

RAINER ALBERTZ

Die Kulturarbeit im Atramḫasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte

Das altbabylonische Atramḫasis-Epos, das erst in jüngerer Vergangenheit wieder rekonstruiert werden konnte¹, hebt sich aus der großen Zahl religionsgeschichtlicher Vergleichstexte zur biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) dadurch heraus, daß es nicht nur Parallelen zu einzelnen ihrer Motive liefert, sondern ihr auch als ganzes in ihrem Gesamtaufbau entspricht. Auch der Aufbau dieser ‚babylonischen Urgeschichte‘ ist bestimmt von dem polaren Gegenüber von Schöpfung und Flut, von der Erschaffung und der Vernichtung des Menschen.

Doch trotz dieser Sonderstellung ist das Atramḫasis-Epos bisher erst erstaunlich selten ausführlicher mit der biblischen Urgeschichte verglichen worden. Pionierarbeit hat hier von alttestamentlicher Seite vor allem mein verehrter Lehrer C. Westermann geleistet², den ich mit diesem Artikel herzlich zu seinem 70. Geburtstag grüßen möchte; von orientalistischer Seite wären die Namen von A. R. Millard³, W. L. Moran⁴ und W. v. Soden⁵ zu nennen. Seit der Bearbeitung des babylonischen Textes durch W. G. Lambert und A. R. Millard ist in der Orientalistik eine z. T. recht heftige Fachdiskussion geführt worden, die zu manchen Klärun-

¹ Nach Vorarbeiten von J. Laessøe (1956) erschien 1965 die neue Keilschriftedition CT 46 und 1969 die Bearbeitung von W. G. Lambert/A. R. Millard, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*; zur Entdeckungsgeschichte s. dort 1–5.

² In seinem großen Genesis-Kommentar: *Genesis I, BK I, 1*, Neukirchen-Vluyn 1974. Seine erste Interpretation des Epos 95–97 stammt aus dem Jahr 1966 und beruht auf einer der ersten Bearbeitungen, die es überhaupt gab; sie war im Seminar von A. Falkenstein aufgrund von CT 46 u. a. angefertigt worden. Leider konnte Westermann das Epos in der breiten religionsgeschichtlichen Einleitung zum Kommentar nicht mehr berücksichtigen, er hat aber in der Einzelauslegung häufig auf es Bezug genommen, vgl. das Register. – Der Aufsatz von I. M. Kikawada, *Literary Convention of Primaeval History*, *AJBI* 1/1975, 1 ff. war mir nicht zugänglich.

³ *A New Babylonian ‚Genesis‘ Story*, *TynB* 18/1967, 3–18.

⁴ *Atra-ḫasis: The Babylonian Story of the Flood*, *Bibl* 52/1971, 51–61, bes. 60f.

⁵ *Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel*, in: *Symbolae biblicae et mesopotamicae*, Festschr. F. M. Th. de Liagre Böhl, Leiden 1973, 349–358.

gen, aber auch zu manchen Kontroversen im Verständnis des Epos geführt hat⁶. Unter Berücksichtigung dieser Diskussion möchte ich mit meinem Beitrag, die grundlegenden Einsichten C. Westermanns aufnehmend, den Vergleich beider Texte weiter vorantreiben. Ich greife dabei die Thematik der Kulturarbeit deswegen heraus, weil ich hoffe, daß an ihr die praktische Relevanz exegetischer und religionsgeschichtlicher Arbeit am deutlichsten sichtbar werden kann.

I. Die Kulturarbeit als Bestimmung des Menschen

Es war eine wichtige Entdeckung C. Westermanns, daß die Kulturarbeit eines der zentralen Themen der biblischen Urgeschichte bildet, was in früheren Auslegungen meistens übersehen worden war⁷.

Ich will das hier nur kurz skizzieren⁸. Die Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit ist in beiden biblischen Schöpfungserzählungen fester Bestandteil der Menschenschöpfung. Im jahwistischen Bericht Gen 2 wird der soeben erschaffene Mensch von seinem Schöpfer in den Garten gesetzt, um ihn zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15). Die Erschaffung des Menschen, die Gabe einer Umwelt, die Versorgung mit Nahrung und die Bestimmung zur kultivierenden Arbeit gehören somit für diesen biblischen Erzähler untrennbar zusammen. Selbst die Gemeinschaft von Mann und Frau, auf die die Erzählung Gen 2 eigentlich hinausläuft, wird unter einem Aspekt der Arbeit, der gegenseitigen Zusammenarbeit (Gen 2,18), gesehen.

In der Weltschöpfungserzählung der Priesterschrift Gen 1 begegnet die Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit einmal schon beim Entschluß des Schöpfers, den Menschen zu schaffen (1,26): „Lasset uns Menschen schaffen, . . . daß sie herrschen . . .“, dann sogleich nach der Erschaffung in einem förmlichen Auftrag, verbunden mit der Segnung des Menschen:

⁶ Zusammengestellt bei R. Borger, HKL II, 1975, 157 f. Hinzu kommen: S. A. Picchioni, *Principi di etica sociale nel poema di Atramḥasis*, OrAnt. 13, 1974, 83–111; C. Wilcke, *Die Anfänge der akkadischen Epen*, ZA 67/1977, 154–216, bes. 160–163; W. v. Soden, *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḥasis-Mythus. „Haupttext“ und Parallelversionen*, ZA 68/1978, 50–94. Für die Überlassung dieser wichtigen Neubearbeitung der ersten Tafel noch vor dem Erscheinen habe ich Herrn Prof. v. Soden herzlich zu danken.

⁷ Vgl. den Abschnitt: „Die Erzählungen von den Errungenschaften“, Genesis I, (Anm. 2) 77–86. Schuld daran war eine häufig stark theologisch-heilsgeschichtliche Ausrichtung der Auslegung. Das Atramḥasis-Epos konnte Westermann in diesem grundlegenden Abschnitt noch nicht berücksichtigen, vgl. aber bes. 300–302.

⁸ Ausführlicher in R. Albertz, *Der Mensch als Hüter seiner Welt. Verfügungsrecht und Verantwortungspflicht als Elemente des Schöpfungsauftrages*, Die Mitarbeit 25/1976, 306–321.

Gen 1,28 Und Gott segnete sie und sprach „. . .“:
 Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie
 euch untertan!
 Herrschet über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und
 alles Getier, das sich auf Erde regt!

Daran schließt sich die Zuweisung der Nahrung an (1,29).

Für J wie für P ist damit die Kulturarbeit eine in seiner Erschaffung begründete Grundbedingung des Menschen. Doch während sich P auf diesen allgemeinen Schöpfungsauftrag beschränkt und nicht erzählt, wie er ausgeführt wird, zeichnet J eine wirkliche Geschichte der menschlichen Kulturarbeit nach und zwar meist in kurzen, den Genealogien beigegebenen Notizen: Das Bebauen des Bodens geht auch außerhalb des Gartens weiter (3,23), danach kommt es zur Arbeitsteilung zwischen Bauer und Hirte (4,2), gefolgt von einer weiteren Differenzierung der nicht-seßhaften Berufe: Nomaden (4,20), Musikanten (4,21) und Schmiede (4,22). Genannt werden weiter die wichtigen Errungenschaften des Städtebaus (4,17) und des Weinbaus (5,29; 9,20), und am Ende der Urgeschichte werden noch zwei Beispiele für die Hochkultur erwähnt: die Großreichbildung (10,8 ff.) und die Errichtung von Großbauten (11,1 ff.). Wie J diese Entwicklung bewertet, wird uns noch später beschäftigen⁹; hier gilt es erst einmal festzuhalten, daß er ganz ohne Zweifel am Fortschritt menschlicher Zivilisation interessiert ist. Kulturarbeit und Kulturfortschritt gehören für ihn unlösbar zu den Urdaten der Menschheitsgeschichte hinzu.

Was für die biblische Urgeschichte festgestellt wurde, das gilt in noch sehr viel höherem Ausmaß für das Atramḫasis-Epos. In seinem ganzen ersten Teil (I,1–340¹⁰), der uns hier erst einmal interessieren soll, ist die Kulturarbeit *das* bestimmende Thema, das den gesamten Erzählbogen strukturiert:

Schon in der Exposition wird es angeschlagen:

- I,1 Als die Götter (noch) Menschen waren,
 2 leisteten sie die Arbeit (*dullum*), trugen sie den
 Tragkorb (*šupšikkum*).
 3 Die Fronarbeit (*šupšikkum*) der Götter war groß,
 4 die Arbeit war schwer, viel Mühsal *šapšāqum* gab es.

In der Urzeit also, als alles noch anders war¹¹, als es jetzt ist, wurde die Kulturarbeit noch von den Göttern getan. Angedeutet wird schon hier

⁹ S. u. 45f. 53. 55–7.

¹⁰ Die Abgrenzung nach hinten ist nicht mit Sicherheit anzugeben, da der Text hier eine Lücke aufweist.

¹¹ Die in ihrer Interpretation umstrittene erste Zeile des Epos (vgl. HKL II, 157, dazu C. Wilcke ZA 67, 161 und W. v. Soden ZA 68, 76) ist m. E. auf dem Hintergrund der

das Konfliktpotential, das sich im weiteren Verlauf der Handlung entladen wird: Die Arbeit ist schwer, sie ist für die Götter eine Last.

In einer Art vorbereitenden Handlung (I,5–33) wird nun berichtet, daß im Zuge einer hierarchischen Neuorganisation der göttlichen Kompetenzen die eine Göttergruppe, die Anunnaku, die Kulturarbeit an eine andere Göttergruppe, die Igigi, delegiert:

I,5 Die großen Anunnaku wollten die (nur) sieben
6 Igigi die Arbeit (*dullum*) tragen lassen¹².

Doch diese Lösung des Arbeitsproblems erweist sich im folgenden als Scheinlösung. Die Igigi übernehmen wohl die Kulturarbeit, sie graben die Flüsse und Kanäle, aber im Laufe der Zeit wird für sie die Arbeitsbelastung unerträglich:

I,37 [Die Igigi, 25]00 Jahre lang, die übergroße,
38 [schwere Ar]beit (*dullum*) leisten sie Nächte und Tage.
39 [Sie erheben (?)] Klage und äußern Beschimpfungen,
40 [sie bekl]agen sich in den Erdgruben.
41 [„An] unseren [Hauptaufse]her (?), den Sesselträger,
wollen wir herantreten,
42 unsere [schwe]re Arbeit (*dullum*), (die) auf uns (liegt),
soll er abschaffen!“

Ein regelrechter Arbeitskonflikt bricht auf. Die Igigi verbrennen ihre Arbeitsgeräte, ihre Spaten und Tragkörbe (I,64–67) und treten damit in den Streik; mehr noch: sie beschließen, den Götterkönig Enlil durch eine bewaffnete Aktion von seinem Thron zu stürzen (I,43–47.57–60). Der Versuch, durch Delegation der Kulturarbeit innerhalb der Götterwelt zu einer Lösung zu kommen, ist gescheitert.

Die Haupthandlung, die mit dem Aufbegehren der Igigi einsetzt, ist in ihrem ganzen ersten Teil (I,35–170¹³) von dem Arbeitskonflikt in der

„Als-noch-nicht“-Einleitungen anderer Urzeitdarstellungen zu verstehen, vgl. bes. Enūma eliš I,1 und C. Westermann, (Anm. 2) 59–64. Mit ihnen wird die Urzeit als eine Zeit charakterisiert, in der alles das, was jetzt selbstverständlich ist, noch nicht so war. Im Atramḥasis-Epos ist die Aussage nur positiv gewendet; gemeint ist: als die Götter noch nicht Götter im vollen Sinn waren, weil ihnen noch ihr Gegenüber, die Menschen, fehlte.

¹² Vgl. I,19f.; ich folge hier in der Übersetzung – wie auch meist im folgenden – weitgehend der neuen Bearbeitung von W. v. Soden (Anm. 6); etwas anders faßt C. Wilcke den syntaktischen Aufbau des Eposbeginns. Für ihn sind die präsentisch konstruierten Zeilen 5f. Umstandssatz zu Z. 1–4, auf die in Z. 7–20 eine Rückblende auf voraufgegangene Ereignisse erfolgt, ZA 67, 161 ff.; Z. 1–4 wären dann schon auf die Fronarbeit der Igigi zu beziehen, und die Übertragung der Arbeit an sie wäre schon vorausgesetzt. Doch meine ich von formkritischen Überlegungen her, daß der Akt, der den ganzen Konflikt in Gang setzt, auch wirklich erzählt werden muß. Nur die Zeilen 7–18 tragen die Umstände, die zu ihm führten, nach; wegen dieser Unterbrechung ist die Wiederaufnahme von Z. 5f. in 19f. nötig. Auf das umstrittene *sebettam* möchte ich hier nicht eingehen.

¹³ Z. 171–188 sind in der aB Hauptversion abgebrochen; W. G. Lambert hat die Lücke

Götterwelt bestimmt. Die Igigi belagern den Palast des Enlil, der aufgeschreckte Götterkönig ruft die Götterversammlung ein, man berät sich und schickt einen Vermittler zu den Aufständischen; doch alle Verhandlungen schlagen fehl, die Igigi wiederholen nur in aller Schärfe ihre Klage über die unerträgliche Arbeitsbelastung:

- I,159 „Ihr Göt[ter alle allzumal,]
 160 Wir wollen [. . .] den Kampf,
 161 wir [legten hin unsere . . . in den Erdgruben.]
 162 Die übergroße [Fronarbeit] (*šupšikkum*) tötete uns fast,
 163 [schwer war] unsere Arb[eit] (*dullum*), viel Mühsal
 (*šapšāqum*) gab es.
 164 [Und (nun),] ihr Götter [al]le allzumal,
 165 hat unser Mund [vorgebracht], daß wir uns bei Enlil
 beklagen.

Eine Lösung des Arbeitskonflikts scheint unmöglich; Trauer und Resignation macht sich in der Götterversammlung breit (I,166 ff.). Hier nun, auf dem Höhepunkt des Konflikts macht der weise Gott Enki einen unerwarteten Lösungsvorschlag: den Menschen zu schaffen (I,189–191)¹⁴.

Begeistert nehmen die übrigen Götter den Vorschlag auf und beauftragen eine Spezialistin, die Muttergöttin Mami, mit der Durchführung:

- I,192 Sie riefen die Göttin, fragten
 193 die Hebamme der Götter, die weise Mami:
 194 „Du bist der Mutterleib, der die Menschheit erschaffen
 kann.
 195 Erschaffe den Urmenschen, daß er das Joch (*absānum*) trage,
 196 er trage das Joch, das Werk (*šiprum*) für Enlil,
 197 den Tragkorb (*šupšikkum*) für den Gott soll der Mensch
 tragen!“¹⁵

Der Lösungsversuch Enkis bedeutet also – nach der fehlgeschlagenen ersten – eine weitere Delegation der Kulturarbeit. Die Menschen werden geschaffen, um die Kulturarbeit von den Göttern zu übernehmen und für sie zu leisten.

Die Durchführung der Menschenschöpfung ist nun recht kompliziert. Die bisher straffe Erzählstruktur bekommt einen deutlichen „Bauch“. Nur das wenigste von dem, was hier erzählt wird, ist von der Gesamtstruktur des Epos her notwen-

teilweise durch jüngere Versionen zu schließen versucht, (Anm. 1) 52 f.; zur Kritik an diesem Vorgehen vgl. W. v. Soden, (Anm. 6) 50 ff.

¹⁴ Eine Lücke geht voraus. Daß Enki der Sprecher ist, kann man nur mit einigem Vorbehalt aus der zweiten aB Version G erschließen, W. G. Lambert/A. R. Millard, (Anm. 1) 54 f.

¹⁵ Ich verstehe die Konstruktus-Verbindung als gen. obj.

dig. Das ist ein sicheres formgeschichtliches Kriterium dafür, daß der Dichter hier auf ältere, ehemals selbständige Darstellungen der Menschenschöpfung zurückgegriffen hat, die durchaus andere Intentionen als das Gesamttepos gehabt haben¹⁶.

Der Höhepunkt der Handlung ist mit der vollzogenen Menschenschöpfung erreicht. Stolz meldet die Muttergöttin den Göttern die gelungene Ausführung ihres Auftrags:

- I,237 „Das Werk habt ihr mir befohlen,
 238 nun habe ich es vollendet.
 239 Den Gott habt ihr geschlachtet mit seiner Planungsfähigkeit.
 240 Eure schwere Arbeit habe ich (damit) abgeschafft,
 241 euren Tragkorb legte ich dem Menschen auf.
 242 Ihr . . . ¹⁷ Menschheit Geschrei,
 243 Ich habe den Halsring (*ullum*) gelöst, Lastenbefreiung
 (*andurārum*) bewirkt.“

Und die Götter reagieren darauf mit Freude und Dankbarkeit:

- I,244 Sie hörten diese [ihre] Rede,
 245 liefen überall hinzu, küß[ten ihre Füße:]
 246 „Früher [pfl egten wir dich Mami zu nennen,]¹⁸,
 247 jetzt soll ‚Herrin aller Götter‘ (*Bēlet-kala-ilī*)
 dein Name sein!“

Dieser Jubel der Götter über ihre Befreiung steht im Kontrast zu der Klage der Igigi (I,39 ff.; 162 ff. u. ö.) und der Trauer und Niedergeschla-

¹⁶ Das gilt etwa für die Motive der Konkurrenz zwischen verschiedenen Menschenschöpfer-Göttern und der Götterschlachtung, die auch in anderen Menschenschöpfungserzählungen vorkommen, vgl. das Material, das G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, AAH1971,1, Heidelberg 1971 zusammengestellt hat. Aber auch die singulären und nur schwer deutbaren Motive vom *uppu* und *etemmu* bzw. *E/Widimmu* werden an keiner Stelle des Epos – soweit wir es heute kennen – wieder aufgenommen. Dieser traditionsgeschichtliche Tatbestand ist in der bisherigen Auslegung nicht genügend beachtet worden. Wenn z. B. W. v. Soden gerade solche Motive in der Menschenschöpfungsdarstellung (*tēmu* = die durch die Götterschlachtung vermittelte Planungsfähigkeit und *Edimmu* = Wildmensch) zur Basis seiner Interpretation des Gesamttepos macht, (Anm. 5) 353 ff., dann möchte ich fragen, ob es sich hier nicht doch nur um traditionsgeschichtlich bedingte Nebenmotive handelt, die wohl mitklingen, aber keine tragende Funktion im Gesamttepos erhalten haben. Ähnliches gibt es ja auch in der biblischen Urgeschichte, vgl. etwa den ‚Baum des Lebens‘ in Gen 2–3.

¹⁷ W. v. Soden übersetzt: „Ihr beschertet nun der Menschheit Geschrei“, und leitet die Verbform von einem kanaänischen Fremdwort *saḥādum* ab, (Anm. 6) 66 f.; vgl. AHw 1128a. Doch paßt der Sinn schlecht in den Duktus des Selbstruhmes der Mami. Besser scheint mir die Interpretation von W. G. Lambert den Sinn zu treffen: “You raised a cry for mankind, I have loosed the yoke . . .”, (Anm. 1) 61; sie läßt sich aber leider lexikalisch nicht festmachen. Ich lasse daher das Verb unübersetzt. Daß die Menschen Wehgeschrei über ihre Arbeit erheben, wird im folgenden gerade nicht erzählt, dazu s. u. 50.

¹⁸ Ergänzt nach dem nB Fragment P.

genheit, in die der Arbeitskonflikt die Anunnaku gestützt hatte (I,166 ff.). Damit ist der Konflikt, der den Göttern aus der Kulturarbeit erwachsen war, gelöst.

Nach einer weiteren Unterbrechung der Haupthandlung, die wieder mit der Übernahme ehemals selbständiger Schöpfungstraditionen zusammenhängt¹⁹, kommt der erste große Erzählbogen des Epos zu seinem Ziel: Die Menschen übernehmen die Kulturarbeit:

I,337 Neue Hacken (und) Spaten schufen sie,
338 große Kanäle schufen sie
339 für die Hungerstillung der Menschen, die Nahrung der Götter.

Damit ist die Delegation der Kulturarbeit endlich gelungen.

Ob und wie weit diese Lösung eine endgültige ist, wird uns noch weiter unten beschäftigt²⁰, hier sollen erst einmal die biblische und die babylonische Sicht der Kulturarbeit miteinander verglichen werden.

Die biblische Urgeschichte und das Atramḫasis-Epos stimmen darin überein, daß die Bestimmung des Menschen zur kultivierenden Arbeit unlösbar zu seiner Erschaffung hinzugehört. Diese Übereinstimmung zeigt sich bis in die Satzstruktur hinein: von Kulturarbeit wird jedesmal in konsekutiven Näherbestimmungen der Schöpfungserzählungen gesprochen:

Gen 2,15 . . ., daß er ihn bebaue und bewahre.
Gen 1,26 Lasset uns Menschen machen . . ., daß er herrsche
I,195 Erschaffe den Urmenschen, daß er das Joch auf sich nehme . . .

¹⁹ I,249–306. Es handelt sich um eine ritualisierte Ausformung der Menschenschöpfungstradition, die auf die Begründung von Geburts- und Hochzeitsbräuchen hinausläuft. Mit der ersten Darstellung (I,189–248) ist sie motivlich in der Weise verbunden, daß das dort von Enki und Mami hergestellte Tongemisch jetzt von „Mutterleibern“ zu Menschen geboren wird, wobei die Muttergöttin Hebammendienste leistet. Ob diese zweiteilige Menschenschöpfungsdarstellung ursprünglich ist (auch im sumerischen Mythos ‚Enki und Ninmah‘?), oder eine nachträgliche Kombination darstellt (so W. G. Lambert, *Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians*, JSS 13/1968, 104–112, 105), ist noch nicht sicher; auffällig ist jedenfalls, daß der Dichter des Epos den Jubel über die Lastenbefreiung der Götter schon nach der ersten Darstellung einfügt, obgleich strenggenommen erst der Ton für die Menschenschöpfung fertig ist. Er hat keinen Versuch gemacht, auch die zweite Darstellung mit dem Hauptfaden der Erzählung zu verbinden. Offensichtlich widersetzte sich die stark rituell-ätiologische Ausrichtung dieser Menschenschöpfungstradition einer festeren kompositorischen Verklammerung. Zur Menschenschöpfung im Geburtsritual s. R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, CTM 9/1978, 51–55.59f. Auch unter den Gebetsbeschwörungen, die in den Ritualen der Serie *bīt mēseri* Verwendung fanden, gibt es eine, die auf die Menschenschöpfung Bezug nahm: ÉN ina IM (d) É-a DÛ-ku-nu-ši [ŠID]: „Die Beschwörung ‚Mit Lehm erschuf euch Ea‘ rezitierst du“ I:III,1 (Sm 2004+ = BBR Nr. 48,17–32). Leider ist uns nur diese Anfangszeile überliefert.

²⁰ S. u. 49–54.

Am engsten ist die Parallele zum Schöpfungsbericht des P, bei dem die Bestimmung zur Kulturarbeit schon in den Entschluß zur Menschenschöpfung hineingezogen ist. Nach biblischer wie nach babylonischer Auffassung ist somit die Arbeit eine Grundbedingung menschlicher Existenz, nach beider wäre ein Mensch ohne Arbeit überhaupt nicht denkbar, wäre nicht der von Gott bzw. den Göttern beabsichtigte Mensch. Das ist eine grundlegende Übereinstimmung, in der die Bibel und das altbabylonische Epos zusammenstehen gegen manche christlich-abendländische Traditionen, in denen die menschliche Arbeit abgewertet bzw. aus der Gottesbeziehung ausgeblendet wurde.

Ist diese grundlegende Übereinstimmung erkannt, dann lassen sich nun auch wichtige Unterschiede feststellen: Die Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit ist im Atramḥasis-Epos weitaus zentraler und totaler als in der biblischen Urgeschichte. In den biblischen Schöpfungserzählungen ist die Kulturarbeit nur eine Grundbedingung menschlicher Existenz neben anderen. So kreist etwa die Erzählung Gen 2 nicht um das Problem menschlicher Arbeit, sondern um das Problem menschlicher Gemeinschaft (Gen 2,18.23). Im Atramḥasis-Epos ist dagegen die Kulturarbeit die alles beherrschende Grundbedingung des Menschen überhaupt, die alle anderen Lebensbezüge bestimmt. Ja, mehr noch: während in der Bibel die Kulturarbeit eine rein menschliche Möglichkeit und Aufgabe ist, die erst auf die Menschenschöpfung folgt, geht im Atramḥasis-Epos die Kulturarbeit der Menschenschöpfung lange voraus und umgreift auch die Götterwelt. Die Aufgabe der zivilisatorischen Arbeit besteht schon, bevor es überhaupt Menschen gibt, der Mensch tritt in diese ihm vorausgehende Funktion nur noch ein. Die Grundbedingung Kulturarbeit ist damit über die menschliche Existenz hinaus transzendiert.

II. Kulturarbeit und Gottesbeziehung

Die unterschiedliche Bedeutung der Kulturarbeit hängt unmittelbar mit dem Verhältnis zwischen Kulturarbeit und Gottesbeziehung zusammen.

In der biblischen Urgeschichte ist das Verhältnis recht locker: Wohl wird die Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit auf Gott zurückgeführt (Gen 2,8.15; 1,26.28), aber darin geht die Beziehung zwischen Mensch und Gott keineswegs auf: So ist die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes bei P in dem viel umfassenderen Sinn gemeint, daß überhaupt ein Geschehen zwischen Gott und diesem ihm entsprechenden Geschöpf stattfinden kann²¹; und die Urgeschichte des J stellt

²¹ So C. Westermann, (Anm. 2) 217f. im Unterschied etwa zu W. H. Schmidt, der die

erzählerisch ein sehr vielgestaltiges Wechselgeschehen zwischen Gott und der Menschheit dar, in dem der Kulturfortschritt nur eine und keineswegs die wichtigste Linie bildet.

Im Atramḫasis-Epos dagegen liegen Kulturarbeit und Gottesbeziehung ganz eng ineinander. Hier werden die Menschen dazu geschaffen, den Göttern die Kulturarbeit abzunehmen und für sie auszuführen:

I,196 Er trage das Joch, das Werk für Enlil,
197 den Tragkorb für den Gott soll der Mensch tragen.

D. h. nach babylonischer Anschauung geht nicht nur die Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit auf die Götter zurück, sondern auch ihre Ausführung ist unmittelbar auf die Götter bezogen. Die Kulturarbeit ist ein Werk (*šiprum*) für den Götterkönig Enlil, sie ist selber Gottesdienst. Sie dient nicht allein, wie in I,339 explizit formuliert wird, der Ernährung der Menschen, sondern auch der Ernährung der Götter. Bleibt sie aus, wie in der Flut, müssen die Götter hungern und darben (III:III, 30f.; IV, 15ff.). In dieser ihrer umfassenden religiösen Funktion liegt die überragende Bedeutung der Kulturarbeit im Atramḫasis-Epos begründet.

Man versteht diese religiöse Funktion nur, wenn man sich klar macht, daß der Gottesdienst in Mesopotamien – wie in vielen anderen antiken Ackerbaukulturen auch²² – in einem hohen Ausmaß vom Opferkult bestimmt war. Über die Opfer waren die Götter in der Tat unmittelbar an der landwirtschaftlichen Produktion beteiligt. Ein ganz erheblicher Aufwand zivilisatorischer Arbeit war nötig, um den Großkult in den vielen Tempeln des Landes in Gang zu halten. Die Tempel waren zugleich riesige Wirtschaftsbetriebe. Und so waren die Götter samt ihren Kulturen wirklich davon abhängig, daß die Kulturarbeit getan wurde.

Auch im Israel der seßhaften Zeit ist der Gottesdienst an den großen Tempeln mit dem Opfer verbunden gewesen, auch Israel war durchaus der Zusammenhang von Opfer und landwirtschaftlicher Produktion geläufig²³. Um so erstaunlicher ist es, daß es dennoch die Symbiose von Kultur und Kult nicht vollzog. In der Urgeschichte des Jahwisten wird in Gen 4,26 vom Beginn des Gottesdienstes²⁴ ohne jede Bezugnahme auf

Gottesebenbildlichkeit über den Begriff der Stellvertretung stärker auf die Bestimmung zur Kulturarbeit bezieht, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1967, 142ff.

²² Vgl. das lateinische ‚colere‘, von dem sich sowohl unser Wort Kult als auch unser Wort Kultur ableitet.

²³ Vgl. z. B. das Erstlingsopfer, Dtn 26 und Ri 5,8 (text emend.). Die riesige Zahl der Opfertiere bei der Tempelweihe Salomos 1.Kön 8,63 ist – selbst wenn man viel Übertreibung abrechnet – nur auf dem Hintergrund des enormen wirtschaftlichen Aufschwungs zu verstehen, den Israel mit der Einrichtung des Königtums erlebte.

²⁴ C. Westermann hat gezeigt, daß man die „Anrufung des Jahwenamens“ in einem weiteren Sinn verstehen muß, (Anm. 2) 460ff.

die Kulturarbeit berichtet, bei P wird der Gottesdienst sowieso erst außerhalb der Urgeschichte am Sinai installiert. Obwohl also auch nach biblischer Anschauung Gott durch Opfer und Lob geehrt werden will, ist er dennoch nicht in der Weise von der Arbeit des Menschen abhängig wie die Götter im Atramḥasis-Epos²⁵. Die Kulturarbeit wird in der Urgeschichte vielmehr vergleichsweise „profan“ aufgefaßt, sie dient der menschlichen Lebenserhaltung und der menschlichen Lebenssteigerung, nicht der ‚Erhaltung‘ und dem Ruhme Gottes. Es fehlt ihr jede religiöse Überhöhung.

Den Hauptgrund für diese Distanz zwischen Gottesbeziehung und Kulturarbeit möchte ich darin sehen, daß Israel seine entscheidenden Erlebnisse mit Jahwe gemacht hat, bevor es in die Ackerbaukultur eintrat und einen stetigen Großkult einrichtete.

III. Die Auffassungen von Kulturarbeit

Unterschiede zwischen biblischer und babylonischer Urgeschichte bestehen nun auch in der Weise, in der sie die Arbeit darstellen.

Ein erster Unterschied betrifft das kulturelle Niveau. So orientiert sich die Vorstellung der Erzählung Gen 2, daß der Mensch einen Garten erhält, den er bebauen (*‘ābad*) und bewahren soll (*šāmar*), deutlich an der Welt des Kleinbauern, der in selbständiger Arbeit ein recht begrenztes Areal hegt und pflegt. Der kultivierende Einfluß des Menschen ist noch deutlich begrenzt, er hat sich den Garten nicht selber geschaffen, d. h. hier wird durchaus ein Unterschied zwischen der von Gott geschaffenen „Natur“ und der vom Menschen geschaffenen Kultur festgehalten. Das alles weist auf ein Stadium, das noch unterhalb der Hochkultur liegt.

Demgegenüber ist das Bild, was das Atramḥasis-Epos von der Kulturarbeit zeichnet, eindeutig an der voll entwickelten Hochkultur des Zweistromlandes orientiert. Beschrieben wird hier eine schon spezialisierte, technische Arbeit, die den Ackerbau dort erst in großem Ausmaß ermöglichte: der Kanal- und Bewässerungsbau (I,21 ff.; 338). Diese bewässerungstechnischen Großbauten, die den Verantwortungsbereich des einzelnen Bauern bei weiten überstiegen, erforderten eine übergreifende Organisation. Die Kulturarbeit ist darum im Zweistromland in einem sehr viel höherem Ausmaß als in Israel staatlich organisiert gewesen. Der grundlegende Vorgang des Epos, die Delegation von Arbeit an untergeordnete Gruppen, stammt aus solcher staatlich organisierten unselbständigen Massenarbeit²⁶.

²⁵ Am klarsten kommt das Angewiesensein Jahwes auf das Lob seiner Verehrer in dem Psalmenmotiv „Die Toten loben Jahwe nicht“ heraus, vgl. z. B. Ps 30,10.

²⁶ Das häufig im Epos verwendete Wort *šupšikkum* „Tragkorb, Ziegelrahmen“ be-

Arbeit ist darum im Atramḥasīs-Epos von vornherein abhängige Arbeit, Dienstleistung für Höhergestellte. Und ein Großteil ihres Konfliktpotentials liegt in dieser hierarchischen Organisation der Arbeit begründet.

Daneben haben offensichtlich die kulturellen Eingriffe in der babylonischen Hochkultur schon ein solches Ausmaß erreicht, daß im Epos eine davon unberührte „Natur“ nicht mehr vorkommt. Der Lebensraum des Menschen kommt nur noch als Feld für die Kulturarbeit in den Blick. Er ist zugleich großräumiger gedacht als der Garten in Gen 2, er umfaßt das ganze mesopotamische Kulturland.

Noch einen Schritt weiter geht in dieser Hinsicht die Priesterschrift. Sie weitet das Feld menschlicher Kulturarbeit universal auf die ganze Erde aus. Damit hängt zusammen, daß P von einem bestimmten Stadium der Kulturentwicklung völlig abstrahiert. Der vor ihm benutzte Begriff des „Herrschens“ (*rādā, kibbēš*) über die Tiere und die Erde stammt gar nicht mehr aus der Arbeitswelt, sondern aus der politischen Sprache der orientalischen Großreiche: So wie ein Großkönig in majestätischer Herrschergebärde von seinen Vasallen den Tribut einfordert, soll auch der Mensch sich die übrige Kreatur nutzbar machen²⁷. Auffällig ist, daß P trotz dieses politischen Vorstellungshorizontes das Problem von Herrschaft und Arbeit, das den Autor des Atramḥasīs-Epos so bewegt, ganz beiseite läßt. Er schreibt im Exil schon wieder von einem Standpunkt jenseits der staatlichen Hochkultur. Die Unterordnung des Menschen unter einen ‚Arbeitgeber‘ gehört für ihn genauso wenig wie für J zu den Grundbedingungen menschlicher Arbeit hinzu.

Ein weiterer Unterschied ergibt sich hinsichtlich der geschichtlichen Dimension der Kulturarbeit. Wie ich oben skizziert habe, beschreibt der Jahwist in seiner Urgeschichte eine echte Kulturentwicklung, angefangen von primitiveren Kulturstufen bis hin zur Hochkultur. P verzichtet zwar auf eine solche explizite Darstellung, doch das „Machet euch die Erde untertan!“ von Gen 1,28 ist grundsätzlich offen auf Zukunft hin. Es ist auf keine Kulturstufe mehr festgelegt und ja auch bis heute nicht eingelöst.

Das ist im Atramḥasīs-Epos anders. Hier ist schon die ganze komplizierte und hochentwickelte Kulturarbeit Mesopotamiens von Anfang an vorhanden. Die Hochkultur wird dem Menschen schon fertig von den Göttern übergeben, sie braucht darum nicht erst von ihm entwickelt zu werden. Es stehen sich also ein statisches Kulturverständnis im Atram-

zeichnet ein typisches Arbeitsgerät dieser Form von Arbeit; es ist kein Zufall, daß es ebenfalls die Bedeutung „Fronarbeit“ bekommen hat (z. B. I,3.34.162); vgl. auch die Begriffe *abšānum* „Joch“ (I,196) und *andurārum* (I,243) „Lastenbefreiung“.

²⁷ Vgl. R. Albertz, (Anm. 8) 315 f.

hasis-Epos und ein dynamisches in der biblischen Urgeschichte gegenüber.

Wie ist Israel zu dieser dynamischen Sicht der Zivilisation gekommen? Nun, hier ist daran zu erinnern, daß Israel ja erst relativ spät in den Kreis der vorderorientalischen Hochkulturen eingetreten ist und auch dann nicht die Chance erhielt, über einen so langen Zeitraum wie etwa Mesopotamien eine auch nur annähernd vergleichbare stabile Kultur auszubilden. So ist es verständlich, daß in Israel das Herkommen aus primitiveren Vorstadien stärker in der Erinnerung bewahrt blieb. Darüber hinaus ist darauf zu verweisen, daß für Israel durch seine Gotteserfahrung die Geschichte in einer Weise in den Vordergrund seiner Wirklichkeitserfahrung rückte, die im Vorderen Orient nicht ihresgleichen findet²⁸. So wird man wohl sagen dürfen, daß es letztlich die besondere religiöse Geschichtserfahrung Israels war, die auch sein Kulturverständnis dynamisiert hat.

IV. Zivilisation und Bevölkerungsexplosion

Trotz des statischen Bildes von Kulturarbeit, das das Atramhasis-Epos in seinem bisher behandelten ersten Teil entwirft, spricht es in seinem zweiten Teil, dem wir uns jetzt zuwenden wollen, von einer dynamischen Entwicklung. Nachdem berichtet worden ist, daß die Menschen die Kulturarbeit übernommen haben, setzt mit einer überbrückenden Zeitangabe ein neuer Geschehensvorgang ein:

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

Das Land wird immer weiter (*rapāšu* Gtn), die Menschen werden immer zahlreicher (*mādu* Gtn)²⁹, und damit verbunden entsteht Lärm und Geschrei. Durch diese Entwicklung sieht sich der Götterkönig Enlil zu Gegenmaßnahmen gezwungen; er beschließt, eine Plage über die Menschen zu bringen. Die gleiche Entwicklung setzt vor der zweiten

²⁸ Das gilt trotz der Einschränkungen, die B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967, mit Recht geltend gemacht hat.

²⁹ Zu dieser Bedeutung des Prät. Gtn s. W. v. Soden, ZA 68, 83.

(II:I,5 ff.) und sehr wahrscheinlich auch vor der dritten Plage ein³⁰ und führt schließlich zu dem Beschluß Enlils, die Menschheit durch die Flut zu vernichten.

Was ist mit dieser Entwicklung gemeint und in welchem Zusammenhang steht sie mit der zuvor geschilderten Kulturarbeit des Menschen? Eine sichere Antwort wird dadurch erschwert, daß der Text gerade am Übergang eine größere Lücke aufweist (I,340–351). So verwundert es nicht, daß sie unter den Orientalisten kontrovers ist.

Einen sehr engen Zusammenhang sieht G. Pettinato. Nach ihm ist unter dem *rigmum* der Menschen das Wehgeschrei über ihre schwere Arbeit zu verstehen, mit dem sie sich gegen die Götter empören³¹. D. h. das Verhalten der Menschen nach der Übernahme der Kulturarbeit stände in genauer Analogie zum Verhalten der Igigi im innergöttlichen Arbeitskampf (I,37 ff.). Die Plagen und die Flut wären dann als Strafe für die rebellische Menschheit gemeint, die sich weigert, ihre Bestimmung zur Kulturarbeit zu akzeptieren.

Etwas lockerer erscheint der Zusammenhang in der Interpretation W. v. Sodens. Seiner Meinung nach gehen die Menschen mit ihren „lärmenden Aktivitäten“ (*hubūrum*) über den Auftrag der Götter, ihnen die Arbeit abzunehmen, hinaus³². Sie unternehmen in eigener Regie mehr, als die Götter ihnen zugestehen wollen. Die Plagen und die Flut wären dann als göttliche Maßnahme gegen eine eigenmächtige, die Grenze menschlicher Existenz überschreitende Steigerung der Kulturarbeit gemeint.

So gut beide Interpretationen zum ersten Geschehensbogen des Epos zu passen scheinen, so sind sie dennoch problematisch. Denn explizit ist in I,352–355 weder von einem Arbeitskampf der Menschen gegen die Götter, noch von einer Übersteigerung der Kulturarbeit die Rede. Die Begriffe für Arbeit, die im ersten Teil so zentral waren (*dullum*, *šupšikkum*) tauchen hier überhaupt nicht auf. Ja, in dem gesamten zweiten Teil des Epos wird in dem – zugegeben lückenhaften Text – überhaupt nur ein einziges Mal auf die Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit wieder Bezug genommen (II:VII,31 ff.)³³. Ansonsten taucht das Thema

³⁰ Die zweite Tafel hat hier eine größere Lücke; meine Annahme gründet sich auf dem spB Text BE 39099, der in Rev. I,1–7 den Beschluß zur dritten Plage überliefert, der ähnlich wie I,358 ff. motiviert ist; bei W. G. Lambert/A. R. Millard, (Anm. 1) 116 f.; vgl. 166.

³¹ Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut, Or. 37/1968, 165–200, bes. 193 f.; vgl. auch S. A. Picchioni, (Anm. 6) 106–109.

³² So in dem Anm. 5 genannten Aufsatz, 353 f.; man fühlt sich bei seiner Interpretation an Gen 3 und Gen 11 erinnert.

³³ Und zwar im Zusammenhang der Entscheidung, die Flut über die Menschheit zu bringen; leider ist die Funktion dieses Rückbezuges nicht mehr sicher zu erkennen. Ein expliziter Rückbezug auf die Menschenschöpfung findet sich auch in der biblischen Flutgeschichte Gen 6,5–7, er hat hier die Funktion des Kontrastes.

Kulturarbeit nur noch unter dem speziellen Aspekt des Opfers für die Götter auf³⁴. Man wird darum nüchtern feststellen müssen, daß die Kulturarbeit, die den Geschehensbogen des ersten Teils so entscheidend bestimmte, im zweiten Teil nicht das zentrale Thema bildet.

Doch welches Thema bildet es dann? Betrachtet man den zweiten Teil erst einmal für sich, ergibt sich ein ganz anderes Bild: Der Geschehensbogen setzt damit ein, daß die Menschen immer zahlreicher werden (I,353) und er kommt darin zu seinem Ziel, daß die Götter nach der Flut mehrere Maßnahmen ergreifen, um die Mehrung der Menschen einzuschränken: Sie erschaffen die Unfruchtbarkeit der Frau, die Dämonin Lamaštu, die für eine hohe Kindersterblichkeit sorgt, und mehrere Frauenorden, die Kinderlosigkeit zur religiösen Pflicht machen (III:VII, 1 ff.). Anfangs- und Endpunkt haben es damit mit dem Thema „Mehring der Menschen“ zu tun. Dann sind aber auch die dazwischenstehenden Plagen und die Flut auf dieses Thema zu beziehen: Mit den Plagen will der Götterkönig Enlil die übermäßige Vermehrung eindämmen³⁵; doch als das nichts nutzt, sondern nach jeder Plage die gleiche Entwicklung einsetzt, beschließt er die völlige Vernichtung der Menschheit durch die Flut.

Der zweite Teil des Atramḫasis-Epos hat es also primär mit dem Problem der Vermehrung der Menschen zu tun. Diese These ist ähnlich schon einmal von A. Draffkorn-Kilmer aufgestellt worden. Nach ihr geht es im ganzen Atramḫasis-Epos um das Problem der Überbevölkerung³⁷. Sie hat aber damit wenig Zustimmung gefunden³⁸. Das liegt vor allem daran, daß sie nun wiederum das Motiv der Kulturarbeit völlig vernachlässigt. Es ist darum die Frage zu stellen, ob und wie das Nebeneinander zweier verschiedener Themen in ein und demselben Text erklärt werden kann.

An dieser Stelle kann der Vergleich mit der Bibel auch einmal für das Verständnis des religionsgeschichtlichen Textes weiterhelfen. Auch in der jahwistischen Urgeschichte stehen ja verschiedene urgeschichtliche Motive nebeneinander. Sie sind zwar jetzt Bestandteil einer literarischen Einheit, aber es läßt sich noch deutlich erkennen, daß sie ursprünglich

³⁴ So bei der Abwendung der ersten und zweiten Plage I,372–415; II:II,8–35: Auf Anraten Enkis läßt Atramḫasis alle Opfer auf einen einzigen Gott konzentrieren, der dadurch gerührt wird und die Plage beendet. Dann auf dem Höhepunkt der Flut in der Schilderung der hungernden und dürstenden Götter und der Klage der Muttergöttin (III:III,25–54; IV,4–22).

³⁵ So explizit in der assyrischen Neubearbeitung des Epos (S) IV,39: „Die Bevölkerung ist nicht geringer geworden, sondern noch zahlreicher als früher“, W. G. Lambert/A. R. Millard, (Anm. 1) 108 f.; vgl. Gilg. XI,182 f.

³⁶ The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in Mythology, Or. 41/1972, 160–176; ähnlich schon zuvor W. L. Moran, (Anm. 4) 55–59.

³⁷ Vgl. die Kritik von W. v. Soden, (Anm. 5) 358 und S. A. Piccioni, (Anm. 6) 109.

einmal zu selbständigen Urzeitüberlieferungen gehörten, die erst nachträglich zusammengefügt worden sind.

Ähnliches läßt sich nun auch für das Atramḫasis-Epos zeigen, obgleich es als Kunsterzählung literarisch schon viel stärker durchkomponiert ist als die jahwistische Urgeschichte. Auch im Atramḫasis-Epos lassen sich nämlich noch mit formkritischen Kriterien zwei unterschiedliche, in sich durchaus selbständige Erzählbögen erkennen: Der erste reicht von der Belastung der Götter durch die Kulturarbeit bis zu deren Übernahme durch die Menschen (I,1–340), der zweite von der übermäßigen Mehrung der Menschen bis zu ihrer dauerhaften Begrenzung (I,352–III:VII). Den Höhepunkt des ersten Bogen bildet die Menschenschöpfung, den des zweiten die Vernichtung der Menschheit durch die Flut³⁸.

Verschiedene Spannungsbögen in einem Text sind aber ein ziemlich sicheres Anzeichen für traditionsgeschichtliche Schichtung. Das würde bedeuten, daß im Atramḫasis-Epos zwei ehemals selbständige Traditionen erst nachträglich kompositorisch zusammengefügt worden sind. Sie lassen sich sogar noch in etwa nachweisen: Hinter dem ersten Erzählbogen steht eine Tradition, die sich auch in dem sumerischen Mythos „Enki und Ninmaḫ“ findet³⁹, hinter dem zweiten steht die sumerische Flutzerzählung⁴⁰. D. h. in der sumerischen Vorgeschichte wurden die im Atramḫasis-Epos zusammengeführten Traditionen noch unabhängig voneinander überliefert.

³⁸ Die beiden Höhepunkte stehen in einem komplementären Verhältnis, vgl. den Jubel der Götter nach der Menschenschöpfung mit der Klage der Nintu und der Niedergeschlagenheit der Götter nach der Vernichtung der Menschen; die Beziehung ist allerdings nur kompositorisch.

³⁹ Vgl. C. A. Benito, ‚Enki and Ninmaḫ‘ and ‚Enki and the World Order‘, Diss. phil. Pennsylvania (microfilm-xerography) 1969, die Zeilen 1–43 (S. 34–38); der Geschehensbogen ist hier folgender: Z. 1–3 Urzeiteinleitung, Z. 4–7 Geburt, Vermehrung und Organisation der Götter, Z. 8–15 Übernahme der Kulturarbeit durch die Götter und Klage der Götter über ihre Arbeit, kontrastiert mit dem schlafenden Enki (Z. 12–14), Z. 16–23 die Urmutter Nammu weckt Enki und bittet ihn, die Götter von der Arbeit zu befreien, Z. 24 ff. Enki gibt Nammu Anweisungen zur Erschaffung des Menschen und befiehlt Ninmaḫ, diesem die Kulturarbeit aufzulegen (Z. 37). Ab Z. 44 ist der Handlungsablauf allerdings umgebogen. Es wird nicht mehr von der Übernahme der Kulturarbeit durch die Menschen erzählt, sondern von einem Wettstreit zwischen Enki und Ninmaḫ, der erweist, daß Enki über die stärkeren lebensfördernden Kräfte für seine Geschöpfe verfügt als (die ehemalige Muttergöttin?) Ninmaḫ. Ziel ist nicht mehr die Kulturarbeit des Menschen, sondern die Verherrlichung Enkis (Z. 140 f.). In die gleiche Tradition gehört auch der KAR 4-Mythos, s. G. Pettinato, (Anm. 16) 75–81.

⁴⁰ Vgl. die Bearbeitung von M. Civil in: W. G. Lambert/A. R. Millard, (Anm. 1) 138–145; hier gehen der Flut die Errichtung des Königtums und urzeitliche Städtegründungen voraus; ob das Motiv der Mehrung eine Rolle spielte, ist wegen des fragmentarischen Textes nicht zu erkennen.

Das Nebeneinander der beiden Themen Kulturarbeit und Mehrung erklärt sich damit aus der Zusammenfügung zweier ehemals selbständiger Urzeitüberlieferungen. Ist aber dieser traditionsgeschichtliche Tatbestand erst einmal erkannt, dann ist der Interpret davon befreit, das ganze Epos in eines der beiden Themen pressen zu müssen, und die Stringenz eines Geschehensablaufes zu postulieren, die der Text nicht hergibt. Für die Interpretation der umstrittenen Stelle I,352 ff. bedeutet das: Es ist methodisch fragwürdig, das hier berichtete Geschrei und Lärmen der Menschen von dem ersten Traditionszusammenhang her zu deuten, zu dem die Stelle ja ursprünglich gar nicht gehörte. Auch das Vorkommen gleicher Vokabeln (*rigmum*) hier und dort, auf das G. Pettinato seine Interpretation stützt⁴¹, besagt in diesem Fall gar nichts. Das Motiv muß vielmehr aus dem zugehörigen Traditionszusammenhang verstanden werden: gemeint ist dann einfach der Lärm, der sich aus der Massierung einer hohen Anzahl von Menschen auf engem Raum ergibt, wie man ihn noch heute in orientalischen Städten – aber nicht nur dort! – erleben kann.

Eine zweite Frage ist es dann, wie wohl der Dichter des Atramḥasis-Epos, der beiden Traditionen zu einer Urgeschichte zusammenfügte, die Beziehung von Kulturarbeit und Mehrung des Menschen verstanden hat. Vielleicht hat er sich dazu in der schon erwähnten Textlücke (I,340–351) geäußert, doch da sie bislang nicht rekonstruiert werden kann, sind wir auf indirekte Schlüsse angewiesen.

Auch hier kann möglicherweise die biblische Urgeschichte weiterhelfen: Von den beiden biblischen Autoren werden nämlich Kulturarbeit und Mehrung in recht engem Zusammenhang gesehen: J berichtet von den Kulturerrungenschaften in den Genealogien, die ja das Fortschreiten und das Ausbreiten der Menschheit darstellen, und P verbindet den Kulturauftrag mit der Segnung des Menschen und dem Befehl, sich zu mehren und die Erde zu füllen (Gen 1,28; 9,1.7).

In Analogie dazu möchte ich den Schluß ziehen, daß auch der Dichter des Atramḥasis-Epos den Zusammenhang im Auge hat, der zwischen fortschreitendem Zivilisationsprozeß und Bevölkerungswachstum besteht: Die zunehmende Kultivierung des Ackerlandes, die immer stärkere Ausweitung des bebauten Bodens („das Land wurde immer weiter“) benötigt immer mehr Arbeitskräfte und ermöglicht einer immer größeren Zahl von Menschen das Leben (I,353). Noch durch keine Regulative gehemmt setzt die Zivilisation eine Bevölkerungsexplosion ungeahnten Ausmaßes in Gang. Sie äußert sich in einem ungeheuren An-

⁴¹ (Anm. 31) 184 ff.; G. Pettinato beruft sich vor allem darauf, daß *rigmum* I,77 u. ö. das Weh- und Kampfgeschrei der Igu bezeichne; wichtig für seine Interpretation ist auch die Z.I,242, deren Bedeutung aber unsicher ist, s. o. Anm. 17.

schwollen des Lärmes („das Land brüllt wie Stiere“ I,354), den das geschäftige Treiben (*hubūrum*) und das Stimmengewirr (*rigmum*) der dicht aufeinander gedrängten Bevölkerungsmassen erzeugt (I,355 ff.). D. h. die menschliche Kulturarbeit zeitigt über das ungehemmte Bevölkerungswachstum Folgen, die für die Götter unerträglich und damit für den Bestand der Welt bedrohlich werden⁴². 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.

Daß dieser uns so modern erscheinende bedrohliche Zusammenhang von Zivilisation und Bevölkerungsexplosion schon in diesem 3500 Jahre alten Epos mit solcher Klarheit gesehen wurde, ist sehr erstaunlich. Dennoch steht es damit nicht völlig allein, vergleichbare Vorstellungen finden sich auch bei anderen alten Völkern⁴³. Es ist durchaus möglich, daß die hochentwickelte altbabylonische Zivilisation schon einmal in die Nähe der „Grenzen des Wachstums“ geriet und damit der bedrohliche Charakter übermäßigen Bevölkerungswachstum ins Blickfeld kam.

Seltsamerweise fehlt dieser Motivzusammenhang in der biblischen Urgeschichte völlig. Wohl kennt auch der Jahwist eine Vermehrung der Menschen vor der Flut (Gen 6,1), aber der Grund für die Flut ist für ihn nicht die übermäßige Mehrung, sondern die übermäßige Bosheit der Menschen (6,5)⁴⁴. Und die Priesterschrift läßt Jahwe bei der Neuregelung der Welt nach der Flut sogar ausdrücklich seinen Auftrag zur Mehrung erneuern (9,1.7)⁴⁵. Offensichtlich lag die bedrohliche Seite des Bevölkerungswachstums für das gerade erst im Rande der Hochkultur stehende Israel der frühen Königszeit noch jenseits seines Erfahrungshorizontes⁴⁶, und für die relativ kleine exilische Gemeinde war nach dem Zusammenbruch der staatlichen Hochkultur die Vermehrung eine Frage des Überlebens. So hat die auffallende Differenz an diesem Punkt wohl mit ganz speziellen geschichtlich-kulturellen Unterschieden zu tun.

⁴² Das häufig belächelte Motiv, daß Enlil vor Lärm nicht mehr schlafen kann, verstehen wir vielleicht heute, da die krankmachende Wirkung anhaltender Lärmbelästigung manifest wird, wieder besser.

⁴³ H. Schwarzbaum, *The Overcrowded Earth*, *Numen* 4/1957, 59–74; vgl. A. Draffkorn Kilmer, (Anm. 36) 175f.

⁴⁴ In Gen 6,1–4 deutet der Jahwist eine andere Art genealogischer Überschreitung an: Die Vermischung des Menschen mit den Himmlischen.

⁴⁵ Diese Differenz ist schon von W. L. Moran herausgestrichen worden, (Anm. 4) 61.

⁴⁶ Vgl. Gen 12,1–3, wo die neue Erfahrung der Mehrung und der staatlichen Größe Israels noch ganz positiv gesehen wird. Auf das Problem des Jahwisten und seiner Datierung kann ich hier nicht eingehen.

V. Die Beurteilung der Kulturarbeit

Mit den letzten Überlegungen sind wir schon auf die bedrohliche Seite der Kulturarbeit gestoßen. Damit stellt sich die Frage nach der Bewertung der Kulturarbeit in der biblischen und babylonischen Urgeschichte.

Ich habe schon an anderer Stelle ausgeführt⁴⁷, daß die Kulturarbeit in der biblischen Urgeschichte sowohl positiv als auch negativ beurteilt wird. Ich will mich darum hier auf einige Bemerkungen zur jahwistischen Fassung beschränken.

Ambivalent ist die Kulturarbeit in der jahwistischen Urgeschichte auf doppelte Weise. Die erste Aporie liegt in dem Arbeitsvorgang selbst: Obgleich die Arbeit eine göttliche Bestimmung des Menschen ist, mit der er die Möglichkeit der Lebenserfüllung eingeräumt bekommt (Gen 2,15), ist sie doch auch Mühsal (*'iṣṣābōn*), die den Schweiß des Menschen kostet (3,18f.). Die Mühseligkeit der Arbeit wird über den Mann als Strafe für seinen Ungehorsam gegen Gott verhängt. Sie besteht neben ihrer Schwere vor allem in ihrer Erfolglosigkeit: Der Acker, den der Mensch bebaut, wird immer auch Dornen und Disteln hervorbringen. Eine letzte Sinnerfüllung seines Lebens kann der Mensch mit der Arbeit nicht erreichen.

Die zweite Aporie tritt in den Folgen der Kulturarbeit zutage: Obwohl die Kulturerrungenschaften die Lebensmöglichkeiten des Menschen fortlaufend fördern und erweitern, schlagen ihre Folgen immer wieder bedrohlich auf ihn zurück: Die Arbeitsteilung zwischen Kain und Abel ist Anlaß zu einem erbitterten Konkurrenzkampf, der mit einem Totschlag endet (Gen 4,2–16). Die Erfindung der Eisenverarbeitung läßt sich auch zu einem Fortschritt in der Technik des Tötens verwenden (4,23). Die Erfindung des Weinbaus birgt auch die Gefahr einer Entwürdigung des Menschen und der Zerstörung der Familiengemeinschaft in sich (9,20–27). Und die ungeahnten Möglichkeiten menschlicher Zusammenarbeit, die der Städtebau eröffnet (4,17), kann auch dazu verführen, das wahnwitzige Unternehmen eines Himmelssturmes zu versuchen (11,1–9). D. h. der zivilisatorische Fortschritt eröffnet auch der Fehlsamkeit des Menschen immer größere Möglichkeiten. Der Mensch kann jede seiner Kulturerrungenschaften mißbrauchen, weil er selbst nur ein durch Fehlsamkeit und Tod begrenztes Geschöpf ist. So kommt es dazu, daß er mit der Kulturarbeit sein Leben nicht nur steigert, sondern auch fortlaufend gefährdet.

Im Aufzeigen der negativen Seiten der Kulturarbeit steht das Atramḥasis-Epos der jahwistischen Urgeschichte in nichts nach. Das ist um so

⁴⁷ (Anm. 8) 317–321.

erstaunlicher, als sie ja hier einen sehr viel höheren Stellenwert als in der Bibel zugewiesen bekommt.

Denn obgleich die Kulturarbeit hier die alles beherrschende Grundbedingung des Menschen ist und sogar die Würde eines Gottesdienstes erhält, streicht das Epos ihre Mühseligkeit stark heraus. Alle Begriffe für Arbeit, die es verwendet, haben einen negativen Klang: *abšānum* „Joch“, *ullum* „Halskette“, *šapšāqum* „Beschweris“, *šupšikkum* „Tragkorb, Ziegelrahmen, Fronarbeit“; selbst das Wort *dullum*, das ich neutral mit „Arbeit“ übersetzt habe, bedeutet auch „Arbeitsverpflichtung“ und „Mühsal“. Die Mühseligkeit der Arbeit wird vor allem in ihrer Schwere gesehen (*rabû, watru, kabtu, mādu*); die übergroße Arbeitsbelastung droht die Igigi zu töten (I,149.162). Das starke Hervortreten dieser negativen Seite ist wohl dadurch bedingt, daß sich das Atramḫasis-Epos am Bild staatlicher Fronarbeit orientiert. Das darf aber nicht zu dem Schluß verführen, das Epos beurteile die Arbeit rein negativ. Nein, sie ist für die Ernährung von Mensch und Gott absolut notwendig (I,339). Es spricht vielmehr für die Aufrichtigkeit des babylonischen Dichters, daß er, obgleich er weiß, daß Kultur und Gottesdienst unbedingt auf solche staatlich organisierte Arbeit angewiesen sind, die Realität dieser Arbeit in keiner Weise beschönigt. Auch für das babylonische Epos liegt damit im Arbeitsvorgang eine Aporie: er ermöglicht dem Land das Leben (I,22) und droht doch die Arbeiter zu töten (I,162).

Daneben bewirkt auch im Atramḫasis-Epos die Kulturarbeit eine bedrohliche Folge: Obgleich sie den Bestand von Menschen- und Götterwelt sichern soll, setzt sie dennoch auch ein übermäßiges Bevölkerungswachstum in Gang, das diesen Bestand wieder gefährdet. Die Aporie menschlicher Zivilisation, die hier aufgezeigt wird, ist schicksalhafter als in der biblischen Urgeschichte. Die übermäßige Mehrung erscheint als ein zwangsläufig ablaufender Prozeß, an dem die Menschen mehr passiv als aktiv beteiligt sind. Er wird nicht als eine bewußte Verfehlung der Menschen dargestellt und nicht mit der Bosheit des Menschen in Verbindung gebracht. Demgegenüber war in der jahwistischen Urgeschichte deutlich das Anliegen zu spüren, den Menschen selber für die gefährlichen Folgen seiner Kulturerrungenschaften verantwortlich zu machen. Der Mensch bekommt in der Bibel als der einzige Partner Gottes eine eigenständigere Rolle im Zivilisationsprozeß, im Guten wie im Schlechten. Auch wenn er die zu seiner Existenz gehörende Fehlsamkeit nie ganz wird ablegen können, ist er damit doch deutlicher als im babylonischen Epos dazu aufgerufen, die gefährlichen Folgen seiner Kulturarbeit soweit wie möglich einzudämmen.

Doch trotz dieser wichtigen Differenzen im einzelnen stimmen biblische und babylonische Urgeschichte grundsätzlich in der Bewertung der Kulturarbeit überein, sie sehen sowohl ihre lebensfördernden Möglich-

keiten als auch ihre lebensbedrohenden Gefahren. In dieser nüchternen Beurteilung stehen diese beiden alten Texte zusammen gegen den Kulturpessimismus und den Fortschrittsoptimismus der Moderne.

In einer Zeit, in der die Menschheit wieder einmal an die Grenzen ihres zivilisatorischen Fortschritts gerät, ist es für Christen wichtig zu wissen, in wie hohem Maße sich schon die biblischen Zeugen mit dem Problem menschlicher Kulturarbeit auseinandergesetzt haben. Es ist für sie aber auch wichtig zu wissen, daß diese damit nicht alleine stehen, sondern trotz vieler Besonderheiten einstimmen in den Chor anderer antiker Völker. Auch heute geht es ja um Probleme, die keineswegs nur uns Christen betreffen. Deswegen haben wir Christen meiner Meinung nach die Aufgabe, nicht nur das, was unsere eigene biblische Tradition, sondern auch das, was die Überlieferungen anderer alter längst untergegangener Völker und Religionen zum Problem menschlicher Zivilisation zu sagen haben, neu ins Spiel zu bringen. Dazu will dieser Aufsatz ein Beitrag sein. Ich könnte mir durchaus vorstellen, daß neben den biblischen Aussagen auch eine Reihe alter Menschheitserfahrungen, die das babylonische Atramḥasis-Epos aufbewahrt hat, uns bei der tiefgreifenden Neuorientierung, die von uns heute gefordert wird, hilfreich sein können.