

# Das Erscheinen Marduks als Vorzeichen: Kultstatue und Neujahrsfest in der Omenserie Šumma ālu

von Walther Sallaberger – München

D. O. Edzard zum 70. Geburtstag gewidmet

The omens dealt with in this article concern the condition of the statue of Marduk, residing in his temple Esagil and leaving the temple for the procession at New Year's festival, as well as the trip of the procession boat to the *akītu* house. According to the colophon of K 3074+ (manuscript A), the omens form (in one version at least) the beginning of tablet 120 of the series Šumma ālu. An improved philological understanding of the text allows an in-depth analysis of the omens in a semiotic perspective. The reconstruction of some facts, ideas, and values underlying this omen text leads to further aspects of its situational context, such as: the role of omens in the New Year festival, divination and epiphany; traditions of omens from heaven and from earth meeting in the Marduk omens; the norms of the figurative representation of a cult statue.

Das Neujahrsfest von Babylon, zweifellos das wichtigste kultische Ereignis mit hoher politischer Bedeutung im späteren Babylonien, kulminiert in der Prozession Marduks.<sup>1</sup> Nach der Vorbereitung an den ersten Tagen des ersten Monats Nisannu erfolgt am 8. Tag der Auszug des Gottes – begleitet vom König – aus seinem Heiligtum Esagil. Am „Podest der Schicksalsentscheidungen“ (*parak šīmāti*), das im Haupthof (oder im östlichen Vorhof?) des Tempels zu lokalisieren ist,<sup>2</sup> wird

<sup>1</sup> Zur Prozession des Neujahrsfestes, vor allem zu einer Interpretation seiner Elemente, s. mit weiterer Literatur B. Pongratz-Leisten, *Ina šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession [...]*. (BaF 16, 1994); ergänzend A. R. George, „Studies in cultic topography and ideology“, *BiOr* 53 (1996) 363–395; W. G. Lambert, „Processions to the Akītu house“, *RA* 91 (1997) 49–80; für die altbabylonische Evidenz s. S. Dalley, „Statues of Marduk and the date of *Enuma eliš*“, *AoF* 24 (1997) 163–171. Zum Platz von Kultliedern im Fest s. S. M. Maul, „Marduk, Nabû und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu'ilas“, *Fs. R. Borger* (= *CunMon*. 10, 1998) 159–197, bes. 176–182 (vgl. unten 4.1.) – Teile dieses Aufsatzes stellte ich in Vorträgen in Leipzig und München vor; die Diskussionen trugen ebenso zur Präzisierung mancher Punkte bei wie eine Durchsicht des Ms. durch D. O. Edzard und K. Radner. Allen sei für ihr Interesse und für ihre Hinweise gedankt.

<sup>2</sup> Zur Lokalisierung letzte Diskussion von George, *BiOr* 53, 372–375 (im östlichen Vorhof) zu Pongratz-Leisten, *BaF* 16, 57–60 (im Haupthof). Die Interpretation von

Marduk den anderen Göttern als Herrscher vorgestellt, und er verkündet hier das Geschick des irdischen Königs. Die Prozession verläßt nun Esagil, zieht zum Fluß, und von dort fährt das Boot Marduks in das akĪtu-Festhaus, das in der Steppe, außerhalb des bewohnten Gebietes liegt. Die Rückkehr erfolgt am 11. Tag, Marduk zieht in sein Heiligtum ein, nimmt von ihm wieder Besitz; dabei bestimmt er die Geschicke des Landes, wie am 8. Tag vom „Podest der Schicksalsentscheidungen“ aus.

Das komplexe rituelle Geschehen des Neujahrsfestes verbindet verschiedene Aspekte. Auf der mythologischen Ebene repräsentiert es den Kampf und die Erhöhung Marduks und seine Schöpfung des Kosmos, wie dies der beim Fest rezitierte Mythos Enūma eliš erzählt. Auf kultischer Ebene ist insbesondere auf den Einzug, den *adventus* Marduks<sup>3</sup> in seinen Tempel hinzuweisen, damit die neue und wiederholte Inbesitznahme seines Wohnsitzes in der Stadt Babylon. Und schließlich äußert sich die politische Rolle des Festes unter anderem in der Neuverleihung der Insignien an den König und die Schicksalsbestimmung für ihn und das Land.

Der Text, der im folgenden besprochen werden soll, ist vor dem Hintergrund dieses Neujahrsfestes zu verstehen. Es handelt sich dabei um Omina, die den Zustand der Mardukstatue betreffen, wenn sie sich in ihrem Tempel befindet und wenn sie beim Fest aus ihrem Tempel austritt. Mein Ziel ist es, die einzelnen Aussagen des Textes und seinen Aufbau zu erläutern und damit einige zugrunde liegende Konzepte sowohl der Omenliteratur als auch der im Text behandelten Kultstatue Marduks und der genannten Ereignisse herauszuarbeiten. Es soll nach dem Sinn des Textes im Kontext der Omenliteratur und im Kontext des Neujahrsfestes gefragt werden.

## 1. Der Text

Die Omina zum Erscheinen Marduks und seines Bootes stellen den ersten Abschnitt von 47 Zeilen einer Sammlung von Vorzeichen im Kult dar. In Z. 1–36 werden mögliche Veränderungen der Kultstatue Marduks in ihrem Tempel und beim Auszug behandelt.

---

George (entsprechend Maul, Fs. Borger 179) kann allerdings deshalb nicht befriedigen, weil sie dem in der Tempelarchitektur zentralen Haupthof keine Funktion im Kultgeschehen zuweist.

<sup>3</sup> Für die treffende Anwendung des Terminus „*adventus*“ auf diese Prozession s. Pongratz-Leisten, BaF 16, 75.

Der gesamte Text wurde zuletzt von Pongratz-Leisten, BaF 16, 257–265, als Nr. 18 „Prozessionsomina“ bearbeitet; zuvor hatten sich F. Thureau-Dangin, RA 19 (1922) 141–148 (Bearbeitung von Wc), R. Borger, Fs. F. M. Th. de Liagre Böhl (1973), 44–47 (Ergänzungen zu den in CT 40, 38–40 veröffentlichten Ninive-Tafeln in Kompositumschrift) und E. v. Weiher, SpTU II, 155–157 Nr. 35 (Bearbeitung von Wa) eingehender mit dem Text auseinandergesetzt.

Eine erneute Umschrift (1.3.) des primär interessierenden Teiles (Z. 1–36) dient der Orientierung des Lesers; Transkription und Übersetzung (1.5.) von Z. 1–47 liegen der anschließenden Diskussion zugrunde.

### 1.1. Manuskripte

Die Zeilenzählung und die Bezeichnung der Ninive-Manuskripte A, B, C folgt Pongratz-Leisten, BaF 16, 257. Für die Joins der Ninive-Texte s. Borger, Fs. Böhl, 44 f.<sup>4</sup> Die Uruktexte nenne ich Wa, Wb, Wc.

#### Ninive:<sup>5</sup>

**A** = K 3074 + 11004 (ass.): K 11004 = ACh. 2. Supp. LXXXII = CT 40, 38; K 3074 ergänzt Zeilenanfänge von K 11004; Vs. bei Borger a. O. eingearbeitet; K 3074 Rs. 2'–6' = III R 2, XIII = Hunger, BAK 294 G

unterer Teil der Tafel fehlt (ca. 8,1 × 9,3 × 2,3 cm); Vs. = 1–30, [31–...]; Rs. = [...], 1'–6' Kolophon des Nabû-zuqup-kēna, datiert 16. viii. 707

**B** = K 2992 + 3017 + 6146 + 11741 (bab.): K 2992 + 11741 = CT 40, 38–40; K 3017 + 6146 ergänzen linke obere Seite von K 2992+ (CT 40, 38–40); K 3017 bei Borger a. O. als „C“ eingearbeitet; K 6146 nach Pongratz-Leisten a. O. 257 (dort 257–262 bis Z. 82 als „A/B“, Z. 83–98 als „C“ bezeichnet)

Anfang der Tafel fehlt (ca. 15,3 × 10,2 × 2,9 cm); Vs. = [1–10], 11–56, Rs. = 57–98, [99–...]

**C** = K 11298 (ass.): in ACh. 2. Supp. LXXXII eingearbeitet; bei Borger a. O. als „B“ in den Komposittext eingearbeitet

dünnes Bruchstück aus Vs. einer Tafel (ca. 4,0 × 4,8 × 0,9 cm); Vs. = [...], 19–30, [...], keine Rs. erhalten

#### Uruk:

**Wa** = W. 22644; E. v. Weiher, SpTU 2, Nr. 35 (Kopie und Bearb.)

Vs. = 1–25, Rs. = 26–48, Kolophon

**Wb** = W. 23553; A. Cavigneaux, BaM 10 (1979) 118 (Kopie), v. Weiher a. O. (Bearb.)

Vs. = Wb 1–6, Rs. = Wb 7–9, Kolophon: Zeichenreste

<sup>4</sup> Zu beachten ist dabei: Borger „B“ = Pongratz-Leisten „C“ und umgekehrt; Zeilenzählung bei Borger um 1 höher, da „1“ bei Borger = „1–2“.

<sup>5</sup> A, B, C konnte ich im März 2000 im British Museum kollationieren; ich danke den Trustees des Museums für die Erlaubnis, die Ergebnisse zu veröffentlichen.

Wc = AO 6463; F. Thureau-Dangin, TCL 6, 9 (Kopie); *id.*, RA 19 (1921), 141–148 (Bearb.)

Vs. 1–11 = 37–47, weiter: // B Z. 90–93, 83–89, 94–97 usw., Kolophon

## 1.2. Die Kolophone und die Einordnung des Textes als Šumma ālu (120. Tafel)

Fragmente der Ninive-Manuskripte A und C veröffentlichte Ch. Virolleaud in seiner monumentalen „Astrologie chaldéenne“ (1908–1911; s. 1.1.), K 3074 (zu A) wurde in C. Bezolds „Catalogue“ (1889–99) als „Astrological forecasts“ bezeichnet, während C. J. Gadd den Haupttext B in seine Publikation der Šumma-ālu-Texte in CT 40 aufnahm (s. dort S. 8). Die erhaltenen Kolophone zeigen, daß der uns interessierende Abschnitt sowohl in Ninive als auch in Uruk der Omen-Serie Šumma ālu zugerechnet wurde.

### Kolophone:

A Rs. (Z. 2'–6' = BAK 294 G)<sup>6</sup>:

1' [DU]B 1 ME 20.KAM\* ¶ URU *ina* SUKUD-e<sup>f</sup> GAR<sup>f</sup> [...MU]<sup>f</sup> ŠID.BI<sup>f</sup>.IM

2' LIBIR.RA.BI.GIM AB.<sup>f</sup>SAR<sup>f</sup>.[ĀM BA.AN.È DUB]<sup>f</sup>pi<sup>l</sup> <sup>ld</sup>NĀ-zu-qu-up-GI.NA

3' DUMU <sup>ld</sup>AMAR.UTU.BA-šá LÚ.DUB.SAR ŠĀ.BAL.BAL <sup>l</sup>gab-bi-DINGIR.MEŠ-ni-KAM-eš

4' URU<sup>l</sup>kal-*ha* ITI<sup>f</sup> APIN U<sub>4</sub> 16.KAM\* *li-mu* <sup>l</sup>ša-aš-šur-du-ub-bu LÚ.GAR KUR <sup>URU</sup>tu-uš-*h*[a-an]

5' MU 15.KAM\* <sup>l</sup>LUGAL-GI-NA EGIR-ú LUGAL. [KUR AN.ŠĀR]

6' ú MU [3.KAM\* LUGAL KÁ.DINGIR.RA<sup>ki</sup>]

Wa: IM <sup>l</sup>BA-šá-a bu<sub>12</sub>-kúr <sup>d</sup>Ištar<sub>2</sub>-MU-KAM ŠĀ.BAL.BAL <sup>l</sup>é-kur-za-kir LÚ.MAŠ.MAŠ ŠU <sup>ld</sup>60-šEŠ-MU DUMU šá ni-din-tu<sub>4</sub>-<sup>d</sup>60

Wb: Zeichenspuren

Wc: [x.KAM<sup>?</sup> *nishu* ša šumma ālu ina su]KUD-e GAR-in [x(x)]<sup>f</sup>x<sup>l</sup> zi-*hi*

[IM <sup>l</sup>BA-šá-a bu<sub>12</sub>-kúr <sup>d</sup>Ištar<sub>2</sub>]-<sup>f</sup>MU-KAM<sup>l</sup> ŠĀ.BAL.BAL <sup>l</sup>é-kur-za-kir LÚ.MAŠ.MAŠ

Die beiden Uruk-Texte Wa und Wc gehören beide zur Bibliothek von Iqīšā, Sohn von Ištar-šuma-īriš aus der Beschwörer-Familie Ekur-zākīr, aus dem späten 4. Jhdt.<sup>7</sup> Manuskript Wc, das mit den 10 Omina zum Boot Marduks (unten Z. 37–46) beginnt, enthält im Kolophon die wichtige Angabe: „[n. Exzerpt (der Serie) ‚Wenn eine Stadt auf einer An]höhe liegt‘ [...] exzerpiert<sup>?</sup>.“

<sup>6</sup> Die Kollation ergab für Z. 2'–6' = III R 2, XIII nur Präzisionen der Zahlen in Z. 4' und 5'; die wichtige Z. 1' wurde aber offensichtlich bisher nicht in der Literatur erwähnt. In 1' ist von [DU]B nur noch ein schwacher Abdruck des letzten Senkrechten zu sehen; die Zahl 1 ME 20 ist deutlich.

<sup>7</sup> Dazu (mit Lit.) W. Farber, „Neues aus Uruk: Zur ‚Bibliothek des Iqīšā‘“, WO 18 (1987) 26–42 (noch ohne TCL 6, 9); J. Oelsner, Šulmu IV (1993) 237 f.; ders., in: Hommage au Doyen Weiss (1996) 433 f. Der Kolophon von Wc fehlt in BAK.

Die Zugehörigkeit aller Marduk-Omina zur großen Serie terrestrischer Omina Šumma ālu bestätigt der Kolophon des ältesten erhaltenen Manuskripts A Rs. 1', wo nach Kollation zu lesen ist: „120. [Tafel] (der Serie) ‚Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe liegt‘, [n Ein]träge.“ Manuskript A gehörte, bevor es nach Ninive gebracht wurde, zur Bibliothek des Gelehrten Nabû-zuqup-kēnu in Kalḫu und ist – wie andere Šumma ālu-Texte dieses Schreibers (AfO 11, T. I; CT 38, 45; 40, 10–11) – auf das Jahr 707 datiert.<sup>8</sup>

Der Kolophon von A (K 3074+) belegt mit der 120. Tafel für Šumma ālu die höchste bisher bekannte Tafelnummer. S. M. Freedman ging von mindestens 107 Tafeln aus, ein Bibliotheks-Katalog aus Ninive spricht für 112 oder 113 Tafeln.<sup>9</sup>

Zwei weitere Zeugnisse zur Einordnung sind anzuführen: Rm. 310 (Vrolleaud, Bab. 3 (1910) 296 f., 302 f.) exzerpiert Omina, die eine (Mond)-Finsternis voraussagen: zuerst solche aus der Serie der himmlischen Vorzeichen Enūma Anu Enlil (= EAE), dann solche aus Šumma ālu, darunter auch die Z. 10 unserer Marduk-Omina.<sup>10</sup> Ein Katalog aus Uruk (SpTU 3, 95) listet meist Auszüge aus Šumma ālu auf, bringt dann (in Z. 29 f.) Traumomina und schließt (Z. 31–33) mit den Anfangszeilen der beiden unten behandelten Abschnitte zu Marduk und seinem Boot (Z. 1 und Z. 37) sowie dem in TCL 6, 9 (= Wc) folgenden „Pferd des Gotteswagens“.<sup>11</sup>

So kann die Zugehörigkeit unseres Textabschnitts zu Šumma ālu nicht mehr bezweifelt werden. Die Nähe zu den astronomischen Omina hinwiederum wird dadurch unterstrichen, daß der Abschnitt zum Einsetzen des Herrschers in sein Amt, der in zwei Manuskripten (B, Wc) später folgt, auch am Ende des astronomischen Kompendiums

<sup>8</sup> Zu Nabû-zuqup-kēnu und der Chronologie seiner Arbeiten vgl. A. Livingstone, CRR 43/1996 (1998) 217 f. (mit Lit.).

<sup>9</sup> Die Marduk-Omina fehlen in den Zusammenstellungen der Ninive-Rezension(en) von Šumma ālu durch S. Moren Freedman: in S. Moren, The omen series „Šumma ālu“ [...], Ph. D. Diss. Philadelphia 1978, 183, bietet sie als „Related material“ zu Šumma ālu Tafel 41. Den Umfang der Serie gibt sie mit 107 Tafeln an in S. M. Freedman, If a city is set on a height [...] Vol. 1 (1998) 6; K. 3074 fehlt dort auch im Index der Tafeln, die zur Rekonstruktion der Tafelanfänge herangezogen wurden. Zum Bibliothekskatalog s. S. Parpola, JNES 42 (1983) 25.

<sup>10</sup> Dazu unten zur Transliteration Z. 10. Die Abfolge Enūma Anu Enlil – Šumma ālu entspricht übrigens auch der im Assur-Katalog (E. Weidner, AfO 14, 184 f.) und in den Ninive-Katalogen K 14067+Rm. 150:11–13 (W. G. Lambert, AOAT 25, 314 f.); Parpola, JNES 42, 1–29, Nr. 2 sections 2 (8' f.), 3 (3'–6'), 9, etwas anders Nr. 1, section 10 (*bārūtu* zwischen EAE und Šumma ālu).

<sup>11</sup> Z. 30 betrifft das Halten eines Siegels (im Traum); auch in den Traum-Omina folgt auf die *naši*-Omina (Mensch hält etwas, z. B. eben ein Siegel) die Epiphanie der Gottheit; s. A. L. Oppenheim, Dreams (1956) 288 f.

MUL.APIN steht.<sup>12</sup> Und auf die Mißgeschicke beim Zug der Mardukstatue nimmt auch folgendes Omen Bezug: „Wenn Marduk, entweder beim Herausgehen aus Esagil oder beim Hineingehen niederfällt und sich auf den Boden setzt, dann werden die Toten heraufsteigen, Ende der Herrschaft, Klagen des Landes [...]“.<sup>13</sup> Dieses Omen begegnet allerdings in zwei Exzerpten von astronomischen Omina, dort einmal bezeichnenderweise in einem Abschnitt, der dem Planeten Jupiter, dem Stern Marduks, und dem als solchen bezeichneten „Marduk-Stern“ (d. h. Jupiter oder Merkur) gewidmet ist. So zeigt sich eine gewisse Ambivalenz, daß Phänomene der Götterstatue einerseits dem irdischen, andererseits aber auch dem himmlischen astralen Bereich angehören. Darauf werden wir in 4.2. noch einmal zurückkommen.

### 1.3. Transliteration (Wa, Wb) von Z. 1–36

Da eine vollständige Partitur in der nun begonnenen Edition von Šumma ālu durch S. M. Freedman zu erwarten ist, gebe ich zur Orientierung nur eine Transliteration von Z. 1–36 nach Wa als dem besterhaltenen Text und von Wb (nach Kopie Cavigneaux'), dazu essentielle Abweichungen der anderen Texte (vgl. I.1.; Z. 37–47 werden hier nur in Transkription geboten; s. zur Transliteration die oben genannten Editionen). Für DIŠ = *šumma* folge ich der übersichtlicheren Konvention der Transliteration als „¶“.

1. Wa ¶<sup>d</sup>AMAR.UTU *ina* É.SAG.ÍL *i-na a-ša-bi-šu zi-ir* <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.KUR *ana* HUL-tu<sub>4</sub> *uš-ta-di*
2. Wa ¶ KI.MIN *ana* ZAG-šú *zi-ir* KUR.URI<sup>ki</sup> DINGIR.MEŠ-šú *i-gam-mi-lu-šú*
3. Wa ¶ KI.MIN *ana* GÜB-šú *zi-ir* KUR.NIM.MA<sup>ki</sup> DINGIR.MEŠ-šá KI.MIN
4. Wa ¶ KI.MIN *ana* IGI-šú *ke-di-ir* KUR.SU.BIR<sub>4</sub><sup>ki</sup> DINGIR.MEŠ-šá KI.MIN
5. Wa ¶ KI.MIN *ana* EGIR-šú *ke-di-ir* KUR.{LUGAL}MAR.TU<sup>ki</sup> DINGIR.MEŠ-šá KI.MIN
6. Wa ¶ KI.MIN SAG.MEŠ-šú *ša-qa-a* <sup>d</sup>EN.LÍL SAG KUR.KUR *ú-ša-qa-qa*
7. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-šú *kát-mu* ÚŠ.MEŠ *ina* KUR GÁL.MEŠ  
 Wb 1 ¶<sup>d</sup>AMAR.UTU *i-na* É.SAG.ÍL <sup>1</sup>*ina a<sup>1</sup>-ša-bi-šu* IGI.MEŠ-šú *ká[t-mu]* ÚŠ.MEŠ *ina* KUR GÁL.MEŠ U<sub>4</sub> šÚ-[ma]

<sup>12</sup> B 66–69 // Wc Rs. 16–18 (s. BaF 16, 261) // MUL.APIN II iv 9–12 (nach der Edition von H. Hunger/D. Pingree, AfO Bh. 24, 1989).

<sup>13</sup> K. 13290:1 (= CT 30, 38 = ACh 2. Suppl. LXXXIII, s. Weidner, AfO 8, 179 Anm. 14): ¶<sup>d</sup>AMAR.UTU TA É.SAG.[ÍL ... ]*p-pal-siḫ-ma* [... LÚ.ÚŠ.]MEŠ E<sub>11</sub>.MEŠ [... *tuqtí* BA]LA *na-zaq [māti ...]* KUR BI [...] // K. 2181 Rs. 14 [Stichzeile] (= ACh. 2. Suppl. XVIII Rs. 14, s. Weidner, AfO 14, 183 mit Anm. 66; Rs. davor Šamaš-Omina): [¶]<sup>d</sup>AMAR.UTU TA É.SAG.ÍL. *ina è-šú lu ina* KU<sub>4</sub>-šú *i[p-pal-s]iḫ-ma ina qaq-qa-ri ú-šib* LÚ.ÚŠ.MEŠ [ ] // Assur-Text zitiert Weidner AfO 14, 183 Rev. 19–24 (davor ausschließlich Omina zu Jupiter; Stichzeile: Fortsetzung mit <sup>m</sup>u<sup>1</sup>ikū, „Feld“, dem Gestirn Esagils und des Neujahrs): ¶<sup>d</sup>[AMAR.UTU] TA É.SAG.ÍL *ina è-šú lu ina* K[U<sub>4</sub>-šú *ip-pal-s]iḫ-ma.*

8. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ G<sub>16</sub> AN.MI GÁL-*ma* <sup>d</sup>Ēr-ra KUR KÚ  
 Wb 2 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ G<sub>16</sub>.MEŠ <sup>r</sup>AN.MI GÁL-*ma* <sup>d</sup>Ēr-ra<sup>1</sup> [KUR KÚ]  
 IM.U<sub>18</sub>.LU DU-*ma*<sup>14</sup>
9. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ BABBAR SU.KÚ *dan-nu* KUR DAB<sub>5</sub>-*ma* LUGAL u<sub>4</sub>-*mi-šú i-šú*  
 Wb 3 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ BABBAR.MEŠ SU.KÚ *dan-nu* KUR<sup>1</sup> DAB<sub>5</sub>-*ma*  
 LUGAL UD.M[EŠ-(šú)] *par-s[u]* IM.SI.SÁ DU-*ma*
10. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ SIG<sub>7</sub> <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.KUR *ina* BAD<sub>5</sub>.BAD<sub>5</sub> *ú-šam-qat*  
 Wb 5 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ SIG<sub>7</sub>.MEŠ <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.KUR *ina* BAD<sub>5</sub>.BAD<sub>5</sub> *ú-šam-qat* IM.MAR.TU DU-*ma*
11. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ SA<sub>5</sub> <sup>d</sup>EN.LÍL *ana* KUR.BI *meš-ra-a ú-rad<sup>d</sup>(Text ú)-da*  
 Wb 4 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ SA<sub>5</sub>.MEŠ <sup>d</sup>EN.LÍL KUR NÍG.TUKU *ú-rad-da* IM.  
 KUR.RA DU-*ma*
12. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ *nam-ru* <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.BI *ú-nam-mar* KUR.BI *i-šár-rù*  
 Wb 6 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ ZALAG.MEŠ <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.KUR ZALAG-*ár u<sub>4</sub>-mu*  
*i-nam-mir-ma*
13. Wa ¶ KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ *uš-ḥa-ra-ar* DINGIR.MEŠ KUR.BI *ana* KÚR-ŠÁ *i-šar-ra-ku*<sup>15</sup>  
 Wb vacat
- 
14. Wa ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU *ina* É.SAG.ÍL *ina* SAG MU *ina* È-ŠÚ KA-ŠÚ *pe-ti* <sup>d</sup>EN.LÍL *ez-zi-iš*  
 UGU KUR GÙ-*sí*  
 Wb 7 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU TA<sup>16</sup> É.SAG.ÍL *ina* SAG MU.Í.KAM *ina* È-ŠÚ KA-ŠÚ *pe-ti* <sup>d</sup>EN.LÍL *ez-zi-iš*  
 UGU KUR GÙ-*si* <sup>d</sup>IŠKUR GÙ-ŠÚ ŠUB-*dí-ma*
15. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ *ḥa-mu-uṭ* <sup>d</sup>EN.LÍL SAG KUR.BI *i-na-áš-ši*  
 Wb vacat
16. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ *la ḥa-mu-uṭ* DINGIR.MEŠ KUR.BI *ú-šam-tí-ú*  
 Wb vacat
17. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ *e-šèr* LUGAL KUR LIBIR.RA ŠÁ KUR *zu-un-nu-šú sad-ru*<sup>17</sup>  
 Wb vacat
18. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ IGI.MEŠ-ŠÚ *šú-un-du-ra* <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.BI *ina* *ki-mil-ti* UŠ *ta di*  
 Wb 8 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ *šú-un-du-ra* <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.BI *ina* *ki-mil-ti*  
 ÚS.MEŠ NIM.GÍR *í-bar-riq-ma*<sup>18</sup>
19. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ IGI.MEŠ-ŠÚ *ár-ma*<sup>19</sup> UN.MEŠ KUR *in-na-áš-šá-ra*  
 Wb 9 ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU KI.MIN IGI.MEŠ-ŠÚ *ar-š[u* UN.MEŠ]Š KUR.KUR *in-na-[áš-šá-ra]*  
 IM.DUGUD <sup>r</sup>*i-qa-at*<sup>1</sup>-[*tur-ma*]
20. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ IGI.MEŠ-ŠÚ *kát-mu* KUR.KUR ḤUL.MEŠ LUGAL.MEŠ *kit-mu-  
 ul-tam* DÙ.MEŠ
21. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ IGI.MEŠ-ŠÚ G<sub>16</sub> SU.KÚ KUR.KUR DAB<sub>5</sub>-*bat*
22. Wa ¶ KI.MIN *ina* È-ŠÚ IGI.MEŠ-ŠÚ BABBAR NAM.ÚŠ.MEŠ UN.MEŠ TUR.MEŠ

<sup>14</sup> // Bab. 3, 297 (Umschrift) = 303 (Kopie), Rm. 310 Rs. 35 f. (s. 1. 2.): ¶ <sup>d</sup>AMAR.UTU *ina* É.SAG.ÍL *ina* a-šá-bi-šú IGI.MEŠ-ŠÚ G<sub>16</sub> AN.MI G[AR-an] <sup>d</sup>Ēr-ra KUR [KÚ].

<sup>15</sup> A 13: ¶ KI.MIN *uš-ḥa-ra-ar* [...]; B 13: ¶ KI.MIN *uš-[ḥa-ra]*<sup>r</sup>ar DINGIR.MEŠ KUR<sup>1</sup> [...]

<sup>16</sup> A 14 *ina*, B 14 TA (É.SAG.ÍL).

<sup>17</sup> Apodosis in B 17 (in A nicht erhalten): LUGAL KUR LIBIR.RA *ina* KUR ŠÈG.ME-ŠÚ [x(x)]

<sup>18</sup> Apodosis in B 18 (in A nicht erhalten): ... KU]R *ina* *ki-mil-ti* ÚS.[...]

<sup>19</sup> A, B 19 (in C nicht erhalten): IGI.MEŠ-ŠÚ *ár-šu*.

23. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú IGI.MEŠ-šú SIG<sub>7</sub>* <sup>d</sup>EN.LÍL BAD<sub>5</sub>.BAD<sub>5</sub> UN.MEŠ GAR-*an*  
 24. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú IGI.MEŠ-šú SA<sub>5</sub> UN.MEŠ KUR i-ri-iš-šá*  
 25. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú IGI.MEŠ-šú nam-ru* <sup>d</sup>EN.LÍL KUR.BI EN *ul-la ú-nam-mar*  
 26. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú zi-ir na-bal-kát-tu<sub>4</sub>*<sup>20</sup> KUR GAR-*an*  
 27. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ana ZAG-šú zi-ir* KUR URI<sup>ki</sup> *git-mu-lat*  
 28. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ana GÜB-(<šú>) zi-ir* KUR NIM.MA<sup>ki</sup> *git-mu-lat*  
 29. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ana ZAG-šú ke-di-ir* SUHUŠ KUR URI<sup>ki</sup>.GI.NA  
 30. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ana GÜB-šú ke-di-ir* SUHUŠ KUR NIM.MA<sup>ki</sup> GI.NA  
 31. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ana IGI-šú ke-di-ir* SUHUŠ KUR SU.BIR<sub>4</sub><sup>ki</sup> GI.NA  
 32. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ana EGIR-šú ke-di-ir* KUR MAR.TU GI.NA  
 33. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú IGI.MEŠ-šú i-šaq-ú* <sup>d</sup>EN.LÍL *ana* KUR.BI ŠÀ.HÜL SUM-*ši*  
 34. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú SAG.MEŠ-šú sa-qa-a* DINGIR.MEŠ SAG KUR *i-na-áš-šu-ú*<sup>21</sup>  
 35. Wa ¶ KI.MIN *ina è-šú ta-ri-iš-ma* DU KUR.BI *i-kan* LUGAL KUR.BI *kiš-šú-tam* TI-*qé*
- 
36. Wa 35.ÀM MU.BI.IM *ta-mar-ti* <sup>d</sup>AMAR.UTU

#### 1.4. Philologischer Kommentar zu Z. 1–36

Lexikalische Schwierigkeiten behinderten bisher eine kohärente Deutung des Textes. Präzisierungen und Abweichungen gegenüber von Weiher, SpTU II Nr. 35, und Pongratz-Leisten, BaF 16, 257 ff., sollen nachfolgend begründet werden.

**1–3, 26–28:** *zâru*, „sich verdrehen, ab-, umdrehen, sich (ver)krümmen“, begegnet häufig gerade in physiognomischen Omina (ausgesagt von Körperteilen: Kinnbacken, Nase, Hals, Penis u. a.), wie bei der Mardukstatue erfolgt die Torsion üblicherweise nach rechts oder links (s. Wbb.; vgl. dagegen zu Z. 4–5, 29–32, \**kdr*); s. insbesondere die Glosse im physiognomischen Omen SpTU IV, 151 Vs. 27 f.: nach rechts/links *zi-ir* : *sa-ši-[ir]* „umgewandt“.

**1:** Für das Verb der Apodosis *uš-ta-di* schlug von Weiher fragend *nadû* Št vor. Er wirft zwei Fragen auf, das Tempus (*-di* als „Fehler für *-da*“ bei Št<sub>1</sub>) und die Bedeutung (bei Št<sub>1</sub>). Eine Ableitung von *nadû* i. S. v. „preisgeben“ liegt in unserem Zusammenhang nahe, auch wenn die Wbb. für *šalputtu* keine Verbindung mit *nadû* buchen (meist + \**škn*). *nadû* Št ist nur als Pass. zu Š (also Št<sub>1</sub>) belegt,<sup>22</sup> doch muß in unserem Text mit Enlil als Agens ein Kausativ – also „Št<sub>2</sub>“ – vorliegen. Nach der Untersuchung von M. P. Streck, ZA 84 (1994) 161–197, zum Št<sub>2</sub>-Stamm (*nadû* dort nicht gebucht) bietet sich hier Št<sub>2</sub> als Kausativ zu pass. N an:<sup>23</sup> „veranlassen, daß aufgegeben wird/zur Ruine wird“ (*nadû* N ist in dieser Bedeutung sehr gut gerade auch in Omina bezeugt).

<sup>20</sup> B 26: [BA]L-*ti* (koll.).

<sup>21</sup> B 34: [... <sup>d</sup>E]N.LÍL SAG KUR ÍL.MEŠ.

<sup>22</sup> AHw. 708, 1577: 1 jB, 1 aB Beleg, CAD N/I 98: 2 jB Belege.

Zum Tempus des Verbuns: In Apodosen steht zwar in der Regel das Präsens, da das Zeichen etwas Kommendes ankündigt, doch kann hier ebenso im Präteritum auf schon Geschehenes verwiesen werden, das erst durch das Zeichen enthüllt wird. Ein besonders klares und mit unserem strukturell gut vergleichbares Omen ist das am Beginn der Leberschau stehende: RA 44, pl. I AO 9066:1 (ähnlich YOS 10, 17:1): [šumma napl]aštam išu: [ilum ina niqi awīlim izziz „Wenn (die Leber) einen ‚Blick‘ hat: der Gott ist beim Opfer des Menschen hingetreten“ – und die eigentliche Leberschau kann beginnen; ohne Abdrücke des ‚Blicks‘ wäre keine folgende Leberschau möglich.<sup>24</sup>

4–5, 29–32: *kedir* fasse ich (wie schon fragend v. Weiher) als Stativ zu \**kdr* auf (AHw *kadārum* II, CAD K 32 *kadru*; Stelle nicht in Wbb.).<sup>25</sup> \**kdr* ist in seiner primären Bedeutung fast ausschließlich in *rīnum kadrum*, „... Wildstier“, belegt, häufiger ist \**kdr* in übertragenem Sinne „aggressiv (sein/werden)“. In unserem Text ist aber bei der Statue Marduks sicher eine konkrete Körperhaltung gemeint. Von Sodens „sich aufbäumend“ (AHw 419, *kadrum*; CAD K 32: „wild, going“) kann jedoch nicht das Richtige treffen, da ein angreifender Stier charakteristischer Weise den Schädel senkt (s. z. B. die bildliche Fassung im mittellass. Siegel B. Buchanan, Oxford I, Nr. 568 = W. Orthmann, PKG 18<sup>2</sup>, 271k). Das „Verkrümmen“ (Z. 1, 26) der Statue geschieht hier also, indem sie Z. 4 f., 31 f. nach vorne/hinten (Z. 29–30 auch nach rechts/links) „umknickt, sich senkt, sich beugt“.

6, 34: *rēšalī šuqqûlnašû* bedeutet kaum je wörtlich „ein Haupt hochheben“ (auch wenn die Beziehung Protasis-Apodosis darauf beruht), sondern übertragen „Acht geben auf jmdn., sich um jmdn. kümmern, jmdn. umsorgen“ (AHw 762 f., 1181; CAD N/2, 108, Š/2 23).

11: Das auch sonst nicht fehlerfreie Manuskript Wa schreibt *ú-ú-da* statt *ú-rad-da*, beeinflusst durch die Folge *ú-ú-* in der Zeile darüber.

<sup>23</sup> Streck a. O. 166 f.; dort auch semantisch verwandte Verben – etw. anpacken bzw. im Gegenteil etw. aufgeben –, nämlich *aḫāzum* (v. a. + Feuer, auch „anstacheln“), *lapātum* („anfassen“), *karākum* („eintauchen“), *kašābum* („mindern“), *kašādum* („beenden“), *šamādum* („bereitstellen“).

<sup>24</sup> Vgl. U. Jeyes, Old Bab. extispicy (1989) 53 f. (mit Verweis auf J. Nougayrol, RA 44, 1950, 23); T. Richter, Or. 62 (1993) 121–141, hier 135 f.

<sup>25</sup> Zur Form *kedir* statt \**kadir* vgl. GAG § 96b: „Eine Anzahl von Verben mit *i* als Wurzelvokal ... und *r* als 2. oder 3. Radikal neben einem Labial ..., Zischlaut ... oder *ḥ* (§ 25) verwandeln ... ein *a* vor und nach dem 2. Radikal nur bab. in *e*.“ Dazu ist auf die von Sommerfeld bei GAG<sup>3</sup> § 25, Ntr. festgestellte Qualität von *ḥ* als velarer Frikativ und die Tendenz zur Spirantisierung *k* > *ḥ* hinzuweisen. Dies könnte hier *a* > *e* bedingen; *kedērum* auch in TDP 54:6 f. *ittenekdir* (Ntn).

Eine Lesung *ú-šam-ta* wäre zwar möglich (zu *mešrâ šumtû* „Reichtum verringern“ in Apodosen s. CAD M/1, 434), steht aber in Gegensatz zu der positiven Aussage in der parallelen Z. 24. Daher wird Wb der Vorzug gegeben (in A und B nur Zeilenanfang erhalten).

**14–35:** *wašû* ist das Verbum zur Bezeichnung der *akītu*-Prozession vor allem in den Chroniken (TCS 5, Nr. 15, 16, 17); vgl. Pongratz-Leisten, BaF 16, 180–184.

**15–16:** Für *\*hmt* ist hier der Aspekt „früh, rechtzeitig, pünktlich (sein/werden)“ (dazu auch Š „(Opfer) pünktlich liefern“; s. die Wbb.) dem „eilig (sein/werden)“ vorzuziehen.

**17:** *ešeru (išaru)* „richtig“ beziehe ich hier als „gerade, aufrecht“ auf die Statue. Als Bewegungsverbum ist *ešeru* dagegen nach den in den Wbb. gebotenen Belegen mit Angabe des Zieles (mit *ana* u. a.; etwa „sich richten auf/nach ...“) oder des Weges (im Akk.) verbunden, erscheint aber so nicht im Stativ.

**18:** Wie in 11 ziehe ich die Lesung von Wb vor (B: uš[...]); Wa schreibt *uš-ta-di* wie in Z. 1, was hier aber nicht erklärt werden kann.

### 1.5. Transkription von Z. 1–47

1. *šumma Marduk ina Esagil ina ašābīšu zīr Ellil mātāti ana šalputti uštaddi*
  2. *šumma " ana imittīšu zīr Akkade ilāšu igammilāšu*
  3. *šumma " ana šumēlīšu zīr Elamta ilūša "*
  4. *šumma " ana mahrišu kedir Subarta ilūša "*
  5. *šumma " ana arkatīšu kedir māt Amurri ilūša "*
  6. *šumma " rēšāšu šaqā Ellil rēš mātāti ušaqqa*
  7. *šumma " (Marduk ina Esagil ina ašābīšu) pānūšu katmū mūtānū ina māti ibaššū (ūmu irrup-[ma])*
  8. *šumma (Marduk) " pānūšu šalmū attalū ibaššīma (liššakkan), Erra māta ikkal (šūtu illakma)*
  9. *šumma (Marduk) " pānūšu pešū hušahhu dannu māta išabbatma šarru umūšu tīšūlparsū (iltānu illakma)*
  10. *šumma (Marduk) " pānūšu arqū Ellil mātāti ina dabdē ušamqat (amurru illakma)*
  11. *šumma (Marduk) " pānūšu sāmū Ellil ana māti šuāti mešrā uradda (šadū illakma)*
  12. *šumma (Marduk) " pānūšu namrū Ellil māta šuātīlmātāti unammar, mātu šī išarru (lūmu inammirma)*
  13. *šumma " (pānūšu) ušharrar ilū māta šuāti ana nakriša išarrakū*
- 
14. *šumma Marduk inalultu Esagil ina rēš šatti ina ašīšu pūšu peti Ellil ezziš eli māti išassi (Adad rigimšu inaddīma)*

19: *aršū* lesen auch AHw. 1464 s. v. *warāšu*, CAD A/2 309 s. v. *aršu*, aber die Kopie von Wa (SpTU II 35) zeigt *-ma*.

20: *kitmultum* mit von Weiher Nomen actionis zum reziproken Gt-Stamm von *\*kml* „zürnen“.

27–28: Statt *git-mu-lat* liest v. Weiher (gefolgt von Pongratz-Leisten), beeinflusst durch *kitmultu* in Z. 20, *kit-mu-lat*. Die Lesung hier gründet sich auf den Vergleich mit den parallelen Z. 2 ff. (dort ebenso Neigung der Statue mit Himmelsrichtung verbunden; gleiches Verb *zāru* in Protasis), wo in der Apodosis *ilūšu igammilūšu* die Lesung wegen des Zeichens *gam* eindeutig ist. Für *gamālu* Gt weist AHw 276 einen mB Beleg nach (vgl. auch Streck, ZA 84, 179 mit Anm. 101); semantisch vgl. z. B. *magārum* Gt „sich einigen“.

35: v. Weiher a. O. hält auch das andere Verb *tarāšu* „in Ordnung sein“ (AHw 1327b) für möglich. Dies ist auszuschließen, denn es begegnet zwar im Kontext von Prozessionen, s. Pongratz-Leisten, BaF 16, 167–169, bezieht sich dort aber immer auf mehrere Götter, also: „sich aufreihen; in die (Marsch)ordnung stellen“.

### 1.5. Übersetzung von Z. 1–47

1. Wenn Marduk, wenn er in Esagil residiert, verdreht ist: Ellil hat die Länder dem Ruin preisgegeben.
  2. W. *dto.* er zu seiner Rechten hin verdreht ist: Akkad werden seine Götter schonen.
  3. W. *dto.* er zu seiner Linken hin verdreht ist: Elam werden seine Götter *dto.*
  4. W. *dto.* er nach vorne gebeugt ist: Subartu werden seine Götter *dto.*
  5. W. *dto.* er nach hinten gebeugt ist: Amurru werden seine Götter *dto.*
  6. W. *dto.* sein Haupt erhoben ist: Ellil wird sich um die Länder bemühen („das Haupt ... erhöhen“).
  7. W. *dto.* (/Marduk, wenn er in Esagil residiert,) sein Antlitz verdeckt ist: es wird Todesfälle im Lande geben; (der Tag wird sich bewölken).
  8. W. (Marduk) *dto.* sein Antlitz schwarz ist: es wird eine Finsternis geben und Erra wird das Land verzehren; (Südwind wird wehen).
  9. W. (M.) *dto.* sein Antlitz weiß ist: schwere Hungersnot wird das Land erfassen und des Königs Tage werden wenige (/beschnitten) sein; (Nordwind wird wehen).
  10. W. (M.) *dto.* sein Antlitz grün ist: Ellil wird die Länder durch Niederlagen zu Fall bringen; (Westwind wird wehen).
  11. W. (M.) *dto.* sein Antlitz rot ist: Ellil wird diesem Land Reichtum hinzufügen; (Ostwind wird wehen).
  12. W. (M.) *dto.* sein Antlitz strahlt: Ellil wird dieses Land erleuchten; dieses Land wird reich werden (/ der Tag wird sich aufhellen).
  13. W. *dto.* er (/sein Antlitz) dabei erstarrt: die Götter werden dieses Land seinem Feind schenken.
- 
14. Wenn Marduk, sobald er aus (seinem Tempel) Esagil zu Jahresbeginn herausgeht, – (wenn) sein Mund geöffnet ist: Ellil wird wütend über das Land schreien; (Adad wird donnern).

15. *šumma* ” *ina ašišu ḥamuṭ Ellil rēš māti šuāti inaššū*
16. *šumma* ” *ina ašišu lā ḥamuṭ ilū māta šuāti ušamṭū*
17. *šumma* ” *ina ašišu ešer šar māti ilabbir, ša māti zunnūšu sadrū*
18. *šumma (Marduk)* ” *ina ašišu īnāšu šundurā Ellil māta šuāti ina kimilti irteneddi (birqu ibarriqma)*
19. *šumma (Marduk)* ” *ina ašišu pānūšu aršū (I/Wa: īnāšu armā) nišū māti (Imātāti) innaššarā (imbaru iqattur[ma])*
20. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu katmū mātātu uštalpatā, šarrū kitmultam ippešū*
21. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu šalmū ḥušaḥḥu mātāti išabbat*
22. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu pešū mūtānū ništ ušaḥḥarū*
23. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu arqū Ellil dabdē ništ išakkan*
24. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu sāmū nišū māti iriššā*
25. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu namrū Ellil māta šuāti adi ulla unammār*
26. *šumma* ” *ina ašišu zīr nabalkatti māti iššakkan*
27. *šumma* ” *ina ašišu ana imittīšu zīr māt Akkade gitmulat*
28. *šumma* ” *ina ašišu ana šumēlīšu zīr Elamtu gitmulat*
29. *šumma* ” *ina ašišu ana imittīšu kedir išdā Akkade kīnā*
30. *šumma* ” *ina ašišu ana šumēlīšu kedir išdā Elamti kīnā*
31. *šumma* ” *ina ašišu ana maḥrīšu kedir išdā Subarti kīnā*
32. *šumma* ” *ina ašišu ana arkatīšu kedir <išdā> Amurri kīnā*
33. *šumma* ” *ina ašišu pānūšu išaqqu Ellil ana māti šuāti ḥūd libbi inaddišši*
34. *šumma* ” *ina ašišu rēšāšu šaqā ilū rēš māti inaššū (I)Ellil rēš māti ittanašši*
35. *šumma* ” *ina ašišu tarišma illak mātu šī ikân, šar māti šuāti kiššūtam ileqqe*

36. 35.ÅM MU.BI.IM *tāmarti Marduk*

37. *šumma Ma-(u)tuša elep Marduk ana nāri ina nadē iskil*<sup>26</sup> *mātu šī ipparrar*

38. *šumma* ” *ina nāri išḥup nabalkattu*<sup>27</sup> *iššakkan*

39. *šumma* ” *ina qablīša iššebir ilū ana māti šuāti šalputta išarrakū (išid māti ul kīn)*<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Wa 37: <sup>giš</sup>MÁ.TUŠ.A, B 37: [¶<sup>giš</sup>M]Á.U<sub>5</sub>.TUŠ.A. – *is-kil: kil* epigraphisch in B eindeutig (koll.; si – z. B. in U<sub>5</sub> – im selben Text anders); so auch AHW. 1010 f. *sakālum* II, CAD S 69 s. B; Borger, HKL 2, 20.

<sup>27</sup> Statt Wa BAL-tu<sub>4</sub> lasen von Weiher *haltu* = *bāštu* und Pongratz-Leisten *balu* „Dornbusch“.

<sup>28</sup> Apodosis in Wa 39: DINGIR.MEŠ *ana KUR.BI ḤUL-tam i-šar-ra-ku*; in B 39: DINGIR.MEŠ *ana KUR.BI ḤUL i-šar-ra-ku SUḤUŠ KUR NU.GI.NA*.

15. W. *dto.* bei seinem Auszug rechtzeitig (unterwegs) ist: Ellil wird sich um dieses Land bemühen („das Haupt dieses Landes erheben“).
  16. W. *dto.* b. s. A. nicht rechtzeitig (unterwegs) ist: die Götter werden dieses Land vernachlässigen.
  17. W. *dto.* b. s. A. aufrecht ist: der König des Landes wird alt; des Landes Regenfälle werden regelmäßig sein.
  18. W. (Marduk) *dto.* b. s. A. seine Augen schief gestellt sind: Ellil wird dieses Land im Zorn verfolgen; (der Blitz wird blitzen).
  19. W. (Marduk) *dto.* b. s. A. sein Antlitz verschmutzt ist (Wa: seine Augen geschlossen sind): die Leute des Landes (/der Länder) werden vermindert werden; (der Nebel wird wallen („rauchen“)).
  20. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz verdeckt ist: die Länder werden zerstört werden; die Könige werden gegeneinander Groll entwickeln.
  21. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz schwarz ist: Hungersnot wird die Länder erfassen.
  22. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz weiß ist: Todesfälle werden die Leute dezimieren.
  23. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz grün ist: Ellil wird den Leuten Niederlagen beibringen.
  24. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz rot ist: die Leute des Landes werden frohlocken.
  25. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz strahlend ist: Ellil wird dieses Land für immer erleuchten.
  26. W. *dto.* b. s. A. verdreht ist: ein Aufstand des Landes wird durchgeführt werden.
  27. W. *dto.* b. s. A. zu seiner Rechten hin verdreht ist: das Land Akkad wird versöhnt sein.
  28. W. *dto.* b. s. A. zu seiner Linken hin verdreht ist: das Land Elam wird versöhnt sein.
  29. W. *dto.* b. s. A. zu seiner Rechten hin gebeugt ist: das Fundament des Landes Akkad wird fest sein.
  30. W. *dto.* b. s. A. zu seiner Linken hin gebeugt ist: das Fundament des Landes Elam wird fest sein.
  31. W. *dto.* b. s. A. nach vorne gebeugt ist: das Fundament des Landes Subartu wird fest sein.
  32. W. *dto.* b. s. A. nach hinten gebeugt ist: das <Fundament des> Land<es> Amurru wird fest sein.
  33. W. *dto.* b. s. A. sein Antlitz dabei hochhält: Ellil wird diesem Land Herzensfreude geben.
  34. W. *dto.* b. s. A. sein Haupt erhoben ist: die Götter werden sich (/ B: Ellil wird sich unablässig) um das Land bemühen („das Haupt des Landes erheben“).
  35. W. *dto.* b. s. A. ausgestreckt ist und dabei dahingeht: dieses Land wird feststehen; der König dieses Landes wird die Macht übernehmen.
- 
36. 35 Einträge: Erscheinen Marduks.
  37. Wenn das Boot Ma(u)tuša, das Boot Marduks, beim Hineinstoßen zum Fluß abgleitet: dieses Land wird sich auflösen.
  38. W. *dto.* im Fluß umkippt: ein Aufstand wird durchgeführt werden.
  39. W. *dto.* in seiner Mitte zerbricht: die Götter werden diesem Land Zerstörung schenken; (B: das Fundament des Landes wird nicht fest sein.).

40. *šumma* ” *ina maḥrīša iššeḅir*     *ilū ina zumur māti inessū*: (Wa, [Wc]: *išid māti ul kīn*)<sup>29</sup>
41. *šumma* ” *ina imittīša iššeḅir*     *ilū māta šuāti isakkipū*
42. *šumma* ” *ina šumēlīša iššeḅir*     *ilū māta šuāti irrarū*
43. *šumma* ” *ina arkatišu iššeḅir*     *ilū māta šuāti ana šalputti iredḫū*
44. *šumma* ” *issapiḫ*     *ilū adi ulla māta isappaḫū*
45. *šumma* ” *iṭbu*     *mātu šī marušta immar*
46. *šumma* ” *šūšurat*     *Ellil ana māti ana damiqti ušār*
- 
47. 10 MU.BI.IM *tāmarti Ma-(u)tuša*<sup>30</sup> *elep Marduk*

## 2. Methodische Überlegungen zur Interpretation des Textes

Schon beim ersten Durchlesen des Textes erkennt man dessen generellen Tenor: die abnormalen Veränderungen der Kultstatue Marduks in Gestalt und Farbe, die wir uns leicht als Folgen von Verwahrlosung oder Gewalteinwirkung vorstellen können,<sup>31</sup> kündigen zukünftiges Unheil an. In den folgenden Ausführungen will ich zeigen, daß der Text nicht nur aus sich selbst heraus gedeutet werden kann, sondern daß man mit Gewinn der in den Text eingeflossenen Geisteswelt nachspürt. Vor der Detailanalyse stehen aber noch einige Bemerkungen zu deren methodischen Voraussetzungen.

Bei der Interpretation eines Omentextes sind zwei Relationen zu berücksichtigen: das (syntagmatische) Verhältnis zwischen Protasis und Apodosis und die (paradigmatische) Anordnung der Protasen.<sup>32</sup> Beide Aspekte seien in Hinblick auf unseren Text betrachtet, um Rahmen und Ziel der nachfolgenden Interpretation abzustecken.

### 2.1. Die Götterstatue als Zeichen: Zum Verhältnis Protasis – Apodosis

Bestimmen die Götter auch in der religiösen Vorstellung die Geschicke des Landes, des Herrschers und jedes Einzelnen, so bleiben

<sup>29</sup> Apodosis in Wa 40: DINGIR.MEŠ *ina* SU KUR BAD.MEŠ : : SUḪUŠ<sup>l</sup>(LA) KUR NU<sup>l</sup>(UB).GI.NA; in B 40: DINGIR.MEŠ *ina* SU KUR BAD.MEŠ.

<sup>30</sup> Wa 47, Wc 11: <sup>gi</sup>šMÁ.TUŠ.A, B 47: <sup>gi</sup>šMÁ.UŠ.TUŠ.A.

<sup>31</sup> In manchen Gesprächen zu diesem Aufsatz wurde spekuliert, wie man sich die Veränderungen in der Praxis vorzustellen habe: das „schwarze“ Gesicht als mit Ruß, das „grüne“ mit Moos oder Flechten, das „weiße“ mit Staub bedecktes, das Verdrehen als Folge des vermoderten Holzkerns oder als Gewalteinwirkung, usw.; andere Gesprächspartner dachten sogar an eine (prinzipiell aber nicht sinnvoll vorstellbare) Manipulation der Statue.

<sup>32</sup> Auf das Textbild übertragen kann man auch von ‚horizontalem‘ und ‚vertikalem‘ Zusammenhang sprechen; so z. B. N. Veldhuis, AfO 42/43 (1995/96) 152 f. – Einen

40. *W. dto.* an seiner Vorderseite zerbricht: die Götter werden sich aus dem Land entfernen; (Wa, Wc:) das Fundament des Landes wird nicht fest sein.
  41. *W. dto.* an seiner Rechten zerbricht: die Götter werden dieses Land verstoßen.
  42. *W. dto.* an seiner Linken zerbricht: die Götter werden dieses Land verfluchen.
  43. *W. dto.* an seiner Rückseite zerbricht: die Götter werden dieses Land in den Ruin führen.
  44. *W. dto.* sich auflöst: die Götter werden das Land für immer auflösen.
  45. *W. dto.* untergeht: dieses Land wird Übles sehen.
  46. *W. dto.* geradewegs dahinfährt: Ellil wird sich zum Land zum Guten hinunterbeugen.
- 
47. 10 Einträge: Erscheinen von Ma'(u)tuša, Boot Marduks.

doch ihre einzelnen Entscheidungen unbekannt. Als verschlüsselte Botschaften gelten die in Omentexten verarbeiteten Zeichen, die Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges betreffen. In diesen Texten gibt die Protasis das – zumindest im Prinzip – beobachtbare Zeichen, die Apodosis erklärt, wie das verschlüsselt mitgeteilte Ereignis sich in der sympathetisch verbundenen menschlichen Welt auswirkt. Die Apodosen kennen üblicherweise positive oder negative Deutungen. Hier gilt als positiv oder gut, was normal, gerade, hell, oben oder rechts ist; als negativ oder schlecht dann, was abweichend, krumm, dunkel, unten oder links ist. Die Bewertung, die auf diese Weise in Omentexten vorgenommen wird, verrät also (dem modernen Betrachter) viel über die Ordnungsprinzipien der Welt, der sie entstammen, was dort eben als normal oder richtig gilt und was nicht.<sup>33</sup>

Die Zuordnung zwischen Zeichen und Bedeutung ist in einem divinatorischen System konventionell festgelegt;<sup>34</sup> jeder Omentext ist somit in ein vorhandenes Zeichensystem eingebunden und kann nicht ‚frei‘ konstruiert werden. Die Marduk-Omina, die meines Wissens als

---

Überblick über Literatur zu Prinzipien und Einteilungskriterien der Divination bietet Pongratz-Leisten, *Herrschaftswissen in Mesopotamien* (SAAS 10, 1999) 13 ff.

<sup>33</sup> Schon F. R. Kraus, *Die physiognomischen Omina der Babylonier* (MVAG 40/2, 1935) 10, stellte „die gut gedeuteten äußeren Merkmale“ zusammen, „um so das Schönheitsideal des Babyloniers kennen zu lernen“; s. hier unten 4.4.

<sup>34</sup> Omensätze können deshalb prinzipiell nicht, auch zu Beginn nicht, durch Beobachtung und Induktion gewonnen worden sein. – Zur Systematik der Zeichenbedeutungen vgl. z. B. J.-J. Glassner, „Pour un lexique des termes et figures analogiques en usage dans la divination mésopotamienne“, *JA* 272 (1984) 15–46; Jeyes, *Old Bab. extispicy*; J.-W. Meyer, *Unters. zu den Tonlebermodellen* [...] (AOAT 39, 1987); I. Starr, *The rituals of the diviner*. (BiMes. 12, 1983); F. Rochberg-Halton, *Aspects of Babylonian celestial divination* [...]. (AfO Bh. 22, 1988) [= ABCD]; *ead.*, „Benefic and malefic planets in Babylonian astrology“, *Gs. A. Sachs*, 323–328. – Die Praxis interessiert bei der Diskussion des semiotischen Systems zunächst nicht.

einzig eine Götterstatue als Zeichen behandeln, verdienen vor diesem Hintergrund besonderes Interesse.

Um die Götterstatue als Zeichen in Omentexten einschätzen zu können, muß etwas ausgeholt werden. In der Textgestaltung werden alle Zeichen unabhängig von ihrer Herkunft prinzipiell gleich behandelt. Der folgende Vorschlag einer analytischen Gliederung der Zeichen geht vom Verhältnis zwischen Mensch und Zeichenträgern aus, da die Divination auf einer angenommenen Aussagekraft der Umwelt für den Menschen beruht. Dabei möchte ich drei Gruppen unterscheiden:

1. In der Natur vorgefundene Zeichenträger ohne direkten Einfluß auf den Menschen und seine Entscheidungen im Alltag<sup>35</sup> bilden die größte und wichtigste Gruppe (z. B. die Verformungen der Schafsläber, die Sterne am Himmel, Mißgeburten, beobachtbare Kleintiere). Es handelt sich um symbolische Zeichen, denen eine Bedeutung prinzipiell willkürlich (arbiträr) und konventionell verpflichtend zugeordnet wird.<sup>36</sup>
2. In der Natur vorgefundene Phänomene mit direktem Einfluß auf den Menschen und seine Entscheidungen im Alltag, etwa Wetterphänomene (Regen, Sonne), Pflanzen und Tiere der Landwirtschaft oder für den Menschen gefährliche Tiere, treten hingegen kaum als Zeichenträger in Erscheinung.<sup>37</sup> Denn entweder sind sie direkt für den Menschen von Bedeutung, sind damit eher Thema der Apodosen (z. B. das Gedeihen des Getreides), oder sie dienen indexikalisch als „Anzeichen“ für Einflüsse auf den Menschen (z. B. das Wetter). Zu Zeichenträgern der 1. Art werden sie vor allem durch Kombinationen mit anderen Elementen, wenn diese Kombinationen auf Zufall beruhen und nicht der jeweilige direkte Einfluß auf den Mensch betroffen ist (z. B. Mißgeburten bei Haustieren; Wetter beim Kult).
3. Bei menschlichen Leistungen im weitesten Sinne (z. B. Hausbau, soziale Regeln, Kult) liegt schon das „Zeichen“ im menschlichen Bereich, nicht nur wie sonst die Deutung. Werden in den Omina essentielle, nicht akzidentielle Merkmale behandelt, erklären sie aufgrund der Wertungen der Apodosen gleichsam die Normen

<sup>35</sup> Mit dem Begriff des „Alltags“ unterscheide ich einerseits vom spezifischen Diskurs der Divination und trage andererseits unter Vermeidung von Konzepten wie „naturgesetzlich“ dem kulturellen Rahmen Rechnung.

<sup>36</sup> Das (nach Arbitrarität und Konventionalität) dritte Merkmal der Zuordnung von Zeicheninhalt und Zeichenform nach F. de Saussure, die subjektiv erfahrbare Assoziativität, mag in der divinatorischen Praxis durchaus zugetroffen haben.

<sup>37</sup> Den Sonderfall der prognostischen Omina (TDP) lasse ich hier beiseite.

menschlichen Schaffens.<sup>38</sup> Durch die Kombination mit zufälligen, nicht essentiellen Elementen (z. B. Wetter bei Kulthandlungen) können sie den Status von Zeichen der 1. Art gewinnen.

Zu dieser dritten Gruppe gehören die Omina zur Götterstatue Marduks. In der Interpretation wird dabei deutlich werden, daß alle behandelten Merkmale (Haltung, Farbe) auch als Normen auf Herstellung oder Handhabe der Statue bezogen werden können.

Im divinatorischen Denken vermitteln die beobachteten Zeichen göttliche Entscheidungen. Das bedeutet hier: die Statue Marduks, die ja selbst die Gottheit verkörpert, teilt vor allem beim Erscheinen, der Epiphanie, beim Neujahrsfest die divinatorisch deutbaren Zeichen mit (s. 4.5.); ein unmittelbarer Verhältnis zwischen Zeichen und Entscheidung der Gottheit läßt sich kaum denken. Doch wenn die Mardukstatue als Zeichenträger fungiert, wird damit gewissermaßen anerkannt, daß die Statue ein auf der Gottesvorstellung beruhendes Bildnis darstellt, nicht den Gott selbst. Diese eigentümliche Zweiwertigkeit der Kultstatue als Gott selbst und als Bild eines allgegenwärtigen Gottes scheint allenthalben durch.

In den Marduk-Omina werden verschiedene Merkmale der Statue (wie Farbe, Haltung) als bedeutsame Zeichen behandelt. Da Zeichen in vergleichbaren Kontexten konsistent gedeutet werden, kann hier auch ihr primärer Kontext bestimmt werden, von dem aus sie auf die Götterstatue übertragen wurden (Mensch bzw. Sternenhimmel). In der nachfolgenden Analyse wird uns also auch interessieren, aus welchen Bereichen die behandelten Merkmale stammen.<sup>39</sup>

## 2.2. Formale Aspekte bei der Interpretation eines Omentextes

Akkadische Omentexte sind nach ihren Protasen gegliedert, und zwar sowohl in der Klassifizierung und Abfolge der zeichentragenden

<sup>38</sup> Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von A. K. Guinan, darunter: „The perils of high living: divinatory rhetoric in Šumma ālu“, Fs. Sjöberg, 227–235; „The human behavioral omens: on the threshold of psychological inquiry“, BCSMS 19 (1990) 9–14; „Social constructions and private designs: the house omens of Šumma ālu“, CRRA 40, 61–68.

<sup>39</sup> Es werden sich Bezüge zu astralen Omina (EAE) feststellen lassen; hier muß aber aufgrund der ungünstigen Publikationslage sehr vieles noch offen bleiben; lohnend wären außer z. B. „Adad“ in EAE für Text Wb insbesondere die Jupiter-Omina; vgl. nur ACh. Ištar XVII: Jupiter betrifft den König von Akkad; ACh. 2. Suppl. LVII: Präsenz Jupiters zeigt Fülle an; vor allem aber ACh. Adad XVII, ähnlich Borger Fs. Böhl 41, LB 1321 Rs. 30' und MUL.APIN II B 1: Erscheinen des Marduk-Sternes bei Jahresanfang bedeutet Ernte (s. zum Marduk-Stern J. Koch, WO 22 (1991) 48 ff.;

Objekte (z. B. Tiere, Gebäude; von Kopf zum Fuß) als auch in deren Kombination mit Attributen (z. B. Farbe, Lage im Raum).<sup>40</sup> In Hinblick auf die Deutung der Marduk-Omina möchte ich hier als Prinzipien, die Omentexten ebenso wie lexikalischen Listen oder auch Gesetzsammlungen zugrunde liegen, hervorheben: die Spezifizierung, die Vollständigkeit durch komplementäre Gegensätze und die feste Abfolge von Attributen.

Unter Spezifizierung verstehe ich, daß eine Grundaussage einer Zeile in der/n folgenden durch Anfügen zusätzlicher Attribute spezifiziert wird, wobei die Grundaussage gültig bestehen bleibt. In unserem Omentext trifft dies etwa auf Z. 1–5 zu: die Grundaussage von Z. 1, daß die Statue verdreht ist, gilt ebenso für Z. 2–5; dort wird nur zusätzlich vermerkt, in welche Richtung sie verdreht ist.<sup>41</sup>

Solche Spezifizierungen oder andere Qualifikationen erfolgen oft nicht in einer prinzipiell offenen und ergänzbaren Reihe, sondern es wird durch komplementäre Begriffe Vollständigkeit aller Phänomene angestrebt. Das betrifft z. B. bei der Gefäßliste Gegensatzpaare wie „porös, roh“ – „asphaltverschmiert“, in den Gesetzen Hammurabis die Reihe *awīlum* – *muškēnum* – *wardum* oder in den Marduk-Omina (Z. 2–5) die vier Richtungen: jeweils bleibt außerhalb der genannten Attribute keine weitere Möglichkeit. Die Vollständigkeit gilt bei den Marduk-Omina ebenfalls für die Farben, sind doch mit „weiß – schwarz – gelb/grün – rot“ alle im Akkadischen möglichen und üblichen Farbbezeichnungen abgedeckt; das Gesicht Marduks kann also keine andere als eine dieser vier Färbungen annehmen.<sup>42</sup> Und die Angabe der Komplementärbegriffe präzisiert den jeweiligen, in der Apodosis bewerteten Terminus; „rot“ ist eben explizit „nicht schwarz/weiß/grün“.

---

zum Jahresanfang als Bezeichnung einer Omensammlung vgl. Parpola, JNES 42, 23 ad 2.7., für ACh „Ištar“ 17 lies dort „Adad“, Supp. 2, 66:20 ff. betrifft die Plejaden).

<sup>40</sup> Vgl. Guinan, Fs. Sjöberg, 227–229, insbes. Anm. 4.

<sup>41</sup> Vergleiche denselben Befund in lexikalischen Listen; dazu ein Beispiel: in der Liste der Gefäße (ur<sub>5</sub>-ra = *hubullu* X) wird erst der Name eines bestimmten Gefäßes, in den folgenden Zeilen dann seine Beschaffenheit bzw. sein Inhalt angeführt; hier braucht auch nur das Adjektiv („groß“, „klein“) oder der Inhalt („Wasser“, „Bier“) zu stehen, doch ist das Attribut nach wie vor auf den zuvor genannten Grundeintrag zu beziehen; s. Sallaberger, Der babylonische Töpfer und seine Gefäße (MHM 3, 1996) 48 f.

<sup>42</sup> Zu den vier Farben: B. Landsberger, „Über Farben im Sumerisch-Akkadischen“, JCS 21 (1967) 139–173. Die genannten Farbbezeichnungen sind die üblichen bei Sprachen, die nur vier Farbbezeichnungen kennen; vgl. z. B. S. Pinker, *The language instinct* (1994) 62 f., mit Verweis auf B. Berlin/P. Kay, *Basic color terms. Their universality and evolution* (1969).

In den Omenkompendien erscheinen solche Reihen (so wie entsprechend in lexikalischen Listen) gerne in fester Abfolge. Hervorgehoben sei hier die Folge der vier Richtungen in zwei Gegensatzpaaren, rechts–links, vorne–hinten, die ebenso der Abfolge der vier Winde (im 1–4 entspricht Süd–Nord, Ost–West) bei der bevorzugten ‚Standard‘-Blickrichtung nach Osten zugrundeliegt.<sup>43</sup>

### 3. Interpretation des Omentextes

Der Text ist durch Linien und die vollständig ausgeschriebenen Anfangszeilen eines Abschnittes (Z. 1, 14, 37) gegliedert. Die ersten 35 Omina, in der Unterschrift bezeichnet als „Erscheinen Marduks“, betreffen den Zustand der Mardukstatue, wenn sie sich in ihrem Tempel aufhält oder wenn sie beim Neujahrsfest aus ihrem Tempel auszieht:

Im Tempel:	1–6	Haltung
	7–13	Gesicht
Auszug:	14–18	Sinne, Bewegung
	19–25	Gesicht
	26–35	Haltung

Es folgen zehn weitere Omensätze zum Boot Marduks, doch werde ich darauf kaum eingehen.

Die Kultstatue Marduks bestand aus einem Holzkern, der mit Gold überzogen war, Augen waren ebenso wie Haare eingelegt (s. 4.4.). Besonders der Holzkern oder die Verbindungen der Materialien unterlagen Alterung und Abnutzung oder schädlichen Einwirkungen; die möglichen Schäden werden in den Marduk-Omina behandelt.

#### 3.1. Die Lage im Raum: Standardreihe rechts–links vorne–hinten, Verortung im Kultgeschehen, Himmelsrichtungen

Der erste Teil (Z. 1–13) behandelt das Residieren des Gottes Marduk, der in seiner anthropomorphen Statue verkörpert ist, in der Zella

<sup>43</sup> Zu den vier Winden s. zusammenfassend W. Horowitz, *Cosmic geography* (MC 8, 1998) 197; in Grundstücksbezeichnungen meist gleiche Abfolge (rechts–links, vorne–hinten) bei Blick flußaufwärts: z. B. psarg./altakk. nach I. J. Gelb [u. a.], OIP 104, 214 (N–S, W–O); mB Kudurrus O–W–N–S oder N–S–W–O; ebenso auch in spB Urkunden: E. Sonnenschein, Roc. Or. 3 (1925) 186–188. Die Standardreihe der Winde verursacht offensichtlich die Änderung der Abfolge in Wb 4–5 = Z. 10–11 (s. 3.4.).

seines Tempels Esagil. Hier besteht kein Bezug zum Neujahrsfest, denn die Veränderungen der Statue sind jederzeit möglich und der Priester kann sie täglich vorfinden.

Die erste Zeile setzt mit einem negativen Vorzeichen ein: die Statue ist verkrümmt, verdreht; Marduks Statue ist ruiniert und er hat sich abgewendet – die Deutung des Zeichens im Nachsatz, daß Ellil die Länder dem Ruin preisgegeben habe, führt dies aus. Entsprechendes gilt für Z. 26: ist die Statue beim Auszug in der Neujahrsprozession verkrümmt, so bedeutet das eine Umwälzung des Landes.

In den Z. 2–5 (// Z. 27–32) werden Sonderfälle der verdrehten Götterstatue behandelt, wenn Marduk in eine bestimmte Richtung gedreht oder geneigt ist. Die Richtungsangaben in der Reihenfolge rechts–links, vorne–hinten (s. 2.2.) sind immer mit einem bestimmten Land verbunden:

Zeile	Körperrichtung	Land	(= Himmelsrichtung)
2, 27, 29	rechts	Akkad	(= N)
3, 28, 30	links	Elam	(= S)
4, 31	vorne	Subartu	(= O)
5, 32	hinten	Amurru	(= W)

Hier wird also nicht die einfache rechts-links-Symbolik eingesetzt, sondern ikonisch werden Körperrichtung und Land verknüpft.<sup>44</sup>

Die Bedeutung dieser Omina ist, so denke ich, unschwierig zu erkennen: Das Verdrehen der Statue hat katastrophale Folgen, nur das Land, das mit einer Körperrichtung assoziiert wird, ist davon ausgenommen, – denn auf dieses Land weist ja die Götterstatue hin. Die Götter verschonen nur dieses Land statt Ellils Preisgabe in den Z. 2–5 bzw. nur dort herrscht Versöhnung und Stabilität statt Aufstand in den Z. 27–32. Die Richtungsangaben stellen also Spezifizierungen der allgemeinen Aussage von Z. 1 bzw. 26 dar.

Die vier genannten Länder Akkad, Elam, Subartu und Amurru können in der Omenliteratur für die vier Himmelsrichtungen stehen. Stimmt diese Zuordnung mit dem Ritual überein?

Der Marduk-Tempel Esagil in Babylon ist ein babylonischer Tempel mit zentralem Haupthof mit Zugang im Osten und der westlich gelegenen Hauptzella mit der Kulturnische. Die Statue Marduks blickt also

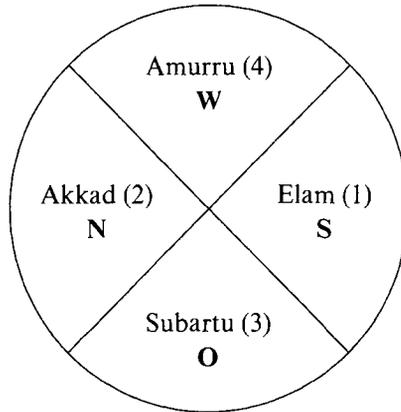
<sup>44</sup> Zur selben Technik in Mond-Omina s. Rochberg-Halton, ABCD 54.

nach Osten, ebenso beim Herauskommen: neigt sie sich nach vorne, zeigt sie nach Osten, und umgekehrt weist sie nach hinten in den Westen. Dies stimmt also bestens mit den Angaben Subartu und Amurru für Osten und Westen überein. Im Text heißt es nun, daß Marduks rechte Seite Akkad, das heißt in der damit definierten Windrose Norden, seine linke Elam, d. h. dem Süden entspräche. Die „rechte“ und „linke“ Seite des Gottes wurden also vom Blickpunkt des Betrachters aus verteilt.<sup>45</sup>

Diese so gewonnene Windrose ist auch aus astronomischen Omina bekannt, insbesondere solchen zum Mond. Dort stehen Quadranten des Mondes für entsprechende Abschnitte auf der Erde, und auch dort ist Akkad im Norden und Elam im Süden. Man muß sich vorstellen, man blicke nach Osten auf die Mondscheibe, und deren Quadranten wirkten auf die spiegelbildlich entsprechenden auf der Erde:<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Daß „rechts“ und „links“ vom Betrachter aus verteilt werden, auch wenn es „seine Rechte/Linke“ heißt, dürfte der Befund bei Figurinen schützender Mischwesen bestätigen (allerdings wird in Publikationen von Figurinen nicht immer der genaue Ort der Inschriften vermerkt). Manchmal werden diese Figurinen mit zwei Inschriften versehen, wobei eine das Böse vertreiben, die andere das Gute hereinholen soll. Bei gefundenen Lahmu-Figurinen steht – wie aufgrund der rechts-links-Symbolik zu erwarten – die gegen das Böse auf dem linken, die für das Gute auf dem rechten Arm: s. D. Rittig, *Assyr.-bab. Kleinplastik magischer Bedeutung* [...]. (MVS 1, 1977) Nr. 2.1.5–11 (ähnlich 12–17): auf dem linken Oberarm steht „geh hinaus, Sachwalter des Bösen“, auf dem rechten ausgestreckten Arm „tritt ein, Sachwalter des Heils“. Die „Tamariskenstatue von 1 Elle“ (*šalam bīni ša 1 ammatu lānšu*) soll aber „auf ihrer Rechten“ beschrieben werden „der abweist die bösen Dämonen“, „auf ihrer Linken“ dagegen „der eintreten läßt den guten Genius und die gute Schutzgöttin“ (KAR 298 Vs. 37 = Text II bei F. Wiggermann, *Mesop. protective spirits*, 41 ff.); nimmt man ein kongruentes System an, so ist mit „ihrer Rechten“ die Linke der Statue gemeint (und umgekehrt). Die Aufschrift auf Rittig, a. O. 59, 3.1.1.–2. bestätigt das: auf der rechten Körperseite steht „auf der Linken: Leben werde geschaffen“, auf der linken dagegen: „auf der Rechten: Reichtum wird geschaffen“. Dies belegt, daß im Alten Orient bei einem Bildnis „seine Rechte (bzw. Linke)“ aus der Sicht des Betrachters so bezeichnet werden kann.

<sup>46</sup> Zu den Windrosen s. A. Ungnad, *Subartu* (1936) 62–81; A. Schott/J. Schaumberger, *ZA* 47 (1941–42) 106 ff.; Rochberg-Halton, *ABCD*, 53 f.; Parpola, *LAS* 2, 406 f.; U. Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology* (1995) 109. – Die hier dargestellte Windrose entspricht dem Schema *ABCD* 53, Fig. 4–4 = *ZA* 47, 107 B. (s. Ungnad a. O. 77), dem üblichen für die Mondomina. Das Schema *ibid.* 4–5 = *ZA* 47, 107 C. (Ungnad a. O. 75) ist dagegen mißverständlich, und es sollte m. E. mit Ungnad dem Blick nach Westen entsprechen: nun ist Akkad rechts im Norden, Elam links im Süden, Amurru „vorne“ (*AN.TA*) im Westen, Subartu/Gutium „hinten“ (*KI.TA*) im Osten. Bei diesen beiden Systemen folgt also die Aufzählung in der nun schon bekannten Abfolge rechts–links, vorne–hinten. Die bisherige Deutung weicht deshalb



Quadranten des Mondes bei Blick nach Osten

Dieselben vier Ortsnamen könnten allerdings ein wenig anders auf die Himmelsrichtungen verteilt sein,<sup>47</sup> und dieses andere System wird eher bei irdischen Zeichen, vor allem bei Winden, gebraucht. Wir können demnach abschließend festhalten, daß die bei der Statue Marduks gebrauchte Windrose die himmlische, vor allem aus Mond-Omina bekannte ist.

Diese Omina zur Haltung, die mit den katastrophalen Möglichkeiten einer verdrehten Götterstatue begonnen hatten, schließen mit positiven Aussagen, wenn der Gott nämlich aufrecht im Tempel residiert bzw. auszieht (Z. 6 bzw. 33–35).

### 3.2. Farben des Gesichts der Statue

Im ersten Abschnitt folgen mit Z. 7 die Einträge zum Antlitz des Gottes. Zuerst gehe ich auf die Gesichtsfarben ein, die in Z. 8–11 beim

---

davon ab, weil für AN.TA und KI.TA „oben“ und „unten“ angenommen wurde. AN.TA und KI.TA entsprechen aufgrund des Gesagten, so meine ich, bei der Mondbahn „vorne“ und „hinten“; zu AN.TA und KI.TA in dieser Bedeutung „vorne“ und „hinten“ s. M. K. Schretter, Fs. K. Oberhuber (1986) 231–236 (vgl. ASJ 9, 38 f.); vgl. entsprechend Reiner/Pingree, BPO 2, 3, zu EGIR „hinten“ = östl., IGI „vorne“ = westl. Beide Schemata unterscheiden sich also (so mit Ungnad gegen Rochberg-Halton und Schott/Schaumberger) in der Blickrichtung, aber nicht in der Anordnung der Ländernamen.

<sup>47</sup> In meist dieser Reihenfolge (ABCD 53): Akkad = S, Subartu/Gutium = N, Elam = O, Amurru = W, das entspricht genau der Zählung der vier Winde (IM 1/2/3/4) wieder im Schema „rechts–links, vorne–hinten“ bei Blick nach O (ansonsten Aufzählung in Kreisbewegung wie bei altbab. Schema ABCD 54 fig. 4–6); s.

Aufenthalt im Tempel und in Z. 21–24 beim Herausgehen jeweils in derselben Reihenfolge angeführt sind: schwarz und weiß, grün und rot. Damit sind alle üblichen Farbbegriffe des Akkadischen aufgeführt; die Reihe deckt somit alle möglichen farblichen Veränderungen des Göttergesichtes ab (s. oben 244 mit Anm. 42).

Die Farben des Gesichts der Mardukstatue

	Im Tempel (Z. 8–11)	Wind (Wb 2–5 // Z. 8–11)	Auszug (Z. 21–24)
schwarz	Finsternis, Erra (8)	Südwind (Wb 2)	Hunger (21)
weiß	Hunger, kurze Lebenszeit des Königs (9)	Nordwind (Wb 3)	Todesfälle (22)
grün	Niederlagen (10)	Westwind (Wb 5)	Niederlagen (23)
rot	Reichtum hinzufügen (11)	Ostwind (Wb 4)	Leute frohlocken (24)

In ihrer Basisaussage gleichen sich beide Farbreihen: schwarz, weiß und grün sind negativ bewertet, einzig rot ist positiv. Hier wie bei der Haltung der Götterstatue schließt die Gruppe mit der einzigen guten Deutung.<sup>48</sup> Im Detail wird aber nicht immer einheitlich assoziiert: die „Hungersnot“, *hušahhu*, ist in Z. 9 mit der Farbe weiß, in Z. 21 aber mit schwarz verbunden.

Unmittelbar verständlich ist nur die Aussage, daß das „schwarze“ Gesicht in Z. 8 eine Finsternis hervorruft. Worauf beruhen aber die übrigen Assoziationen mit den Farben? Wieso gilt z. B. „weiß“ als unheilverkündend? Um die Frage beantworten zu können, sind die physiognomischen Omina<sup>49</sup> zu konsultieren: dort schließt man aus der

ABCD 53, fig. 4–3 = ZA 47, 107 A., nach ibid. 109 „gern mit Witterungsvorgängen“, Ungnad a. O. für „irdische Orakel“. Dasselbe Schema auch BPO 2, 64 f. XII:1 ff. zum Sternzeichen „Feld“ im i. Monat.

<sup>48</sup> Deshalb wird wohl die sonst in Omina und lexikalischen Listen übliche Farbreihe weiß–schwarz–rot–grün hier leicht abgewandelt. Parallele Wertungen begegnen auch – was vielleicht kein Zufall ist – beim Marduk-Stern: ACh. 2. Suppl. LXIX: 11–13: bei „sehr rot: Überfluß“, „sehr grün: Hunger“, „sehr schwarz: Todesfäll[e]“. Wieso einige Venus-Omina hervorragend mit unserem Schema übereinstimmen, läßt sich nicht erkennen, solange die Semiotik der himmlischen Omina noch nicht eingehend untersucht ist; vgl. Reiner, BPO 3, 40–43:13–17: rot: Ernte, König von Akkad, O-Wind; schwarz: Zorn Enlils, Südwind; weiß: Dürre, Nordwind; grün: Hunger in Amurru, Westwind; vgl. ibid. 233 f. DT 47:5–9, 236 ff. ND 4362.

<sup>49</sup> Vgl. Kraus, MVAeG 40/2, 10, insbesondere CT 28, 28 f. Vs. 25–Rs. 2 zu den Farben des Gesichts: rot ist dort positiv, schwarz, weiß und grün sind negativ bewertet; s. auch Landsberger, JCS 21 (1967) 142 f. und dort Anm. 19 zu TDP, wo i. d. R. ein anderes Farbsystem gilt.

Beschaffenheit des Körpers auf die Qualität und Zukunft des jeweiligen Menschen. Und hier gilt nun die Hautfarbe „rot“ als gut, „weiß“ dagegen (und ebenso „schwarz“ und „grün“) als schlecht. Den physiologischen Hintergrund, daß das „rote“ Gesicht im Gegensatz zum „weißen“, d. h. totenbleichen, als „gesund“ gilt, überträgt man offenkundig direkt auf die Götterstatue.

Doch welchen Sinn machen Aussagen, daß ein Gesicht „grün“ oder „schwarz“ sei? Außer auf die allgemeine hell-dunkel-Symbolik läßt sich hier, so meine ich, auf die übertragene Bedeutung der Farben als Anzeiger von Emotionen verweisen: „grün“ im Gesicht, wir würden vielleicht „fahl“ sagen, wird man vor Entsetzen oder Krankheit, und „schwarz“ ist im Akkadischen das Gesicht vor Zorn und Ärger.<sup>50</sup>

Die übrigen auf das Gesicht bezogenen Vorzeichen lassen sich am besten aus einem wörtlichen Verständnis der Situation der Götterstatue erklären.<sup>51</sup> Das „verdeckte“, d. h. wohl staubbedeckte Gesicht<sup>52</sup> in Z. 7 und 20 bedeutet ebenso wie das „verschmutzte“ Gesicht in Z. 19, daß die Gottheit nicht ihren lebensspendenden Blick auf das Land richten kann, weshalb sich dort Todesfälle ereignen (Z. 7), die Leute dezimiert (Z. 19) bzw. die Länder zerstört werden und die Könige einander feindlich gegenüberstehen (Z. 20). In diesen Omensätzen bedingt der eingeschränkte Blick der Gottheit, der das Land nicht erreicht, dessen Verderben, in den Apodosen ist daher nie der handelnde Gott genannt.

Das „Erstarren“ in Z. 13<sup>53</sup> läßt sich als unfähige Untätigkeit der Gottheit verstehen, womit das Land dem Feind überantwortet wird.

<sup>50</sup> Vgl. die Wbb.; einige weitere Beispiele: s. AbB 10, 121 Anm. Ü 134 a) aB Belege zu *pānū šalmūtum*; zu Verdunkeln und Leichenblässe in akk. Epik C. Wilcke, NABU 1997/120 (S. 114); zur Beschreibung von Emotionen durch Gesichtsfarben s. M. I. Gruber, Aspects of nonverbal communication [...] (StP SM 12, 1980) 358 ff.; M. P. Streck, Die Bildersprache der akkadischen Epik (AOAT 264, 1999) 71 f. (\**wrq* und \**šlm*).

<sup>51</sup> Götterbilder können (aufgrund des Zorns der Gottheit) „dunkel werden“ (*ekēlu*), was auch für die mangelnde Pflege der Statue steht: s. A. Berlejung, Die Theologie der Bilder. (OBO 162, 1998) 85 Anm. 479 und 86 mit Anm. 485. – Man könnte annehmen, daß die Farben sich ebenfalls nur auf die Oberfläche der Kultstatue bezögen; doch dann entfielen die Konventionalität der Zeichen, die bei den Farben des Gesichts belegbar ist, und man müßte *ad hoc* Erklärungen konstruieren; s. dagegen die Argumentation in 2. l.

<sup>52</sup> Vgl. zu *pānū kuttumū* als Ausdruck von Emotion einmalig Kraus, AbB 7, 36:5, s. unten 4.5. zu Erra I 128; Streck, Bildersprache 80 f. zu Atr. II iv 13 (*kīma buqli katmi pānūšina katmū*) ist hier nicht einschlägig.

<sup>53</sup> In Z. 13, Ms. A, B erstarrt Marduk, in Wa erstarrt das Gesicht; vgl. dazu Gilg. I ii 45 die Beschreibung des Jägers, der an der Quelle Enkidu erblickt: *uštāhrirū pānūšu*.

Gefährlich ist schließlich laut Z. 18, wenn die Augen „schief stehen“<sup>54</sup>, denn dies wird mit dem Zorn des Gottes, also seinem wohlbekannten zornigen Blick<sup>55</sup> verbunden.

So deutet man also das Gesicht des Kultbildes als Ausdruck von Emotionen der Gottheit gegenüber Land und Leuten. In diesem doppelten Sinne läßt sich dann auch die günstige Voraussage in Z. 12 und 25 verstehen: einerseits steht das „Leuchten“ im Gegensatz zum „verschmutzten“ oder „bedeckten“ Gesicht für ein reines, unbeflecktes Götterbild, dessen Goldüberzug im Licht glänzt. Aber im Akkadischen bedeutet *pānū namrūtu* „leuchtendes“ als „strahlendes“ Gesicht, das Freundlichkeit und wohlgesonnene Zuwendung ausdrückt.<sup>56</sup>

### 3.3. Andere Omina

Bei den wenigen verbliebenen Omina sei nun ebenfalls knapp auf die Verbindung von Befund und Deutung hingewiesen. In Z. 14 steht der geöffnete Mund für den Zorneschrei Ellils, der als schicksalsbestimmender Gott damit das Land dem Verderben anheimgibt.

So wie die verdrehte, verkrümmte Statue selbstverständlich Katastrophen anzeigt, so die gerade stehende das Wohlergehen des Landes. Hinzuweisen sei auf die Wortwahl in den weitgehend parallelen Z. 6 und 34: die akkadische Wendung „das Haupt hoch halten“ oder es „erheben“ bezieht sich in der auf das Kultbild bezogenen Protasis wörtlich auf die Körperhaltung, in der Apodosis bedeutet dann dieselbe Wendung in ihrer transitiven Form im übertragenen Sinne „sich um jemanden kümmern/bemühen“ (s. 1.4.).<sup>57</sup> Vorder- und Nachsatz sind hier – wie öfters in Omina – ganz wesentlich aufgrund einer lexikalischen Assoziation aufeinander bezogen.<sup>58</sup> Denn in der Protasis

<sup>54</sup> Zu *šuddurum* als körperlichem Defekt s. N. J. C. Kouwenberg, *Gemination in the Akkadian Verb* (1997) 420. Die Bedeutung ist nicht völlig gesichert.

<sup>55</sup> Vgl. die Wbb. vor allem s. vv. *ezziš*, *nekelmū*.

<sup>56</sup> s. die Wbb. s.vv. *nawārum/namāru* usw., Gruber, *Aspects* 578 ff.; Streck, *Bildersprache* 198; Berlejung, *Theologie der Bilder* 49 f. („Haut“ der Götterbilder), 59, 77; s. hier 4.4.; vgl. noch den Wunsch zur Reise nach Babylon in einem altbab. Brief: *pānū namrūtu ša Marduk ili ālika limḫurūka* „Möge das strahlende Gesicht Marduks, des Gottes deiner Stadt, dich empfangen!“ (AbB 13, 140:4' f., mit Verweis auf AbB 11, 119:27–30).

<sup>57</sup> Zum Ausdruck „den Kopf erheben“, um Freude zu bereiten, s. M. I. Gruber, *Aspects*, 607 ff.

<sup>58</sup> Wobei das ikonische Verhältnis zwischen Zeichen und Deutung darauf beruht, daß im Alten Orient die Bezeichnung, der Name eines Objektes zu dessen Attributen gehört.

ist ja das Haupt des Gottes, in der Apodosis jedoch das des Landes erhoben, während im Gegensatz dazu der Gesichtsausdruck immer direkt die Einstellung des Gottes gegenüber dem Land anzeigt.

Wenn schließlich Marduk nach Z. 17 und 34 gerade und aufrecht aus dem Tempel zieht, so gilt dies insbesondere für den König als gutes Zeichen, der ja bei diesem Ritus den Gott an der Hand faßt und ihn begleitet. Ob gerade deshalb hier der erwünschte fruchtbringende Regen angeführt wird, weil die aufrechte Statue die Verbindung zwischen Himmel und Erde darstellen kann?

Und letztlich wird auch der Ablauf des Auszugs als zukunftsweisend angesehen: der zügige, rechtzeitige Auszug in Z. 15 weist darauf hin, daß die Götter sich um das Land bemühen werden, denn wenn sie sich verzögern (Z. 16), ist das ein erstes Zeichen, daß sie es vernachlässigen.

Auf die Ausfahrt des Prozessionsbootes sei nur summarisch verwiesen: in Z. 37–45 werden Unglücksfälle aufgezählt, die dem Boot zustoßen können, jeweils mit den entsprechenden katastrophalen Folgen für das Land. Einzig die unfallfreie, gerade Fahrt in Z. 46 bedeutet Gutes.<sup>59</sup>

### 3.4. Die Wetteromina in Text Wb und die Gültigkeit des Zeichensystems

Einer der drei Uruk-Texte (Text Wb) enthält nur die das Gesicht des Gottes betreffenden Z. 7–12, 14, 18–19. Er bietet neben der üblichen Deutung für Land und Leute jeweils noch eine Wettererscheinung in der Apodosis.<sup>60</sup>

Die vier Farben des Gesichtes, schwarz-weiß-grün-rot, werden den vier Winden, Süd-Nord-West-Ost, in Z. 8–11 zugeordnet, doch fehlt mir hier das *tertium comparationis* der Relation, obwohl sie nicht nur

<sup>59</sup> Methodisch in derselben Weise – von der philologischen Detailarbeit bis zum rituellen Kontext – lassen sich dann auch die in B und Wc folgenden Omina zum Kult behandeln, doch würde das in diesem Rahmen zu weit führen.

<sup>60</sup> K. van der Toorn, „The Babylonian New Year festival [...]“, VTS 43 (1991) 334 Anm. 16, führt KAR 180 als Kommentartext zu den Omina an. KAR 180 und unseren Texten (in Ms. B, Wc) ist das Thema „Tag des Stadtgottes“ gemeinsam, dazu Weidner, AfO 14 (1941–44) 340–342. In KAR 180 Rs. 1'–6' sind Wettererscheinungen als Apodosen angeführt, die zwar denen in Wb entsprechen (Abfolge nach den ‚Parallelen‘ in Wb 4: Ostwind, 5: Westwind, 6: Aufhellen, 9: Nebel, 7: Donner, 8: Blitz), doch scheint mir das zu wenig spezifisch für eine Annahme, KAR 180 Rs. 1'–6' stelle einen Kommentartext zu den Marduk-Omina dar.

singulär in unserem Text belegt und somit offensichtlich konventionell bekannt ist.<sup>61</sup> Der Bezug von der Erscheinungsform des Gesichtes auf das jeweilige Wetter ist hingegen offenkundig: „verdecktes“ Antlitz bedeutet Wolken (7), verschmutztes Nebel (19), ein strahlendes dagegen ein Aufhellen des Wetters (12). Und der zum Schreien geöffnete Mund bedeutet den Donner des Wettergottes Adad (14), der zornige Blick Blitze (18).

Wie sind diese Wetterdeutungen zu verstehen? Zunächst möchte man vielleicht auf den kalendarischen Aspekt des Neujahrsfestes hinweisen, also die richtige Verbindung von Kalender und landwirtschaftlichem Sonnenjahr und den Festestag als Lostag.<sup>62</sup> Doch wird ja nicht eigentlich das Gedeihen des Getreides und der Umfang der Ernte vorausgesagt, wie dies in Omina, die das gesamte Land betreffen, sonst ganz üblich und gängig ist. Genauso wohlbekannt als Apodosis in Omina ist der dauernde Regen, den nach Z. 17 im kanonischen Text der gerade Auszug des Gottes garantiert.<sup>63</sup>

Die Wettererscheinungen, wie sie im Uruk-Text Wb zusätzlich angeführt werden, sind aber eigentlich keine Deutungen, sondern selbst Zeichen. Ein Teil der astronomischen Serie Enūma Anu Enlil („Adad“) befaßt sich mit solchen meteorologischen Omina.<sup>64</sup> In diesem Zusammenhang ist auch unbedingt darauf zu verweisen, daß in Z. 8 das schwarze Gesicht Marduks eine (Mond-)Finsternis ankündigt, das wohl wichtigste unheilvolle himmlische Vorzeichen. Daß also Him-

<sup>61</sup> Vgl. oben Anm. 48 zu Venus-Omina BPO 3, 40–43:13–17. Die Reihenfolge in Ms. Wb orientiert sich an der Standardreihe der Winde, S–N–O–W; dazu oben mit Anm. 43. Der Ost-Wind ist positiv bewertet; er ist der Wind Ellils, s. A. George, *Babylonian topographical texts* (OLA 55, 1993) 152f. § 11 (dazu S. 447f.), doch bleibt mir unklar, worauf das beruht und ob dies hier relevant ist.

<sup>62</sup> Die agrarische Rolle des Neujahrsfestes ist im 1. Jt. nicht mehr spürbar; vgl. J. Black, „The new year ceremonies in ancient Babylon [...]“, *Religion* 11 (1981) 49f. Indirekt läßt sich dieser Bezug selbst dann kaum noch erkennen, wenn das Esagil während des Rituals (am 4. Tag) mit dem Namen seines Gegenstückes am Himmel, der Konstellation „Feld“, angerufen wird (Racc. 136:273–275); das Sternbild „Feld“ ist entgegen der astronomischen Realität immer mit dem Nisannu, dem Monat des Neujahrsfestes verbunden (s. BPO 2, 53f. zu EAE „51“).

<sup>63</sup> Vgl. hingegen Glassner, *JA* 272 (1984) 34f., zur Verbindung zwischen Augen und Regen; bei der Annahme einer „weinenden Gottheit“ wäre das „Weinen“ negativ bewertet, während der Regen positiv ist; diese Assoziation paßt also nicht in unseren Kontext. Vgl. zum Regen Iqqur Ipuš (hier zitiert nach der Edition von R. Labat, CBII) § 95: Regen im Nisannu bedeutet *nuhuš nišī* „Überfluß für die Menschen“; Regen ist weiterhin nur im xi. und xii. Monat positiv bewertet, sonst aber negativ (vgl. zu diesem Aspekt sofort im Haupttext).

<sup>64</sup> Übersicht bei Weidner, *AfO* 22 (1968/69) 71 ff.

melszeichen nicht nur Zeichen für Zukünftiges bilden, sondern selbst durch ein anderes Zeichen angezeigt werden können,<sup>65</sup> ist Ausdruck der der Mantik zugrunde liegenden sympathetischen Weltansicht.

Die Wettererscheinungen des Uruk-Textes müßten also selbst wieder so bewertet werden, daß sie den jeweiligen Apodosen in den Marduk-Omina nicht widersprechen. Wir können damit zudem unsere Methode überprüfen, ob wir die aus anderen Omentexten gewonnenen Deutungen, etwa die der Symbolik der Farben, auf unseren Text übertragen dürfen; mit anderen Worten, ob wirklich allgemeine, weithin akzeptierte Bedeutungen anzusetzen sind, oder ob die ja in ihrer Art singulären Marduk-Omina etwa ad hoc konstruiert wären.

Solange die Wetteromina („Adad“ in EAE) noch weitgehend unpubliziert und nicht zusammenhängend bearbeitet sind, sind wir auf das Zeugnis der Serie Iqqur īpuš angewiesen, die irdische und himmlische Zeichen je nach dem Monat deutet, in dem sie erscheinen. Nicht alle Wettererscheinungen der Prozessionsomina sind auch in Iqqur īpuš vertreten. Von den vier Winden ist es nur der Südwind (Z. 8), und der wird ebenso wie in unserem Text immer negativ gedeutet (§ 99).<sup>66</sup>

Bewölkung (Z. 7) und Blitze (Z. 18) stehen in Iqqur īpuš nebeneinander in einer Reihe negativer Wettererscheinungen (§ 91; § 90 nicht erhalten). Dementsprechend muß das „Aufhellen“ des Wetters in Z. 12 wie in unserer Kultur positiv bewertet sein – eine aufgrund der hell-dunkel-Symbolik zwar naheliegende Deutung, die man aber bei dem im südlichen Iraq üblichen Klima vielleicht nicht unbedingt erwartet hätte.

In Übereinstimmung mit den Marduk-Omina bringt auch der Nebel (Z. 19) nach Iqqur īpuš im Nisannu, dem Monat des Neujahrsfestes, Unglück (§ 98). Doch der Nebel als solcher gilt nicht immer als negativ, zumindest im vi. und vii. Monat, also im Herbst, stellt er ein günstiges Zeichen dar. Ähnliches gilt für den Donner (Z. 14): in Iqqur īpuš ist er im i. Monat ebenso ein Unheilszeichen wie in den Prozessionsomina, im iv. und x. Monat dagegen (etwa Juli und Januar) verkündet er Gedeihen (§ 88). Es läßt sich also eine beeindruckende Übereinstimmung zwischen zwei Gruppen von Omina erreichen (vgl. auch Anm. 61, 63), die – das ist hier wichtig – keinerlei redaktionelle Ab-

<sup>65</sup> Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, 104f.; vgl. hier den l.2. und Anm. 14 zitierten Auszugtext Rm. 310: Omina, die eine Verfinsterung anzeigen; Wetter in Apodosis z. B. ZA 52, 244:39 („Adad wird donnern“).

<sup>66</sup> Vgl. Labat, CBII 187 · Anm. 11, zur unterschiedlichen Bewertung des S-Windes; ebenso ist der W-Wind ambivalent: s. Oppenheim, *Or.* 5 (1936) 213 m. Anm. 2.

hängigkeit aufweisen. Darin sehe ich eine wesentliche Bestätigung des methodischen Ansatzes, die Omina als Ausdruck eines spezifischen konventionellen Zeichensystems zu verstehen.

#### 4. Abschließende Betrachtungen zu den Omina zum Erscheinen Marduks

In der vorangegangenen Diskussion der Marduk-Omina ging es mir darum, die Ordnung des Textes und das Verhältnis zwischen Zeichen und Deutung zu verstehen, nicht darum, ob und wie die Veränderungen der Kultstatue in der Realität beobachtet wurden. Der so interpretierte Text läßt sich nun unter verschiedenen Aspekten betrachten, wovon im folgenden einige knapp angedeutet seien.

##### 4.1. Die Situation der Mardukomina im Neujahrsfest (kultischer Kontext)

Unser Text behandelt das Hauptkultbild Marduks, des höchsten babylonischen Gottes, in seinem Tempel Esagil aus Anlaß des wichtigsten kultischen Ereignisses im Jahr. Die Omina beachten dabei besonders den Zustand des Gesichtes der Gottheit, hier erwartet man einen Hinweis auf das Schicksal des Landes. Genau das erwartet man aber auch vom Auszug Marduks<sup>67</sup> beim Neujahrsfest: am Anfang des Festes, schon am 2. Nisannu, betet der Priester vor Marduk in dessen Zella, indem er seine Macht preist, die sich vor allem in seinem Blick äußert: „Durch dein Anblicken faßt du mit ihnen (den Leuten) Erbarmen, du zeigst ihnen dein Licht“ (Racc. 130:24 f.). Und die abschließende Bitte lautet, indem sie die zitierten Schlußzeilen des Preises wieder aufnimmt: „Faß mit deiner Stadt Babylon Erbarmen, wende deinem Haus Esagil dein Antlitz zu, gewähre den Babyloniern, den Privilegierten, Freiheit“ (ibid. 30–32). Auch am 4. Tag betet der Priester zu Marduk und bittet ihn um sein Erscheinen mit den folgenden Worten: „Gegenüber deiner Stadt Babylon sei nachsichtig (,gelöst‘), fasse Mitleid mit deinem Haus Esagil, durch dein erhabenes Wort, Herr der großen Götter, sei den Babyloniern Helle bereitet!“ (Racc. 134:246–249).

Das gute Geschick, um das Marduk gebeten wird, verkündet er bei seinem Auszug am 8. Tag am „Podest der Schicksale“ im Tempelhof

<sup>67</sup> Beachte auf der astralen Ebene das Erscheinen des Marduksternes zu Neujahr; s. Anm. 39.

(s. oben mit Anm. 1 f.): es gilt dem König, der in sein Amt eingesetzt wird, wie es Marduk vor seinem Zug gegen Tiamat wurde. Den Omina liegen somit nicht nur der Rang des Gottes und der Rahmen des Festes zugrunde, sondern es ist auch die spezifische Situation zu berücksichtigen, daß von Marduk ein Versprechen für die Zukunft des Landes und des Königs, genauer: sein guter Blick erwartet wird.

#### 4.2. Die Verwandtschaft der Mardukomina mit den sog. ‚astronomischen‘ Omina

Die überregionale Gültigkeit teilt das Erscheinen Marduks beim *akītu*-Fest mit den Vorzeichen am Himmel. Diese Nähe zu den Himmelsomina tauchte erstmals bei der Frage zur Einordnung der Mardukomina auf (1.2., s. Anm. 12–13). Im Text selber boten sich Anzeichen dafür bei der zugrundeliegenden Windrose, die dieselbe wie die für den Mond übliche ist (s. 3.1.), oder beim Thema der Wetterzeichen (3.3.), ergänzend sei auf das erwartete Erscheinen des Marduksternes zu Neujahr (Anm. 39) und die kosmische Relevanz des Neujahrsfestes<sup>68</sup> hingewiesen.

Die Verwandtschaft zu den Himmelsomina äußert sich allerdings schon grundsätzlich in den Themen der Apodosen: denn die ‚astronomischen‘ Omina zeichnen sich gegenüber anderen gerade dadurch aus, daß sie das ganze Land und den Herrscher betreffen, und einzig dort begegnet sonst eine geographische Gliederung nach den vier Himmelsrichtungen.<sup>69</sup> Es ist bezeichnend, daß gerade das Kultbild, das eine wesentliche Funktion als Mittler zwischen himmlisch-göttlicher und irdisch-menschlicher Welt einnimmt, dieselbe kosmische Wirksamkeit entwickelt.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Beachte etwa Racc. 136:274 f.: Esagil wird im Gebet als Sternbild „Feld“ angerufen; entsprechend auch die Gebete an Bēl und Bēltija in ihren astralen Erscheinungsformen, *ibid.* 137–139.

<sup>69</sup> Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, 19; das ganze Land betreffen auch die Mißgeburten (Serie *šumma izbu*), in der Regel jedoch nicht die terrestrischen Omina.

<sup>70</sup> Aufgrund seines Themas einzigartig eng verbunden sind somit in unserem Text himmlische und irdische Zeichen, wie dies die Detailanalyse gezeigt hat. Man fühlt sich gerade hier an die der Divination zugrunde liegende Einheitlichkeit der Welt erinnert, wie sie kaum treffender als mit den bekannten Zeilen des sogenannten „Handbuchs eines babylonischen Wahrsagers“ formuliert werden kann: „Die Zeichen (*idāt*) der Erde geben uns wie die des Himmels Signale (*šaddu*), Himmel und Erde bringen uns gemeinsam Vorzeichen (*giskimmu*), jedes für sich, doch nicht getrennt, (denn) Himmel und Erde sind aufeinander bezogen“ (Oppenheim, *JNES* 33, 200:38–40).

### 4.3. Gott und Land in Protasis und Apodosis (theologischer Kontext)

Mögen die Deutungen in den Prozessionsomina auch in vielen Punkten vor allem an astronomische Omina erinnern, so heben sie sich doch in einem wesentlichen Punkt von diesen ab: die Veränderungen der Statue zeigen – naheliegenderweise – direkt das Handeln des Gottes an, nicht den Effekt im Lande.<sup>71</sup> Dabei wird der handelnde Gott in den Apodosen Ellil genannt, der alte Götterherrscher, der in dieser Rolle als im Hintergrund allmächtig wirkende Gottheit bis in die Spätzeit begegnet. Überhaupt erscheint in Omendeutungen Marduk nicht, der in der politischen Theologie den Typus des göttlichen Königs vertritt. Auf der anderen Seite verkörpert Marduk selbst Ellil, er wird zum „Ellil der Götter“ gerade in seiner Erhöhung im Rahmen des Neujahrsfestes.<sup>72</sup> In diesem Rahmen, wenn in den Omina verarbeitete konventionelle (Be)deutungen behandelt werden, sei nebenbei der Hinweis auf Iqqur īpuš § 105 erlaubt, wonach der erste Monat Nisannu Anu und Ellil zugeordnet wird (s. auch Anm. 61).

Angefügt sei noch der Vergleich mit den Omina zum Prozessionsboot: denn dort entsprechen die Unglücksfälle des Bootes nun direkt dem Schicksal des Landes, das Umschlagen des Bootes steht z. B. für Aufstand im Land (Z. 38). Beim *akītu*-Fest tragen alle wichtigen Stationen der Prozession auch mythologische Bedeutung; es mag vielleicht mehr als ein Zufall sein, daß das Boot Marduks, mit dem er zum Akītu-Festhaus fährt, die erschlagene Tiʾamat verkörpert,<sup>73</sup> und das bedeutet dann weiterhin auch die Erde, die aus ihrem Leichnam geschaffen wird.

### 4.4. Die positive Norm der Omina und die Gestaltungsprinzipien der Kultstatue

Durch die gesamte Textdeutung zieht sich der Aspekt, daß Omentexte explizit eine Bewertung in positive und negative Tatbestände vornehmen und so die mit einem bestimmten Sachverhalt verknüpften Normen überliefern. Die Prozessionsomina lassen sich auch in dieser Weise lesen, und die positiv gedeuteten Omina ergeben geradezu eine Vorschrift, in welcher Weise das Ritual durchzuführen ist (s. die Über-

<sup>71</sup> Mit Ausnahme der verdeckten Augen; s. 3.2. zu Z. 7, 19, 20. In EAE, wo Mond bzw. Sonne dem König entsprechen, begegnen eher Apodosen zur Landwirtschaft, zu „Land“ und „Feind“, nicht so sehr zum Verhältnis der Götter zum Land wie bei den Marduk-Omina.

<sup>72</sup> Maul, Fs. Borger, 181 (mit weiterer Lit.).

<sup>73</sup> Pongratz-Leisten, BaF 16, 90. Vgl. PKG 18<sup>2</sup> Tf. 192 (Hinweis U. Calmeyer-Seidl).

sicht). Denn nur das gelungene Ritual ist göltig und erfüllt seine Funktion, was gerade für dieses zentrale Ereignis, das Erscheinen Marduks, gelten muß.

Die durch die Omina repräsentierte Norm

Aufenthalt im Tempel	Auszug beim Neujahrsfest
NICHT verdreht (1–5) sein Haupt erhoben (6)  sein Antlitz rot (11) (NICHT: schwarz/weiß/grün, 8–10) sein Antlitz strahlt (12) NICHT er/sein Antlitz verdeckt/erstarrt (7, 13)	rechtzeitig (unterwegs) (15–16) ausgestreckt, während er geht (35) aufrecht (17) (NICHT: verdreht/gebeugt, 26–32) sein Haupt erhoben (34) sein Antlitz hochhält (33) NICHT sein Mund geöffnet (14) NICHT seine Augen schief stehend (18) sein Antlitz rot (24) (NICHT: schwarz/weiß/grün, 21–23) sein Antlitz strahlt (25) NICHT sein Antlitz verschmutzt/verdeckt (19–20)

So hat der Auszug rechtzeitig und zügig geradewegs zu erfolgen (Z. 15–17. 35). Dabei dürfen keine Mißgeschicke geschehen, die Statue darf nicht beim Zug umfallen oder verdreht werden, das Boot darf nicht abgleiten, umfallen oder zerbrechen. Auch die dauernde Pflege des Kultbildes ist hier impliziert: Schmutz und Verfärbungen oder gar eine Schwäche im Aufbau, die zum Umsinken führen könnte, sind zu vermeiden.

Die in den Omina festgelegten Normen betreffen nicht nur die Handhabung der Kultstatue, sondern auch die Kultstatue selbst. So wie beim Durchführen des Rituals keine Mißgeschicke geschehen dürfen und so wie die Omina sich auf das tatsächliche kultische Geschehen beziehen lassen, so müssen daher die Aussagen zur Kultstatue auch als Normen der Darstellung eines anthropomorphen Götterbildes aufgefaßt werden. Und so bescheiden die einzelnen Aussagen auch sein mögen, so werden hier doch immerhin Ideale der plastischen Gestaltung mit ihrem jeweiligen Sinngehalt verknüpft.<sup>74</sup>

Das Götterbild hat nach unserem Text gerade (1–7, 26–31), ausgestreckt (35), erhobenen Hauptes dazustehen. Besonderes Interesse ver-

<sup>74</sup> Damit liegt ein fast direktes schriftliches Zeugnis zur Erscheinung eines Götterbildes vor; s. dazu die Überlegungen von I. Winter, „Aesthetics in ancient Mesopotamian art“, in: J. Sasson (Hrsg.), *Civilizations of the ancient Near East* (1995) 2569–2580 (beachte dort S. 2573–75 zu „Licht/hell“ als Qualität der Erscheinung eines Bildes).

dient aber die Gestaltung des Gesichts<sup>75</sup> der Statue, insbesondere in Hinblick auf die in den Omina überlieferten negativen Bewertungen von Abweichungen vom Ideal. Bei der bevorzugten Farbe Rot des Gesichts wird man auch materialistisch an einen Überzug mit dem kostbaren „rotem Gold“<sup>76</sup> denken, nicht nur im übertragenen Sinne an den Ausdruck von „Gesundheit“. Das „Leuchten“ der Statue wird sich auch auf das Gold beziehen, mit dem der Holzkern der Statue überzogen wird, denn offensichtlich wird gerade in der Farbgebung das Kultbild der profanen Darstellung enthoben.<sup>77</sup>

An Details ist auf den „geschlossenen Mund“ zu verweisen (Z. 14), den geraden Blick (Z. 18), sowie die Aussage, daß der Gott nicht erstarrt sei (!, Z. 13). Wichtig scheint mir noch der Grundsatz, der in allen Omina zum Gesichtsausdruck vermittelt wird, daß die Gottheit wohlgesinnt und strahlend erscheine.

Das Fehlen von einschlägiger großformatiger Rundplastik, insbesondere Götterbildern, aus dem babylonischen 1. Jt. schränkt zwar die Vergleichsmöglichkeiten mit dem archäologischen Befund ein, doch Terrakotten, babylonische Reliefs und assyrische Beispiele für frontalansichtige Großplastik können einen Eindruck vermitteln; zudem können Bildnisse von Menschen herangezogen werden, da sie denselben Idealen der Darstellung verpflichtet sind. Die Übereinstimmung mit den aus unserem Text abstrahierten Gestaltungsidealen ist deutlich, und in der Tat läßt sich bei vielen – wenngleich nicht allen – Bildnissen eine Andeutung eines Lächelns erkennen, das demnach für die freundliche Zuwendung als wesentlichem Wert steht. Dieses Gestaltungsprinzip ist zwar weit verbreitet,<sup>78</sup> doch erscheint mir für die altorientalische Konzeption

<sup>75</sup> Vor dem Hintergrund der Mardukomina und ihrer Deutung gewinnt die Aussage von KAR 142 i 10 f. (Pongratz-Leisten, BaF 16, 221) an Substanz: *ša* <sup>d</sup>EN *pa-nu-šu* : <sup>d</sup>EN.LÍL, *ku-tal-la-šu* : <sup>d</sup>U+GUR „bei Bēl: sein Gesicht: Ellil; sein Hinterkopf: Nergal“ (nach einleitendem Abschnitt über Namen Marduks an den Stationen bei Akiti-Prozession).

<sup>76</sup> Dazu K. Reiter, *Die Metalle im Alten Orient* (AOAT 249, 1997) 36–52.

<sup>77</sup> „Das Aussehen der Kultbilder“ behandelt Berlejung, *Theologie der Bilder*, 35–61; dort S. 59 Anm. 326 zur Farbgebung. Beachte dort insbesondere S. 41 zu den „idealisierten“ Gesichtszügen und in der Zusammenfassung S. 59 (sie übernimmt die Analyse von I. Winter, s. Anm. 74): „Das goldglänzende Aussehen der Bilder war Ausdruck der glänzenden Laune und des Wohlbehagens der Götter; zudem gibt es auch einen Hinweis darauf, wie die Bilder von ihren Verehrern wahrgenommen wurden: Die leuchtenden Gesichter wurden mit Lichterscheinungen in Zusammenhang gebracht, die in den Menschen Ehrfurcht und Schrecken auslösten.“ – Wie unser Text zeigt, ist hier ein anderer Aspekt wesentlich: der Gott wendet sich freundlich, wohlgesinnt den Menschen zu.

eines Götterbildes eher die Tatsache bedeutsam, daß hier dieser Aspekt der freundlichen Zuwendung gewählt wurde, nicht jedoch die Autorität, Macht oder Unnahbarkeit des Gottes.

#### 4.5. Der Auszug der Gottheit als Gefahr

Die Besonderheit der hier besprochenen Omina zum Erscheinen Marduks beruht darauf, daß sie das Kultbild Marduks betreffen: denn der Gott ist in der Statue präsent, sie vermittelt und ermöglicht seine Epiphanie. Zudem halten die Omina einen kritischen Augenblick im Ritual fest: die Gottheit verläßt den Tempel. Der Auszug der Statue erfolgt rituell gebändigt und geplant, doch sei daran erinnert, daß das Entführen der Götterstatue durch den Feind als Ausdruck des Zornes der Gottheit verstanden wurde, als Zeichen, daß der Gott selbst sein Land verläßt.<sup>79</sup> Und ganz in diesem Sinne lassen sich auch die Omina lesen, als Aufzeigen dieser gefürchteten Möglichkeit, die durch ein gelungenes Ritual ausgeschlossen werden soll.<sup>80</sup>

In der mythischen Dichtung ist diese Furcht eindrucksvoll im Erra-Epos verarbeitet. Dort ist die Rolle des Kultbildes Marduks untrennbar mit den Entscheidungen des Gottes verbunden. Der kriegerische Seuchengott Erra möchte Marduk dazu bringen, seinen Wohnsitz zu verlassen, um selbst die Herrschaft über die Welt zu übernehmen. Erra versucht dies – und es gelingt ihm schließlich auch –, indem er Marduk darauf hinweist, daß seine prächtigen Insignien schmutzig geworden seien und er sie reinigen lassen müsse.

Marduk verweist darauf, daß er das letzte Mal, als er sich im Zorn entfernt habe, dadurch die Sintflut ausgelöst und die kosmische Ordnung außer Kraft gesetzt habe. Und auch diesmal werde es so sein, wenn er aufstehen müsse, um seinen Ornat zu reinigen. Marduks Rede liest sich fast, als ob die Unglückszeichen in den Omina eingetreten wären<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Um im Bereich der Antike zu verweilen, sei auf das „archaische Lächeln“ der frühen griechischen Plastik verwiesen; s. z. B. W. Martini, *Die archaische Plastik der Griechen* (1990) 83 ff., dort S. 87 gedeutet als „Ausdrucksmittel der Belebung des Dargestellten, seiner Kommunikationsfähigkeit“.

<sup>79</sup> Vgl. J. Renger, s. v. „Kultbild A.“, *RIA* 6, 313 f.; Th. Jacobsen, *Fs. Cross*, 16 f.; vgl. auch in den „Regeln für den Kronprinzen“, *BWL* 114 f.:55–59 (der Gott verläßt das Land im Zorn nach dem Vergehen des Königs, daß er eine Abgabe auferlegt!).

<sup>80</sup> Auf diese in Adventusritualen angelegte Gefahr weist H. Cancik, s. v. „Epiphanie/ Advent“, *HrwG* 2 (1990) 290–296 (hier 295), hin; vgl. Pongratz-Leisten, *BaF* 16, 65–70.

<sup>81</sup> Vgl. v. a. K. 13290:1 = K. 2181 Rs. 14, s. Anm. 13.

„Ich (= Marduk) werde mich von meinem Platz erheben, und (dadurch) wird das Gericht von Himmel und Erde aufgelöst werden, die Wasser werden ansteigen und das Land hinwegfegen. Der strahlende Tag wird sich in Finsternis verkehren, ein Sturm wird sich erheben und die Sterne des Himmels [verdecken?]. Der böse [Wind] wird blasen und den Blick der Menschen, der Lebewesen, [verdunkeln?], Die Gallû-Dämonen werden heraufsteigen und es packt [...] (...) Die Anunnaku werden heraufsteigen und die Lebewesen erschlagen“. (Erra I 170–175. 177, vgl. G. G. W. Müller, TUAT III/4, 790).

#### 4.6. Kult und Divination in Mesopotamien: ein Ausblick

Die Marduk-Omina reflektieren, wie in 4.1. dargestellt, einen zentralen Augenblick im Ritual des Neujahrsfestes: den Auszug des Gottes, um das Geschick des Landes zu verkünden. Diese Omina weisen damit durchaus weiter verbreitete Merkmale auf, deren Relevanz nur angedeutet werden kann. Eine bestimmte kritische Situation wie hier der Auszug des Gottes stellt eine ideale Voraussetzung dar, daß beobachtete Phänomene als ominöse Zeichen aufgefaßt werden können. Kultische Geschehnisse nehmen unter den ‚terrestrischen‘ Omina breiten Raum ein. Das betrifft, wie in den Textzeugen B und Wc im Anschluß ausgeführt, den Prozessionswagen mit seinem Pferd (vgl. Šumma ālu 41), das Räucheropfer, das Fest des Stadtgottes oder das Einsetzen eines Herrschers in sein Amt (vgl. Anm. 12). Des weiteren gehören hierher z. B. das Beten zur Gottheit<sup>82</sup>, günstige Monate für Tempelbau und -restaurierung, für Geschenke, Feste, Opfer usw.<sup>83</sup>

Der Mensch tritt im Kult in Kommunikation mit der Gottheit, hier bietet sich daher der geeignete Rahmen, die Antworten der Gottheit zu empfangen. Die Gottheit sendet als Reaktion auf die Kommunikationsangebote des Menschen „Zeichen“. „Das Ritual ‚bezieht sich‘ nicht nur auf den Gott, sondern protokolliert gleichsam den regelrechten Vollzug und die Mitwirkung oder Zustimmung der Götter. Insbesondere komplexe Ritualsequenzen enthalten häufig Elemente, deren ‚offener Ausgang‘ [...] als göttlicher Eingriff und als Entscheidung des jeweiligen Gottes gewertet werden kann.“<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Kraus, „Ein Sittenkanon in Omenform“, ZA 43 (1936) 94:66'. 69' ff.

<sup>83</sup> Labat, *Hémerologies* 152 ff. Vgl. weiters z. B. Iqur ipuš §§ 31–40, *Dreams*, 288 f., 311; Kraus, „Ein Sittenkanon in Omenform“, ZA 43 (1936) 94:66'. 69' ff.; das Opferschaf, das der Leberschau dient: E. Leichty, „Ritual, ‚sacrifice‘, and divination in Mesopotamia“, in: J. Quaegebeur (Hrsg.), *Ritual and sacrifice in the ancient Near East* (OLA 55, 1993) 237–242.

<sup>84</sup> B. Gladigow, s. v. „Divination“, *HrwG* 2 (1990) 226–228, Zitat S. 228.

Die Omina zum Kult reflektieren also diejenigen Zeichen der Gottheit, die der sich ihr nähernde Mensch erwartet. Die Prozessionsomina verarbeiten einen interessanten Grenzfall: es handelt sich beim Auszug sowohl um die mantischen Zeichen der Kultstatue als auch um die Epiphanie des Gottes Marduk in seiner Statue (vgl. Z. 36 *tāmarti Marduk*; s. auch oben 2.1.).

Wenn in diesem Schlußteil die Situation im Ritual diskutiert wurde, in der die Marduk-Omina anzusiedeln sind, so muß man sich der Frage nach der Realität von Beobachtung und Zeichen stellen. Bisher hatte ich die Texte ausdrücklich als Zeichensystem verstanden, das eine Norm des richtigen Rituals überliefert. Doch immerhin tritt die Gottheit bei ihrem Auszug in das Blickfeld der Öffentlichkeit, es bietet sich somit geradezu eine paradigmatische Situation, in der von der Gottheit Zeichen erwartet werden. Aber diese Seite der lebendigen Praxis vermitteln die theoretischen Omentexte nicht.

In anderen Kulturen, die in religiöser Hinsicht in mehrfacher Weise mit dem Alten Mesopotamien verglichen werden können, ist hingegen gerade bei der Prozession die Rolle des Gottes als Orakelgeber bezeugt.

In Ägypten legt man der Gottheit beim Auszug Entscheidungsfragen vor; sie werden durch Ereignisse des Prozessionsablaufs, die als Zeichen des Gottes aufgefaßt werden, ‚beantwortet‘. Die Vorstellung, die Götterbilder würden aufgrund priesterlicher Manipulationen sprechen und sich bewegen, ist jedenfalls eine moderne Deutung des Befundes.<sup>85</sup>

In Nepal finden bis heute zu den Hauptfesten der großen Götter prächtige mehrtägige Prozessionen statt. Vom Ablauf der Prozession erwartet man sich einen Hinweis auf das kommende Jahr, man hofft deshalb, daß sich kein Unfall ereigne, doch genau das ist oft nicht der Fall. Die überdimensionierten Wagen drohen umzukippen, sie können in den engen Straßen steckenbleiben, in der Nacht werden auch Teile gestohlen, ja der Wagen kann sogar völlig abbrennen.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Zu diesen „Barkenorakeln“ s. M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches* (ÄAT 21, 1994) 155 ff., 223 ff. Den Hinweis verdanke ich H. Felber, Leipzig. A. von Lieven, „Divination in Ägypten“, *AoF* 26 (1999) 77–126, bes. 79–97.

<sup>86</sup> Die lebendigen Berichte von den Prozessionen in und um Kathmandu verdanke ich A. von Rospatt, *Kathmandu/Leipzig* (1998); daß ein Wagen abgebrannt sei, sei gerade 1998 vorgekommen. Eine Wagenprozession mit ihren kultischen Handlungen ist beschrieben bei J. K. Locke, *Karunamaya. The cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the valley of Nepal. Kathmandu 1980*, 222–231.