

mu-zu an-za₃-še₃ kur-ur₂-še₃ he₂-ḡal₂

Altorientalistische Studien
zu Ehren von Konrad Volk

Herausgegeben von
Jessica Baldwin und Jana Matuszak
unter Mitarbeit von Manuel Ceccarelli

dubsar 17

Zaphon

mu-zu an-za₃-še₃ kur-ur₂-še₃ ħe₂-ġal₂

Altorientalistische Studien
zu Ehren von Konrad Volk

Herausgegeben von
Jessica Baldwin und
Jana Matuszak
unter Mitarbeit von Manuel Ceccarelli

dubsar

Altorientalistische Publikationen

Publications on the Ancient Near East

Band 17

Herausgegeben von Kristin Kleber und Kai A. Metzler

mu-zu an-za₃-še₃ kur-ur₂-še₃ ħe₂-ġal₂

Altorientalistische Studien
zu Ehren von Konrad Volk

Herausgegeben von
Jessica Baldwin und
Jana Matuszak
unter Mitarbeit von Manuel Ceccarelli

Zaphon

Münster
2020

Illustration auf dem Einband: Tontafel, Hilprecht-Sammlung der Universität Jena,
HS 2940 (Kopie M. Krebernik), cf. S. 147.

mu-zu an-za₃-še₃ kur-ur₂-še₃ ħe₂-ğal₂.

Altorientalistische Studien zu Ehren von Konrad Volk

Herausgegeben von Jessica Baldwin und Jana Matuszak
unter Mitarbeit von Manuel Ceccarelli

dubsar 17

© 2020 Zaphon, Münster (www.zaphon.de)

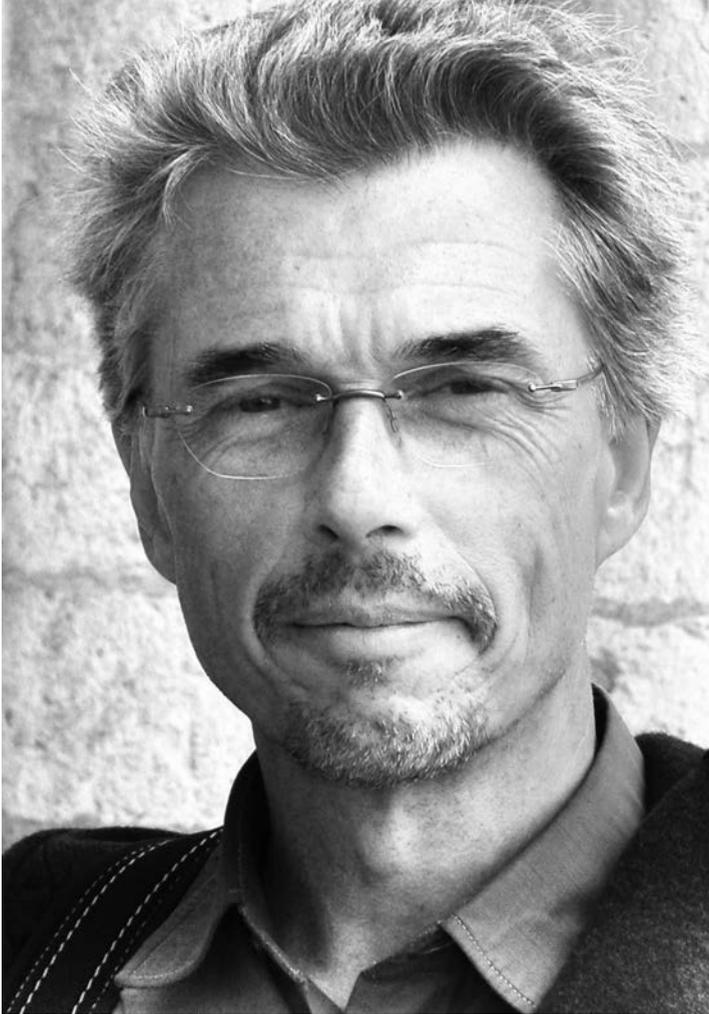
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Printed in Germany.

Printed on acid-free paper.

ISBN 978-3-96327-102-1

ISSN 2627-7174



Konrad Volk

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
<i>Jana Matuszak</i> Konrad Volk – Eine Würdigung	3
Schriftenverzeichnis von Konrad Volk.....	7
<i>Ariel M. Bagg</i> Das altmesopotamische Technikverständnis	13
<i>Manuel Ceccarelli</i> Ein neuer An = <i>Anum</i> -Vorläufer und ein Siegel mit Lobpreis auf den Gott Enki	29
<i>Gabriele Elsen-Novák – Mirko Novák</i> Eine <i>kārum</i> -zeitliche Route durch Kilikien? Ein Beitrag zu den mittelbronzezeitlichen Handelsrouten.....	49
<i>Andreas Fuchs</i> Aufruf zur Eliminierung von „Sargon I.“ und Sargon „II.“ von Assyrien, sowie von „Sargon“ von Akkad.....	69
<i>Uri Gabbay – Sam Mirelman</i> “Skipped Lines” (MU.MEŠ GU4.UD.MEŠ) in Balaḡ and Eršema Prayers	87
<i>Alhena Gadotti – Alexandra Kleinerman</i> Between Tradition and Innovation. Two New Larsa Hymns in a Private Collection	117
<i>Manfred Krebernik</i> Ein neues Dumuzi-Inanna-Lied aus der Hilprecht-Sammlung (HS 2940)	131
<i>Stefan M. Maul</i> Der Segen von Bergen und Flüssen. Neues zum assyrischen <i>tākultu</i> -Ritual....	149
<i>Wiebke Meinhold</i> Zur Beendigung von Adoptionsverhältnissen in altbabylonischer Zeit. Der Fall des Ilī-u-Šamaš aus Nippur.....	163

<i>Catherine Mittermayer – Pascal Attinger</i> Enmerkara und Ensukukešdana	191
<i>Georg Neumann – Hans Neumann</i> Wer setzte den Göttern die Hörner(krone) auf? Einige weitere Überlegungen zur Genese der Hörnerkrone in Mesopotamien	263
<i>Herbert Niehr</i> Zur Königsideologie der aramäischen Herrscher von Damaskus	283
<i>Mathieu Ossendrijver</i> Scholars in the Footsteps of Kidin-Anu. On a Group of Colophons from Seleucid Uruk	313
<i>David I. Owen</i> On the Mother of Šu-Suen. Another Confirmation	337
<i>Peter Pfälzner – Betina Faist</i> Eine Geschichte der Stadt Mardama(n)	347
<i>Walther Sallaberger</i> Zur Genese der mesopotamischen Götterwelt. Eine Auseinandersetzung mit Thorkild Jacobsens <i>Central Concerns</i>	391
<i>Hanspeter Schaudig</i> Eine kalligraphische Stilübung à la Ḫammu-rāpi	413
<i>Conrad Schmidt – Stephanie Döpper</i> Die Anfänge der Kupferproduktion in Oman und ihre Verbindung zu den archaischen Texten aus Uruk	433
<i>Claus Wilcke</i> Zum Anfang der Hymne Lipit-Eštar B. Überlegungen zur Versstruktur	445
<i>Cornelia Wunsch</i> Grundzüge des babylonischen Erbrechts in neubabylonischer und frühachämenidischer Zeit	453

Zur Genese der mesopotamischen Götterwelt

Eine Auseinandersetzung mit Thorkild Jacobsens

Central Concerns

Walther Sallaberger (Ludwig-Maximilians-Universität, München)

1. Fragestellung

Mesopotamische Schriftquellen reichen in so frühe Zeiten – Chalkolithikum und Frühe Bronzezeit – zurück, dass sie immer zu Fragen nach den Ursprüngen einladen. Das betrifft auch das Thema der Religion und dabei insbesondere die Götterwelt.¹ Ausgehend von den Anfängen behandelte Thorkild Jacobsen (1904–1993) die mesopotamische Religionsgeschichte 1963 unter dem programmatischen Titel „Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns“; schon 1970 wurde der Beitrag in der weit verbreiteten Sammlung *Toward the Image of Tammuz* abgedruckt. 1976 erschien Jacobsens *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, in der er die Konzeption von 1963 weiter ausführte und durch Texte ausführlich belegte.

Explizit stellte Jacobsen Religion in ihrer historischen Entwicklung dar; und auch wenn sich für diese Perspektive leicht Vorläufer, insbesondere der Aufsatz

¹ Eine erste Fassung dieses Beitrags entstand unter dem Titel „Natur und Kultur im Spiegel des mesopotamischen Pantheons“ für eine Tagung zu „Gott und Welt – Gott als Welt. Transzendenz in monotheistischen, polytheistischen und philosophischen Konzeptionen“ im Oktober 2009 in Göttingen, nachfolgend trug ich die Überlegungen in München, Mainz und Verona, in Jerusalem und zuletzt auf der 64. Rencontre Assyriologique in Innsbruck vor. Während eines Gastaufenthalts in Verona im Herbst 2016 konnte ich diesen Entwurf im Rahmen einer Religionsgeschichte Mesopotamiens in der Frühen Bronzezeit ausarbeiten. Den jeweils Einladenden sei ebenso herzlich gedankt wie allen Diskutanten, die halfen, den Entwurf stets zu verbessern. Für die verbliebenen Fehler und Unzulänglichkeiten bitte ich um Nachsicht, übernehme aber selbstverständlich die wissenschaftliche Verantwortung. Die bibliographischen Nachweise und Anmerkungen wurden auf ein Minimum beschränkt.

von Landsberger 1945,² und zahlreiche Nachfahren anführen lassen, so ist Jacobsens historische Gliederung inzwischen zu Allgemeingut der Altorientalistik geworden. Unter den Darstellungen mesopotamischer Religion ragt Jacobsens Werk sowohl aufgrund der beeindruckenden Kenntnis philologischer und archäologischer Quellen als auch wegen seiner methodischen Stringenz und Konsistenz heraus. Aufgrund der Bedeutung dieser Religionsgeschichte lohnt sich eine fachliche Auseinandersetzung mit dem theoretisch-methodischen Rahmen und mit den Quellen auf aktuellem Forschungsstand; das ist bis heute, mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem ersten Entwurf, noch nicht erfolgt. Eine solche Diskussion erscheint auch deshalb geboten, weil die Perspektive Jacobsens manchmal einfach als gegeben vorausgesetzt wird und man sich gelegentlich wohl nicht vergegenwärtigt, dass manche Lehrmeinungen letztlich durch Jacobsen festgeschrieben wurden. So diskutiert beispielsweise B. N. Porter (2009a) zwar das Gottesbild, setzt dabei aber selbstverständlich das Verständnis von Jacobsen voraus. Selbst ein Religionswissenschaftler wie B. Gladigow übernimmt die in der Assyriologie übliche Sichtweise, wenn er schreibt, dass in Mesopotamien eine

„frühe Professionalisierung von Religion greifbar [sei], die mit der kulturellen Überwindung der Abhängigkeit von Natur auch die Gottesvorstellungen und das Binnenverhältnis der Götter zueinander neu formulierte“ (Gladigow 2002, 10)

– er geht hier in Nachfolge Jacobsens und anderer von einer frühen Phase der „Abhängigkeit von Natur“ aus (vgl. Abschnitt 3).³ Die in diesem Beitrag skizzierte wissenschaftshistorische Einordnung von Jacobsens Arbeit (Abschnitt 4) zeigt zudem die weite Verbreitung derselben – heute meist wenig berücksichtigten – theoretischen Grundlagen in seiner Zeit, was deren Anhänger wie J. J. A. van Dijk oder K. Oberhuber aber nicht an heftigen Debatten zur Analyse mesopotamischer Religion hinderte (Oberhuber 1963, van Dijk 1967). Dass wir die einstigen Konfrontationen unserer frühen Lehrer als historisch betrachten und fachliche Diskussionen in einem freundschaftlichen Rahmen führen können, dafür sei Konrad Volk dieser Beitrag als Zeichen langer Verbundenheit gewidmet.

2. Die These von Thorkild Jacobsen

Jacobsens Ausgangspunkt ist „Religion“ als eine „Antwort“ (*response*), die aus der Konfrontation mit dem Numinosen hervorgehe. Dabei legt er die von Rudolf

² Mir ist nur die englische Übersetzung von 1974 zugänglich. Die historische Perspektive auf Religion war in der Leipziger Assyriologie bis 1935 verbreitet, denkt man an Namen wie Zimmern, Landsberger oder Falkenstein.

³ Dabei stützt er sich auf Kienast 1985.

Otto geprägte phänomenologische Begrifflichkeit zugrunde. Die „Erfahrung“ (*experience*) des außerhalb der Welt Liegenden könne nur in Analogien, in Metaphern erfasst werden.

„Such metaphors (since they constitute the only means of communicating the experience of the Numinous), occupy a central place in religious teaching and thought. They form a bridge between the direct and mediate experience, between the religious founders and leaders and their followers.“ (Jacobsen 1976, 3)

In den Metaphern kristallisiere sich die Antwort aller Gläubigen einer Kultur an das Numinose, die Wahl der zentralen Metapher deute das Essentielle der numinosen Erfahrung an. Dabei seien historischer Wandel ebenso wie unterschiedliche Textsorten und die sprachliche Formulierung zu beachten, dennoch müsse man als Forscher ein Gespür entwickeln und hinter den oft allzu menschlichen Metaphern die „wahre religiöse Antwort“ (*true religious response, ibid. 5*) sehen.

Als Merkmal spezifisch mesopotamischer Religion beschreibt Jacobsen zuerst die Immanenz,

„a tendency to experience the Numinous as immanent in some specific feature of confrontation, rather than as all transcendent“ (Jacobsen 1976, 5),

„numinous power as a revelation of indwelling spirit“ (*ibid. 6*).

Deshalb deuteten der Name und die äußere Form von Phänomenen die Erfahrung der numinosen Macht an: die Sonne (*šamšu*) spricht direkt (zu Enkidu im Gilgamesh-Epos, *ibid. 7*), Nanna ist Mond und Mondgott; *ezinu* ist Getreide (*ibid. 7*).

„The situationally determined, nonhuman, forms ... are all original or old forms or ... survivals into a later age. They appear to have had their floruit in Protoliterate or earlier periods“ (*ibid. 9*).

Damit verweist Jacobsen für die Blüte der ursprünglichen religiösen Formen auf die protoliterarische Zeit der archaischen Keilschrift, also die Späte Uruk-Zeit im vierten Jahrtausend. Ab dem dritten Jahrtausend gewinne dann die menschliche Form die Oberhand. In der (älteren) immanenten Sichtweise werde die numinose Macht in ihrer Wirksamkeit auf das Phänomen beschränkt, die Gottheit sei voll und ganz an sie gebunden. Diese Immanenz und Bindung bezeichnet Jacobsen als „*intransitiveness*“ (*ibid. 9*), die charakteristisch für die älteren Straten des Pantheons sei, verkörpert in Dumuzi, „*the power of fertility and new life in the spring*“, und im Gegensatz zu den jüngeren, „transitiven“ Göttern, etwa dem Herrscher Enlil, stünde (*ibid. 10*). Die Bindung an Phänomene führe letztlich zur Aufgliederung des Numinosen im Polytheismus (*ibid. 11–13*). Um sich die Präsenz des Phänomens und damit des immanenten Numinosen zu erhalten, dienten Formen des Kultdramas und die Kultstatue (*ibid. 13–17*).

Jacobsen betont abschließend (*ibid.* 17–20), dass die Quellen aus einem kulturellem Kontinuum von vier Jahrtausenden stammen und für eine chronologische Gliederung typologische und historische Methoden zu kombinieren seien, um drei zentrale religiöse Metaphern zu identifizieren.

Die typologische Gliederung umfasst die wichtigsten Metaphern des Göttlichen:

- „1. As élan vital, the spiritual cores in phenomena, indwelling wills and powers for them to be and thrive in their characteristic forms and manners. The phenomena are mostly natural phenomena of primary economic importance.
2. As rulers.
3. As parents, caring about the individual worshipper and his conduct as parents do about children“ (Jacobsen 1976, 20).

Die chronologische Gliederung ergibt sich wie folgt:

1. „[...] T]he first one would appear to be the oldest and most original; for it is the one which is never absent. [...] “[I]ntransitiveness” [...] in sources from the Protoliterate period and earlier, the gods are still shown largely in nonhuman forms [...]“ (*ibid.* 20).
2. „The second metaphor [...] appears to be later. [...] [I]ntimately bound up with social and political forms of relatively advanced character. Our earliest evidence for this metaphor dates from the [...] Jemdet Nasr period, and the following Early Dynastic period, when divine names composed with en “lord” begin to appear. The [...] assembly of gods meeting in Nippur would appear to reflect historical political conditions not earlier than Early Dynastic. Nippur itself seems to date as a major site from just before Early Dynastic I and so the political mythology connected with it is most likely to be placed in the period of transition from Early Dynastic I to II“ (*ibid.* 20–21).
3. „The third metaphor, that of the parent, centers in the penitential psalms, a genre not much in evidence before Old Babylonian times; after which time it spreads and takes hold more and more in our materials“ (*ibid.* 20f.).

Kombiniert führt das zu folgenden drei Phasen:

- „1. An early phase representative of the fourth millennium BC and centering on worship of powers in natural and other phenomena essential for economic survival. The dying god, power of fertility and plenty, is a typical figure.
2. A later phase, representative approximately of the third millennium, which adds the concept of the ruler and the hope of security against

enemies. This phase has as typical figures the great ruler gods of the Nippur assembly.

3. Lastly, there is a phase representative of the second millennium BC, in which the fortunes of the individual increase in importance until they rival those of communal economy and security. The typical figure is the personal god“ (Jacobsen 1976, 21).

Der Entwurf Jacobsens besticht gegenüber anderen Religionsgeschichten dadurch, dass er viele Facetten mesopotamischer Religion in einen einheitlichen Deutungsrahmen integriert. Er steht mit seiner Begrifflichkeit auch in der Tradition von Benno Landsberger, der ebenfalls von „Numina“ ausging und die Ausbildung des Pantheons für die frühdynastische Zeit postulierte:

„Die Menschengestalt der Götter, die Ersetzung lokaler Numina durch kosmische und Naturgottheiten, und ihre Vereinigung zu einem geschlossenen Göttersystem bilden die markanteste Leistung der frühdynastischen Kultur und geben der sumerisch-babylonischen Kultur für alle Zeiten ihr Gepräge“ (Landsberger 1945, 151).⁴

Die wissenschaftsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Jacobsens Werk aus heutiger Perspektive erfolgt in zwei Schritten, indem erstens die mesopotamische Evidenz für die chronologische Gliederung nach derzeitigem Wissensstand geprüft und zweitens die methodischen Grundlagen kurz angesprochen werden.

3. Diskussion 1: Die ersten beiden Phasen Jacobsens nach heutigem Forschungsstand

Jacobsen betont die Tradition in der Kultur Mesopotamiens von der protoliterarischen Epoche, der Späten Uruk-Zeit, an. Doch während uns in der frühdynastischen Zeit ein komplexes Pantheon an ausgeprägten Götter-Persönlichkeiten entgegentritt, lässt sich die Vorstellung von anthropomorphen Göttern in der Späten Uruk-Zeit nicht so einfach nachweisen. Sollte man deshalb für diese Epoche noch präanthropomorphe Machträger ansetzen, wie das auch Landsberger (1974 [1945]) vermutet, bzw. wurden hier in Anlehnung an Jacobsen die Mächte der Natur noch unmittelbar erfahren bzw. verehrt?

3.1. Der historische Kontext der Späten Uruk-Zeit: die komplexe Gesellschaft einer Stadtkultur

Die Hypothese, in der Späten Uruk-Zeit, Jacobsens *Protoliterate period*, Frühformen religiöser Vorstellungen mit einer Verehrung von Naturmächten anzusetzen, scheint allerdings den historischen Gegebenheiten zu widersprechen. Denn diese Epoche zeichnet sich durch die Herausbildung urbaner Zentren in Mesopotamien

⁴ Zitiert nach Oberhuber 1991, 11; zugänglich ist mir nur die englische Übersetzung Landsberger 1974 [1945], 13.

aus, Uruk selbst war eine riesige Stadt von etwa 5 km² Größe, die von einem weiten Umland versorgt wurde, mit einem Herrscher (EN), repräsentativen Bauten, einer komplexen Administration, die zur Erfindung der Schrift führte. Das ist genau das Umfeld einer städtischen ‚Hochkultur‘, in dem man aus guten Gründen einen entwickelten Polytheismus ansetzt. Auch boten weder das städtische Ambiente noch die Landschaft Babyloniens Anlass, von einer besonders prägenden Erfahrung von Phänomenen der natürlichen Umwelt auszugehen: es fehlen die eindrucksvollen Erscheinungen in der Landschaft wie Berge, Quellen oder Wälder, erst Bewässerungswirtschaft und Viehzucht ermöglichten ein gesichertes Leben in der Alluvialebene.⁵ Das historische Pantheon Babyloniens spiegelte genau diese Lebensumwelt der Stadt mit den Grundlagen in Ackerbau und Viehzucht wider. Eine agrarisch genutzte, also menschlich geformte Landschaft wird man aber weniger als Voraussetzung für eine unmittelbare Erfahrung von Phänomenen der Natur ansehen, wie dies Jacobsen als prägend für die Späte Uruk-Zeit, seine erste Phase postuliert.

3.2. Das vielfältige Götterbild in der Späten Uruk-Zeit

Abgesehen von den kulturellen Voraussetzungen weist inzwischen eine ganze Reihe von Indizien darauf hin, dass wir für die Zeit der archaischen Texte von Uruk, also die Späte Uruk- und die Jemdet-Nasr-Zeit, von einem gemeinsamen südmesopotamischen, babylonischen Pantheon ausgehen dürfen. Dabei ist die Quellenlage alles andere als ideal, denn die administrativen Texte verzeichnen die Organisationen und Ämter, aber nur selten Götter, und unter den lexikalischen Listen, diesen frühesten gelehrten Texten, gibt es keine Liste von Götternamen. Dennoch lässt sich ein erstes Bild über Gottesvorstellungen zur Uruk-Zeit gewinnen.

Ob Uruks Stadtgöttin Inana auf der Uruk-Vase dargestellt sei, bleibt umstritten, wengleich Steinkeller (2017, 91–92) auf „Bildnisse“ (TAK4.ALAN) der Göttin in Uruk III-zeitlichen Schriftquellen hinweist. Der Herrscher, aus der Ikonographie der Zeit wohlbekannt,⁶ bringt in dieser Szene der Göttin⁷ oder einer Vertreterin, vielleicht der Königin,⁸ die Gaben des Landes dar. Dem Herrscher wird ein Gebilde, das das Zeichen EN repräsentiert, dargeboten: die Göttin verleiht aus ihrem Machtbereich dem Fürsten die Herrschaft. Sie – oder ihre Vertreterin – steht vor ihrem gefüllten Tempel bei Libationsvasen und ist durch eine besondere

⁵ Hingewiesen sei in diesem Rahmen auf die Darstellung der Landschaft in der Dichtung Sumers von Black 2002.

⁶ Zusammenfassend zum Herrscher in der urukzeitlichen („frühsumerischen“) Ikonographie s. Braun-Holzinger 2007, 7–21. Er ragte in „Kult, Jagd, Krieg, Sieg, eventuell auch Handwerk“ heraus (*ibid.* S. 19) und sei deshalb nicht als „Priesterfürst“ o. ä. zu bezeichnen, auch wenn sich solche Bezeichnungen nach wie vor hartnäckig hielten.

⁷ Braun-Holzinger 2007, 8–11; Steinkeller 2017, 91–94.

⁸ Suter 2014, 555.

Kopfbedeckung ausgezeichnet. Hinter ihr stehen die der Göttin Inana zugeordneten Standarten, deren Symbol nach Steinkeller (1998) eine Haarbinde (*bar-si(g)*, *parsīgu*) darstellt, augenfälliges Symbol für Weiblichkeit als Merkmal der Göttin. Dieses Symbol bildet das Schriftzeichen für die Göttin Inana, wörtlich die „Himmelsherrin“ (*inana.k < nin an-ak*), die in den archaischen Uruk-Urkunden in dreifacher Erscheinungsform als Empfängerin von Opfern erscheint (Szarzyńska 1997 [1993], 115–140): als „morgendliche“ (*hud₂*) und „abendliche“ (*sig*) Inana, also als Repräsentation des Sternes Venus (wie die semitische Ištar), sowie als „inana nun“, die „fürstliche Inana“ (d. h., die des Herrschers oder die Herrschende?). Die Opferurkunden für die morgendliche Inana stammen aus Eana PdXVI-3,⁹ die für die abendliche aus PdXVI-4, beide aus Schicht III (bzw. „III–II“),¹⁰ während die Belege für die „fürstliche Inana“ älter sind und in Schicht IV (bzw. unter IIIc) nahe beim „Roten Tempel“ (Qa XVI-2) gefunden wurden.¹¹ Daneben ist vielleicht eine Inana kur, „vom Berg“, belegt, die besser aus frühdynastischer Zeit bekannt ist.¹² Aus der Uruk III-Zeit stammen Urkunden auch aus anderen Orten als Uruk, darunter solche aus Jemdet Nasr und Uqair, die

⁹ Szarzyńska 1997, 123–126 zählt folgende Dokumente aus ATU 1 auf (mit Fundortangaben nach Falkenstein 1936, 69–74): 599 (6066a; wie 600), 604 (6573a: Pd XVI 3, Falkenstein: Schicht III), 601 (7343: Pd XVI-3/4, Schicht III), 602 (6288: PD XVI-3 N, Schicht III), 600 (6066b: PD XVI-3, Schicht II) (dazu VAT 17756, 16881/16742); Schlüsseltext ist 602.

¹⁰ Texte nach Szarzyńska 1997, 126f., wieder mit Fundnummern und Fundortangaben laut Falkenstein 1936, 69–74: 605 (5233a), 606 (5233b), 607 (5233c), W 16719; Fundort von 5233 ist Pd XVI-4 („Schicht III–II“).

¹¹ Szarzyńska 1997, 118f. führt folgende ATU 1-Texte an (dazu Fundnummer nach Falkenstein 1936, 69–71 und Fundortangaben nach *ibid.*, 72–74; zum ‚Roten Tempel‘ s. Heinrich 1982, 83; Jordan 1931, 29–48: 334: 9169c; 356: 9656ew; 371: 9169b; 528: 9123ae; 552 (+ 436): 9206b (+9656fq); 537: 9656as; 554: 9656fv; 307: 9579t; 506: 9656fh. Aus Qa XVI2 Schicht IV sind nach Falkenstein 1936, 74: (9070, 9071), 9123, 9169, 9206, 9311, 9312, 9335, 9393, 9578, 9579, 9655, 9656, 9850, 10581; aus diesen Fundorten stammen die meisten der in ATU 1 veröffentlichten Tafeln (nach Nissen in Green / Nissen 1987, 33f. unter Schicht IIIc, insgesamt 778 Tafeln und Fragmente). Die Zuweisung zu den einzelnen Textgruppen erfolgt in der Regel aufgrund der Materie, weil die Unterschrift häufig fehlt. Szarzyńska 1997, 147 weist zudem auf die Rosette W 10220 aus Qa XVI-2 hin, auf deren Schaft das Zeichen AB (= eš₃) eingeritzt ist.

¹² Szarzyńska 1997, 108–114, insbes. [1987] 110) zu den möglichen, aber keineswegs klaren Uruk IV-Belegen ATU 65 und ATU 204. Sie stützt sich auf färazzeitliche Zeugnisse, u. a. die Zame-Hymnen aus Abū Šalābīḥ. Im Folgenden wird wegen der Unsicherheit, ob es sich in den Uruk IV- und III-Belegen um eine „Inana kur“ handelt oder nicht vielmehr Elemente eines komplexeren Namens vorliegen, diese mögliche Erscheinungsform nicht mehr berücksichtigt. Marchesi *apud* Marchesi / Marchetti 2011, 192 Anm. 32 verweist auf die Bedeutung von KUR_a als „männlich“ in den archaischen Texten.

charakteristische Opfer von Früchten an die „dreifache Inana“ verbuchen (Steinkeller 2002).¹³

Fassen wir zusammen: Die Göttin Inana, Stadtherrin von Uruk (Texte mit Lieferungen), aber im ganzen Lande bekannt (Früchtelieferungen), Beschützerin des Herrschers (nun; Uruk-Vase mit EN-Symbol), wird womöglich anthropomorph vorgestellt (Uruk-Vase, Dame von Uruk), die ihr beigelegten Epitheta „morgendlich“ und „abendlich“ verweisen auf den Stern Venus. Sollte sich die Deutung ihres Symbols auf der Standarte als Kopfbinde (bar-si-g) bewähren, so wird damit die Weiblichkeit Inanas als ihr Charakteristikum in den Vordergrund gestellt. Eine dominante bzw. primäre Naturkomponente ist in der ältesten deutlich greifbaren Phase mesopotamischer Gottesvorstellungen also nicht festzustellen, denn neben der in den Epitheta deutlichen Verbindung mit dem Stern Venus zeigt sich Inana als Frau, als Herrin des Haupttempels der Stadt Uruk, dem besondere Speisen gesandt wurden, sie stand auch in einem Nahverhältnis zum Herrscher.

3.3. Das mesopotamische Pantheon in der Späten Uruk-Zeit

Mögen auch unter den archaischen Texten Götterlisten im engeren Sinne fehlen, so gibt es doch eine wichtige Quelle zum frühesten mesopotamischen Pantheon, nämlich – neben den Städtesiegeln – die Liste von Städtenamen (Englund / Nissen 1993, 45). Abgesehen von einem bescheidenen Fragment der Schriftstufe IV (W 24222) datieren die Zeugnisse in Schriftstufe III. Dass die Liste der Orte als Zeugnis für die Götterwelt herangezogen werden kann, liegt in der besonderen Schreibweise begründet: Der Name eines Ortes zeigt oft bildhaft das Symbol des jeweiligen Hauptgottes; die Zuordnung von Gott und Ort ist also schon zur Zeit der Schrifterfindung so fest, dass sie der Bildung von Zeichen Pate steht. Die Deutung der archaischen Liste ist durch die frühdynastischen Nachfolger der Fära-Zeit (OIP 99, 21. 22; SF 23) übrigens über jeden Zweifel erhaben.

Das Prinzip sei anhand der ersten Einträge der Städteliste erläutert:

1. Ur (*urim*): In der Kombination aus ŠEŠ/URI₃ + AB bedeutet ŠEŠ/URI₃ die Standarte des Mondgottes Nanna, mit der später auch der Gottesname geschrieben wurde; AB stellt einen Kultsockel dar, kann eš₃ „Heiligtum“ gelesen werden, wobei für die frühe Zeit womöglich ein Verständnis als „Gebäude, Amtsbau, Haus; Ort“ anzusetzen ist.¹⁴ Auch die Kombination

¹³ Steinkeller 2002, 253f. meint, die dreifache Inana sei die „morgendliche“, „abendliche“ und „fürstliche“ Inana. Das ist zwar nicht auszuschließen, doch sind die drei Formen nicht synchron belegt; siehe zur chronologischen Verteilung Szarzyńska 1997, 143 sowie die vorangehenden Anmerkungen.

¹⁴ Vgl. Sallaberger 2004a, 200 zu eš₃(AB) als möglicher Bezeichnung für den „Palast“ in den archaischen Texten aus Uruk und Jemdet Nasr. Michalowski 1993, 122f. hat auf die Wahl des Zeichens UNUG für die Wiedergabe von ki „Ort“ in UD.GAL.NUN-Texten hingewiesen.

des Zeichens AB mit Inana (oder spezifischer sogar der „abendlichen“ Inana, *inana sig*) im archaischen Uruk (Szarzyńska 1997 [1992], 40f.) engt den Begriff AB/eš₃ nicht notwendigerweise auf eine Deutung als „Heiligtum“ ein, sondern eine Übersetzung wie „Gebäude, Tempel“ bleibt ebenso möglich; später spricht man ja auch vom „Haus“ (e₂) eines Gottes.

2. Nippur (*nibru*): Der Ortsname wird mit dem Ideogramm für Nippurs Hauptgott Enlil geschrieben. Es handelt sich um die Zeichen EN „Herr“ und E₂ „Haus“ (zur Schreibung zuletzt Steinkeller 2010, Wang 2011). In unserem Zusammenhang der Repräsentation von Göttern ist vor allem wichtig, dass der Stadtgott nicht mit einer Standarte, sondern gewissermaßen „anthropomorph“ in seiner Funktion als „Person“ durch das Zeichen EN dargestellt ist, das in Uruk den Herrscher bezeichnet.
3. Larsa (*ararma*): Die Stadt des Sonnengottes erscheint als Kombination des Kultsockels mit dem Zeichen für den Sonnengott, eines eindeutig lesbaren ikonischen Bild- oder Objektzeichens für die aufgehende Sonne.
4. Uruk (*unug*): Die Stadt Uruk selbst, die unseres Wissens größte Stadt Mesopotamiens zu dieser Zeit, heißt „die Stadt“ (wie Assur; s. Michalowski 1993, 124) und war deshalb wohl nicht nur aufgrund des Fundzufalls der Ort, an dem die Schrift erfunden wurde; ein expliziter Bezug zur Göttin Inana fehlt hier.

Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass – wie auch bei Inana von Uruk (Abschnitt 3.2) – die Götter in den Städtenamen in unterschiedlicher Weise dargestellt werden, indem die Ideogramme auf einen Himmelskörper (3. Larsa: Sonne), auf eine Standarte bzw. ihr Symbol (1. Ur) sowie auf die soziale Rolle als „Herr (des Hauses)“ (2. Nippur: EN) verweisen. Die Städteliste beweist darüber hinaus, dass zur Zeit der Entwicklung der Schrift im ausgehenden vierten Jahrtausend ein ausdifferenziertes gesamtmesopotamisches Pantheon vorlag, sich also nicht erst im Lauf des dritten Jahrtausends lokale Götterkreise zusammenschlossen hätten.¹⁵ Dieses von Anfang der Schriftquellen an deutliche Pantheon mit einer Zuordnung von bestimmten Göttern zu Städten erscheint mir charakteristisch für Mesopotamien. Womöglich diente die Städteliste auch dem Zweck, die kultische Ordnung des Landes abzubilden, wie dies ebenso die Herausgeber der Liste (Englund / Nissen 1993, 35) vermuten, denn in der frühdynastischen Fassung (SF 23) schließt sich an die Städtenamen eine Götterliste an. In Hinblick auf den Entwurf von Jacobsen sei zudem auf die hervorgehobene Stellung von Nippur an Position 3 der Liste zu verweisen, hatte er doch aufgrund des archäo-

¹⁵ Dieser Schluss gilt übrigens auch, wenn man in Nachfolge von Landsberger (1974 [1945], 13) für die Uruk-Zeit eine präanthropomorphe Gottesvorstellung annimmt; die regionale Gliederung und die enge Verbindung von Gott bzw. Totem und Ort bliebe bestehen.

logischen Befundes auf einen Aufstieg der Stadt und damit ihres Gottes Enlil erst in der ED-I-II-Zeit geschlossen (s. Abschnitt 2).

3.4. Dumuzi-Ama'ušumgalana als Gestalt des Frühdynastikums

Mit der bisherigen Argumentation haben wir gezeigt, dass die von Jacobsen als zweite Phase für die frühdynastische Zeit angenommenen Erscheinungsformen des Pantheons mit dem Konzept von Herrschaft und der Rolle von Enlil schon zur Zeit seiner ersten Phase im ausgehenden vierten Jahrtausend in der Zeit der archaischen Texte, der *Protoliterate period*, vertreten waren. Das korrigiert zwar die Chronologie Jacobsens, doch ist damit seine relative Abfolge noch nicht widerlegt, denn man könnte ja die Schicht der Verehrung von Naturphänomenen, seine erste Phase, weiter zurückdatieren. Doch Jacobsen spekuliert nicht über mögliche Vorläufer, sondern er sieht diese Phase in einer charakteristischen Gestalt der überlieferten Literatur repräsentiert, nämlich Dumuzi. In der sumerischen Dichtung ist Dumuzi der junge Mann, der als Liebhaber und Bräutigam der schönen Inana auftritt und um sie wirbt. Er ist aber auch der von den Dämonen Verfolgte und früh dem Leben Entrissene, der dann von seiner Schwester Geštinana und von seiner Mutter beklagt wird. Erfüllung und Ende eines jungen Lebens spiegeln sich in seiner Gestalt. Dumuzi verkörpert den Jüngling aus der Perspektive der Frauen, der Geliebten, der Schwester und der Mutter – nicht umsonst sind Dumuzi-Feste auch Frauenfeste.¹⁶ Die Natur, für die Dumuzi laut Jacobsen steht, ist allerdings die der Landwirtschaft: er ist der wachsame Hirte bei den Schafen, die er in der Steppe weidet. Entscheidend für eine historische Einordnung ist die Tatsache, dass der Name *Dumuzi-Ama'ušumgalana* selbst sowie die Namen der anderen Gestalten seines Mythenkreises typologisch an frühdynastische Personennamen angeschlossen werden können (Krebernik 2003). Es ist dabei unerheblich, ob in der Gestalt von Dumuzi-Ama'ušumgalana historische Personen aufgegangen sind; entscheidend ist, dass die Namensschicht historisch später als die der archaischen Texte von Uruk anzusetzen ist, also – wie oben gezeigt – auf die Phase eines voll ausgebildeten mesopotamischen Pantheons mit dem Konzept von Herrschaft folgt.

3.5. Zur historischen Abfolge von „Herrschaft, Gesellschaft“ zu „Natur, Fruchtbarkeit“

Halten wir als Fazit fest, dass beim aktuellen Kenntnisstand die von Jacobsen als zentral erachteten Aspekte von Dumuzi als Repräsentant von Fruchtbarkeit in der Natur und von Enlil als Herrscher in umgekehrter historischer Abfolge erscheinen, dass also Herrschaft als wichtiges Konzept schon bezeugt ist, bevor Dumuzi

¹⁶ Die Arbeit von Fritz 2003 bietet einen konzisen Überblick über die sumerische Dumuzi-Literatur und die Forschungsgeschichte.

auftritt. Eine solche historische Entwicklung von einer Perspektive auf die Gesellschaft zu einer auf das Individuum und seine Emotionen sowie die umgebende Landschaft und ihre Fruchtbarkeit darf nicht verwundern, wenngleich die Forschung oft annimmt, dass das, was für „uns“ Moderne als ursprünglich oder archaisch erscheint, auch historisch älter sei. „Natur“ oder „Fruchtbarkeit“ erscheinen dem heutigen Menschen als ursprünglicher als Herrschaft, weil sie stärker das Individuum betreffen. Bei dieser modernen Perspektive mutet man den alten Kulturen auch nicht zu, dass sie selbst im Laufe der Zeit immer weiter führende Konstruktionen von „Urtümlichem“ aufbauen.¹⁷ Drei Beispiele für die historisch spätere Konstruktion einer individuell-religiösen Welt seien angeführt: Erstens zeigt sich bei einer Analyse der Weisheitsliteratur, dass im dritten Jahrtausend die Religion bzw. die Götter im Alltag keine Rolle für die Kontrolle des Verhaltens spielten, sie dort erst zaghaft in altbabylonischer Zeit auftauchten, um gegen Ende des zweiten Jahrtausends die Texte über das rechte Leben des Einzelnen zu bestimmen (Sallaberger 2018). Das zweite Beispiel ist der Wandel im Bild von Huwawa, des dämonischen Wächters des Zedernwaldes, der zunächst als heldenhafter Gegner galt, der in der ältesten Fassung verschont (Gilgameš und Huwawa B, Šulgi O; Ur-III-Zeit), in den späteren altbabylonischen Versionen aber getötet wurde; Gilgameš nimmt in der altbabylonischen Fassung seinen Weg in den Zedernwald, dessen Lage durch den historischen Ort Ebla bestimmt wird. In der jungbabylonischen Version erscheint Humbaba aber als ein dämonisches Wesen, Verkörperung alles Bösen, der in einem nicht lokalisierbaren märchenhaften fernen Lande herrscht (Sallaberger 2008, 62f.). Drittens sei auf den Beginn des Königtums in der „Sumerischen Königsliste“ hingewiesen, das schon in der Ur-III-Version vom Himmel herabkam; in einer späteren, Larsa-zeitlichen Fassung gehen der Geschichte, die ursprünglich mit der Sintflut begann, noch mythische vorsintflutliche Dynastien voran. In allen diesen drei Beispielen erweist sich also die historisch-„weltliche“ Auffassung mit einem Fokus auf die Gesellschaft als die ursprünglichere und frühere, die im Wesentlichen in die Frühen Bronzezeit datiert, die mythisch-religiöse bzw. individuelle als die spätere, die sich ab der altbabylonischen Zeit entwickelt und sich im späten zweiten Jahrtausend voll entfaltet. Jacobsens dritte Phase, die Perspektive auf das Individuum und seinen persönlichen Gott, fügt sich in diese Abfolge hervorragend ein.

4. Diskussion 2: Phänomenologie als theoretischer Rahmen altorientalistischer Religionsgeschichte

Jacobsens Entwurf mesopotamischer Religion zeichnet sich, wie schon einleitend hervorgehoben, dadurch aus, dass er einem einheitlichen theoretischen Rahmen

¹⁷ Beispiele für eine solche Annahme begegnen übrigens auch bei der Deutung literarischer Texte, wenn archaisch anmutende Darstellungen als historisch ältere Schichten angesehen werden.

verpflichtet ist. Interessanterweise hat man diesen Rahmen zumindest aus altorientalistischer Perspektive meines Wissens einfach als gegeben akzeptiert, ohne ihn wissenschaftshistorisch zu verorten. Jacobsens auf Rudolf Otto (1917) fußender Religionsbegriff geht von einer subjektiven „Erfahrung“ des Numinosen aus, einem Kreaturgefühl, das sich als Reflex im Gemüt bei der Konfrontation mit dem „ganz Anderen“ einstellt. Jacobsen ist deshalb nur konsequent, wenn er für die Analyse der Textquellen ein Nach-Fühlen, ein Nach-Spüren der Erfahrung der göttlichen Macht anmahnt (s. oben Abschnitt 1 zu Jacobsen 1976, 3–5). Die Theorie der Erfahrung von numinoser Macht gewinnt ihren Charme dadurch, dass man an den Urgründen von Religion angekommen zu sein glaubt: der Einzelne steht unter dem Eindruck einer grundlegenden Erfahrung – Jacobsen nimmt deshalb konsequenter Weise auch Religionsgründer und Gefolgsleute an (s. oben das Zitat von Jacobsen 1976, 3 zu den Metaphern, die weitergegeben werden). Religionswissenschaftlich beschreiben lässt sich aber die Erfahrung des Menschen gegenüber einer nicht weiter differenzierten Macht nicht, „da Religion nicht im Menschen oder in seinem Gefühl, sondern nur in konkreten Religionen faßbar wird“ (Flasche 1998, 254).¹⁸ Man spricht in der Rede vom „Heiligen“ dementsprechend von einer „Psychologie des Irrationalen“ (Colpe 1998, 95).

Das von Jacobsen angewandte phänomenologische Religionsmodell erlaubt, das Spannungsverhältnis von Transzendenz der Gottheit und ihrer Immanenz in der Welt zu fassen.¹⁹ Doch weil diese Erfahrung nicht beschreibbar, nicht rational nachvollziehbar, sondern nur nachfühlbar, erfahrbar ist, bildet die Transzendenz Gottes eine Dimension der Erfahrung und des Nachdenkens des (im Prinzip gläubigen oder zumindest den Gott oder ein Gottesbild voraussetzenden) Subjekts über das Verhältnis von Gott und Welt.²⁰ Im Kern geht es also nicht um eine Dimension eines (religionshistorisch von ‚außen‘ beschreibbaren) Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Der altorientalistische Blick zeigt diese Differenz deutlich auf, weil wir uns als Wissenschaftler nicht in die subjektive Perspektive eines Anhängers mesopotamischer Götter begeben können.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel die kritischen Anmerkungen von Colpe 1993, 95 zur „Psychologie des Irrationalen“ im Begriff des Heiligen von R. Otto; in Hinblick auf sog. „Naturgottheiten“ Kohl 1998, 222. Zur Problematik, dass der Begriff des Numinosen aufgrund seiner subjektiven Implikationen zwar theologisch, aber kaum religionswissenschaftlich zu gebrauchen sei, s. Flasche 1998.

¹⁹ Die Erfahrung, die sich der einzelne Mesopotamier von der Transzendenz im engeren Sinne des fernen, unbeeinflussbaren Gottes machte, lässt sich in religiösen Texten durchaus greifen; doch das ist ein völlig anderes Thema.

²⁰ Die Dimension der subjektiven Erfahrung bildet ein wesentliches Element verschiedener Transzendenz-Konzepte; vgl. etwa die Übersichten von Schüßler / Harbeck-Pingel 2002 bzw. Gergersen *et al.* 2005. Figl 2005 weist deshalb aus religionswissenschaftlicher Perspektive insbesondere auf die historisch-kulturelle Bedingtheit des Wirklichkeitsverständnisses hin.

Jacobsens Entwurf der Grundzüge mesopotamischer Religion stammt aus dem Jahr 1963, einer Zeit, als zumindest in der Wissenschaft vom Alten Orient die Religionsphänomenologie in höchstem Ansehen stand, man berief sich auf Rudolf Otto (1917) und wies so auf das Irrationale in der Idee des Numinosen hin. J. van Dijk etwa schrieb im Reallexikon unter dem Stichwort „Gott“:

„Vielleicht ließe sich sagen: ‚Gott oder das Göttliche ist das Andere, das Objekt religiöser Scheu‘. Diese subjektiv empfundene Scheu ist konstitutiv für einen Gott oder ein göttliches Wesen. Sie wird hervorgerufen durch die numinose Kraft, die die Gottheit besitzt, oder den numinosen Glanz, der von ihr ausstrahlt“ (van Dijk 1957–71, 532).

Durchaus in einer ähnlichen Diktion K. Oberhuber:

„Die ‚Macht‘, d. i. das ‚Numinose‘, die dem Totem innewohnt, ist immanent; sie bedarf des ‚pneumatischen Erlebnisses‘, des Gesehen- und Erlebt-werdens“ (Oberhuber 1963, 5).

Auch bei Bottéro klingt dieses Thema manchmal an, wenn er (wie Jacobsen) von der Grundlage des „religiösen Gefühls“ ausgeht (Bottéro 1998, besonders 101f.) oder Religion als dreifache Reaktion auf die Erfahrung des Transzendenten, als Verehrung, intellektuelles Erfassen und religiös determiniertes Verhalten beschreibt (Bottéro 2000 [1996], 52).

Das „Transzendente“ als das „Irrationale“, das die Reichweite der Erfahrung übersteigt, ist eine Grenzziehung, die letztlich auf Immanuel Kant (1724–1804) zurückgeht: über das „Transzendente“ lasse sich nicht rational sprechen, es bleibe der mystische Bereich der „Gefühlstheologie“, denn ein jenseitiger Gott sei der Vernunft nicht zugänglich. Im 19. Jh. wurde diese Diskussion im Idealismus fortgeführt und eine Verbindung von der Immanenz der Gottheit in der Welt und einem transzendenten Gott gesucht, etwa durch eine Gliederung in immanente Natur- und transzendente Geistesreligion.²¹ R. Otto (1917) machte diese Terminologie für eine Religionsdefinition fruchtbar und gestand mit der Terminologie des „Heiligen“ einer jeden Religion ihren eigenen Rang zu. Aus diesem Grund nahmen die ernsthaftesten Forscher zur mesopotamischen Religion – neben Jacobsen wurden van Dijk, Oberhuber, Bottéro zitiert – dieses Modell wohl auch so dankbar auf, da sich in diesem Rahmen eine vereinfachende evolutionistische Darstellung vermeiden ließ.

5. Konsequenzen für ein Verständnis des Polytheismus

5.1. Zwei Probleme: „Ur-Monothetismus“ und „Immanenz“

Wendet man mit Jacobsen und anderen den Begriff des Numinosen auf eine polytheistische Religion wie diejenige Mesopotamiens an, so sieht man sich immer

²¹ Zachhuber 2017 fasst die Diskussion bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zusammen.

mit dem Problem konfrontiert, dass die als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* erfahrene numinose Macht auf verschiedene Einzelercheinungen aufgespalten werden muss: die Macht im Mond, im Wachsen der Natur, usw. Man würde in dieser Form einen Polytheismus immer als Ergebnis einer ‚Zersplitterung‘ entweder eines animistischen oder eines urmonotheistischen Zustandes ansehen, ohne dass es plausible historische Überführungen von den numinosen Erfahrungen zu den ‚Konstruktionen‘ und Strukturen des Polytheismus gäbe. Es erweist sich hier einmal mehr, dass die „Erfahrung“ eines „ganz Anderen“ sehr spezifisch eine monotheistische Gottesvorstellung voraussetzt und als paradigmatische Situation den Religionsgründer vor Augen hat.²²

Jacobsen bezeichnete mit dem Begriff der „Immanenz“, dass die Götter Mesopotamiens transzendente Macht in den Naturerscheinungen verkörperten (s. Abschnitt 2). Seinem Verständnis nach könne man eine historische Entwicklung von der Macht *im* Mond zum *Herrn des Mondes* konstatieren. Um konsequent innerhalb des vorgegebenen theoretischen Rahmens von Göttern als Verkörperungen numinoser Macht zu verbleiben, muss Jacobsen notwendigerweise eine solche Evolution annehmen. Doch stützen die Quellen tatsächlich diese Entwicklung? Jacobsen zieht sumerische Literatur heran, in denen er Belege für die Naturphänomene als Machträger (der Mond Suen/Nanna, das Getreide Ezinam) als „ältere Schicht“ bezeichnet, bleibt aber einen eigentlichen Beweis schuldig. Da sich historische und geistesgeschichtliche Veränderungen im Pantheon deutlich niederschlagen, sollte sich der Wandel zum anthropomorphen Gottesverständnis innerhalb der drei Jahrtausende dokumentierter mesopotamischer Religionsgeschichte jedoch nachweisen lassen.²³ Einen solchen grundsätzlichen Wandel wird man allerdings selbst dann schwer nachweisen können, wenn man eine anthropomorphe Vorstellung von der Göttin Inana schon in der Uruk-Zeit (Abschnitt 3) bezweifelt, denn noch im achten und siebten Jahrhundert trennen Beschreibungen von Himmelserscheinungen in ihren Formulierungen nicht streng zwischen dem Mond als Gottheit und dem Mondgott als dem Herrn des Gestirns (Rochberg 2009).²⁴

²² Das heuristische Problem, dass Forscher, die in einer monotheistisch geprägten Welt leben, implizit Kategorien des Monotheismus auf den Polytheismus übertragen, diskutiert Ahn 1993.

²³ Dieses Problem eines Wandels vom Präanthropomorphismus zum Anthropomorphismus behandelt Oberhuber 1991, doch kann hier nicht näher darauf eingegangen werden.

²⁴ Genauer ist der Mond dem Mondgott nachgeordnet:

„The moon cannot represent the totality of, but only a manifestation or image of, the god Sin, who was conceived of as transcending the limits of the physical world, yet as manifested in lunar phenomena. Both notions, the transcendent and the immanent, were expressible“ (Rochberg 2009, 89).

5.2. Substanzialistisches und funktionalistisches Verständnis von Religion in der Altorientalistik

Die Altorientalistik verinnerlichte das Konzept von Rudolf Otto (1917), übergang aber die etwa zeitgleich erschienene Abhandlung von Émile Durkheim (1912) mit dem Ansatz, Religion als System von Vorstellungen und Handlungen in Bezug auf heilige Dinge zu beschreiben und als ein Ideal einer Gesellschaft zu verstehen. In der Nachfolge von Durkheim mag man Clifford Geertz sehen, der Religion definiert als

„(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic“ (Geertz 1973 [1966], 90).

Die Punkte (4) und (5) erklären übrigens einleuchtend, warum die altorientalistische Forschung so leicht religiöse Konzepte der keilschriftlichen Quellen direkt übernimmt. Durkheim formuliert die persönliche Perspektive auf eine Gottheit ähnlich:

„Der wirklichen Welt, in der er [der Mensch] lebt, stülpt er eine andere über, die gewissermaßen nur in seinem Denken existiert, der er aber, gegenüber der ersteren, eine Art höherer Würde zumißt. Sie ist also in doppelem Sinn eine ideale Welt“ (Durkheim 1912, deutsche Übersetzung 2007, 618).

Unter den Altorientalisten kommt Jean Bottéro dieser Auffassung Durkheims wohl am nächsten, wenn er annimmt, dass die Mesopotamier hinter den Geheimnissen der Welt sich imaginäre Figuren vorstellten, die nach ihrem Vorbild gestaltet waren, so dass eine Verdoppelung der Welt entstanden sei („on doublait l’univers d’un autre univers parallèle de personnalités surnaturelles, dont le nom était commandé par le rôle“, Bottéro 1998, 102). In einem früheren Werk formuliert Bottéro (1987, 259f.) denselben Gedankengang wie folgt: hinter jedem Phänomen von Natur und Kultur stehe ein übernatürlicher Bewegter oder Herr („tel un «moteur» [...], un «directeur»“, *ibid.* 259). Für die „naiven“ Gemüter Mesopotamiens („pour ces esprits encore «naïfs»“, *ibid.* 260) gewinnen natürliche und kulturelle Welt durch die Verdoppelung durch Gottheiten Sinn:

„divinités [...] lesquelles ont été par la suite intégrées au système politique [...], chacune y jouant de son instrument, à sa place, dans cette symphonie universelle, sous la baguettes des tenants de pouvoir“ (*ibid.* 260).

5.3. Polytheismus oder die Ordnung der Welt

Entscheidend ist meines Erachtens die Beobachtung, dass sich das mesopotamische Pantheon prinzipiell durch die Zuständigkeitsbereiche, die Funktionen der

Götter gliedert; in gleicher Weise umfassend erweisen sich weder die lokale Zuordnung der Stadtgötter noch die Götterfamilien noch die Repräsentation von Naturphänomenen. Das mesopotamische Pantheon repräsentiert eine Ordnung der Welt, wobei der gesamte *kosmos* vertreten ist, Gegebenheiten der Natur (wie die wichtigsten Gestirne) ebenso wie Kultur, Ämter und soziale Aufgaben (Sallaberger 2004b). Die Welt wird durch die Zuweisung an Zuständigkeitsbereiche erklärt und begreifbar gemacht. Die ‚Person‘²⁵ eines Gottes wird dadurch gebildet, dass mehrere Aspekte ineinander greifen. Schon die archaische Inana erscheint – wie in Abschnitt 3 dargestellt – als Gestirn Venus, als Schützerin des Herrschers, als Stadtgöttin und als Verkörperung von Weiblichkeit. Eine einzelne Götterfigur erhält auf diese Weise eine komplexe und vielschichtige ‚Persönlichkeit‘, indem Aspekte von Natur und Kultur in Beziehung gesetzt werden. Mit der Einbeziehung von Phänomenen der Natur in die kulturelle Ordnung und mit der Übertragung sozialer Kriterien auf die natürliche Umwelt werden Natur und Kultur zu einem gemeinsamen Kosmos, der durch die Göttergestalten des Pantheons gegliedert wird.²⁶ Wenn beispielsweise der Wettergott auch als Kriegsgott verehrt wird (Schwemer 2001, 7), so wird vordergründig das Unwetter wie ein Krieg gesehen, aber durch die Deutung des Phänomens Unwetter als eine Schlacht wird dieses auch in die kulturelle Ordnung einbezogen.²⁷ Der mesopotamische Polytheismus gründet demnach nicht in der Erfahrung einer göttlichen Macht, sondern in der Strukturierung der Welt.²⁸ Repräsentiert der Polytheismus eine Ordnung des Kosmos in verschiedene (durchaus flexibel zu denkende) Kategorien, so wird jede Kategorie in unterschiedlicher Weise als Gott, Symbol, oder ein anderer Machtträger repräsentiert; etwa als anthropomorph vorgestellter Mondgott, seine Statue,

²⁵ Den Begriff verdanke ich Pongratz-Leisten 2011, 138f.; s. Anm. 29.

²⁶ Bezogen auf die Gottesvorstellung formuliert Gladigow 1993, 32f.:

„Die traditionellen Gottesvorstellungen repräsentieren ein Grundmuster einer soziomorpher Interpretation von Welt. Die in einem breiten Spektrum variablen Typen von Gottesvorstellungen haben über alle Differenzen anthropomorpher, theriomorpher, mischgestaltiger oder anikonischer Erscheinungsformen gemeinsam, daß mit diesen Göttern Sozialbeziehungen konzipiert sind.“

Die Grenzen möglicher sozialer Kontakte sind nicht mit den Grenzen menschlicher Gesellschaft identisch.

²⁷ Diesen Ansatz, sogenannte „Naturgottheiten“ zu beschreiben, schildert etwa Kohl 1998, 222.

²⁸ Die gegenteilige Meinung, dass aus einem unbestimmten Polytheismus sich die Struktur des Pantheons entwickelt habe, bietet etwa Lambert 1957–1971, 544:

„On first acquaintance the Sumero-Akkadian religion appears as a crude polytheism, but it became in fact quite sophisticated. One form of sophistication was the realization of a distinction between the very god and his several manifestations.“

Von einem „crude polytheism“ hätte Jacobsen wohl nie gesprochen, der sich im Gegenteil ernsthaft den Anfängen näherte.

der Mond, seine Standarte. Wenn man alle diese „Konzentrationen“ einer Ordnungs-Kategorie als gleichzeitig gültige Machtträger ansieht,²⁹ löst sich ein Problem, das sich aus der subjektiven Perspektive der Phänomenologie ergeben hatte: Jacobsen musste annehmen, dass man die Macht als individuelle Erfahrung auf einen anthropomorphen Gott übertragen hatte, von dem sie schließlich auf Objekte weitergegeben wurde.³⁰ Anstelle der persönlichen Situation des Einzelnen vor einer Gottheit bietet die interne Ordnung des Pantheons deshalb einen geeigneten analytischen Ausgangspunkt, da Gottheiten durch ihre Unterscheidung von anderen ihr spezifisches ‚Profil‘ gewinnen. Das Verständnis des Individuums als Teil eines städtischen Gemeinwesens und die Spiegelung des gesellschaftlichen Ideals im Pantheon rechtfertigt nicht nur, sondern fordert sogar einen solchen Zugang.

5.4. Rückblick

Thorkild Jacobsen entwarf ausgehend von den Begriffen von Rudolf Otto (1917) ein Modell der mesopotamischen Religion, das sich durch seine Konsistenz auszeichnet und weite Bereiche von Göttervorstellungen, Mythologie und Ritual abdeckt. Dieser Beitrag wollte sowohl die Attraktivität wie die Grenzen des substanzialistischen religionsphänomenologischen Ansatzes herausarbeiten, der durch eine monotheistisch geprägte Perspektive gekennzeichnet ist. Des weiteren zeigte sich, wie weit verbreitet dieser Ansatz in der Altorientalistik war und ist, während funktionalistische Ansätze (etwa von E. Durkheim, C. Geertz) kaum rezipiert wurden.

In Hinblick auf die religionshistorischen Befunde ist hervorzuheben, dass bei heutigem Wissensstand – wobei vor allem Forschungen von P. Steinkeller und M. Krebernik zu berücksichtigen sind – die Repräsentation von Herrschaft in der Götterwelt schon in der Uruk-Zeit nachweisbar ist, während der von Jacobsen als urtümlich aufgefasste Dumuzi-Ama’ušumgalana aufgrund seiner Namensform einer späteren Schicht des frühen dritten Jahrtausends angehört.

²⁹ Pongratz-Leisten 2011, 138–152, beschreibt meines Erachtens Eigenheiten des Polytheismus sehr treffend, insbesondere das Prinzip der *persona* (p. 138f.) „that one defined oneself through the functions and roles one was given in relation to others“ (p. 139) – was im Wesentlichen der Gliederung des Pantheons nach Rollen und Funktionen bei Sallaberger (2004b, 297–299) entspricht – das Zusammenspiel von *primary* und *secondary agents*, und die fließende Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre.

³⁰ Porter 2009b, 191 setzt hingegen konsequent das (von ihr vorausgesetzte, Porter 2009a) Gottesverständnis Jacobsens um, wenn sie demgegenüber die Göttlichkeit von Kultobjekten oder Machtträgern wie Harfe oder Krone auf eine „Kontiguität“ (wie bei Reliquien) zurückführt. Übrigens lösen sich viele Fragen nach den Grenzen des Göttlichen (vgl. etwa Hundley 2013 und viele andere), wenn wir von der dem Polytheismus eigenen Ordnung der Welt in Kategorien und nicht von der monotheistisch geprägten Frage nach „Göttlichkeit“ ausgehen; s. etwa Sallaberger 2004b; Pongratz-Leisten 2011 (s. die vorangehende Fußnote).

Die Quellen der Uruk-Zeit, insbesondere die schriftliche Repräsentation von Städtenamen durch ihre jeweiligen Götter, deuten die Existenz eines mesopotamischen Pantheons schon im Chalkolithikum an. Man muss deshalb davon ausgehen, dass mit der Differenzierung von Göttern nach ihren Funktionsbereichen schon in der Uruk-Zeit auch eine lokale Gliederung einherging. Im Rahmen der frühen kulturellen Einheit Mesopotamiens sollte man deshalb nicht von einzelnen lokalen Zentren ausgehen, die unabhängig voneinander Panthea entwickelt hätten.³¹ Solche und viele weitere Überlegungen stellen sich beinahe zwangsläufig ein, wenn man sich mit den *central concerns* von Thorkild Jacobsen auseinandersetzt, führen aber zu rasch vom zentralen Thema dieses Beitrags fort.

Bibliographie

- Ahn, G., ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellung, in: M. Dietrich / O. Loretz (Hrsg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. Festschrift K. Bergerhof (Alter Orient und Altes Testament 232), Neukirchen-Vluyn 1993, 1–24.
- Black, J. A., The Sumerians in their Landscape, in: T. Abusch (Hrsg.), *Riches Hidden in Secret Places*. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen, Winona Lake 2002, 41–61.
- Bottéro, J., *Mésopotamie: l’écriture, la raison, et les dieux*, Paris 1987.
- *La plus vieille religion: en Mésopotamie*, Paris 1998.
 - *The Gods: A Reasonable Religion*, in: J. Bottéro / C. Herrenschildt / J.-P. Vernant (Hrsg.), *Ancestor of the West. Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece (= L’Orient ancien et nous: L’écriture, la raison, les dieux 1996)*, Chicago 2000, 51–66.
- Braun-Holzinger, E. A., *Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4. bis frühes 2. Jt. v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 342), Münster 2007.
- Colpe, C., *Das Heilige*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3 (1993) 80–99.
- Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 [dt. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin 2007].
- Englund, R. K. / Nissen, H.-J., *Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk* (Archaische Texte aus Uruk 3 – Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 13), Berlin 1993.

³¹ Das südliche Mesopotamien unterscheidet sich hier grundsätzlich von anderen Regionen der Alten Welt, denkt man an die zahlreichen lokalen Wettergott-Gestalten in Syrien und der Levante oder die Verbreitung der Großen Göttin in Kleinasien. Mag man sich deshalb vorstellen, dass zu einer Zeit, als sich in Mesopotamien komplexe Gesellschaften und damit das Pantheon herausbildeten, die einzelnen Orte eine Differenzierung mit Hilfe ihrer jeweiligen Götter bzw. Symbole anstrebten? Die enge Verbindung zwischen den Orten und ihren Göttern äußert sich ja nicht zuletzt in den Schreibungen der Ortsnamen mit Verweis auf den jeweiligen Gott.

- Falkenstein, A., *Archaische Texte aus Uruk (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk – Warka 2)*, Berlin 1936.
- Figl, J., *Transzendenz/Immanenz II. Religionswissenschaftlich*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., 8 (2005) 549–550.
- Flasche, R., *Numinos*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4* (1998) 252–255.
- Fritz, M. M., „... und weinten um Tammuz“. *Die Götter Dumuzi-Ama’ušumgal’anna und Damu (Alter Orient und Altes Testament 307)*, Münster 2003.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973.
- Gergersen, N. H. / Figl, J. / Steinmann, M. / Danz, C., *Transzendenz/Immanenz I. Naturwissenschaftlich, II. Religionswissenschaftlich, III. Philosophisch, IV. Religionsphilosophisch, V. Fundamentaltheologisch*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., 8 (2005) 548–554.
- Gladigow, B., *Gottesvorstellungen*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3* (1993) 32–49.
- *Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative*, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (Alter Orient und Altes Testament 298)*, Münster 2002, 3–20.
- Green, M. W. / Nissen, H.-J., *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk (Archaische Texte aus Uruk 2 – Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 11)*, Berlin 1987.
- Heinrich, E., *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien. Typologie, Morphologie und Geschichte (Denkmäler antiker Architektur 14)*, Berlin 1982.
- Hundley, M. B., *Here a God, There a God: An Examination of the Divine in Ancient Mesopotamia*, in: *Altorientalische Forschungen 40* (2013) 68–107.
- Jacobsen, Th., *Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns*, in: *Cuneiform Studies and the History of Civilization*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society 107*, No. 6 (1963) 473–484.
- *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture (Harvard Semitic Series 21)*, Cambridge 1970.
 - *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven / London 1976.
- Jordan, J., *Zweiter vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uruk unternommenen Ausgrabungen*, Berlin 1931.
- Kienast, B., *Überlegungen zum Pantheon Babylonicum*, in: *Orientalia N.S. 54* (1985) 106–116.
- Kohl, K.-H., *Naturgottheiten*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4* (1998) 221–226.

- Krebernik, M., Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon, in: M. Krebernik / J. van Oorschot (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (Alter Orient und Altes Testament 298)*, Münster 2002, 33–51.
- Drachenmutter und Himmelsrebe? Zur Frühgeschichte Dumuzis und seiner Familie, in: W. Sallaberger / K. Volk / A. Zgoll (Hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden 2003, 151–180.
- Krebernik, M. / van Oorschot, J. (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (Alter Orient und Altes Testament 298)*, Münster 2002.
- Lambert, W. G., Gott B. Nach akkadischen Texten, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 3 (1957–1971)* 543–546.
- Landsberger, B., Die geistigen Leistungen der Sumerer, in: *Ankara Dil ve Tarih-Çoğrafya Fakültesi Dergisi 3 (1945)* 150–158 = The intellectual achievements of the Sumerians, engl. Übersetzung von M. deJong Ellis, in: *Three Essays on the Sumerians (Monographs on the Ancient Near East Vol. 1, Fasc. 2)*, Los Angeles 1974, 13–18.
- Marchesi, G. / Marchetti, N., *Royal Statuary of Early Dynastic Mesopotamia (Mesopotamian Civilizations 14)*, Winona Lake 2011.
- Michalowski, P., On the Early Toponymy of Sumer: A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing, in: A. F. Rainey (Hrsg.), *kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume (Tel Aviv Occasional Publications 1)*, Tel Aviv 1993, 119–133.
- Oberhuber, K., *Der numinose Begriff ME im Sumerischen (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Sonderh. 17)*, Innsbruck 1963.
- Linguistisch-philologische Prolegomena zur altorientalischen Religionsgeschichte (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften 53), Innsbruck 1991.
- Otto, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.
- Pongratz-Leisten, B., Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia, in: B. Pongratz-Leisten (Hrsg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake 2011, 137–187.
- Porter, B. N., Introduction, in: B. N. Porter (Hrsg.), *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2)*, Winona Lake 2009, 1–13 (= Porter 2009a).
- Blessings from a Crown, Offerings to a Drum. Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?, in: B. N. Porter (Hrsg.), *What Is a*

- God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, 153–194 (= Porter 2009b).
- Rochberg, F., „The Stars, Their Likeness“. Perspectives on the Relation Between Celestial Bodies and Gods in Ancient Mesopotamia, in: B. N. Porter (Hrsg.), What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, 41–91.
- Sallaberger, W., Palast. A.I. Mesopotamien im III. Jahrtausend, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10 (2004) 200–204 (= Sallaberger 2004a).
- Pantheon. A.I. In Mesopotamien, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10 (2004) 294–308 (= Sallaberger 2004b).
 - Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008.
 - Updating Primeval Wisdom: The *Instructions of Šuruppak* in its Early Dynastic and Old Babylonian Contexts, in: M. Cogan (Hrsg.), In the Lands of Sumer and Akkad. New Studies. A Conference in Honor of Jacob Klein on the Occasion of His Eightieth Birthday, Jerusalem 2018, vii–xxviii.
- Schübler, W. / Harbeck-Pingel, B., Transzendenz, I. Philosophisch, II. Systematisch Theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie 33 (2002) 768–775.
- Schwemer, D., Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001.
- Steinkeller, P., Inanna’s Archaic Symbol, in: J. Braun *et al.* (Hrsg.), Written on Clay and Stone: Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska on the Occasion of Her 80th Birthday, Warsaw 1998, 87–100.
- Archaic City Seals and the Question of Early Babylonian Unity, in: T. Abusch (Hrsg.), Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen, Winona Lake 2002, 249–257.
 - More on the Archaic Writing of the Name of Enlil/Nippur, in: A. Kleiner-mann / J. M. Sasson (Hrsg.), Why Should Someone Who Knows Something Conceal It. Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday, Bethesda 2010, 239–243.
 - History, Texts and Art in Early Babylonia (Studies in Ancient Near Eastern Records 15), Boston 2017.
- Suter, C. E., Human, Divine or Both? The Uruk Vase and the Problem of Ambiguity in Early Mesopotamian Visual Arts, in: M. Feldman / B. Brown (Hrsg.), Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art, Berlin 2014, 545–568.
- Szarzyńska, K., Sumerica (Philologia Orientalis 3), Warszawa 1997.
- van Dijk, J. J. A., Gott. A. Nach sumerischen Texten, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 3 (1957–1971) 532–543.

- Rezension zu: K. Oberhuber, Der numinose Begriff ME im Sumerischen (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften 53), in: *Orientalistische Literaturzeitung* 62 (1967) 229–244.
- Wang, X., *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia* (Alter Orient und Altes Testament 385), Münster 2011.
- Zachhuber, J., Transcendence and Immanence, in: D. Whistler (Hrsg.), *Critical History of 19th Century Theology*, Edinburgh 2017, 164–181.