

Der Tod des göttlichen Königs

Die Krise des Menschenbilds in altbabylonischer Zeit

Walther Sallaberger

In der altbabylonischen Zeit, im frühen zweiten Jahrtausend v. Chr., kam dem Thema des Todes in der mesopotamischen Literatur in sumerischer und akkadischer Sprache eine zuvor, im ausgehenden dritten Jahrtausend, nicht bekannte Bedeutung zu. Diesem Wandel entsprach aber keine Änderung im Umgang mit den Toten. Vielmehr äußert sich hier ein grundlegend neues Weltbild, indem der Mensch als sterbliches Wesen in den Fokus genommen wurde, wodurch die Unterschiede zwischen dem König, dem üblichen Helden der Dichtung, und seinen Untertanen bedeutungslos wurden. Anhand des Extremfalls, des gottgleichen Königs und des Helden Gilgameš, werden die Kontinuität im Umgang mit dem Toten und der Wandel im Menschenbild herausgearbeitet.

Menschenbild; Tod; Literatur; Mesopotamien; Alter Orient

1. Das Todesthema in der altbabylonischen Literatur

„Als die Götter die Menschheit schufen,
legten sie den Tod für die Menschheit fest
und hielten das Leben in ihrer Hand zurück.“

Diese Worte richtet die Schankwirtin am Rande der Welt an den suchenden Gilgameš in der altbabylonischen Fassung des Epos.¹ Diese Weltordnung vom sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern ist unverrückbar, wenn auch schwer zu ertragen. Die Verzweiflung über die Unausweichlichkeit des Todes treibt Gilgameš über die Grenzen der bekannten Erde hinaus, um dann vom Sintfluthelden über den göttlichen Ursprung des menschlichen Schicksals belehrt zu werden.

Mit der Sintflut begann für die antiken Bewohner Mesopotamiens die existierende Menschheit. Diese Sicht entnehmen wir der ebenfalls altbabylonischen Dichtung über Atramhasīs, den „Überweisen“.² Dieser Text reflektiert über das Wesen des Menschen. Von seiner Schöpfung an ist der Mensch mit „Verstand“ (*tēmu*) begabt; er trägt den unsterblichen „Geist“ (*eṭemmu*) in sich. Den Tod als unentrinnbares menschliches Geschick führen die Götter erst nach der Sintflut ein.³

In der altbabylonischen Epoche, vor allem in der Zeit zwischen dem 20. und 18. Jahrhundert v. Chr.,⁴ schien die Zeit gekommen zu sein, sich intensiv mit dem Wesen des Menschen, den menschlichen Eigenheiten und Qualitäten und mit der Grenze seines Daseins im Tod auseinanderzusetzen. Dieses Thema, das Wesen des Menschen, beherrschte die Dichtung in akkadischer Sprache und gipfelte in den beiden wohl größten Literaturwerken der Epoche, dem schon genannten Mythos von Atramhasīs und der altbabylonischen Fassung des Gilgameš-Epos. In *Atramhasīs* wurde das schon im dritten Jahrtausend in der sumerischen Mythologie erkundete Thema der Schöpfung des Menschen mit dem göttlich bestimmten Geschick des Todes verbunden. Das altbabylonische *Gilgameš-Epos* übernahm Themen der sumerischen Erzählungen über Gilgameš wie den Zug in den Zedernwald, stellte aber in einer neuen Perspektive den Menschen in den Mittelpunkt. So entstand das neue Leitmotiv der Freundschaft, die Gilgameš und Enkidu durch alle Gefahren bringt, und die Suche des Helden nach dem Leben beschloss den zweiten Teil der Dichtung. Eine solche anthropozentrische Perspektive blieb nicht auf die großen Literaturwerke beschränkt. Die Vergeblichkeit menschlichen Strebens oder das Thema des leidenden Gerechten wurden nun erstmals in der Weisheitsliteratur behan-

1 OB VA+BM iii 3-5; George 2003, 278f.

2 Edition Lambert / Millard 1969, Bibliographie Shehata 2001.

3 Wilcke 2002b, 257; Lambert 1980.

4 Die hier und im Folgenden behandelten altbabylonischen Dichtungen sind im Wesentlichen in Manuskripten des 18. Jahrhunderts, des Jahrhunderts Hammurapis von Babylon (1792-50 nach Mittlerer Chronologie) und seines Nachfolgers Samsuiluna (1749-12) überliefert, doch müssen wesentliche Teile der Literatur schon im 20. und 19. Jahrhundert geschaffen worden sein. Auch wenn die altbabylonische Zeit vom Ende der Dritten Dynastie von Ur (2033) bis zur Eroberung von Babylon (1595) reicht, so dürfen wir wohl die zwei Jahrhunderte zwischen etwa 1950 und 1750 als prägend für das hier behandelte Thema ansehen.

delt.⁵ Ein eindrucksvolles Beispiel bildet ein Weisheitsdialog, der alte Themen der Sprichwörter und Ratschläge des dritten Jahrtausends aufgreift. In diesem Dialog erteilt der alte, erfahrene Vater seinem Sohn Ratschläge zu einer besonnenen und erfolgreichen Lebensführung. Der Sohn verkörpert in diesem Dialog weniger den unbekümmerten jungen Mann, der sich den Herausforderungen der Welt stellt, sondern eine neue Weltsicht, mit der er das alte überlieferte Wissen des Vaters grundsätzlich in Frage stellt: das Bemühen um persönliches Wohlbefinden und Vermögen sei bedeutungslos angesichts des Todes, der alle Schätze hinwegnimmt. Vom reichen Besitz bleiben allein die Totenopfer, „neun Brotbrocken“, „eine Ziege und ein Gewand“, „Speisung und Abgaben“ für diejenigen, die die Totenfeier ausrichten; die Zeit des Lebens ist kurz, die des Todes lang. Die letzten Zeilen aus der Rede des Sohnes lauten wie folgt:

Mein Vater, du hast ein Haus gebaut, das Tor hast du hoch gemacht,
mit einer Breite von einem *šuppu* (60 Ellen) – doch was hast du behalten?
Die Dachgeschoße deines Hauses sind überall voll und seine Speicher voll Getreide,
(doch) zum Tag deines Geschicks wird man neun Brotbrocken hinzählen
und dir zu Häupten hinlegen.
In deinem Besitz, [im] Haus(?) sind (bis zu) tausend Stück Kleinvieh,
(doch) nur eine Ziege und ein Gewand sind davon dein Anteil.
Von deinem Silber, das du besitzt, bleiben (nur) Speisung und Abgaben.
Wenig sind die Tage, die wir Speisen essen, viele die, die unser Durst [...].
Wenig sind [*die Tage*], die wir die Sonne erblicken, viele die Tage, die wir uns im weiten Schatten aufhalten.
In der Erde liegen die Menschen,
(Die Unterweltsgöttin) Ereškigal ist unsere Mutter und wir, wir sind ihre Kinder.
Die Tore zur Unterwelt aber sind überdacht,
so dass die Lebenden die Toten nicht sehen können.⁶

Der Sohn widerlegt in seiner Rede das in der Form von Unterweisungen überlieferte alte Wissen. Die Verteilung der Personen ist bemerkenswert und unterstreicht die Bedeutung, die wir diesem Dialog zumessen müssen: nicht der Vater, dem das Sterben näher ist und der als erfahrener Ratgeber fungiert,

sondern der Sohn, dem das Leben noch offensteht, verweist auf den Tod, vor dem alles menschliche Streben ein Ende findet. Deutlicher lässt sich literarisch ein Paradigmenwechsel wohl kaum darstellen. Die altbabylonische Sicht auf das Wesen des Menschen bedeutet demnach eine neue Perspektive, hinter die die alten Ordnungen zurücktreten.

Vor dem Hintergrund der Dichtung des dritten Jahrtausends ist das Neue der altbabylonischen Zeit gut zu greifen, wurden doch nun Themen wie Tod, Vergänglichkeit des Daseins oder Freundschaft in Gattungen wie Weisheit und erzählender Dichtung bzw. in Stoffen wie Gilgameš, Lebensweisheit oder Menschenschöpfung behandelt, die auch zuvor bekannt waren. Doch bedeutet die altbabylonische Sicht auf das Wesen des Menschen allein eine Hinzunahme neuer Themen oder gehen gleichzeitig alte Vorstellungen verloren? Der altbabylonischen Dichtung selbst entnehmen wir, welche Aspekte hier betroffen sind, wenn die Grenzen des Menschseins bestimmt werden. Die sumerische Dichtung *Tod des Gilgameš* widmet sich dem Tod des Königs, der aufgrund seiner göttlichen Mutter selbst göttlichen Status besitzt, aber als Mensch sterben muss. Der vergöttlichte König war in der altbabylonischen Zeit noch in manchen Staaten wie Isin oder Larsa Realität, wobei hier ein älteres Konzept des Königtums beibehalten wurde. Mit der Vergöttlichung des Königs in der Zeit der Dritten Dynastie von Ur wurde der menschlichen Ordnung des Staatswesens eine überirdische Qualität verliehen. Die Göttlichkeit des Königs hätte beim Tod eines jeden Herrschers⁷ und dem folgenden Herrscherwechsel in Frage gestellt werden können, doch offensichtlich waren erst mit dem Ende der Dynastie und dem Zusammenbruch der alten Ordnung der Stadtstaaten die Bedingungen gegeben, den Ort des Menschen in der Welt neu zu bestimmen.

2. Der Tod des göttlichen Königs der Dritten Dynastie von Ur

Am Ende des dritten Jahrtausends gelang es den Herrschern der Dritten Dynastie von Ur (2110-2003), die Stadtstaaten Babyloniens als Provinzen in einem Reich zu vereinen, das auch angrenzende Gebiete umfasste. Die Stadtfürsten der Stadtstaaten unterstanden dem König von Ur, der als einziger „König“

5 Lambert 1995, 36-42; Alster 2005, dort insbesondere Ch. 3 „The vanity theme in Sumerian literature“.

6 Sallaberger 2010, insbes. 313-317, zur Rekonstruktion und Deutung des Texts; vgl. auch Hurowitz 2007.

7 Der unzeitige Tod des Königs wird literarisch in *Urnammas Tod* (*Urnamma A*) verarbeitet; s. die Edition von Flückiger-Hawker 1999. Hier erscheint wie bei *Tod des Gilgameš* das Motiv der Götterversammlung, in der der Tod beschlossen wurde. Trotz zahlreicher motivlicher Parallelen in der Darstellung des sterbenden Königs unterscheidet sich der Fokus substantiell: bei *Urnammas Tod* wird die Tragik des historischen Königs behandelt, im *Tod des Gilgameš* dagegen das Todesgeschick selbst.

genannt werden konnte. Die herausragende Rolle des Königs als Fokus staatlicher Identität erklärt sicher zu einem guten Teil dessen Vergöttlichung bereits zu Lebzeiten. Denn mit der Vergöttlichung der Könige war ein regelmäßiger Opferkult in allen Orten des Landes verbunden, in den Hauptstädten der intern recht selbstständig agierenden Stadtstaaten gedachte man zumindest an den monatlichen Feiertagen der Herrscher, ihnen wurden Tempel errichtet und sogar Kultpersonal geweiht.⁸ Sulgi (2094-2047) stellte sich damit in die Tradition von Naram-Suen von Akkade (2254-2218), der als erster Herrscher Mesopotamiens als Gott verehrt wurde. Bei Naram-Suen ist die politische Intention der Königsvergöttlichung am deutlichsten, denn in einer Inschrift auf der sogenannten Bassetki-Statue verbindet er die Einrichtung des Königskults mit der existentiellen Krise des Staats in der „Großen Revolte.“ In der Gestalt des göttlichen Königs und seines Tempels, der über den lokalen Herrschern in den Stadtstaaten stand, fand das vom Zerfall bedrohte Reich einen neuen geistig-religiösen Identifikationspunkt in der politischen Hauptstadt.⁹ Diese geistige Mitte benötigte knapp zweihundert Jahre später auch das Reich von Ur, in dem die einzelnen Provinzen, die ehemals selbstständigen und oft Jahrhunderte alten Stadtstaaten, weiterhin ihre lokalen Kulte pflegten. Da ein guter Teil der Bevölkerung sozial und ökonomisch an die großen Tempel gebunden war, musste die Verankerung des Königtums im Volk auf andere Weise erfolgen. Der Kult des regierenden Königshauses bildete hier den geeigneten Ansatzpunkt, wobei auffälliger Weise der Königskult insbesondere die monatlichen Feiertage besetzte.¹⁰ Mit dem Königskult war die dauernde Vergegenwärtigung des Königs an den Höfen und Tempeln der Stadtfürsten gewährleistet.

Die Vergöttlichung der frühen mesopotamischen Herrscher faszinierte schon frühzeitig die altorientalistische Forschung, weil hier die Grenze zwischen Menschen und Göttern aufgehoben schien.¹¹ Die Nachfolger König Sulgis von Ur, Amar-Suena, Šu-Suen und Ibši-Suen, wurden vom ersten Tag ihrer Herrschaft an als göttlich angesehen. Einen be-

sonders kritischen Punkt musste deshalb der Wechsel des Königsamts darstellen. In der Krönung des Herrschers zeigt sich sowohl nach dem Zeugnis der Urkunden wie auch nach den literarischen Texten kein besonderer Hinweis, dass hier eine Eigenschaft „Göttlichkeit“ vom Vorgänger auf den neuen König übertragen worden wäre.¹²

Weiters ist vor wenigen Jahren eine einzigartige Urkunde¹³ bekannt geworden, die detailliert die staatlichen Ausgaben an Schlachtvieh für die Riten zur Bestattung des letzten in Ur begrabenen Herrschers, Šu-Suen (2035-27), anführt. Die Schreiber der Tontafel vermerkten auf der Rückseite des Textes penibel jeden Anlass, zu dem zwischen 15. und 29. Tag des neunten Monats im neunten und letzten Regierungsjahr Šu-Suens Tiere geopfert wurden, insgesamt 10 Rinder und 143 Schafe und Ziegen. Zwar sind nur die Empfänger und Anlässe aufgeführt, zu denen die kostbaren Fleischopfer dargebracht wurden – einfache Brot- und Biergaben finden keine Erwähnung –, doch können wir uns andererseits sicher sein, dass keine Anlässe für Fleischopfer ausgelassen wurden. Damit ist ein vollständiger Rahmen der Feierlichkeiten gegeben, und die Details, die dieser Text bietet, übertreffen alles bisher Bekannte.

Am Abend des 16. Tages erreichte das Boot mit dem königlichen Leichnam die Stadt, ihm wurden Gaben entgegengebracht. In einer langen Prozession erreichte der Zug vom Hafen ausgehend schließlich den Ort des königlichen Begräbnisses, die Mausoleen der Könige von Ur nahe ihrem Palast. Hier hatte man am Vortag, offenbar erst nachdem die Kunde vom Tod des Königs eingetroffen war, begonnen, die Grabgrube auszuheben. In den Mausoleen von Ur befanden sich schon die Grabstätten der Vorgänger Šu-Suens, von Sulgi und Amar-Suena, die man als „Wassertrink-Ort“ (*ki-a-naḥ*) bezeichnete.¹⁴ Der Begräbnisplatz erhielt seinen sumerischen Namen nach dem Ritus der Wassergaben, mit dem die Überlebenden die toten Vorfahren in der Unterwelt versorgten, die man sich als einen wüstenartigen, staubigen Ort vorstellte. Außer am „Wassertrink-Ort“ wurde des Verstorbenen auch an seinem „Stuhl“ oder „Thron“

8 Zur politischen Rolle des göttlichen Königtums s. Sallaberger 2002, zur Königsvergöttlichung allgemein Brisch (Hrsg.) 2008, zum Kultpersonal der vergöttlichten Könige Brisch 2006.

9 Sallaberger 2002, 96; Michalowski 2008, 34 sieht hingegen den Sitz des Königskults in der Hauptstadt nicht als staatliches, sondern als lokales Phänomen.

10 Sallaberger 1993, 63-65. 85f. 95 zu den Belegen.

11 Genannt sei nur die einflussreiche Monographie von Frankfort 1948.

12 Für das Zeugnis der Urkunden Sallaberger 1999, 152-154, für die literarische Konzeption der „Gotteskindschaft“ Wilcke 2002a.

13 Nach einer ersten Publikation des Textes durch Marcel Sigrist 1999 konnte ich die in der Yale Babylonian Collection aufbewahrte Tafel YBC 4190 kollationieren und kopieren, eine Publikation mit einem ausführlichen philologischen und kulturhistorischen Kommentar steht vor dem Abschluss. Ausgehend von der publizierten Umschrift ist auch Dina Katz 2007, 2010 auf den Text eingegangen.

14 Zur Terminologie des Bestattungswesens im Sumerischen zuletzt Jagersma 2007.

(sumerisch ^{neš}*gu-za*) gedacht, der als Symbol seiner früheren Anwesenheit und seiner Amtszeit galt (Ozaki 2008). In unserem Text erscheinen zudem die Throne der Vorgänger Sulgi und Amar-Suena.

Die gesamte Zeremonie der Bestattung Šu-Suens wird mit folgenden Worten zusammengefasst: „Als das Wassertrink-Holz des Totengeistes von Šu-Suen gemacht wurde“. Zweifellos bedeutet diese Charakterisierung der Riten dasselbe wie „als Šu-Suen bestattet wurde“, zumal das bisher rätselhafte „Wassertrink-Holz“ in Urkunden immer gemeinsam mit dem „Totengeist“ (*kitim*) des Verstorbenen erscheint. Wie in meiner Publikation detailliert begründet wird, ist hiermit die hölzerne Grabkammer gemeint, in der der Tote zur Ruhe gebettet wurde.

In der Hauptfeier wurde der Totengeist (*kitim*) des Verstorbenen dem Sonnengott anvertraut, denn nach mesopotamischer Vorstellung begleitete die untergehende Sonne die Toten auf ihrem Weg in die Unterwelt. Der Leichnam verblieb in der Grabstätte, später wurden darüber der „Wassertrink-Ort“ und der „Thron“ errichtet, doch bezieht sich kein einziger Eintrag auf eine besondere Behandlung des königlichen Leichnams.¹⁵

Am Grab wurden Klagelieder für den Verstorbenen gesungen und nach der Grablegung fand ein Fest in den Straßen der Hauptstadt statt, bei dem viele kleinere Kapellen und Kultstätten Opfer erhielten. Mit einem riesigen Tieropfer gingen die Feierlichkeiten zu Ende und das Grab wurde verschlossen. Es folgten zwei Trauerperioden von drei und sieben Tagen. Das Klagen in den Trauerfeierlichkeiten war von zentraler Bedeutung, es war nie eine private, persönliche Angelegenheit, sondern trug immer einen öffentlichen Charakter. So rief z.B. Gilgameš im Epos alle Menschen, darunter die Leute von Uruk, um in seine Klage über den toten Freund Enkidu einzustimmen. Und im sumerischen Text *Urnammas Tod*¹⁶ klagte die Armee um ihren toten Herrscher. Doch die Urkundenevidenz zeigt, dass der Tod eines Königs keine allgemeine „Staatstrauer“ bedeutete, die jede Aktivität unterbrochen hätte, denn beispielsweise die großen Feste wurden ungestört weiterhin gefeiert. Immerhin gibt es einzelne Hinweise, dass Frauen aus staatlichen Institutionen für Klagen um den verstorbenen König abgestellt wurden.

In der besprochenen Urkunde erscheint der Nachfolger Šu-Suens, Ibbi-Suen, nicht. Er ist erstmals am

1. Tag des zehnten Monats bezeugt, und zwar im Rahmen der mehrtägigen Feiern zu seiner Krönung. Nach seiner Krönung beging der junge König im selben Monat noch zwei große Staatsfeste, bei denen die einflussreichsten Leute seines Reiches und ausländische Gesandte mit dem neuen Herrscher zusammentrafen.

In der Praxis des Begräbnisses spiegelt sich also die religiöse Vorstellungswelt vom Tod des Individuums, das vom Sonnengott in die Unterwelt geleitet wird. Nach dem Zeugnis unseres Textes kann die Vorbereitung der Grabgrube erst mit dem Tod des Königs begonnen haben; überraschender Weise wurde also zu Lebzeiten kein königliches Grab vorbereitet. Die mesopotamische Literatur unterstützt diesen Befund, wenn im akkadischen Gilgameš-Epos die Vorbereitung der Begräbnisstätte ebenfalls nach dem Tod beginnt.¹⁷ Solch ein Verhalten stimmt gut mit der mesopotamischen Weltsicht überein, wonach die Toten eine traurige und dunkle Fortsetzung des irdischen Lebens erwartete, aber nie eine erstrebenswerte Zukunft in das Jenseits projiziert wurde. In Mesopotamien herrschten demnach fundamental andere Vorstellungen vom Jenseits wie im gleichzeitigen Ägypten, wo man schon zu Lebzeiten sich mit hohem Aufwand um die Gestaltung der Grabbauten bemühte.

An dem trockenen Ort der Unterwelt wird der Tote durch das Gedenken der Familie ernährt, die am „Wassertrink-Ort“, also dem Bestattungsort selbst, ihre Gaben darbringt. Für den königlichen Hausvater trug das ganze Land bei, um seine reichen Totengaben zu unterstützen. Ein solcher „Wassertrink-Ort“ ist freilich nicht nur für den König, sondern auch für andere Personen der Zeit bezeugt. Hier wird in einer ganz einfachen, leicht durchzuführenden Opferhandlung, nämlich dem Libieren von Wasser, regelmäßig der Verstorbenen gedacht. Im Weiterleben in der Familie, durch das Gedenken, überlebt der Name des Toten; und da der Name ein wesenhafter Teil des Menschen ist, überlebte so ein Teil auf der Welt, während der Totengeist in die Unterwelt ging.¹⁸

Das Gedenken der Familie findet einen Höhepunkt zu den alljährlichen Totenfeiern, die in der Zeit des Sterbens in der Natur begangen werden: am Ende des fünften Monats, also etwa im August, wenn in der Hitze alle Vegetation verdorrt ist.

Die Bestattungsfeiern des vergöttlichten Königs von

15 Katz 2010 interpretiert einen Eintrag der Urkunde dahingehend, dass hier die Trennung von Totengeist und Lebensatem angesprochen sei. Diese Deutung beruht allerdings auf einer Fehllesung der Publikation von Sigrist 1999.

16 Flückiger-Hawker 1999, 93-182; Katz 2003, 329-336 und öfter.

17 Im *Tod des Gilgameš* scheint allerdings der Herrscher noch vom Totenbett aus den Bau seiner Begräbnisstätte anzuordnen, doch verhindern Textlücken eine sichere Rekonstruktion.

18 Diese spezifische Art der Bewältigung des Todes in Mesopotamien, die sich in der Kultur der Inschriften niederschlägt, hat Karen Radner 2005 behandelt.

Ur verdeutlichten in ihren Dimensionen den Rang des Verstorbenen, indem die Kultorte der Stadt Klageriten stattfanden. Doch abgesehen von Umfang und Reichweite der Feiern lassen sich keine Elemente im Ritual benennen, wonach der vergöttlichte König anders als seine Untertanen behandelt worden wäre. Allerdings ist für den großen König Sulgi ausdrücklich ein besonderer Ort im Jenseits vorgesehen, da er „in den Himmel aufgestiegen ist“.¹⁹

Der Kult des politischen Herrschers, der an den Königsstatuen vollzogen wurde, war aber unabhängig von dessen irdischer Existenz: er fand zu dessen Lebzeiten statt, sobald er etabliert worden war, und wurde nach seinem Tod fortgeführt. In der Repräsentation der Statue führte so der Herrscher ein ewig gedachtes Leben, wenngleich dies nur unter stabilen politischen Bedingungen anhielt, also so lange die Dynastie Bestand hatte.

3. Der Tod des göttlichen Königs Gilgameš in altbabylonischer Literatur

Der vergöttlichte König verband zwei Sphären, die menschliche und die göttliche Welt. Der König von Ur stand im Opferkult neben den Göttern, ihm dienten seine Untertanen, ihm bauten sie Heiligtümer. Dennoch war er als Mensch sterblich und – wie wir gesehen haben – seine Bestattung entsprach in ihren wesentlichen Elementen der seiner Untertanen.

Der Untergang des Reiches von Ur bedeutete noch nicht ein vollständiges Ende der Königsvergöttlichung, doch wurde sie nun auf die Form des Königsnamens beschränkt, der weiterhin an manchen Orten mit dem Gottesdeterminativ geschrieben wurde. Die Feste und Tempel des Kultes der vergöttlichten Könige verschwanden aber (Sallaberger 2002, 96; Reichel 2008). Zwei Vorstellungen treffen hier aufeinander, nämlich vom göttlichen Wesen des Königs

und von seiner menschlichen Natur, welche sich in seiner Sterblichkeit manifestiert. Diesen Konflikt behandelt eine große sumerische Dichtung anhand des Heros Gilgameš, der als der König *par excellence* galt, denn durch seine Mutter, die Göttin Ninsumun, war er von göttlicher Herkunft; außerdem führten ihn seine Heldentaten bis an die Grenzen der Erde und er etablierte die Kulte der Götter im Lande. All dies hob ihn weit über den gewöhnlichen Menschen, so dass man die Frage stellen musste, ob selbst für ihn das Geschick des Todes galt. Dieser Konflikt zwischen dem gottgleichen Herrscher und dem sterblichen Menschen ist das Thema der sumerischen Dichtung *Tod des Gilgameš*,²⁰ die aufgrund ihrer sprachlichen Eigenheiten meines Erachtens eindeutig in die altbabylonische Zeit zu datieren ist.²¹

Der Text beginnt mit dem Bild des sterbenskrank darnieder liegenden Helden Gilgameš:

- 1 Der große Wildstier, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
der Herr Gilgameš, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
- 3 *der den vollendeten Baum brachte*, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
der Held, *der an den Seiten umgürtet war*, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
der von vollendeter Kraft, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
- 6 der das Böse verringerte, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
der im Wissen um die reine Zukunft sprach, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
der Plünderer des Landes, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
- 9 der aus dem Berg zu entkommen wusste, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
der Herr von Kulaba, er lag darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
auf dem Bett des Schicksals lag er darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,
- 12 auf der Klage-Ruhestätte lag er darnieder, sodass er sich nicht mehr erheben konnte,

19 Wilcke 1988. Piotr Steinkeller hat dazu einen Beitrag vorbereitet, in dem er der Versetzung von Šulgi in die Sterne nachspürt.

20 Der Text wurde von Antoine Cavigneaux und Farouk N.H. al-Rawi (2000) wiedergewonnen, Gesamtübersetzungen lieferten dann auch A. George 1999, 195-208; N. Veldhuis 2001; G. Zólyomi 2000, in Black et al. 1998-2006. Für die Kenntnis des neuen Fragments N 1377 (vgl. Peterson, in Druck, unter Abschnitt 1.8.1.3) danke ich Jeremiah Peterson: es erlaubt wichtige Textanschlüsse der Nippur-Fragmente. Die im University Museum Philadelphia aufbewahrten Tafelstücke konnte ich im November 2007 kollationieren. Der von A. Cavigneaux wiedergewonnene Text ist nicht nur nach wie vor lückenhaft, sondern vor allem bereitet das altbabylonische Sumerisch mit seinen grammatikalischen Eigenheiten nach wie vor größte Schwierigkeiten, zu einem sicheren Textverständnis zu gelangen. Die hier gebotene Übersetzung versucht nicht, die Textprobleme hinter einer glatten Paraphrase zu verbergen, musste aber nichtsdestotrotz zwischen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten immer eine Alternative wählen. Vieles muss unsicher bleiben.

21 Vgl. zur Datierung schon Sallaberger 2008, 69; Merkmale des Sumerischen beschreibt Zgoll 2006, 121. Auch Kasusgebrauch oder Formulierungen wie temporales *murub*, „inmitten“ (in N₁ vii // Z. 245) in den Nippurmanuskripten sprechen für eine altbabylonische Datierung; so nun auch Keetman 2008, 164 Anm. 18; 2010, 26 Anm. 49. Katz 2003, 224 Anm. 80, 370-374 übernimmt die Datierung des Textes in die Zeit der III. Dynastie von Ur von Cavigneaux / al-Rawi 2000, da der Text wie *Urnammas Tod* (*Urnamma A*, Flückiger-Hawker 1999, 93-182) den Tod eines Königs beschreibe.

Zu stehen gelingt ihm nicht mehr, zu sitzen gelingt ihm nicht mehr: Klage erhebt sich darob.
Nahrung zu essen gelingt ihm nicht mehr, Wasser zu trinken gelingt ihm nicht mehr: Klage erhebt sich.
15 Das erfüllte Geschick hielt den Riegel fest, aufzusteigen gelingt ihm nicht mehr.
Wie ein fürstlicher Fisch, wie einer der *nach Luft schnappt*, liegt er krank ausgestreckt da.
Wie eine Gazelle in der Falle gefangen, das Ruhelager ...
18 Das Schicksal, das keine Hand hat, das keinen Fuß hat, den Menschen hat [*es ergriffen*].

Damals sah der „junge Herr“ Gilgameš einen Traum, in dem die Götterversammlung seine Taten würdigt, die unter zwei Gesichtspunkten angeordnet werden, nämlich „Wege gezogen, so viele es gibt“ und „die Tempel der Götter gegründet“:

49 Die Versammlung, der *Treffpunkt* der Götter, als sie den Gilgameš herangebracht hatte,
51 sprachen sie (= die Götter) zu ihm: „Gilgameš nun, um seinetwillen, in dieser Angelegenheit(, die da ist:)- (Erstens) Wege gezogen, so viele es gibt: um dabei die Zeder, den einzigartigen Baum, aus ihrem Gebirge herabzubringen, um dabei Huwawa in ihrem (:der Zeder) Wald zu erschlagen, dass man dich auf Steleninschriften gesetzt hat für alle Zeiten; – (zweitens) die Tempel der Götter gegründet: der Zi⁴usudra an seinem Ort erreicht hat, der für die damals zerstörte Ordnung von Sumer, die für Ewigkeiten alt hergebrachte, Anordnungen und Dienste ins Land gebracht hat, so dass Handreinigung und Mund[reinigung] geregelt sind, der [...] der Sintflut über die Wohnstätten des Landes erfahren hat, [...].

Im Traum, der zweimal wiederholt wird,²² sieht Gilgameš die Götterversammlung. Dort verkündet der Weisheitsgott Enki, der in der Sintfluterzählung seinen treuen Diener vor dem Verderben und damit die Menschheit vor der Auslöschung bewahrt hat, dass nach dem damaligen einmaligen Abweichen er

nun für immer unter dem Eid des göttlichen Plans stehe. Demnach müssten alle Menschen sterben, auch Gilgameš:²³

Der Herr Nudimud (= Enki) war [in der Versammlung der G]ötter.
In Gestalt meines Traums antworteten An und Enlil dem Enki:
69/159 „Seit jenem Tag, jenem fernen Tag, seit jener Nacht, jener fernen Nacht, seit jenem Jahr, jenem fernen Jahr,
72/162 seit die Versammlung die Sintflut hat darüber hinwegfegen lassen, wo wir den Samen der Menschheit auslöschen wollten, du warst unter uns als Einziger (für) das Leben, und so war Leben,
75/165 (und) es war ein einziger, der dem Leben folgte, (er war) der Namen der Menschheit, Leben war es! Seit damals habe ich (= Enlil) den Eid bei Himmel und Erde geschworen, damals habe ich geschworen: der Menschheit gab ich kein Leben!
78/168 Jetzt, Gilgameš, *blickte dies (= der geschilderte Tatbestand) auf dich*, das Verfügen über das Wesen seiner Mutter wird dich nicht retten. Gilgameš, ist er als dieser Totengeist von der Erde verschwunden,
81/171 wird er (dann) den General der Unterwelt machen! Er soll vorangehender Totengeist sein, um nach der Entscheidung im Prozess den Schiedspruch zu treffen.“

Selbst das göttliche Wesen der Mutter Ninsumun hat den Heros Gilgameš nicht retten können, doch soll er in der Unterwelt weiterhin und ewig herrschen und richten. Die Erinnerung an Gilgameš soll im wiederkehrenden Ritus beim jährlichen Totengedenken in den Familien verankert werden. Denn Gilgameš ist ein Mensch, sein Schicksal wurde ihm bestimmt, als man die Nabelschnur durchschnitt (183):²⁴

N₁ v 6 Die Menschheit, sowie sie mit Namen benannt ist,
N₁ v 7 wenn sie Statuen von sich für alle Zukunft verfertigt hat,
N₁ v 8 dann sollen die Jungen, die Männer – ein Anblick wie

22 Die Wiederholungen der Traumpassagen erlauben eine weitgehende Ergänzung des Textes. Die zentrale These von Veldhuis 2001 ist, dass der „zweite“ Traum die Realisierung darstellte. Aufgrund der Abfolge in den Nippur-Fragmenten möchte ich weiterhin von zwei Träumen ausgehen: in N₁ v steht der zweite Traum, in N₁ vi folgt dann die Wendung (N₁ vi 3) „nachdem er diesen [Traum] gedeutet hatte“.

23 Zu diesen Zeilen insbesondere Zgoll 2006, 121-125, zum Schluss auch Katz 2003, 187f.; die Redeeinleitung folgt dem durch den Join mit N1377 gewonnenen Nippur-Text. Katz 2003, 372, Anm. 36 deutet die vorangehende Zeile wie folgt: „Now Gilgameš, because of your name you should not be taken away“, was sie als Hinweis in der Rede Enlils nimmt, dass er dem Tod entfliehen sollte. Aufgrund der Textlücken und der grammatikalische Schwierigkeiten (-ra als Kasus bei mu „Name“ in der Bedeutung „because of“) kann diese Interpretation allerdings nicht übernommen werden.

24 Auch hier gewinnt der Text durch das Fragment N1377. Die Abfolge der Zeilen folgt dem Nippur-Text, doch wird auch die Mē-Turān-Version berücksichtigt. Die Zeilen in N₁ v bearbeitet auch Keetman 2008, 165f.; in Z. 8 übersetzt er „im Augenblick des Erscheinens des Neumondes“, doch wird das NE.NE-*nar*-Fest wohl nicht am Neulichttag gefeiert (Sallaberger 1993, 125-127); für ein Fest in den letzten Tagen des 5. Monats s. Stol 2008 Abs. 4 zu YOS 12 345 (datiert 25. 5.). Meine Deutung geht davon aus, dass die Männer sich im Halbkreis aufstellen, der in seiner Form der Neumondsichel ähnelt.

- eine Mondsichel – zunächst einen Bogen machen;
 N₁ v 9 werden davor (d. h. vor den Statuen) Faustkampf und
 Wettlauf abgehalten,
 N₁ v 11 so soll ohne ihn (: Gilgameš) kein Licht davor ste-
 hen,
 N₁ v 10 um im Monat *NENEġar* das Fest der Totengeister
 durchzuführen,
 ...
 N₁ v 14 Gilgameš: dein Wesen ist für das Königtum geeignet,
 für das ewige Leben ist es nicht geeignet!
 182(N) Dieses Übel, dieses, das die Menschheit (mit sich)
 bringt, habe ich dir gesagt.
 183(N) Das Übel, dieses, das das Abschneiden deiner Nabel-
 schnur mit sich bringt, habe ich dir gesagt.
 184 Der schwarze Tag der Menschheit, der hat dich er-
 reicht,
 185 der alleinige Ort der Menschheit, der hat dich er-
 reicht,
 186 die unwiderstehliche Flut hat dich erreicht,
 187 die ungleichen Kämpfe haben dich erreicht,
 188 die Schlacht, wo es kein Entfliehen gibt, hat dich er-
 reicht,
 189 das *Getümmel*, wo es kein Entkommen gibt, hat dich
 erreicht.

Und im Traum wird Gilgameš Zuversicht zugespro-
 chen, dass er an den Ort gelange, an dem die Ver-
 storbenen sich aufhielten, seine Familie, seine Vor-
 fahren, sein Heer:

- 117/207 Aus dem Haus der Schwester lasse ich die Schwester
 auf dich zukommen,
 208 aus dem Haus deines x lasse ich den x auf dich zu-
 kommen,
 209 deinen Bekannten lasse ich auf dich zukommen, dein-
 en Geschätzten lasse ich auf dich zukommen,
 210 den Ältesten deiner Stadt lasse ich auf dich zukom-
 men.
 211 Er soll sich nicht umbringen, sein Herz nicht quälen!

Die Träume werden vom Weisheitsgott Enki
 gedeutet:²⁵ Niemand, auch Gilgameš nicht, kann
 dem Geschick entgehen. Daraufhin bereitet der ster-
 bende König seine Begräbnisstätte vor:

- (*Vorangehendes fragmentarisch*)
 236 Dessen Gott Enki, der Vorangehende, in dessen *Um-*
kreis ...
 im Traum ließ er (Enki) ihn seine Lösung sehen,
 den Traum über die königliche Lebenskraft hat er ihm
 gedeutet, niemand sonst konnte es deuten.
 239 Der Herr veranstaltete in seiner Stadt ein Aufgebot,
 240 der Herold stieß in den Ländern ins Horn.

- 241 Das Aufgebot von Uruk öffnete den Euphrat,
 242 das Aufgebot von Kulaba: das Wasser abgeleitet.
 243 Das Aufgebot von Uruk war eine Sturmflut,
 244 das Aufgebot von Kulaba lag wie eine Wolke da.
 245 Dabei verging ein Monat,
 246 – es waren nicht 5 Tage, es waren nicht 10 Tage, –
 247 da öffnete *man* den Euphrat, leitete das Wasser ab,
 248 sodass der Sonnengott seine Muscheln bestaunen
 konnte.
 249 Dann öffnete er den Boden inmitten des Euphrats,
 250 sein Grab baute er aus Stein,
 251 seine Mauern baute er aus Stein,
 252 seine Tür baute er auf den Torsteinen,
 253 der Riegel der Schwelle war starker Stein (// Diorit),
 254 der Türpfosten war starker Stein,
 255 die Balken waren gegossenes Gold.
 256 Auf dessen [Eingang?] bugsierte man einen übergro-
 ßen schweren Stein.
 257 ...schwarze Erde *alles war beschwert*
 258 ...bis auf ferne Tage
 259 ...finden wird
 260 ...suchend seine Oberfläche nicht finden soll ...

Das Personal von Gilgameš tritt auf, wohl um Ab-
 schied zu nehmen oder um bei der Anlage des Gra-
 bes zu helfen. Für die Götter und die toten Priester
 der Unterwelt bringt Gilgameš reiche Begrüßungs-
 geschenke mit:²⁶

- N₃ 1 Seine geliebte Gemahlin, sein geliebtes kleines
 Kind,
 N₃ 2 seine geliebte reine Gemahlin, junge Gemahlin,
 N₃ 3 sein Sänger, Mundschenk [...]
 N₃ 4 sein geliebter Oberbarbier, *Sache* [...],
 N₃ 5 das Gefolge, wer im Palast *umhergeht*, [...]
 N₃ 6 All sein geliebtes Gut, das für ihn zur Verfügung steht
 [...],
 N₃ 7 hat man für ihn im gereinigten Palast in Uruk [...] *hin-*
eingebracht.
 N₃ 8 Gilgameš, der Sohn von Ninsumun –
 N₃ 9 für Ereškigal breitete er die entsprechenden Begrü-
 ßungsgaben aus,
 N₃ 10 für Namtar breitete er die Geschenke aus.
 (...)

Trotz der Unausweichlichkeit des Todes bietet sich
 eine Möglichkeit, für ein ewiges Weiterleben zu sor-
 gen: der Name, auf Statuen in Tempeln eingeschrie-
 ben, bewahrt die Existenz über den irdischen Tod
 hinweg.²⁷

25 Zu den Zeilen 237f. vgl. Zgoll 2006, 125f. Schwierigkeit bereitet die Verbindung *ur-lugal*; hierin hat Veldhuis (2001, 139) einen Hinweis auf den Sohn des Gilgameš gesehen, der in der Sumerischen Königsliste erscheint; Zgoll übersetzt „königlicher Gefolgsmann“, doch bereitet der Gebrauch von *ur* als Appellativum Schwierigkeiten. Meine Übersetzung geht für *ur* von der Lesung *teš*, „Lebenskraft, Potenz“ (akkadisch *bāštu*) aus. Die Potenz königlichen Wesens entfaltet sich demnach in der Herrschaft in der Unterwelt.

26 Die Kollation ergab einen Trennstrich zwischen Z. 5 und 6. Deshalb kann hier nicht von Gefolgschaftsbestattung die Rede sein, wie dies Cavigneaux / al-Rawi 2000 annahmen; vgl. schon Sallaberger 2008, 67.

27 Vgl. zu diesen Zeilen Radner 2005, 121f. (mit Hinweis auf Wilcke 2004).

- 296 [(Damals war) der junge Herr,] der Herr Gilgameš –
 297 sein Inneres war übel, sein Herr war niedergeschla-
 gen.
 298 Der Menschheit (aber), soweit sie mit Namen benannt
 ist –
 299 Bildnisse werden seit ewigen Zeiten verfertigt,
 300 in den Tempeln der Götter ihnen zur Seite aufge-
 stellt.
 301 Ihre Namen sollen in den Mündern (der Menschen)
 nicht verloren gehen.
 302 (Die Muttergöttin) Aruru, die große Schwester En-
 lils,
 303 hat für die Nachkommenschaft ihm (= dem Men-
 schen) einen Spross gegeben.
 304 Dafür, dass diese Statuen seit ferner Zeit verfertigt
 wurden und im Lande gesprochen haben,
 305 o Ereškigal, Mutter von Ninazu, dafür ist dein Preis
 süß!

4. Fazit: Die Krise des Menschenbilds in altbabilonischer Zeit – vom göttlichen König zum menschlichen Tod

In altbabylonischer Zeit, also im frühen zweiten Jahrtausend, beherrschte das Thema des Todes weite Felder der neu geschaffenen Literatur. Damit nahm man zum ersten Mal in der altorientalischen Geistesgeschichte eine zutiefst menschliche Perspektive ein, denn der Tod definierte das Wesen des Menschen und er galt für alle Menschen in gleicher Weise, ohne Unterschiede in Rang und Status, Herkunft oder Ethnie.²⁸ Diese Sicht auf die Welt war in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Erstens trat damit das bestimmende Wirken der Götter in den Hintergrund. Selbstverständlich war die Mythologie des Todes in die Götterwelt eingebunden, doch bedeutete die Auseinandersetzung mit dem Tod keine Erweiterungen oder Verschiebungen von Machtverhältnissen innerhalb des babylonischen Pantheons. Und zweitens verband das Thema Tod die Menschen Mesopotamiens in gleicher Weise, unabhängig davon, ob sumerischer oder akkadischer Herkunft und Sprache, ob von amurritisch-nomadischen oder städtischen Wurzeln, unabhängig von der Aufgabe in der Gesellschaft und dem Rang. Vor dem Tod, so der Tenor in der erzählenden Dichtung wie der Weisheitsliteratur, wozu einleitend ein wichtiges Beispiel angeführt wurde, ist jeder Mensch gleich. Der Tod hob sogar die Unterschiede zum König auf,

und exemplarisch wurde dies literarisch für denjenigen König dargestellt, der aufgrund seiner göttlichen Herkunft als am weitesten entfernt vom Menschen galt, nämlich für den Heros Gilgameš. Mit den Grenzen des Lebens definierte man so das Wesen des Lebens.

Die Grenzen des Menschseins waren in der vorangehenden Epoche in ganz anderer Hinsicht behandelt worden, indem die weltlichen Herrscher der Dritten Dynastie von Ur als Götter angesehen und verehrt wurden. Hier stand der König als Erster allein im Fokus, sein Rang hob ihn über die anderen Menschen hinaus, von denen ihn seine Göttlichkeit abgrenzte. Diese Sozialordnung entstammte dem politischen Staatswesen, doch prägte sie die in der Literatur zu fassende Geisteskultur. Die noch in altbabylonischer Zeit tradierten Königshymnen auf die Könige von Ur bezeugen die Wirkmächtigkeit des Königsbildes. Die Literatur aus dem späten dritten Jahrtausend ist darüber hinaus nur in winzigen Resten bekannt; man denke an historische Erzählungen, Mythen und Hymnen oder die Erzählungen von den Kulturheroen Lugalbanda und Gilgameš (*Gilgameš und Huwawa B*), die in ferne Länder ziehen, um Bodenschätze oder Zedernholz heimzubringen. Die Weisheitsliteratur bot dem Einzelnen Lehren, um ein erfolgreiches Leben zu meistern.

Auch wenn die Thematik des Todes als Schicksal aller Menschen in altbabylonischer Zeit unvermittelt hervorzubrechen scheint, so stehen dahinter offensichtlich keine neuen Formen im Umgang mit dem Tod. In Mesopotamien bedeutete der Tod einen Übergang eines unvergänglichen Teils des Menschen, nämlich des Totengeistes (sumerisch *kitim*, akkadisch *etemmu*), in das Jenseits, das man sich dunkel, trocken, staubig vorstellte.²⁹ Die Totengeister waren von ihrem irdischen Träger geprägt, wodurch der Totengeist zunächst eng mit einer Person verbunden und kein namenloses Wesen war. Im oben kurz vorgestellten Ritual zur Bestattung des göttlichen Königs Šu-Suen kommt der Behandlung des Körpers des Toten keine besondere Aufmerksamkeit zu. Der Körper des Königs unterscheidet sich nicht von dem seiner Untertanen, das Ritual der Bestattung weist allenthalben dieselben Elemente auf, soweit es die nach wie vor lückenhafte Quellenlage erkennen lässt. Für den Totengeist (*kitim*) wurde ein hölzerner Grabbau, genannt „Wassertrink-Holz“

28 Diesen wichtigen Aspekt hebt auch Katz 2003, 247 für *Tod des Gilgameš* hervor: „The most important stipulation of *D[ea]th of Gil[gameš]* is found in the elaborate poetic description of death itself, namely, the explicit statement that death is the fate of all humanity. It signifies the ability to extract the actual experience of individuals, to generalize an idea and to produce a universal principle.“ Hier wird diese Entwicklung im Verständnis des Todes in einen größeren Zusammenhang gestellt.

29 Die Interpretation von Katz 2010, dass sich der menschliche Lebenshauch (*im*) zum Totengeist wandle, fußt leider auf einer Fehllesung der entsprechenden Stellen in den Urkunden durch den Herausgeber der Texte.

(*neš-a-naŋ*), errichtet, über dem der Erinnerungsort „Wassertrink-Ort“ (*ki-a-naŋ*) zu stehen kam. Ein einziges Mal setzte ein Urkundenschreiber das Gottesdeterminativ, das dem lebenden vergöttlichten König zukam, auch vor das Wort für den Totengeist (*kitim*)³⁰. Der vergöttlichte König Šu-Suen wurde neben seinem Vorgänger und Großvater Sulgi bestattet; deshalb ist für diesen ein vergleichbares Bestattungsritual anzunehmen. Doch Sulgi, der erste König der Dynastie, der die Vergöttlichung des Königs wieder aufgriff, war nach einem Urkundenzeugnis „in den Himmel aufgestiegen“: hier trat der König nach seinem Tod tatsächlich in eine Sphäre ein, die dem Normalsterblichen verschlossen blieb.³¹ Im Totenritual des vergöttlichten Königs offenbart sich dessen menschliches Wesen, er verfügte nicht über einen besonderen „königlichen“ oder „vergöttlichten“ Körper. Die frühmesopotamische Göttlichkeit des Herrschers hob also nicht als Sonderfall die Grenzen zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern auf. Dies ist ein zusätzlicher Aspekt, um die viel diskutierte Göttlichkeit des weltlichen Herrschers zu begreifen, wozu in diesem Rahmen drei Gesichtspunkte angeführt seien. Erstens besteht zwischen der göttlichen „Unsterblichkeit“ und dem Tod kein unaufhebbarer Gegensatz, vielmehr bedeutet der „Tod“ den „natürlichen Tod“. Götter können erschlagen werden, wofür auf den für die Erschaffung des Menschen erschlagenen Urgott Wê/Alla im altbabylonischen *Atramhasīs* oder zuvor auf die „erschlagenen Helden“ bei Gudea von Lagaš (Zylinder A xxvi 15, Edzard 1997) hingewiesen sei, und in *Atramhasīs* konnten die Menschen vor der Einführung des Todes durch Krankheit oder Hunger vernichtet werden. Zweitens bestand, worauf Selz (2008) hingewiesen hat, keine strikt abgrenzbare ontologische Kategorie von „Göttlichkeit“, die andere Formen der Existenz nicht zugelassen hätte, so dass ein Wesen sowohl Anteil an menschlich-irdischem wie göttlichem Wesen haben konnte. Drittens bezog sich die Vergöttlichung des Königs im Frühen Mesopotamien ganz offensichtlich auf dessen Rolle im Staat: er war der zentrale Bezugspunkt des überregionalen Staats, der über den lokalen Stadtfürsten stand.³² Die Gültigkeit dieser Aspekte schlägt sich unter anderem darin nieder, dass eine kultische Verehrung des Herrschers durch regelmäßige Opfer an

seinem Bildnis auch dann erfolgte, wenn der Herrscher nicht vergöttlicht war, wie dies im frühdynastischen Lagaš oder im Kult beim Gründer der Dritten Dynastie von Ur, Urnamma, belegt ist. Der Kult des politischen Herrschers an den Königsstatuen war unabhängig von seiner irdischen Existenz: er fand zu dessen Lebzeiten statt, sobald er etabliert worden war, und wurde nach seinem Tod fortgeführt. In der Repräsentation der Statue führte so der Herrscher ein ewig gedachtes Leben, wenngleich dies nur unter stabilen politischen Bedingungen anhielt, also so lange die Dynastie Bestand hatte.

Die knapp ein Jahrhundert währende Herrschaft der Dritten Dynastie von Ur bedeutete für drei Generationen von Bewohnern Babyloniens das Fehlen von Kriegen in Babylonien; dabei hätte die Vergöttlichung des Herrschers wohl eine Ewigkeit des Staatswesens suggerieren können. Der Zusammenbruch des Reichs bedeutete mehr als das Ende einer Dynastie, denn die im dritten Jahrtausend relativ stabile interne Ordnung der Stadtstaaten zerfiel damit völlig, es bildeten sich neue Zentren mit neuen Grenzen. Das traumatische Ereignis vom Untergang der Dynastie von Ur wurde literarisch nicht nur in Städteklagen verarbeitet (Wilcke 2000), sondern ging sogar in die bis in das erste Jahrtausend tradierte Kultlyrik ein (Löhnert 2010, 101).

Als Strategie der Legitimation behielten einige nachfolgende Dynastien, insbesondere die von Isin, die nun traditionell gewordene Vergöttlichung des Königs bei, doch beinhaltete das Konzept nicht mehr einen dem König gewidmeten Monat und Königsfeste, Tempel für Könige sind nun ebenfalls nicht mehr bezeugt. Wenn der allgemein gültige staatliche Kalender oder die meist dreimal monatlich stattfindenden Opfer für den König entfielen, reduzierte sich die Relevanz der Göttlichkeit des Königs für die Bewohner des Landes erheblich.

Auch in altbabylonischer Zeit war eine Gesellschaft ohne Königtum nicht vorstellbar. Dennoch möchte man mehrere Faktoren anführen, nämlich den Zusammenbruch des Reiches von Ur, das Verlöschen des vergöttlichten Königtums, das Zusammenleben verschiedener Bevölkerungsgruppen in einem Land mit einer neuen Binnengliederung, weshalb in altbabylonischer Literatur das alle Menschen in gleicher Weise betreffende Thema des Todes so intensiv

30 MVN 10 172. Hinzu kommt womöglich UET 3 244:6, wo Opfertiere als „Übernahme für das Fest der (göttlichen) Totengeister“ (*nij₂-dab₃ izim kitim*) bezeichnet werden, was eine Reihe von Totenfeiern beim „Wassertrink-Ort Urnammas“ abschließt.

31 Diese Vorstellung wurde vom Begründer der nachfolgenden Dynastie von Isin, Išbi-Erra, aufgegriffen, der ebenfalls „in den Himmel aufstieg“.

32 Diese Analyse der Stellung des vergöttlichten Königs im Sozialgefüge, als König über den Fürsten, findet sich in Sallaberger 2002. Die politische Fundierung der Königsvergöttlichung diskutiert auch Michalowski 2008, während Bernbeck 2008 die gesellschaftliche Rolle des über die Eliten herausgehobenen Herrschers diskutiert.

bearbeitet wurde. Die staatliche Ordnung erlaubte nun kein Überschreiten der Grenzen des Menschseins mehr. Der *Tod des Gilgameš* verweist auf das Dilemma: der göttliche König stirbt als Mensch wie alle anderen Menschen. Das neue Menschenbild der altbabylonischen Zeit mag daher auch zeitgeschichtlich bedingt sein, die Grenzen des Menschseins wurden neu gezogen. Im Mittelpunkt stand nun die Definition als Wesen Mensch, nicht der Status des Königs. Die Sterblichkeit des Menschen betraf jeden in gleicher Weise, der individuelle und immer relativ zu bemessende Rang in der Gesellschaft trat demgegenüber in den Hintergrund.

Das neue Verständnis des Menschen ging, soweit wir wissen, *nicht* mit einem neuen rituellen Umgang des Todes einher und ist daher als geistesgeschichtliche Wende zu begreifen. Diese Wende lässt sich nicht nur im Auftreten neuer Themen erkennen, sondern im Perspektivwechsel in Stoffen, die seit dem dritten Jahrtausend tradiert wurden, nämlich in den Weisheitslehren und den Erzählungen von Gilgameš. Die geradezu anthropozentrische, vom Menschenwesen ausgehende und das Menschenwesen in den Blick nehmende Sicht auf die Welt hebt die altbabylonische Zeit als einmalig in der Kulturgeschichte des alten Mesopotamien heraus, denn spätere Epochen führten diesen Weg einer altorientalischen Anthropologie nicht weiter. In der Auseinandersetzung mit dem Tod trat somit ein jedes menschliche Wesen einschließendes umfassendes Menschenbild in den Vordergrund, während zuvor die Sozialordnung, in der jedem Einzelnen sein Status zukam, dominiert hatte.³³

Literatur

ALSTER 2005

B. Alster, *Wisdom of Ancient Sumer* (Bethesda, MD 2005).

BERNBECK 2008

R. Bernbeck, *Royal Deification: An Ambiguity Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities*. In: N. Brisch (Hrsg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Oriental Institut Seminars 4 (Chicago, Ill. 2008) 157-170.

BLACK et al. 1998-2006

J. Black et al. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>) (Oxford 1998).

BRISCH 2006

N. Brisch, *The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur*. *Journal of the American Oriental Society* 126, 2006, 161-176.

BRISCH (Hrsg.) 2008

N. Brisch (Hrsg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Oriental Institut Seminars 4 (Chicago, Ill. 2008).

CAVIGNEAUX / AL-RAWI 2000

A. Cavigneaux / F. N. al-Rawi, *ilgameš et la mort*. *Textes de Tell Haddad VI*. Cuneiform Monographs 19 (Groningen 2000)

EDZARD 1997

D. O. Edzard, *Gudea and His Dynasty*. *Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/1* (Toronto 1997).

FLÜCKIGER-HAWKER 1999

E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. *Oriens Biblicus et Orientalis* 166 (Fribourg/Göttingen 1999).

FRANKFORT 1948

H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago 1948).

GEORGE 1999

A. R. George, *The Epic of Gilgamesh. A New Translation* (New York 1999).

GEORGE 2003

A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts* (Oxford 2003).

HUROWITZ 2007

V. A. Hurowitz, *The wisdom of Šūpê-amēlī – a deathbed debate between a father and son*. In: R. J. Clifford (Hrsg.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel* (Atlanta 2007) 37-51.

JAGERSMA 2007

B. Jagersma, *The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash*, *Bibliotheca Orientalis* 64, 2007, 289-307.

KATZ 2003

D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources* (Bethesda, Md. 2003).

KATZ 2007

D. Katz, *Sumerian Funerary Rituals in Context*. In: N. Laneri (Hrsg.), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Oriental Institute Seminars 3. (Chicago, Ill. 2007) 167-188.

KATZ 2010

D. Katz, *The Naked Soul. Deliberations on a Popular Theme*. In: J. Stackert et al. (Hrsg.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch* (Bethesda, Md. 2010) 107-120.

KEETMAN 2008

J. Keetman, *Der Kampf im Haustor. Eine der Schlüsselszenen zum Verständnis des Gilgameš-Epos*, *Journal of Near Eastern Studies* 67, 2008, 161-173.

33 Für anregende Diskussionen zu diesem Beitrag danke ich den Tagungsteilnehmern und -nehmerinnen sowie Anne Löhner.

KEETMAN 2010

J. Keetman, Enmerkar und Sulge als sumerische Muttersprachler nach sumerischen Quellen, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 100, 2010, 15-31.

LAMBERT 1980

W. G. Lambert, The Theology of Death. In: B. Alster (Hrsg.), *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale. Mesopotamia 8* (Copenhagen 1980) 53-66.

LAMBERT 1995

W. G. Lambert, Some new Babylonian wisdom literature. In: J. Day/R.P. Gordon / H.G.M. Williamson (Hrsg.), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton* (Cambridge 1995) 30-42.

LAMBERT / MILLARD 1969

W. G. Lambert / A. R. Millard, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969).

LÖHNERT 2010

A. Löhnert, „Wie die Sonne tritt heraus!“ Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klagelieder in altbabylonischer Zeit. *Alter Orient und Altes Testament* 365 (Münster 2010).

MICHALOWSKI 2008

P. Michalowski, The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia. In: N. Brisch (Hrsg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institut Seminars 4* (Chicago, Ill. 2008) 33-46.

OZAKI 2008

T. Ozaki, Divine Statues in the Ur III Kingdom and their “ka du₈-ha” ceremony. In: P. Michalowski (Hrsg.), *On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist. Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series 1* (Boston MA, 2008) 217-222.

PETERSON im Druck

J. Peterson, *New Sumerian Literary Fragments in the University Museum, Philadelphia [Part 1]. Biblioteca del Proximo Oriente Antiguo* (Madrid, im Druck).

RADNER 2005

K. Radner, Die Macht des Namens. *Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung. Santag 8* (Wiesbaden 2005).

REICHEL 2008

C. Reichel, The King Is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Šu-Sîn Cult at Ešnunna and Its Aftermath. In: N. Brisch (Hrsg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institut Seminars 4* (Chicago, Ill. 2008) 133-156.

SALLABERGER 1993

W. Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 7* (Berlin / New York 1993).

SALLABERGER 1999

W. Sallaberger, Ur III-Zeit. In: W. Sallaberger / A. Westenholz: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Annä-*

herungen 3. Orbis Biblicus et Orientalis 160/3 (Freiburg, Schweiz / Göttingen 1999) 119-390.

SALLABERGER 2002

W. Sallaberger, Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers. In: F.-R. Erkens (Hrsg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume* (Berlin 2002) 85-98.

SALLABERGER 2008

W. Sallaberger, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition* (München 2008).

SALLABERGER 2010

W. Sallaberger, Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit. Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn. In: H. D. Baker et al. (Hrsg.), *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black* (London 2010) 303-317.

SELZ 2008

G. Selz, The Divine Prototypes. In: N. Brisch (Hrsg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institut Seminars 4* (Chicago, Ill. 2008) 13-32.

SHEHATA 2001

D. Shehata, Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḫasīs-Mythos Inūma ilū awīlum. *Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur 3* (2001).

SIGRIST 1999

M. Sigrist, Livraisons et dépenses royales durant la Troisième Dynastie d'Ur. In: R. Chazan et al. (Hrsg.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine* (Winona Lake 1999) 111-149.

STOL 2008

M. Stol, kispum in Lagaba, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2008/1.

VELDHUIS 2001

N. Veldhuis, The Solution of the Dream: A New Interpretation of Bilgames' Death, *Journal of Cuneiform Studies* 53, 2001, 133-148.

WILCKE 1988

C. Wilcke, König Šulgis Himmelfahrt. In: *Münchner Beiträge zur Völkerkunde 1: Festschrift László Vajda* (München 1988) 245-255.

WILCKE 2000

C. Wilcke, Vergegenwärtigung des Schreckens um 2000 vor Christus. Strategien verbaler Bewältigung kollektiver Vernichtung in sumerischen Klageliedern. In: D. Hoffmann (Hrsg.), *Vermächtnis der Abwesenheit. Spuren traumatisierender Ereignisse in der Kunst. Loccumer Protokoll 22/00* (Rehburg-Loccum 2002) 65-80.

WILCKE 2002a

C. Wilcke, Der Tod im Leben der Babylonier. In: J. Assmann/R. Trauzettel (Hrsg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. (Freiburg/München 2002) 252-266.

WILCKE 2002b

C. Wilcke, Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel. In: F.-R. Erkens (Hrsg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume (Berlin 2002) 63-84.

WILCKE 2004

C. Wilcke, Der Schluß von „Gilgames‘ s Tod“ in der Version von Me-Turan (Tall Haddad). *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2004/98.

ZGOLL 2006

A. Zgoll, [Rez. zu Cavigneaux / al-Rawi 2000], *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 96, 2006, 120-127.

Prof. Dr. Walther Sallaberger
Ludwig-Maximilians-Universität
Institut für Assyriologie und Hethitologie
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München
wasa@lmu.de