getreide. / Unter freiem Himmel besaßen sie Reichtum[51] / Spendeten dem Lande Lebensodem, indem sie die (göttlichen) Ämter richtig versorgten. …

Diese beiden bedeutenden natürlichen, aber domestizierten Grundlagen mesopotamischer Kultur und Quellen ihres Reichtums haben ihren Ursprung in der Welt der Götter; sie werden aber nicht bewusst und gezielt geschaffen, vielmehr sind sie nach den (anderen) Göttern – Ašnan ist ja eine Göttin – auf die Welt gekommen. Wille und bewusstes Tun kommen erst ins Spiel, als es darum geht, sie durch die Menschen nutzen zu lassen.

Der ausführlichen Beschreibung des ursprünglichen Mangels steht die der Idylle gegenüber, nachdem Enki eingegriffen hat – wieder ordnendes, gestaltendes Handeln des „Herrn mit dem weiten Verstand".

Scheidet der Dichter hier auch zwischen dem Naturzustand der Tiere und Pflanzen und ihrer Domestikation? Er spricht es nicht aus. Wäre aber der Gedanke an eine göttliche Zeugung des Haustieres Schaf und der Nutzpflanze Gerste für die Menschen des Alten Mesopotamien vorstellbar gewesen?

Der Anfang des Streitgedichts „Silber und Kupfer" – es ist, soweit wir wissen, das älteste unter ihnen – ist nicht erhalten. Aber eine Streitrede des Kupfers knüpft an die Uranfänge, an die Trennung von Himmel und Erde an und spricht von Geburt – beim männlichem Subjekt Enlil und auch bei der Konzentration auf nur einen Tag liegt der Gedanke an eine Synkopierung von Zeugung und Geburt nahe: Die Mutter bleibt ungenannt.

Silber und Kupfer: Beginn einer (der 1.?) Streitrede des Kupfers:[52]

Seit [uralten Tagen, als der Himmel] von [der Erde] getrennt worden war, / War es so, daß es [keine Speisen zu ess]en (?) und kein Wasser zu trinken gab. / Seit, um die Menschen Speise essen zu lassen, mein Vater Enlil mich an einem (einzigen) Tag ‚geboren' hat, / Läßt er mich wie einen

51 Var.: „der Ratsversammlung spendeten sie Reichtum."

52 Transliteration im Anhang. Mißverstanden in ETCSL (5.3.6, segment D); Schreibung des Frustrativ-Präfixes /nuš/ als nu-úš- auch in ISET 2,80: Ni 9750 Rs. 3 (segment B 12): Ur III-zeitliche Orthographie. – Zu Z. 10 s. die Gleichungen von sa-gi$_4$(-a) mit *ersû, šutērsû, sakālu* (AHw und CAD s.vv.) und die Parallele in Hacke und Pflug Z. 92 (A= OECT 5 Nr. 34, 92; B = UET 6/1 Nr. 43, 12'; C = STVC 119 Vs. 11'): ⌈á?⌉ sa gi$_4$-a-ĝá ⌈kas$_4$?⌉ mi-ni-⌈íb-kar-kar⌉-re (/ [m]u?-ni-ib-kar-kar-re) „zur von mir abgeschlossenen Arbeit eilst du herbei"; gána-ta für -ĝá kas$_4$ (M. Civil 1965, S. 54, aufgrund unveröff. Quellen) sehe ich in den veröffentlichten Texten nicht.