

## Überlegungen zum Etana-Mythos

WOLFGANG RÖLLIG

Der babylonische Etana-Mythos<sup>1</sup> ist in mehrfacher Hinsicht bedeutungsvoll. Er ist eine recht kunstvolle Komposition, die ganz unterschiedliche Erzählmotive miteinander verknüpft und zweifellos folkloristische Elemente enthält<sup>2</sup>. Und er bietet gegen Schluß eine Passage, die als »Etanas Himmelsflug« bekannt ist und die selbst in die akkadezeitliche Ikonographie eingegangen ist. So wie sich eine Bearbeitung des Gesamttextes als Anknüpfung an die bewundernswerte Arbeit von EMMA BRUNNER-TRAUT an den »Altägyptischen Märchen«<sup>3</sup> empfehlen würde, so gilt das insbesondere von der Episode vom Himmelsflug, die von ihr als Beispiel für die allzeit gültige Erfahrung des Menschen von seinem Verhältnis zum Raum kürzlich zitiert worden ist<sup>4</sup>. Wir wollen hier aber den gesamten Mythos im Auge behalten, nicht eine einzelne Episode herausgreifen.

Der Text bietet insofern besondere Schwierigkeiten, als uns kein Exemplar erhalten ist, das ihn vollständig enthält. Vielmehr sind vielerlei Bruchstücke bekannt<sup>5</sup>, die z. T. in altbabylonischer, z. T. in mittellassyrischer und

---

<sup>1</sup> Letzte Edition von J.V. KINNIER WILSON, *The Legend of Etana. A New Edition*. Warminster/Chicago 1985. Vgl. die weiterführende Rezension von B. ALSTER, in: *JAOS* 109, 1989, 81-86.

<sup>2</sup> Dazu zusammenfassend und mit der einschlägigen Literatur (noch vor der Neuedition) W. RÖLLIG, *Etana*, in: *Enzyklopädie des Märchens* Bd. 4, 1983, Sp. 494-499. Eine neuerliche Behandlung und Diskussion bes. der Thesen von I. LEVIN ist dringend erforderlich, muß von mir aber wegen dringender Aufgaben noch zurückgestellt werden.

<sup>3</sup> E. BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Märchen*, 8. Auflage, München 1989.

<sup>4</sup> E. BRUNNER-TRAUT, *Frühformen des Erkennens*, Darmstadt 1990, S. 12 mit Anm. 8, S. 174f. Leider ist die verwendete Übersetzung schon 70 Jahre alt und deshalb etwas unbefriedigend.

<sup>5</sup> Nicht einmal die Zugehörigkeit aller in der Edition von J.V. KINNIER WILSON verzeichneten Bruchstücke ist gesichert, vgl. etwa M. VOGELZANG, in: *BiOr* 43, 1986, 437, die die Zugehörigkeit von K 10099 und K 14788 mit guten Gründen anzweifelt.

z. T. in neuassyrischer Zeit niedergeschrieben wurden. Wie bei einer solchen Tradition fast selbstverständlich, weichen die Versionen auch dort, wo sie inhaltlich im wesentlichen übereinstimmen, in den Formulierungen stark voneinander ab. Es läßt sich deshalb auch keinesfalls mit Sicherheit sagen, ob die jüngste Version tatsächlich eine Einteilung in 5 Tafeln kannte, wie KINNIER WILSON sie jetzt annimmt. Lediglich für 3 Tafeln läßt sich das wahrscheinlich machen, da der Text K 2606 einen Kolophon mit der Angabe enthält, daß es sich um Tafel 2 handelt, der eine weitere gefolgt sein muß<sup>6</sup>. Bleiben so also viele Unsicherheiten bestehen, so ist doch die Erzählung in ihrem Verlauf im Groben rekonstruierbar.

Sie beginnt als Kulturentstehungsmythos<sup>7</sup>: Die altbabylonische Version erzählt etwas kürzer, die jüngere leicht erweitert und bereits auf Kiš und dessen König Etana bezogen von der Zeit, in der »die Gesamtheit der zahlreichen Menschen einen König noch nicht einsetzte; damals war keine Kopfbinde geknüpft, Tiara und Szepter (noch) nicht mit Lapislazuli geschmückt, waren Hochsitze noch nicht gebaut.« Hier wird ein Thema aufgenommen, das schon in der sumerischen Tradition, etwa im Dilmun-Mythos<sup>8</sup> erscheint, das aber auch im babylonischen Denken einen prominenten Platz einnimmt: Es gibt einen entscheidenden Schritt in der Geschichte des Menschen, der auch sein Verhältnis zu den Göttern maßgeblich bestimmt, nämlich die Schaffung einer eigentlichen, einer menschlichen Kultur, die sich abgrenzt gegenüber der ungeordneten, vorzivilisatorischen Welt. Diese Kultur aber ist die Kultur der Stadt, die gleichzeitig Symbol ist für ein geordnetes Gemeinwesen mit klarer Hierarchie – Errichtung des Königtums – und mit geordnetem Kult – Errichtung von Tempeln. So ist es sicher kein Zufall, daß der Etana-Mythos mit der Begründung von Kiš beginnt, das Gilgameš-Epos die Errichtung der Mauer von Uruk feiert und der Adapa-Mythos<sup>9</sup> die Stadt Eridu mit ihrem Kult des

<sup>6</sup> So nach KINNIER WILSON im Komposittext pl. 19. Die ältere Edition von ST. LANGDON bietet eine 3 mit einem *sic* des Kopisten.

<sup>7</sup> Zum Beginn des Mythos vgl. W. VON SODEN, in: WZKM 55, 1959, 59–61; C. WILCKE, in: ZA 67, 1977, 156–159; 211–214. – Es wird aus dieser Einleitung ganz offensichtlich, daß die Erzählung mythischen, nicht etwa »nur« folkloristischen Charakter hat.

<sup>8</sup> Zum Dilmun-Mythos »Enki und Ninhursanga« s. zuerst S.N. KRAMER, Enki and Ninhursag, a Sumerian »Paradise« Myth, in: BASOR SS 1, 1945 und zuletzt P. ATTINGER, in: ZA 74, 1984, 1–52; die richtige Deutung schon bei B. ALSTER, Dilmun, Bahrain and the alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature, in: D. POTTS (Hgb.): Dilmun, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2, 1983, 52–74.

<sup>9</sup> Zuletzt behandelt von S.A. PICCHIONI, Il poemetto di Adapa, Budapest 1981.

Ea verherrlicht. Die altorientalische Kultur ist eine Stadtkultur. Der Gegensatz zwischen dem gesicherten, wohlorganisierten Gemeinwesen in den Mauern der Stadt gegenüber dem ungesicherten, chaotischen Leben in den Marschen des Südens und den Wüsten des Westens bestimmt sie ganz. Hier nun ist die Stadt offenbar schon vorhanden, bereit für eine Entwicklung menschlichen Wirkens unter der ordnenden Hand eines Königs – aber sie ist noch verschlossen. »Sieben Tore sind vor den Menschen verschlossen<sup>10</sup>, Szepter, Tiara, Kopfbinde und (Herrscher)stab sind vor Anu im Himmel niedergelegt.« So kann es keine geordnete Regierung geben, bis »das Königtum vom Himmel herabkam« (Z. 14 altbab. Version)<sup>11</sup>. Der König, der damit als erster dieses Amt ausüben soll, wird von der Göttin Ištar<sup>12</sup> persönlich ausgesucht.

Dabei ist es sicher kein Zufall, daß das Königtum, das vom Himmel herabkam, als erstes von einem Manne bekleidet wird, der danach wieder zum Himmel hinaufsteigt. Selbst sein Name ist ja, vielleicht volksetymologisch, als  $\acute{e}(d) + an(a)$  »der zum Himmel hinaufsteigt« verstanden worden.

Leider wird nicht klar, wie der Übergang zu der nun folgenden Fabel vom Adler und der Schlange gestaltet war. Der Text aller Versionen bricht hier ab. Es mag sein, daß sie zunächst unmotiviert eingeführt wurde und erst im Nachhinein ihre Erklärung erfuhr. Die Freundschaft endet mit dem Angriff des Adlers auf die Jungen der Schlange. Diese ruft in ihrem Leid den Sonnengott Šamaš an, bei dem der Freundschaftsbund beschworen worden war, und dieser rächt den Frevel, indem er den verfressenen Vogel der Schlange ausliefert, die sich im Bauch eines toten Rindes verborgen hält. Der Adler wird aber nicht getötet, wie eigentlich zu erwarten wäre, sondern seiner Federn beraubt und in eine Grube geworfen. Er fleht von dort zum Sonnengott, ihn aus dieser misslichen Lage zu befreien, damit er nicht vor Hunger und Durst sterben müsse.

Hier nun wird die Verbindung zwischen den beiden Erzählungen geschaffen dadurch, daß Etana den Sonnengott gleichfalls anfleht<sup>13</sup>, nämlich

<sup>10</sup> Zur Deutung dieser Zeile 10 der aB Version s. C. WILCKE, in: ZA 67, 1977, 158 und W.G. LAMBERT, in: JCS 32, 1980, 81–85.

<sup>11</sup> So bekanntlich auch die Formulierung am Anfang der sog. »Sumerischen Königsliste«, s. TH. JACOBSEN, The Sumerian King List, AS 11, 1939, 70.

<sup>12</sup> Es fällt auf, daß hier sowohl Enlil, der Götterherr und Stadgott von Nippur, und Innana/Ištar, die Stadgöttin von Uruk, tätig werden, daß im ganzen Mythos Zababa, der kriegerische Stadgott von Kiš, keine Rolle spielt.

<sup>13</sup> Es ist nicht sicher, ob in der mittelassyrischen Version ebenfalls Šamaš angerufen wird. Da aber dort (KINNIER WILSON, S. 58f.) Etana den Befehl zum Aufbruch ins Bergland in einem Traum erhält, der Sonnengott enge Verbindungen zu den

- nach der neuassyrischen Version - mit der Bitte um einen Nachkommen: »Gib mir die Pflanze des Gebärens<sup>14</sup>, zeige mir die Pflanze des Gebärens, nimm mir meine Last, »setze mir einen Namen!« Hier ist besonders auffällig, daß Šamaš in einer Rolle gezeigt wird, die ihm sonst nicht zukommt. Als einer, der Nachkommen schenkt, erscheint gelegentlich Marduk<sup>15</sup>, auch die Heilgöttin Gula kann den Ehrentitel »Gebärerin der Schwarzköpfigen« erhalten<sup>16</sup>. Der Sonnengott wird in dieser Funktion eigentlich nicht angerufen. Dies umso mehr, als ja schon Ištar und Enlil als Akteure eingeführt waren. Hier scheint also der Zwang der literarischen Komposition die durch die Religion vorgegebenen Regeln außer Kraft gesetzt zu haben. Durch Šamaš werden also die beiden Akteure, der König und der Adler, zusammengeführt. Gleichzeitig wird die Strafe, die dem Adler aufgelegt wurde, zu einem höheren Zwecke wieder aufgehoben.

Leider wird der Text im Folgenden wieder so fragmentarisch, daß sich selbst bei Berücksichtigung der verschiedensten Versionen kein fortlaufender Handlungsstrang rekonstruieren läßt. Etana geht jedenfalls ins Gebirge, wo der Adler in einer Grube an Hunger und Durst zu sterben droht. Etana hilft dem Vogel aus der Grube, bringt ihn wieder zu Kräften. Eine Anzahl von Träumen - wahrscheinlich waren es drei - bereiten offenbar das Wagnis des Himmelssturmes vor. Hier entspricht die Komposition dem Gilgameš-Epos, das die entscheidende Auseinandersetzung mit dem Dämon Huwawa (Tafel IV) ebenfalls durch eine Serie von drei Träumen vorbereiten läßt. Darauf läd sich der Adler Etana auf, der übrigens keinesfalls - wie es die Siegelbilder suggerieren - auf seinem Rücken sitzt:<sup>17</sup>

»Er legte seine Brust an seine (des Adlers) Brust,  
seine Hand legte er an sein Gefieder  
seinen Arm legte er an seine Seite.«

Er schmiegt sich also an den Adler von unten an, und beide erheben sich zum Himmel. Hier nun kommt es zu dem Zwiegespräch, in dem der Adler die erstaunliche Perspektive der Entfernung von der Erde bewußt macht<sup>18</sup>:

Traumgöttern hat (vgl. A.L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956, 232 ff.) ist das immerhin wahrscheinlich.

<sup>14</sup> Zur »Gebärpflanze« s. M. STOL, *Zwangerschap en Geboorte bij de Babyloniers en in de Bijbel, Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap »Ex Oriente Lux«* 23, 1983, 23 ff. Dort auch S. 34 ff. zu den Göttinnen der Geburt.

<sup>15</sup> Šurpu IV 25 heißt es u. a. von Marduk, daß es bei ihm liege, »(ein Kind) gebären zu lassen, einen Erben zu geben.«

<sup>16</sup> IV R 54 Nr. 2,27, s. CAD S 76b sub a 4'.

<sup>17</sup> KINNIER WILSON, l. c. S. 116, Z. 26-29.

<sup>18</sup> KINNIER WILSON, l. c. S. 116f, Z. 30-43, vgl. S. 110 ff.

»Eine Doppelstunde hob er ihn hinauf.  
 Da sprach der Adler zu ihm, zu Etana:  
 ›Schau, mein Freund, wie das Land geworden ist!  
 Blick auf das Meer, prüfe seine Ausdehnung!  
 ›Des Landes (Ausdehnung ist) ein Fünftel (?)  
 und das weite Meer ist wie ein Viehhof!  
 Eine zweite Doppelstunde hob er ihn hinauf.  
 ›Schau, mein Freund, wie das Land geworden ist!  
 ›Das Land ist zu einem Gartenbeet geworden ...,  
 das weite Meer wie ein Wassertrog!  
 Eine dritte Doppelstunde hob er ihn hinauf.  
 ›Schau, mein Freund, wie das Land geworden ist!  
 ›Ich schaue hin - aber das Land kann ich nicht sehen,  
 und das weite Meer erblicken meine Augen nicht!  
 Mein Freund, ich will nicht zum Himmel aufsteigen!  
 Wende die Richtung! Ich will zu meiner Stadt zurückgehen!«

Es folgt der Himmelssturz, dessen Ausgang ungewiß bleibt<sup>19</sup>. Im übrigen gibt es Passagen, in denen vom Erscheinen der beiden Protagonisten am Tor des Anu, Enlil und Ea gesprochen wird<sup>20</sup>, ja sogar am Tor von Sin, Šamaš, Adad und Ištar, so daß es durchaus sein mag, daß Etana schließlich, vielleicht noch vor dem Himmelssturz, sein Ziel erreichte.

Eine weitere Beobachtung möchte ich an den Schluß stellen: Es ist vielleicht kein Zufall, daß der Text eine derart starke Verbindung zwischen dem Adler und dem Sonnengott Šamaš herstellt. Der Richtergott ist derjenige, der alles sieht, und auch der Adler überblickt die Welt mit seinem scharfen Auge. Der Himmelsflug stellt das ja ebenfalls unter Beweis. Darüber hinaus hat bekanntlich in der Spätantike der Adler auch eine Rolle als Psychopomp gespielt. Er ist es, der die Seele zum Sonnengott trägt<sup>21</sup>. So kann bei Ephraem dem Syrer selbst Christus als der »himmlische Adler« bezeichnet werden, was wiederum ein anderer Ausdruck von dessen »Sonnentheologie« gewesen sein wird. Ähnlich ist wohl auch eine Gedenk-inschrift aus Hatra zu verstehen<sup>22</sup>, in der es heißt:

<sup>19</sup> Zum Schluß s. z. B. W.v. SODEN, in: ZA 45, 1939, 77f.

<sup>20</sup> KINNIER WILSON, S. 120f. - wobei zu beachten ist, daß es drei »Wege« am babylonischen Sternenhimmel gab, die mit diesen drei Göttern bezeichnet wurden, so daß hier späte Astrologie hineinspielen mag.

<sup>21</sup> S. bereits R. DUSSAUD, Notes de mythologie syrienne I. § 3 Symboles et simulacres du dieu solaire. - § 4 L'aigle symbole du dieu solaire. Helios psychopomp, in: Rev. Arch. I, 1909, 134-148. Vgl. ferner J. TUBACH, Im Schatten des Sonnengottes, 1986, 109 ff.

»Es möge dem Nešray (Eigenname mit Nisbenbildung zu *nšr* »Adler«) zum Guten und Schönen gedacht werden vor unserem Herrn Sonnenadler (*nšrh d!šmš*) und seiner Herrin und seinem Sohn und allen Semeia...«

Der Adler, der Etana zum Himmel brachte, um dort mit ihm das Gebäckkraut für ein Überleben seines Geschlechts auf Erden zu holen, um ihm »einen Namen zu setzen«, ist jetzt der Vogel, der die Seele zum Sonnengott in die Ewigkeit geleitet. Ich behaupte nicht, daß die babylonische Vorstellung bereits in diese Richtung ging, zumal ein Jenseitsglaube in spätantiken Sinn unbekannt war. Wohl aber mag die innige Verknüpfung dieses Vogels mit dem Sonnengott bereits in der babylonischen Überlieferung einer solchen Umdeutung Vorschub geleistet haben. Aus dieser Perspektive erhält das Mythologem vom Himmelsflug noch eine weitere Dimension.

---

<sup>22</sup> Hatra-Inschrift Nr. 74, s. schon H. DONNER und W. RÖLLIG, KAI Nr. 256. Letzte und m. E. zutreffende Behandlung bei J. TUBACH, l. c., S. 264f.