

# Das Motiv für die Sintflut im Atramḥasis-Epos

Rainer Albertz, Münster

In seinem Bemühen, gegen eine vorschnelle Abwertung des Mythos im Zuge der Entmythologisierungsdiskussion dessen fundamentale und bleibende Bedeutung für das menschliche Überleben zu erweisen<sup>1</sup>, kommt Hans-Peter Müller das Verdienst zu, so beharrlich wie kein anderer u.a. das altbabylonische Atramḥasis-Epos in den theologischen Diskurs einbezogen und damit die Theologenzunft immer wieder intensiv mit dieser wichtigsten religionsgeschichtlichen Parallele zur biblischen Urgeschichte Gen 1–11, die erst Ende der 60er Jahre halbwegs rekonstruiert werden konnte, denkerisch konfrontiert zu haben<sup>2</sup>. So hoffe ich, dem Jubilar und geschätzten Münsteraner Kollegen eine Freude zu machen, wenn ich mich dieser „babylonischen Urgeschichte“ in seiner Festschrift erneut zuwende<sup>3</sup> und dabei ein Thema aufnehme, das auch ihn intensiv beschäftigt hat<sup>4</sup>. Dabei bitte ich ihn sofort um Verzeihung, daß ich weiter vom Atramḥasis-Epos spreche und den von ihm gerne verwendeten großen, aber eben auch so facettenreich-schillernden Mythos-Begriff weitgehend meide. Wenn ich den anspruchsloseren Begriff „Urzeiterzählung“ gebrauche, dann ist damit aber – zumindest im deskriptiven Bereich – in etwa das gleiche gemeint<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Mythische Elemente, 4–8; Babylonischer und biblischer Mythos, 120–130; Elementarform, 13–19; Mythos – Anpassung, 3–11 u.ö.

<sup>2</sup> Vgl. Mythische Elemente, 9 ff.; 32 f.; 35 f.; Babylonischer und biblischer Mythos, 112–120; Motiv für die Sintflut, 93–99; Bauen – Bewahren, 232–237; Mythos – Anpassung, 10–12.

<sup>3</sup> Vgl. Albertz, Kulturarbeit, in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Claus Westermann, die u.a. Hans-Peter Müller und ich vor fast 20 Jahren für unseren gemeinsamen Lehrer herausgegeben haben.

<sup>4</sup> Vgl. bes. seine Aufsätze „Das Motiv für die Sintflut“ von 1985, an dessen Titel ich mich bewußt anlehne, und „Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut“ von 1986.

<sup>5</sup> Vgl. Müllers Bestimmung des Mythos als ursprünglich vorliterarische Erzählgattung, zu dessen Merkmalen gehört, daß er in der Urzeit spielt (Mythos – Anpassung, 3–11; Elementarform, 3–9).

## 1. Das Problem

Seit das aus dem Ende des 17. Jh. v. Chr. stammende altbabylonische Atram-ḫasis-Epos von Lambert und Millard aus bekannten und neuen Tontafelfragmenten 1965 als Keilschriftedition<sup>6</sup> und 1969 als Bearbeitung und Übersetzung<sup>7</sup> – wenn auch immer noch lückenhaft – rekonstruiert werden konnte, wird in der Forschung eine bis heute unentschiedene Kontroverse über seine Gesamtintention geführt. Diese spitzt sich auf die Frage zu, womit in dieser babylonischen Urzeiterzählung nach der Erschaffung des Menschen, die den Konflikt zwischen den Göttern vorläufig gelöst hatte, die Vernichtung der Menschen durch eine Folge von drei Plagen und schließlich durch die Flut motiviert werde.

Die entsprechende Passage, die bisher jeweils nach einer Textlücke als Einleitung für die erste und zweite Plage gleichlautend überliefert war, ließe mehrere Deutungen zu<sup>8</sup>:

- I,352 [Nicht vergingen 12]00 Jahre,  
 I,353 [da wurde das Land immer weiter (*rapāšu* Gtn),]  
 der Menschen wurden immer mehr (*mādu* Gtn).  
 I,354 Das Land lärmt (*šappū*) [wie Stiere];  
 I,355 durch [ihr lautes Tun (*hubūrum*)] geriet der Gott in Unruhe.  
 I,356 [Enlil hörte] nun ihr Geschrei;  
 I,357 [er sprach] zu den großen Göttern:  
 I,358 [„Zu lästig wurde mir] das Geschrei (*rigmum*) der Menschen;  
 I,359 [infolge ihres lauten Tuns (*hubūrum*)] entbehre ich den Schlaf.  
 I,360 [Gebt Befehl, daß ein Käl]tefieber aufkomme . . .“

bzw.:

- II:I:1–8 = I,352–359  
 II:I,9 „Schneidet ab den Menschen den Lebensunterhalt;  
 II:I,10 Selbst für die dürftigste Hungerstillung sollen Pflanzen  
 zu wenig werden!“

<sup>6</sup> Vgl. CT 46.

<sup>7</sup> Vgl. Atra-ḫasis; während Lambert/Millard zur Rekonstruktion auch die neubabylonischen und neuassyrischen Rezensionen mit einbezogen, hat von Soden seine Bearbeitung auf die altbabylonischen Texte beschränkt, diese findet sich nach Teilbearbeitungen in ZA 68 und MDOG 111 nun in TUAT III/4, 612–645.

<sup>8</sup> Ich folge der Übersetzung von Sodens, TUAT III/4, 626–629. Die Textrekonstruktion erfolgte aus dem Beginn der Tafel II.

Der erste Auslegungstyp geht auf Pettinato zurück. Dieser sah das Geschrei der Menschen (*rigmum*) in direkter Parallele zum Geschrei der Igigi-Götter, mit dem sie, nachdem ihnen die ganze Last der Kulturarbeit auferlegt war, gegen den Götterkönig Enlil revoltierten (I,77). Nachdem nun den Menschen anstelle der Igigi die Kulturarbeit auferlegt worden sei, würden sie ebenfalls gegen Enil revoltieren und darum den Göttern durch Verweigerung der Opfer praktisch den Kampf ansagen (I,378 f. 393 f.). Entsprechend deutete er das parallel verwendete seltene Wort *hubûrum* als „einen Lärm, der mit »bösem Treiben« verbunden ist“<sup>9</sup>. Aus dieser philologischen Analyse folgte er: „Die Menschen wurden deshalb bestraft, weil sie sich der von den Göttern bestimmten Ordnung nicht fügten. Das Wehgeschrei der Menschen, die Klage über das schwere Schicksal entsprach der offenen Rebellion der Igigi. Enlil versuchte mit seinen Strafen, die Menschen gefügig zu machen . . . Als die Menschen weiter klagten, wussten die Götter keinen besseren Ausweg als die totale Ausrottung der Menschheit“<sup>10</sup>. Ähnlich wie in Gen 6,5 ff. wird nach Pettinato somit auch im babylonischen Atramḫasīs-Epos die Sintflut durch menschliche Bosheit begründet, ja, sogar – vergleichbar mit Gen 3 – durch eine direkte Auflehnung gegen die Götter.

Von Soden modifizierte diese Deutung insofern, als er bestritt, daß dem Wort *rigmum* schon als solchem die Konnotation einer Verfehlung anhafte. Doch aus dem semantischen Gehalt des Wortes *hubûrum*, den er mit „lärmende Aktivität“ bestimmte und mit der Planungsfähigkeit in Verbindung brachte, die dem Menschen bei seiner Erschaffung aus dem Blut des geschlachteten Gottes übereignet sei, schloß er, daß die menschliche Verfehlung in einer Übersteigerung seiner Bestimmung gesucht werden müsse: „Das bedeutet aber, dass die Menschen damals bereits über ihren ursprünglichen Auftrag, den Göttern schwere Arbeit abzunehmen, hinausgingen und selbständig viel mehr unternahmen. Die Fähigkeit dazu war ihnen mit dem Blut des planungsfähigen Gottes auf den Weg gegeben worden . . . Die »Schuld« der Menschen vor der Sintflut war also nicht einfach ihre »Sünde« . . . , sondern ihr Bemühen, durch mannigfache Aktivitäten immer mehr zu erreichen, mehr als die Götter ihnen zugestehen wollten“<sup>11</sup>. Das Hauptproblem des Epos sei, wie von Soden schon in der Überschrift seines Aufsatzes ausdrückt: „Der Mensch bescheidet sich nicht.“

Eine weitere Modifikation dieses Auslegungstyps hat Oden vorgenommen, indem er auch noch die Verwendung des Wortes *rigmum* bei der Darstellung der Flut in die Überlegungen einbezog: Hier bezeichnet es die krachenden Donnerschläge des Wettergottes Adad (III:II,50) und das furchtbare Brüllen

<sup>9</sup> Bestrafung, 192.

<sup>10</sup> Bestrafung, 193.

<sup>11</sup> Mensch, 353 f. = 169.

der Sintflut selber (III:III,23). Meine aber das Wort im Epos eigentlich göttliche Aktivitäten<sup>12</sup>, dann stelle der menschliche Lärm die Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen in Frage, die durch das vernichtende göttliche Eingreifen wiederhergestellt werde. Indem Oden explizit die Parallele zum „ihr werdet sein wie Gott“ in Gen 3,5 zog<sup>13</sup>, rückte er Atramḥasis-Epos und biblische Urgeschichte noch enger aneinander.

Der zweite Auslegungstyp wurde von Draffkorn-Kilmer und Moran begründet. Frau Draffkorn-Kilmer hatte schon gegenüber Pettinato bestritten, daß der Lärm der Menschen im oben zitierten Text als Rebellion interpretiert werden könne. Die Menschen würden keineswegs – wie die Igigi – die Kulturarbeit verweigern; im Gegenteil, im Laufe der Plagen ihren Gottesdienst sogar noch steigern; Adad etwa werde in II:II,20 ein Tempel gebaut. Stattdessen spreche der Kontext von einer Vermehrung der Menschen (*rapāšu, mādu*). Daraus folgert sie: „I believe that our understanding of man's offense must be based primarily on his numerical increase, and only secondarily on his noisiness, which may be regarded as the natural consequence of many lively beings“<sup>14</sup>. Zur Stützung ihrer These verweist sie zum einen auf die Tatsache, daß die Plagen nach der neuassyrischen Version explizit den Zweck haben, die menschliche Bevölkerungszahl zu dezimieren (*matû*)<sup>15</sup>, zum anderen auf den Schluß des altbabylonischen Epos, wo die Götter nach der Flut verschiedene Maßnahmen treffen, um die unkontrollierte Vermehrung der Menschen dauerhaft zu verhindern<sup>16</sup>. Nach Draffkorn-Kilmer geht es im Atramḥasis-Epos folglich um das Problem der Überbevölkerung.

Unabhängig von Frau Draffkorn-Kilmer war Moran zu einer ganz ähnlichen Deutung gekommen: „The obvious meaning is that an ever increasing population had resulted in such a din and racket that sleep became impossible, and this meaning we maintain, is the correct one“<sup>17</sup>. Doch spitzte Moran diese Deutung noch in etwas anderer Richtung zu: Er widersprach vehement Pettinato, von Soden und Oden<sup>18</sup>, daß es eine Schuld des Menschen sei, die Enlils strafende Plagen erklärte. Seiner Meinung nach „man is not guilty at all, and if he provokes «plague, famine and war» he does so innocently, simply a victim of his own powers of procreation. Ever more numerous, he is also, and necessarily, ever more noisy, ever more a nuisance, and finally an intolerable

<sup>12</sup> Divine Aspirations, 209.

<sup>13</sup> Divine Aspirations, 211–213; daß die dabei vorausgesetzte christliche Deutung von Gen 3 allerdings falsch ist, meine ich nachgewiesen zu haben (Gott, 90–98).

<sup>14</sup> Concept, 167.

<sup>15</sup> Concept, 169, vgl. Tafel S IV,39 bei Lambert/Millard, Atra-Ḥasis, 108 f.

<sup>16</sup> Concept, 172.

<sup>17</sup> Atrahasis, 56.

<sup>18</sup> Atrahasis, 53–55; Considerations, 252–255.

one, to a god desparately in need of sleep“<sup>19</sup>. Das Problem des Atramḥasis-Epos sei nicht menschliche Schuld und göttliche Strafe, sondern die „balance of power“ zwischen den schöpferischen und zerstörerischen göttlichen Kräften: „Some women are sterile, from others a demon snatches their infants, and there are even women who in the service of gods forego marriage. There are, too, disease and famine. Whence all this? The answer is the order of things established by the gods after the Deluge, an order which represents a compromise agreeable to both parties of the struggle . . . “<sup>20</sup>. Es geht nach Moran somit im Atramḥasis-Epos nicht um die Überbevölkerung als solche, sondern um die Akzeptanz einer häufig leidvollen Realität, zu der das Ausbleiben von Geburten und scheinbar sinnloses Sterben von Kindern und Erwachsenen gehört. Indem es nicht – wie Gen 6,5 ff. – die menschliche Bosheit als Grund für die Sintflut benenne, sondern im Unterschied zu Gen 1,28; 9,1.7 die ungehinderte menschliche Mehrung problematisiere, sei es ein Stück weit von der biblischen Urgeschichte abzurücken<sup>21</sup>.

In der skizzierten Kontroverse hatte ich mich vor Jahren der Deutung von Draffkorn-Kilmer und Moran angeschlossen<sup>22</sup>. Gegen Pettinatos und von Sodens Deutung hatte ich zusätzlich geltend gemacht, daß die Erschaffung des Menschen, damit er den Göttern die Kulturarbeit abnehme, und die Dezimierung bzw. Vernichtung des Menschen durch Plagen und Flut im Epos zwei verschiedene Erzählbögen und Überlieferungen darstellen<sup>23</sup> und es daher nicht angehe, bestimmte Begriffsbedeutungen (*rigmum* = Protestgeschrei) oder Motive (Arbeitskampf der Igigi) aus dem ersten Erzählbogen auf den zweiten zu übertragen<sup>24</sup>. Der Zusammenhang zwischen den beiden Themen Kulturarbeit und Mehrung ist vielmehr ein indirekter (vgl. „das Land wurde weit“): „Die menschliche Kulturarbeit zeitigt über das ungehemmte Bevölkerungswachstum Folgen, die für die Götter unerträglich und damit für den Bestand der Welt bedrohlich werden. Um diesen bedrohlichen Prozeß abzustoppen, greift der Götterkönig Enlil ein, und um ihn zu regulieren, treffen die Götter nach der Flut Maßnahmen für eine wirksame Geburtenkontrolle“<sup>25</sup>. Anders als die biblische Urgeschichte, die menschliche Schuld für die leidvollen Eingrenzungen

<sup>19</sup> Considerations, 251.

<sup>20</sup> Atrahasis, 59.

<sup>21</sup> Vgl. Atrahasis, 61.

<sup>22</sup> Kulturarbeit, 49–54.

<sup>23</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kamen unabhängig auch Moran, Considerations, 245 ff., der zwischen einem „Igigu-myth“ und einem „Deluge-myth“ unterscheidet, und Burkert, Texte, 71 ff., der auf die ursprüngliche Selbständigkeit von Schöpfungs- und Sintflut-mythos in der sumerisch-babylonischen Tradition hinweist.

<sup>24</sup> Kulturarbeit, 50 f.

<sup>25</sup> Kulturarbeit, 54.

und Gefährdungen menschlicher Existenz namhaft zu machen sucht, zeichne das Atramḥasis-Epos „das Bild einer tragischen Verstrickung“<sup>26</sup>.

Es spricht für die Originalität Müllers, daß er sich von beiden Auslegungstypen abgrenzte und im Rahmen einer vertieften Reflexion über den Mythos zu einer eigenen Interpretation des Atramḥasis-Epos vorzustößen suchte. Gegen die Deutung Pettinatos hat er in z.T. detaillierter Analyse nachgewiesen, daß man weder an der Semantik des „Allerweltswort[s] *rigmum*“ noch des selteneren *hubūrum* „einen rebellischen Charakter des Lärmens . . . ablesen“ kann<sup>27</sup>. Gemeint sei vielmehr zunächst das Schreien und Lärmen, „mit dem auch im heutigen Orient jede Arbeit begleitet wird“<sup>28</sup>. Darüber hinaus sei „allenfalls an eine Konnotation des Klagegeschreis zu denken“<sup>29</sup>. Mit Recht gibt Müller zu bedenken, daß „der Erzähler, wenn an Aufruhr gedacht wäre, ihn nach Analogie der vor der Menschenschöpfung ausgebrochenen Revolte der Iḡigu zweifellos anschaulich geschildert“ hätte<sup>30</sup>. Ähnlich sind auch Müllers Einwände gegen von Sodens Auslegungsvariante: Da die Menschen ja dazu geschaffen worden seien, um den Göttern die Kulturarbeit abzunehmen, hätten sie gar „keine Gelegenheit oder gar Anlaß, des Guten zu viel zu tun“<sup>31</sup>.

Aber Müller weist auch die Deutung von Draffkorn-Kilmer und mir in enge Schranken<sup>32</sup>: Die Auffassung, die Sintflut sei „hauptsächlich eine Maßnahme göttlicher »Bevölkerungspolitik«“ hält er für eine „rationalistische Funktionalisierung“, die die tiefere kosmologische Problematik des Mythos zu „banalisieren“ drohe<sup>33</sup>. Nur in dem allgemeinen Sinne sei „Überbevölkerung“ das Problem des Atramḥasis-Epos, daß „die Masse Mensch . . . vor die Problematik der menschlichen Existenz überhaupt“ führe<sup>34</sup>. Denn ginge es um ein konkretes geschichtliches Überbevölkerungsproblem, so nimmt Müller einen Einwand, den schon W. von Soden gegen Frau Kilmer geltend gemacht hatte<sup>35</sup>, auf, mußte man eine Beschäftigung damit in der babylonischen Omenliteratur finden, was aber nicht der Fall ist.

Für seine eigene Deutung stellte Müller stattdessen das „Schlafbedürfnis Enlils“ in den Mittelpunkt, dessen Störung durch den Menschen das eigent-

<sup>26</sup> Gott, 105 ff.; Zitat 106.

<sup>27</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 116 f. mit Anm. 23, Zitate 117; Motiv für die Sintflut, 93.

<sup>28</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 116.

<sup>29</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 117 nach Atr. I,242, doch bleibt das Verb und damit auch die Bedeutung von *rigma ana awilūti* unsicher.

<sup>30</sup> Motiv für die Sintflut, 93.

<sup>31</sup> Motiv für die Sintflut, 93.

<sup>32</sup> Auf Moran geht Müller nicht ein.

<sup>33</sup> Motiv für die Sintflut, 94 Anm. 28.

<sup>34</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 132 f. Anm. 26.

<sup>35</sup> Der Mensch bescheidet sich nicht, 358 = 173.

liche Motiv zur Sintflut ausmache. Darin zeige sich die Neigung Enlils, statt Anu die Stellung eines *deus otiosus* anzutreten<sup>36</sup> und damit ein „Zurückstreben der älteren Götter zu einer vorkosmisch-chaotischen, ungegliederten Einheit, wie sie vor jener Serie von Differenzierungen und Integrationen bestand, die in Mesopotamien und Israel die Schöpfungen ausmachen“<sup>37</sup>. Zur Stützung seiner These verweist Müller dabei einmal auf den Anfang des Epos („Als die Götter noch Menschen waren“), wo die Differenzierung von Gott und Mensch noch nicht vollzogen war<sup>38</sup>, zum anderen auf den ersten Götterkampf in Enūma-eliš (I,25.38–40.50), wo ein ähnliches – hier durch die junge Göttergeneration gestörtes – Schlafbedürfnis „in reinerer Ausprägung den chaosbezogenen Gottheiten“ nachgesagt wird<sup>39</sup>. Zwar spiele Enlil im Atramḫasis-Epos nirgends die Tiāmat-Rolle, aber „sein Schlafbedürfnis ist wie das der Tiāmat-Gruppe Symbol für das Zurückstreben in die ungeteilte Einheit, die Traumwelt des Chaos“<sup>40</sup>. Es ist also nach Müller weder ein Vergehen, noch übermäßige Mehrung des Menschen, die den Vernichtungsbeschuß Enlils hervorrufen, sondern sein „bloßes Dasein“, das notwendig zu Lasten der Götter gehe<sup>41</sup>, was dessen schöpfungsfeindlichen Willen provoziert.

Allerdings gesteht auch Müller zu, daß am Ende des Mythos das menschliche Dasein Beschränkungen unterworfen wird, die die „unmäßige Vermehrung, die einst das Lärmen des Landes verursacht hatte“<sup>42</sup>, in Zukunft unmöglich machen sollen. Wenn er zudem abschließend formuliert: „So erzählt der Antimythos von der Flut, um – sei es um den Preis anderweitiger Daseinsminderung – deren Wiederholung zu verhindern“<sup>43</sup>, dann kommt er doch dem zweiten Auslegungstyp, etwa in der Ausformung von Moran, wieder nahe.

<sup>36</sup> Vgl. die „Amtsmüdigkeit Enlils“ angesichts der Unlösbarkeit des Konfliktes mit den Igigi in Atr. I,166 ff., aus der heraus er zu Anu in den Himmel davongehen will. Aber es gilt zu beachten, daß es aufgrund des Vorschlages, den Menschen zu schaffen, nicht dazu kommt.

<sup>37</sup> Motiv für die Sintflut, 93; ähnlich Babylonischer und biblischer Mythos, 117–119.

<sup>38</sup> Hier lehnt sich Müller an Überlegungen an, die von Soden in seinem Aufsatz „Als die Götter (auch noch) Menschen waren“ geäußert hatte.

<sup>39</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 118. Allerdings ist es hier nur Apsu, nicht die „eigentliche Chaosgöttin“ Tiāmat, der sich durch das laute und ungezogene Benehmen der jüngeren Götter im Schlaf gestört fühlt; sie versucht sogar aus Mitleid zu ihren Geschöpfen, Apsu von seinem Vernichtungsplan abzuhalten (I,45 f.).

<sup>40</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 118. In seinem späteren Aufsatz, Mythos als Elementarform religiöser Rede, 5, parallelisiert Müller Enlil und Tiāmat noch direkter.

<sup>41</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 117 f.

<sup>42</sup> Motiv für die Sintflut, 99. Daß der Mensch nach der Flut noch einmal geschaffen werde, wie Müller a. a. O., 98 annimmt, ist im stark beschädigten Text von Tafel III:VI,47 f. keineswegs sicher. Die erhaltenen Wörter der Zeile 48 [...] *a-na ni-si* machen es eher wahrscheinlich, daß Nintu etwas neues „für die Menschen“ schaffen soll.

<sup>43</sup> Motiv für die Sintflut, 99.

## 2. Der neue Text aus Sippar

Es macht den Reiz orientalistischer Forschung aus, daß durch neue Textfunde immer wieder ein echter Fortschritt in der Textdeutung möglich wird. Bei den Grabungen im neubabylonischen Šamaš-Tempel in Sippar durch W. Al-Jadir sind unter anderem auch Tafeln des Atramḫasis-Epos ans Tageslicht gekommen, von denen drei jüngst veröffentlicht werden konnten<sup>44</sup>. Es handelt sich um die Tafeln I, II und V der wahrscheinlich 10 oder 11 Tafeln umfassenden einkolumnigen spätbabylonischen Standardausgabe des Epos, von der zuvor nur Bruchstücke bekannt waren<sup>45</sup>. Die neuen Texte machen erkennbar, daß im Unterschied zur neuassyrischen Fassung des Epos, die eine Neudichtung darstellt, die spätbabylonische Fassung weitgehend der altbabylonischen Dichtung des Nur-Ajja folgt, so daß von ihr aus relativ sichere Rückschlüsse auf diese möglich sind<sup>46</sup>.

Tafel V des neuen Sippar-Textes enthält das Ende der zweiten und den Beginn der dritten Plage, entsprechend den nur sehr lückenhaft erhaltenen Kolumnen II bis IV von Tafel II der altbabylonischen Version. Mit seiner Hilfe läßt sich nun erstmals erkennen, was direkt vor dem Beschluß zur dritten Plage stand, die später dann zur Flut führt. Nachdem die Menschen auf Atramḫasis' Rat dem Wettergott Adad einen Tempel gebaut, den Gott durch ihre reichen Opfergaben beschämt hatten und damit die furchtbare Dürrenot abwenden konnten, heißt es:

- 39 Ihre schönen Gesichtszüge kehrten zurück,  
 40 ihr früheres Geschrei (*mābru rigimšin*) entstand wieder.  
 41 Die Tage ihres Glücks kehrten zurück,  
 42 der Mutterleib ist geöffnet (*rēmu peti*)  
 und schafft Babies (*ibanni šerru*).  
 43 Nicht vergingen 10800 Jahre,

<sup>44</sup> George/Al-Rawi, *Tablets from the Sippar-Library VI*, 1996.

<sup>45</sup> Besonders eng verwandt sind die neuen Tafeln aus Sippar mit der spätbabylonischen Tafel BE 39099 aus Babylon, die Lambert/Millard, *Atra-ḫasis*, 116–121; 166 f., unter dem Siglum x bearbeitet hatten, aber auch ihre Tafeln L und Q aus Kuyunjik stehen ihrem Text nahe, auch wenn Q offenbar eine andere Tafelteilung voraussetzt, vgl. George/Al-Rawi, *Tablets*, 148.

<sup>46</sup> Von dieser neuen Textevideuz her erscheint die methodische Forderung von Sodens, daß der Text des altbabylonischen Epos nur aus altbabylonischen Texten rekonstruiert werden dürfe, als zu rigoristisch, und das Vorgehen von Lambert/Millard, bei ihrer Edition auch neubabylonische Texte einbezogen zu haben, wird weitgehend rehabilitiert.

- 44 da wurde das Land immer weiter,  
 die Menschen wurden immer mehr.  
 45 Das Land lärmt wie Stiere,  
 46 durch ihr Geschrei (*rigmu*) geriet der Gott in Unruhe.  
 47 Enlil machte seine Versammlung,  
 48 er spricht zu den Göttern, seinen Söhnen:  
 49 „Zu lästig wurde mir das Geschrei (*rigmu*) der Menschen.  
 50 Infolge ihres lauten Tuns (*hubūru*)  
 kann mich der Schlaf nicht ergreifen.  
 51 Befehlt, daß Anu und Adad oben Wache halten,  
 52 daß Sin und Nergal die Erde in der Mitte bewachen.  
 53 Den Riegel, der das Meer (unten) gefangen hält,  
 54 möge Ea bewachen mit seinen Lahmu's.“

Abgesehen von der gewaltig verlängerten Zeitperiode folgt der Vernichtungsbeschuß zur dritten Plage in der spätbabylonischen Version mit einigen Variationen den Vernichtungsbeschlüssen zur ersten und zweiten Plage, die in der altbabylonischen Version erhalten sind. Es ist wie dort von der Ausweitung des Kulturlandes, der Mehrung der Bevölkerung und dem großen Lärm, den die Menschen im Lande verbreiten, die Rede. Das Aufregende ist nun, daß unmittelbar davor im Zuge der Erholung der Menschen von der vorangegangenen Dürrenot nicht nur von einem Wiedererstehen des Geschreis (*rigmu* Z. 40), sondern explizit auch von ständigen Geburten die Rede ist: Der Mutterleib steht ständig offen (Stativ!) und produziert fortlaufend Babies „wie am Fließband“ (Z. 42). Was damit gemeint ist, macht die gegenteilige Formulierung im Plagebeschuß der neuassyrischen Version noch deutlicher: Hier soll die Pest, die auf die Menschen gelegt wird, dazu führen, „daß der Mutterleib zugeknottet werde (*rēmu lū kušsurma*) und keine Babies freigibt (*ul ušešer šerra*)“<sup>47</sup>. Es geht also um ungehinderte, grenzenlose menschliche Fruchtbarkeit.

Daß dieses Motiv grenzenloser Fruchtbarkeit nicht nur auf die dritte Plage beschränkt ist, ist schon aus der Wiederholungsfreudigkeit babylonischer Epik im allgemeinen und des Atramḥasis-Epos im besonderen zu vermuten. Dies läßt sich hinsichtlich der ersten Plage sogar sehr wahrscheinlich machen, wo am Ende der letzten Zeile vor ihrem Auftakt (I,351) im altbabylonischen Text A noch die Zeichen [ *š*]e-er-ra und in E noch das Zeichen [ *r*]a, d.h. das letzte Wort „Baby“ von Zeile V,42 des Sippar-Textes zu lesen ist. Hinsichtlich der zweiten Plage ist die Sachlage unklarer. Die Zeichenspuren des altbabylonischen Textes A in den letzten Zeilen I,413–415 vor deren Auftakt lassen sich wohl teilweise mit den Zeilen V,39–42 des spätbabylonischen

<sup>47</sup> S IV,51; vgl. die Ausführung Z. 61 bei Lambert/Millard, Atra-Ḥasis, 108–111.

Textes in Verbindung bringen, doch ein klarer Anschluß für das Geburtsmotiv fehlt<sup>48</sup>. Hier kann nur eine Kollationierung weiterhelfen.

Auf die vielen weiteren Ergänzungen und Klärungen, die aufgrund des neuen Textes möglich sind, kann ich hier nicht eingehen. Erwähnt werden soll nur, daß nun sicher ist, daß der Gott Anu den rettenden Vorschlag zur Erschaffung des Menschen macht<sup>49</sup>. Von daher wird der Schluß von Müller, Anu komme – wie Enlil – als deus otiosus eine schöpferische- bzw. menschenfeindliche Rolle zu<sup>50</sup>, zumindest für das Atramḫasis-Epos fraglich.

### 3. Die Lösung

Abgesehen von der kleinen Textunsicherheit läßt sich durch den Sippar-Text das oben skizzierte Interpretationsproblem des Atramḫasis-Epos nun sicher einer klaren Lösung zuführen. Er bestätigt, daß mit dem Lärm der Menschen kein Klagegeschrei über die auferlegte Kulturarbeit und keine Rebellion gegen die Götter gemeint ist, wie Pettinato vermutete; wird doch in Z. V,40 vom Wiedererwachen des „früheren Lärms“ im Zusammenhang der Gesundung und des neuen Wohlstandes der Menschen nach der überstandenen Dürrekatastrophe gesprochen. *Rigmu* ist somit ein Kennzeichen der Lebendigkeit, der Lebensfreude und Aktivität der Menschen und hat erst einmal überhaupt keine negative Konnotation. Wenn Müller *rigmum* teilweise als das normale „Arbeitsgeräusch“ definierte und feststellte, daß das parallele Wort *hubūrum* etwa im Erra-Epos IV,68 „metonymisch für die Menschen . . . in ihrer Menge“ stehen kann<sup>51</sup>, dann war er durchaus auf der richtigen Fährte. „Das Lärmen der Menschen“ steht vielleicht nicht „für deren bloßes Dasein“, wie er meinte<sup>52</sup>, aber doch für deren lebenspralle Aktivität.

Was diese an sich positive Vitalität der Menschen für Enlil unerträglich macht, ist ihre Verbindung mit der übermäßigen Mehrung. Wenn ausdrücklich an wichtigen Knotenstellen des Epos, vor der ersten und der dritten Plage, von ständigen Geburten und bei der Lösung des Konflikts nach der Flut von

<sup>48</sup> Vgl. die Umschrift bei Lambert/Millard, Atra-ḫasis, 70 und die Abzeichnung in CT 46, Plate XII. Die letzte Zeile vor der Fangzeile mit dem Auftakt zur zweiten Plage läßt sich nach den Zeichenspuren eher analog zu Z. V,39 der spätbabylonischen Version ergänzen: [d]a-am-gū-t[um zi-mu-ši-na it-tu-ra].

<sup>49</sup> Vgl. Tafel II,61–64 des Sippar-Textes für die Lücke des altbabylonischen Textes nach I,170 ff. wie vorher schon Text K bei Lambert/Millard, Atra-ḫasis, 52 f.

<sup>50</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 118; Motiv der Sintflut, 94.

<sup>51</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 132 Anm. 23.

<sup>52</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 117.

deren Einschränkung die Rede ist, dann ist damit gesichert, daß die Mehrung das Hauptthema des zweiten Erzählbogens des Atramḥasis-Epos ausmacht. Damit hat sich der zweite der oben skizzierten Auslegungstypen grundsätzlich als richtig erwiesen. Allerdings geht es nicht „um ein konkretes, geschichtliches Bevölkerungsproblem“, wie Müller schon zu Recht klarstellte<sup>53</sup>, sondern um eine grundsätzliche anthropologische Problematik. Das Phänomen ständiger ungefährdeter Geburten ist unter den Bedingungen der babylonischen Zivilisation noch weniger als heute vorfindliche Realität, sondern Urgeschehen, mythischer spielerischer Gegenentwurf zur gegenwärtigen Weltwirklichkeit.

Allerdings scheint das Atramḥasis-Epos nun doch eine konkretere Problematik zu fokussieren, als Müller aufgrund des lückenhaften Textes anzunehmen geneigt war. Es geht nicht allgemein um die „menschliche Gattung“ als einen „Störfaktor in der Gesamtwirklichkeit“<sup>54</sup>. Störfaktor in der Gesamtwirklichkeit ist vielmehr die überbordende menschliche Fruchtbarkeit.

Dies wird deutlich, wenn man Z. V,42 des spätbabylonischen Textes in den Kontext des Atramḥasis-Epos einordnet: Die Verwendung des Verbums *banû* „schaffen“ für das Gebären der Babies weist klar auf die Erschaffung des Menschen im ersten Teil des Epos zurück. Dort gilt die Göttin Mami/Nintu als „Schöpferin der Menschheit“ (I,194: *baniat awilûti*) und erhält von der Götterversammlung den Auftrag, den Urmenschen zu schaffen (I,195: *bini lullâ*), dessen Ausführung sie, nachdem sie die Unterstützung des Schöpfergottes Enki/Ea erhalten hat, stolz vermerkt (I,289: *abni*). Eigentümlicherweise wird Mami/Nintu in diesem Zusammenhang ausdrücklich als „Geburtsgöttin“, oder wörtlich als „Mutterleib“, bezeichnet (I,190.194.277), was wieder an Z. V,42 erinnert. Zwar wird dabei nicht das Wort *rêmu*, sondern *šassûru* verwendet, was wieder verdeutlicht, daß die Menschenschöpfungserzählung gegenüber der Plagen-Fluterzählung eine ursprünglich eigenständige Tradition darstellt, aber die Motivverwandtschaft ist doch gegeben. Wenn es I,190 in bezug auf Nintu heißt, „der Mutterleib lasse fallen und erschaffe (*šassûru . . . libnima*)“, dann soll die Göttin genauso agieren, wie es später in V,42 der menschliche Mutterleib tut (*rêmu . . . ibanni*): Als göttlicher Mutterleib repräsentiert sie die göttliche Quelle der Fruchtbarkeit, die sich im menschlichen Mutterleib (*rêmu*) fortsetzt. Und dabei wird die Geburt von Kindern als menschliche Fortsetzung des göttlichen Schöpfungshandelns (*banû*) begriffen.

Der Zusammenhang wird noch enger, wenn man beachtet, daß die Schöpfungserzählung des Atramḥasis-Epos direkt in eine Begründung von Geburts- und Hochzeitsritualen übergeht (I,249 ff.). Leider ist der Text an dieser Stelle immer noch stark lückenhaft und kann auch jetzt nicht geheilt werden, da

<sup>53</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 132 Anm. 26.

<sup>54</sup> Babylonischer und biblischer Mythos, 133 Anm. 26.

Tafel III in der Tempelbibliothek von Sippar nicht überlebt hat<sup>55</sup>. Aber soviel erkennbar ist, setzt Nintu, nachdem sieben Menschenpaare von hilfreichen Geburtsgöttinnen (*sassūrātu* „Mutterleiber“) erschaffen worden waren, die erste Geburt selber in Gang, indem sie nach neun Monaten wie eine Hebamme mit Stangen den Mutterleib öffnet (I,282: *silitam ip̄te*). Hier wird zwar wieder ein anderes Nomen für Mutterleib verwendet, aber dasselbe Verb *petū* wie in Z. V,42 des Sippartextes. Das Offenstehen des Mutterleibes, d.h. die ungehinderte Gebärfähigkeit und damit das rasante Bevölkerungswachstum hängt direkt mit dem Geburtsritual zusammen, das durch den Schöpfungsmythos begründet wird. Das Ritual funktioniert, aber eben zu gut!

Aus dem Atramḫasis-Epos wird nur erahnbar, was wir explizit aus anderen babylonischen und assyrischen Geburtsritualen wissen<sup>56</sup>, daß die Vergewärtigung der urzeitlichen Menschenschöpfung die pragmatische Funktion hatte, einen schwierigen Geburtsvorgang zum glücklichen Abschluß zu bringen. Um die Sicherung menschlicher Fruchtbarkeit ging es wahrscheinlich auch in den auf die Menschenschöpfung bezogenen Hochzeitsritualen (I,299 f.; vgl. Gen 2,24). Solche Rituale sind nötig, weil in der vorfindlichen Realität menschliche Zeugung und Geburt ständig von Mißlingen, Krankheit und Tod bedroht sind. Und das Reden von Menschenschöpfung darin hat angesichts dieser bitteren Realität die Funktion, die Kräfte der Fruchtbarkeit und des Lebens zu stärken.

In der Gegenwelt der Urzeit wird nun im Atramḫasis-Epos durchgespielt, was denn passieren würde, wenn diese durch die göttliche Schöpfung begründeten und rituell immer wieder aktivierten Kräfte menschlicher Fruchtbarkeit ungehindert zur Auswirkung kommen könnten. Indem sein Verfasser die dreimalige Abfolge von ungehemmter Mehrung und dezimierenden Plagen erzählt, heischt er bei seinem Hörer und Leser um Zustimmung, daß dies in einer Katastrophe enden müßte. Das Motiv für die Flut, die versuchte totale Ausrottung der Menschen, ist somit nach dem Atramḫasis-Epos die göttliche Schöpferkraft selber, die an sich positiv dem Menschen Leben, Lebensfreude, Aktivität und Fruchtbarkeit verleiht, aber ungehemmt, ohne Gegenkräfte für den Götterkönig zur unerträglichen Störung wird und damit zerstörerisch umzukippen droht. Indem aber das Epos das ganze Drama von Erschaffung und Vernichtung des Menschen in dieser grundsätzlichen Extremität durchspielt, zielt es darauf ab, die scheinbar sinnlosen Durchkreuzungen göttlicher Schöpferkraft und die oft bitteren Beschränkungen menschlicher Fruchtbar-

<sup>55</sup> Vgl. George/Al-Rawi, Tablets, 172. Die spätbabylonische Version ist weiterhin nur in einigen Resten aus Kuyunjik (Tafel P bei Lambert/Millard und dem Fragment K 17752, das wahrscheinlich zur selben Tafel gehört) bekannt.

<sup>56</sup> Vgl. Albertz, Persönliche Frömmigkeit, 51–59.

keit, die die Götter nach der Flut für die Jetztwelt beschließen, als weise göttliche Regelung erkennbar und bejahbar zu machen.

Von den Regelungen, die viel umfangreicher waren, sind aus dem stark zerstörten Text am Ende des Epos nur noch einige zu erkennen: Neben den gebärenden Frauen soll es auch unfruchtbare geben (III:VII,1 f.); dann werden verschiedene geistliche Ämter und Orden für Frauen gegründet, die Kinderlosigkeit zur religiösen Pflicht machen (Z. 6-11). Und schließlich wird die Dämonin Lamaštu beauftragt, das Baby (*šerra*) auf dem Schoß derer, die es geboren hat, zu packen (Z. 3-5). Mit der Aufnahme des Stichwortes *šerru* lenkt das Epos noch einmal auf die wichtige Zeile zurück, wo unmittelbar vor dem Auftakt zu den Plagen von der ungehinderten Geburt von Babies die Rede war (I,351 in der alt-, V,42 in der spätbabylonischen Fassung). Mit der Dämonin der Kindersterblichkeit und des Kindbettfiebers ist die Gegenkraft eingesetzt, welche die menschliche Fruchtbarkeit und mit ihr die göttliche Schöpferkraft am schärfsten begrenzte. Bis zu 50 % der Kleinkinder – und ungezählte Frauen – fielen ihr in der antiken Welt zum Opfer! Doch selbst diese grausame und sinnlose Vernichtung des gerade erst geschaffenen menschlichen Lebens ist, so will das Epos belehren, notwendig, um den Bestand menschlichen Lebens in dieser Welt zu sichern.

## Literatur

- R. Albertz, Die Kulturarbeit im Atramḫasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte, in: ders./H.-P. Müller/H.W. Wolff/W. Zimmerli (Hrsg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, FS. C. Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, 38-57.
- , „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, WO 24 (1993), 89-111.
- , Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CTM A 9, 1978.
- W. Burkert, Literarische Texte und funktionaler Mythos. Zu Ištar und Atraḫasis, in: J. Assmann/ders./F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, OBO 48, 1982, 63-82.
- A. Draffkorn-Kilmer, The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in Mythology, Or N.S. 41 (1972), 160-176.
- CT = Cuneiform Texts, s. W.G. Lambert/A.R. Millard, 1965.
- A.R. George/F.N.H. Al-Rawi, Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḫasis, Iraq 58 (1996), 147-190.
- W.G. Lambert/A.R. Millard, Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969.
- , Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum XLVI, London 1965.

- W.L. Moran, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Bib. 52 (1971), 51–61.
- , *Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-Hāsis*, in: F.R. Rochberg-Halton (Hg.), *Language, Literature and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, AOS 67, 1987, 245–255.
- H.-P. Müller, *Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede*, in: W. Stolz (Hg.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 1986, 43–68 = ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie*, BZAW 200, 1991, 110–135.
- , *Bauen – Bewahren – Mit-Sinn-Erfüllen. Von der Bestimmung des Menschen*, ZThK 90 (1993), 231–250.
  - , *Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse*, ZAW 97 (1985), 295–316 = ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, 88–109.
  - , *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, ZThK 69 (1972), 259–289 = ders. (Hg.), *Babylonien und Israel*, WdF 633, Darmstadt 1991, 114–153 = ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, 3–42.
  - , *Mythos als Elementarform religiöser Rede im Alten Orient und im Alten Testament. Zur Theorie der Biblischen Theologie*, NZStH 37 (1995), 1–19.
  - , *Mythos – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung*, ZThK 80 (1983), 1–25.
- R.A. Oden, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11*, ZAW 93 (1981), 197–216.
- G. Pettinato, *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut*, Or N.S. 37 (1968), 165–200.
- W. von Soden, *„Als die Götter (auch noch) Menschen waren“. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhāsis-Mythus*, Or N.S. 38 (1969), 415–432.
- , *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos*, in: O. Kaiser (Hg.), *TUAT III/4*, 1994, 612–645.
  - , *Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel*, in: M.A. Beek u.a. (Hgg.), *Symbolae biblicae et mesopotamicae*, FS. F.M.Th. de Liagre Böhl, 1973, 349–358 = H.-P. Müller (Hg.), *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, BZAW 162, 1985, 165–173.
  - , *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhāsis-Mythus. „Haupttext“ und Parallelversionen*, ZA 68 (1978), 50–96.
  - , *Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen. Mit einer Teil-Übersetzung des Atramhāsis-Mythos*, MDOG 111 (1979), 1–33.
- TUAT = *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* s. W. von Soden, 1994.