

Bios - Cultus - (Im)mortalitas

INTERNATIONALE ARCHÄOLOGIE
**Arbeitsgemeinschaft, Symposium,
Tagung, Kongress**

Band 16

Begründet von
Claus Dobiati und Klaus Leidorf

Herausgegeben von
Claus Dobiati, Peter Ettl
und Friederike Fless

Bios - Cultus - (Im)mortalitas

Zu Religion und Kultur - Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen

Beiträge der interdisziplinären Kolloquien vom 10.- 11. März 2006 und 24.-25. Juli 2009
in der Ludwig-Maximilians-Universität München

Herausgegeben von
Amei Lang und Peter Marinković



Verlag Marie Leidorf GmbH • Rahden/Westf.
2012

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Lang, Amei; Marinković, Peter (Hrsg.):
Bios - Cultus - (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur - Von den biologischen
Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen. Beiträge der interdisziplinären Kollo-
quien vom 10.- 11. März 2006 und 24.-25. Juli 2009 in der Ludwig-Maximilians-
Universität München
Rahden/Westf.: Leidorf, 2012
(Internationale Archäologie - Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongress;
Band 16)
ISBN 978-3-86757-151-7

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Alle Rechte vorbehalten
© 2012

Verlag Marie Leidorf GmbH
Geschäftsführer: Dr. Bert Wiegel
Stellerloh 65 · D-32369 Rahden/Westf.
Tel: +49/(0)5771/ 9510-74
Fax: +49/(0)5771/ 9510-75
E-Mail: info@vml.de
Internet: <http://www.vml.de>

ISBN 978-3-89646-446-0
ISSN 1434-6427

Kein Teil des Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, CD-ROM, DVD, BLUERAY, Internet oder einem
anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages Marie Leidorf GmbH reproduziert werden oder
unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagentwurf: Amei Lang, München
Redaktion: Amei Lang, München
Satzerstellung und Layout: Robert Schumann, München

Druck und Produktion: druckhaus koethen GmbH, Köthen

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Ulrich Welsch</i>	
Die biologische Entwicklung des Menschen	9
<i>Winfried Henke / Matthias Herrgen</i>	
Menschwerdung als evolutionsökologischer Prozess	25
<i>Gerhard Bosinski</i>	
Die kulturelle Entwicklung des Menschen von den Anfängen bis zum Beginn des Neolithikums	61
<i>Amei Lang</i>	
Archäologisches zu Religion im Paläolithikum	69
<i>Harald Floss</i>	
Bilder von Leben und Tod – Die Eiszeitkunst	87
<i>Wolfgang Achtner</i>	
Die Evolution von Religion in theologischer Perspektive	93
<i>Regine Schulz</i>	
Jenseits und Unsterblichkeit im Pharaonischen Ägypten	109
<i>Stephan Kroll</i>	
Frühbronzezeitliche Opferplätze in der südlichen Levante	117
<i>Walther Sallaberger</i>	
Der Tod des göttlichen Königs. Die Krise des Menschenbilds in altbabylonischer Zeit	123
<i>Walther Sallaberger</i>	
Das Opfer in der altmesopotamischen Religion	135
<i>Herbert Niehr</i>	
Bestattung und Nachleben der Könige von Ugarit im Spiegel von Archäologie und Literatur	145
<i>Carola Metzner-Nebelsick</i>	
Das Opfer. Betrachtungen aus archäologischer Sicht	157
<i>Peter-Arnold Mumm</i>	
Die Seele als „kalter Hauch“ des Todes – der sprachgeschichtliche Hintergrund von <i>psyche</i>	181

<i>Peter Marinković</i>	
<i>naepæš - psyche – immortalitas. Hoffnung auf Unsterblichkeit in der biblischen Tradition der hellenistisch-römischen Zeit?</i>	187
<i>Jörg Rüpke</i>	
Der Tod als Ende der Sterblichkeit. Praktiken und Konzeptionen in der römischen Antike	199
<i>Josef Quitterer</i>	
Schwierigkeiten einer rationalen Rekonstruktion des christlichen Auferstehungsglaubens – exemplarisch verdeutlicht an der Lehre des Thomas von Aquin	211
<i>Hartmann Hinterhuber</i>	
Seele und Gehirn. Kulturgeschichtliche und neurowissenschaftliche Gedanken zu Psyche, Geist und Bewusstsein	219
<i>Gabriele Werner-Felmayer</i>	
Immer jung und niemals tot? Ein alter Menschheitstraum aus der Perspektive heutiger Biomedizin	233
<i>Hans Goller</i>	
Sind Nahtoderfahrungen ein Beweis für das Überleben unseres Todes?.....	247

Das Opfer in der altmesopotamischen Religion

Walther Sallaberger

In der städtischen Kultur Mesopotamiens bietet der Opferkult in den Tempeln die zentrale alltäglich durchgeführte religiöse Handlung. Dabei variiert die Menge und Qualität der dargebrachten Speisen und Getränke je nach Rang der Götter, dem jeweiligen Opferanlass oder dem Opferherrn. Durch die tägliche Praxis wird so in einem komplexen Symbolsystem die Ordnung der Götterwelt und des kultischen Kalenders vorgeführt. In Pfründendiensten wird das Bereiten und der Verzehr der Opfertgaben auf die Bewohner der Städte Babylonien verteilt, so dass weite Teile der Bevölkerung am Kult teilhaben.

Alter Orient; Mesopotamien; Tempel; Kult; Opfer; Handlungsperspektive

1. Einleitung

1.1 Opfer ...

Eine Religion lebt durch die Menschen, die sie ausüben, und dabei insbesondere in der alltäglichen Praxis, nicht allein den großen Festen. Die alltägliche Praxis hinwiederum, die wird meist bestimmt durch den einfachsten, ständig wiederholten Ritus: das Darbringen von Opfern jeder Art.¹ Person, Ritus und Opfermaterie sind entscheidend von der Kultur geprägt, zu der sie gehören; im universalen Phänomen des Opfers äußern sich deshalb die spezifischen Züge einer Religion und einer Kultur.

Dass die täglichen Opfer der Menschen die Götter am Leben erhalten, diese so modern anmutende Ansicht ist selbst uralte. Der Gedanke wird im Mythos vom babylonischen Sintfluthelden Atramhasīs, dem „Überaus Weisen“, einem Text aus der altbabylonischen Zeit (18./17. Jahrhundert v. Chr.), prägnant dargestellt.² Der Dichter beschreibt das Leiden der Götter während der sieben Tage dauernden Sintflut:

„Die Anuna-Götter, die großen Götter,
sie saßen da, voll Hunger und Durst.“ (Atramhasīs III iii 30f.)

Das Ende der Menschheit bedeutet das Ende der Opfer, die die Götter ernährt hatten. Die Muttergöttin beginnt eine große Klage über die Sintflut, der

sie selbst in der Götterversammlung zugestimmt habe.

„Die Götter weinten mit ihr über das Land;
sie hatte genug an Wehklagen, aber düstete nach Bier.
Dort, wo sie weinend saß,
da saßen sie wie die Schafe,
füllten einen Graben (mit ihren Tränen);
dabei düsteten die Lippen der Angsterfüllten,
zitterten sie vor Hunger in einem fort.
Sieben Tage, sieben Nächte
kam der Wolkenbruch, der Sturm, [die Sintflut].“
(Atramhasīs III iv 15-25)

Die Götter wissen nichts davon, dass Atramhasīs auf die Warnung seines Gottes hin die Sintflut mit den Seinen in einem Boot überlebt hatte. Der bringt nach dem Abflauen der Sintflut als erstes den Göttern ein Opfer dar:

„[Die Gött]er [rochen] den Duft,
[wie Flieg]en versammelten sie sich über dem Opfer.“ (Atramhasīs III v 34f.)

Die Götter sättigen sich am lange entbehrten Opfer und beschließen daraufhin die gültige Weltordnung und bestimmen für Atramhasīs ein ewiges Leben fern der Menschen.

Dieser Mythos, der die Anfänge der gültigen Weltordnung auslotet, zeigt anhand der ansonsten ,un-

1 Die Definition von ‚Opfer‘ von Seiwert (1998, 269) ist weit verbreitet: „Eine religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objekts besteht“; das Übereignen an eine Gottheit ist also nicht konstitutiv. Über das Opferwesen in alten Kulturen informieren etwa Johnston 2004, 325-348, Cancik / Schneider 2000, Band VIII, 1228-1252, zum alten Israel z. B. Anderson 1992; Janowski 2001, zu Ägypten Altenmüller 1982, zu Mesopotamien auch Joannès 2001. Im vorliegenden Beitrag wird versucht, charakteristische Grundzüge des mesopotamischen Opferwesens herauszuarbeiten; die Nachweise und eine breitere Darstellung finden sich bei Mayer / Sallaberger 2003. Die Auseinandersetzung mit allgemeinen Betrachtungen zum Opferwesen und der Vergleich mit anderen Kulturen muss implizit erfolgen.

2 Edition Lambert / Millard 1969; Bibliographie Shehata 2001; wichtig vor allem noch Wilcke 1999.

möglichen‘ Unterbrechung die zentrale Bedeutung des Opfers. Aus der Sicht der Opfernden dominiert die wechselseitige Abhängigkeit von Göttern und Menschen das Opferwesen. Und so sieht auch die einfachste Beschreibung von Opfern aus: der Mensch gibt den Göttern, damit diese ihm günstig gewogen seien, prägnant formuliert als *do ut des*, „ich gebe, dass du gibst“, diese zeigen sich daraufhin dem Menschen gnädig, der sich wiederum mit einem Opfer erkenntlich zeigt: *do quia dedisti*, „ich gebe, weil du gabst“. Atramhasīs opfert den Göttern nach überstandener Fahrt in der Arche; und diese bedürfen der täglich wiederholten Opfer: der Kreislauf von Gabe und Gegengabe beginnt wieder.

1.2 ... in der altmesopotamischen Religion

Das Opfer, das die Götter am Leben erhält, ist wie gesagt in seiner spezifischen Form geprägt von der jeweiligen Gesellschaft und ihrer Religion. In meinem Beitrag geht es um das alte Mesopotamien, also die Gebiete des Vorderen Orients um Euphrat und Tigris, in denen vom dritten bis ins erste Jahrtausend v. Chr. die Keilschrift gebraucht wurde. Die Kultur wird außer durch die Schrift im wesentlichen auch durch die Konstanz des Pantheons bestimmt. Deshalb ist es erlaubt, bei allen Unterschieden Mesopotamien als einen Kulturraum zu behandeln, der Sumer im äußersten Süden im dritten Jahrtausend, das nördliche Assyrien im zweiten und frühen ersten Jahrtausend mit den angrenzenden Gebieten Obermesopotamiens sowie das südliche Babylonien vom zweiten Jahrtausend bis ans Ende der Keilschriftkultur um Christi Geburt umfasst. Für den Kulturvergleich, wie er bei diesem Kolloquium angestrebt wird, ist hervorzuheben, dass es sich um eine frühe Hochkultur handelt, die ein Jahrtausende lang tradiertes und immer wieder neu gestaltetes Weltverständnis aufweist, das vor der abendländischen Wende im Klassischen Griechenland und vor den monotheistischen Religionen liegt. Auch wenn die Lebensgrundlagen auf Ackerbau und Viehzucht beruhen, so ist die Schriftkultur Mesopotamiens von Anfang an nicht bäuerlich-dörflich, sondern differenziert städtisch geprägt. Die komplexe Organisation der Gesellschaft äußert sich ja nicht zuletzt darin, dass hier die erste Schrift, die Keilschrift entwickelt und ausgebaut wurde. Es ist deshalb durchaus folgerichtig, dass in einem Kolloquium, das mit der Menschwerdung begann, die städtische Kultur Mesopotamiens einen der Endpunkte darstellt.

Die Bewohner Mesopotamiens verehrten eine Götterwelt, die sich in ihrer Vielfalt und in ihrer Strukturierung gut mit anderen Panthea wie etwa dem der griechisch-römischen Antike vergleichen lässt.³ Die Götter werden definiert durch ihre Rollen in einer bestimmten Funktion: als Herrscher, als Bote, als Schreiberin oder Schreiber, als Mutter, als Sohn, als Krieger usw. Die soziale Funktion, in der Familie oder im Staatswesen, bestimmt entscheidend das Götterbild. Den Naturgewalten kommt bei der Differenzierung des Pantheons nur untergeordnete Bedeutung zu und in der relativ eintönigen Landschaft Mesopotamiens begegnen keine Berge oder Quellen, die göttlich gedacht werden könnten.

Mesopotamien kann trotz seiner politischen Vielfalt und seiner langen Entwicklung als Einheit gesehen werden, wobei durchaus vorhandene diachrone Entwicklungen vernachlässigt werden: so feiern etwa die Feste im Frühen Mesopotamien eher Ereignisse in der Landwirtschaft wie Aussaat oder Ernte oder in der Götterfamilie wie die göttliche Heirat, während beim späten Hauptfest, dem Neujahrsfest von Babylon, der politische Aspekt dominiert. Vergleichbar beruht das Pantheon im dritten Jahrtausend vor allem auf dem Bild der Familie und des Haushalts, später auf dem Staatswesen. Der Wandel äußert sich am prägnantesten in den Frauenrollen des Pantheons, da das frühe Frauenbild mit einer Vielfalt an Aufgaben, das sich an der internen Verwaltung des Haushalts (*oikos*) orientiert, zugunsten der Rolle als Gemahlin des nach außen agierenden Mannes aufgegeben wird. Damit einher gehen Verschiebungen im Priestertum, denn die Hohepriesterin als eine für alles sorgende ‚Frau des Gottes‘ auf Erden existiert so nur im Frühen Mesopotamien. Solche Änderungen sind sicher damit zu verbinden, dass sich der unmittelbar relevante Raum für den Einzelnen und für die Gesellschaft vom dritten bis zum ersten Jahrtausend enorm vergrößert hat.

2. Beispiele für Opfer in Mesopotamien

Im folgenden möchte ich zuerst Merkmale des Opferwesens in Mesopotamien beschreiben, wie es in keilschriftlichen Quellen überliefert ist und in altorientalischen Bildern bestätigt wird.⁴ Dabei geht es zuerst um Zeit und Ort, den Anlass, die Art des Opfers, die beteiligten Personen. Im Anschluss an die Beschreibung will ich versuchen, das Opfer in eine größere Perspektive zu stellen. Dabei ist zuerst zu fragen, wie sich die spezifische Form des Opfers als

3 Sallaberger 2004.

4 Mayer / Sallaberger 2003; Seidl 2003.

Aspekt der Religion Mesopotamiens verstehen lässt. Davon ausgehend sei nach dem Sinn des Opfers in Religion und Gesellschaft gefragt. Durch die Detailanalyse wird deutlich werden, dass das Opfer in Mesopotamien als zentraler Akt religiösen Handelns nicht ‚archaische‘ Residuen aufweist, sondern in jeder Hinsicht Teil der Hochkultur ist, in der es durchgeführt wurde. Wie das mit Hilfe der Schriftquellen rekonstruierte Bild zeigt, stand man in Mesopotamien auch vor Jahrtausenden den Anfängen von religiösen Formen nicht unbedingt näher.

2.1 Opfer im Ritual des Einzelnen

Wie schon die eingangs behandelte Stelle aus dem Atramhasis-Mythos zeigt, dienten Opfer zuerst der täglichen Versorgung der Götter oder sie werden aus einem aktuellen Anlass durchgeführt, um mit den Göttern Kontakt aufzunehmen. Mit letzterem sei begonnen, denn bei der Situation des Rituals des Einzelnen vor der Gottheit lassen sich die einzelnen Elemente am besten verstehen. Ausgangspunkt sei ein fast beliebig herausgegriffenes Ritual der ‚kanonischen‘ Literatur des ersten Jahrtausends v. Chr., nämlich eines, das sich an den Sonnengott Šamaš als Gott der Gerechtigkeit und die Beschwörungsgötter wendet, um das Übel abzuwenden, das einem Menschen wegen eines unheilvollen Omens droht: ein Wildvogel war in das Wohnhaus eines Menschen eingedrungen.⁵

- 1 „[*Namburbi* (‚Löseritual‘) bei dem] Übel einer Taube oder eines Wildvogels, der in das Haus eines Menschen kam
- 2 [und über dem Menschen] (in der Luft) stehen blieb: dass dieses Übel sich dem Menschen nicht näherte:
- 3 [An einem] günstigen [Tag] reinigt er (= der Klient) sich. Über sein Gewand
- 4 zieht er sich ein reines Gewand an. Am frühen Morgen festg du (= Beschwörer) das Dach.
- 5 Weihwasser versprengst du. Einen Tragealtar richtest du vor Šamaš auf. Darauf: 4 Liter Brot aus *takkasû*-Mehl,
- 6 2 Liter Langbrot, 2 Liter ‚Häppchen‘-Brot, Mehlspeise (mit) Honig und Sahne:
- 7 (alles) legst du auf die Opferzurichtung. Datteln, Feinmehl und Mehl, je 2 Liter,
- 8 streust du darauf. 4 Flaschen füllst du mit Qualitätsbier und stellst sie hin.
- 9 Auf die Kohlenglut aus Kameldorn im Räucherständer streust du Mehl und Wacholder.
- 10 Weihwasser libierst du und rufst den Namen der Götter Ea und Asalluhi an.“

Der Zeitpunkt für das Opfer muss richtig gewählt sein, um mit den Göttern in Kontakt zu treten. Die heilige Zeit in Mesopotamien ist der frühe Morgen (Z. 4) vor Sonnenaufgang, wenn die Gestirne noch am Himmel stehen, die das in der Nacht aufgestellte Weihwasser mit ihrer Energie aufgeladen haben und im Osten der Aufgang der Sonne und damit des Sonnengottes erwartet wird, der die Entscheidungen für den neuen Tag bringt.

Beteiligt ist der Klient, für den das Ritual durchgeführt wird, als eigentlicher Opferherr; im Geschehen kommt ihm aber eine passive Rolle zu. Das Ritual selbst wird vom professionellen Beschwörer durchgeführt. Reines Gewand und Reinigung, was körperliche Reinigung mit einschließt, entziehen die Teilnehmer dem Alltagsgeschehen (Z. 3-4).

Der Ort ist das Dach, das ebenfalls gereinigt wird: durch Fegen und Versprengen des Weihwassers, das in der Nacht schon am Dach stand (Z. 4-5). Das Dach erhebt sich über dem Alltagsgeschehen und liegt dem Himmel näher, ist insbesondere zur aufgehenden Sonne gerichtet. Weil hier die Grenze zur Umwelt schon vorgegeben ist, braucht der Ritualplatz nicht wie sonst in der Steppe oder am Flussufer eigens mit Mehllinien gekennzeichnet zu werden.

Das eigentliche Opfer wird auf einem tragbaren ‚Altar‘ (Z. 5), das heißt einem kleinen Tisch aus Schilfrohr, angerichtet und besteht in unserem Fall aus verschiedenen Broten, dazu der süßen Mehlspeise und Datteln (Z.5-8). Es wird das in Mesopotamien übliche Getränk aufgetischt, Bier, freilich in bester Qualität (Z. 8). Die Opferhandlung beginnt nun, indem Mehl und Wacholder auf den bereitstehenden Räucherständer gestreut werden (Z. 9). Der Duft steigt auf, und wir erinnern uns an die Atramhasis-Stelle, wie die Götter auf den Duft hin zusammenkommen. In manchen Gebeten spricht der Beter auch die Götter an: „Nimm es an, (o Gottheit), iss das Gute, trink das Süße!“⁶ Der Boden wird besprengt (Z. 9); Getränke gießt man in ein bereitgestelltes Gefäß, was in unserem Text nicht eigens angegeben wird. Nach diesem Opfer beginnt schon das erste Gebet an die Götter.

Das Opfer steht am Anfang des gesamten Rituals: beginnend mit dem einladenden Rauch wird den Göttern so zuerst ein Mahl geboten, bevor sich der Beter mit seinem Anliegen an sie wenden kann. Nach dem Ritualablauf wird das gesamte Arrangement abgeräumt. Die Opfermaterie selbst ist eine fertige Mahlzeit: im vorliegenden Fall Brote und Bier. Als kleinste Gabe kann allein Mehl ins Feuer gestreut werden, auf der anderen Seite kann auch

5 Maul 1994, 233-248; Übersetzung nach Maul, nach dort Textzeuge A.

6 Mayer 1976, 159.

Fleisch dazukommen, von dem bestimmte Teile dargebracht werden.

2.2 Opfer im Tempel

Das zweite Textbeispiel betrifft die tägliche Versorgung der Götter, die im Tempel stattfand, der in erster Linie als Wohnsitz der Gottheit angesehen wurde. Auch hier sei in Auszügen ein Text vorgestellt, nämlich das tägliche Ritual zur Ausstattung der Haupttempel im südbabylonischen Uruk in seleukidischer Zeit.⁷ Laut seiner Unterschrift handelt es sich um eine alte, dann geraubte Anweisung für die Götter von Uruk von König Nabopolassar aus dem 7. Jahrhundert, das der Oberpriester von Uruk im fernen Elam drei Jahrhunderte später, unter Seleukos und Antiochus abgeschrieben habe. Auch wenn dieses Beispiel aus der Spätzeit mesopotamischer Kulturgeschichte stammt, so ist die Verteilung der Opfer im Prinzip vom dritten Jahrtausend an vergleichbar abgelaufen. Die Götter waren in ihren Statuen in den *cellae* der Tempel präsent; davor wurden tragbare Tische aus Holz oder Rohr aufgebaut, um die Gaben aufzunehmen, daneben standen Räucherständer und Weihwassergefäße. In anderen Ritualkontexten (zu den Festen von Uruk) wird gesagt, dass dem Gott ein Becken zum Händewaschen gereicht wird, bevor ihm die Gaben dargebracht werden.

Trinken:

Vs. 1-8: „Jeden Tag, das ganze Jahr, bei der großen Mahlzeit am Morgen, über die Libationsgefäße hinaus richtest du (= Priester) 18 Goldbecher auf dem Tisch Anus her.

Davon

7 Becher zur Rechten: 3 mit Gerste-Bier, 4 mit Brau-Bier,
7 Becher zur Linken: 3 mit Gerste-Bier, 1 mit Brau-Bier, 1 mit *nāšu*-Bier, 1 mit *zababu*-Bier und Milch im Alabasterbecher,

4 Goldbecher mit ‚ausgepresstem‘ Wein richtest du vor Anu her.

Was die kleine Mahlzeit am Morgen, und die große und kleine am Abend betrifft: ebenso, aber bei der großen und kleinen am Abend richtet man keine Milch her.

Unter den Goldbechern am Tisch sind 5 Goldbecher mit steinernen *Hörnern*(?) hergerichtet.“

(Vs. 9-16: Durchführung von Libationen, teilweise schlecht erhalten)

Vs. 16-19: „14 Goldbecher richtest du am Tisch von Antu her; erstklassige Biere wie [beim Tisch von Anu],

12 Goldbecher vor Ištar,

10 Goldbecher vor [Nanaja],

dazu die ganzjährig (verwendeten) Goldbecher der in [Uruk] wohnenden Götter.“

(Vs. 20: Und dazu die Goldbecher für die Reiseversorgung der Götter und je 2 *tigidū*-Gefäße [...])

Brot:

Vs. 21-35: „Jeden Tag, das ganze Jahr, einen Kessel von 3 Kor 30 Gerste und [Emmer], ... das sind 108 Seah (zu je 6 Liter = $108 \times 6 \times 0,81 = \text{ca. } 525$ Liter) ..., das ist es, was die ‚Müller‘ in der Küche für einen Tag für die 4 Mahlzeiten von Anu, Antu, Ištar, Nanaja und die in Uruk wohnenden Götter geben.

Aus den 81 Seah Gerstemehl und 27 Seah Emmermehl backen die Bäcker 243 Portionen (= Brote).

Davon gibt der Bäcker für die 4 Mahlzeiten für den Tisch vor Anu 30 Portionen -

beim großen und kleinen am Morgen gibt der Bäcker je 8,

beim großen und kleinen am Abend gibt der Bäcker je 7, -

30 Portionen vor Antu, 30 Portionen vor Ištar, 30 Portionen vor Nanaja, 12 Portionen vor dem Wohnsitz von Anu und dem Hausgott der Zella von Antu, 4 Portionen vor den 2 Kronen von Anu, 16 Portionen vor der Ziqqurra und dem Hausgott der Ziqqurra, 16 Portionen vor den übrigen in der Zella von Anu und Antu: insgesamt 168 Portionen bei 3 Mahlzeiten gibt der Bäcker.

Dazu bringt er 75 Portionen für die in Uruk wohnenden Götter in ihren Tempeln zu den 4 Mahlzeiten.“

(Vs. 36-43: Zusätzlich Datteln; besondere Brote zu Feiertagen; Öl; Mehl für den Kult)

Vs. 44-47: „Der Müller sagt beim Mahlen mit dem Reibstein den Spruch: ‚(Göttlicher) Pflug, in der Steppe hat man den Saatpflug angespannt‘;

und der Bäcker spricht über dem Teigrühren und beim Heranbringen zum Backen den Spruch: ‚Nisaba (Getreidegöttin), reicher Überfluss, reine Mahlzeit.““

Obst:

Vs. 48-50: „Jeden Tag das ganze Jahr 108 Seah Datteln, Dilmun-Datteln, Feigen und Rosinen, dazu *Schmuck* und Verzierungen, die vor Anu, Antu, Ištar, Nanaja und die in Uruk wohnenden Götter gebracht werden.“

Fleisch:

Rs. 1-3: „Rinder und Schafe der regelmäßigen Opfer, jeden Tag das ganze Jahr, für Anu, Antu, Ištar, Nanaja und die Götter, die im Bīt-rēš, im Erigal, im Ešarra und ‚erhabenen Kultsockel‘ der Ziqqurra Anus, vom 1. i. bis zum 30. xii., bei der großen Mahlzeit am Morgen.“

Rs. 4-12: „Für die große Mahlzeit am Morgen, das ganze Jahr,

7 erstklassige gemästete reine Widder, zweijährig, die Gerste gefressen haben,

1 ...-Schaf der regelmäßigen Opfer, mit Milch gefüttert: insgesamt 8 Widder der regelmäßigen Opfer,
1 großes Rind, 1 Milchkalb und 10 feiste Widder nachgeordneter (Qualität), die keine Gerste gefressen haben,

insgesamt bei der großen Mahlzeit am Morgen, das ganze Jahr: 18 Widder (...), 1 Rind, 1 Milchkalb.

⁷ Text AO 6451, Edition Thureau-Dangin 1921, 74 ff.; der Text steht auch im Zentrum der Darstellung des Opfers bei Oppenheim 1977, 188 ff.; s. nun die neue Bearbeitung von Linssen 2004, 172 ff., und das Kapitel „The divine meal“ (ibid. 129 ff.).

Beim Schlachten von Rind und Widder spricht der Schlachter den Spruch: ‚Der Sohn von Šamaš, der Herr des Viehs, hat die Weide in der Steppe geschaffen.‘

Zweitens, beim Schlachten von Rind und Widder spricht der Ober-Schlachter zu Anu, Antu, zum ‚großen Stern‘ (Jupiter) und zu Dilbat (Venus) den Lebens(spruch), zu den anderen Göttern sagt er nichts.“

(Rs. 13-27: Ebenso Beschreibung der anderen drei Mahlzeiten)

(Rs. 24-28 Summen pro Tag: 21+4+25 (= 45) Schafe, 2 +1 (=3) Rinder, 8 Lämmer; 30+3+5+2 Stück Geflügel, 4 Röhricht-Ratten, 3 Straußeneier + 3 Enteneier)

(Rs. 29-31: dazu 10 Schafe für Anu und Antu des Himmels und die 7 Planeten)

(Rs. 32-34: Am 16. Tag 10 Schafe für Anu und Antu des Himmels und die 7 Planeten)

(Rs. 35-39: Dazu die besonderen Festopfer)

Rs. 40-42: „Im Šamaš-Tempel wird dem Šakkan (Gott der Herdentiere) kein Schaffleisch dargebracht.

Im Sin-Tempel wird dem Ningubalag (Rinderhirt des Sin) kein Rindfleisch dargebracht.

Vogelfleisch wird der Bēlet-Šēri („Herrin der Steppe“) nicht dargebracht,

Rindfleisch und Vogelfleisch wird der Ereškigal (Herrin der Unterwelt) nicht dargebracht.“

In diesem täglichen Ritual wird der Zeitpunkt durch die Mahlzeiten bestimmt: zwei am Morgen, zwei am Abend. Außer dem Priester, an den das Ritual gerichtet ist, sind eine Reihe von Gehilfen beteiligt, die die Mahlzeit vorbereiten. Alle müssen körperliche Voraussetzungen erfüllen und sich Reinigungsriten unterzogen haben, um den Tempel betreten zu können. Der Tempel ist als Ort der Gottheit ohnehin deutlich von der profanen umgebenden Welt abgegrenzt. Wie beim privaten Opfer wird eine Mahlzeit vor der Gottheit hergerichtet, doch handelt sich nun um ein prächtiges Festmahl mit einer Vielzahl an ausgewählten Speisen und Getränken in kostbaren Gefäßen.

Abgesehen von den täglichen Opfern werden solche an den besonderen monatlichen oder jährlichen Feiertagen des Tempels behandelt. Im Fall dieses Textes steht das Opfer also nicht im Dienst eines anderen Ritus, sondern die Opfer bilden selbst den grundlegenden, alltäglichen Dienst im Tempel.

3. Charakterisierung des altmesopotamischen Opferwesens

Trotz aller Unterschiede der beiden Szenarien lassen sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten erkennen. Bei der Opfermaterie handelt es sich immer um fertige Speisen, die dargebracht werden; schon die Bereitung im Tempel wird zeremoniell geregelt. Die Grundlage bilden wie bei einer alltäglichen Mahl-

zeit Getreideprodukte, doch kommen gerade in den großen Tempeln des Landes Obst und Gemüse sowie Fleisch vor allem von Schafen und Rindern und andere Delikatessen dazu. Das Schlachten des Tiers findet im Tempel statt, und dennoch erinnert nichts an die oft diskutierten Tieropfer anderer antiker Kulturen: denn der rituelle Akt des Tötens steht nicht im Zentrum des Geschehens, dem Blut als Zeichen des Lebendigen kommt dementsprechend auch keine Bedeutung zu. Den Göttern werden die Speisen auf Tischen dargebracht; wie sie sich davon ernähren, wird weder hier noch an anderer Stelle angedeutet. Das Präsentieren der Speisen genügt offensichtlich, die Nahrungsaufnahme selbst ist ein heiliges Geheimnis, das nicht behandelt wird. Ein Opferaltar, an dem Tiere geopfert oder Gaben verbrannt werden, fehlt daher in einem mesopotamischen Tempel: der sakrale Charakter wird – das ist nun deutlich geworden – nicht durch ein Vernichten oder eine Transformation der Gabe bedingt. Ebenso wird über ein allgemeines „Abräumen“ hinaus kein Ende der Zeremonie angegeben. Der zentrale Akt ist demnach das Darbringen der Speisen, das Ziel die Präsentation aller Speisen und Getränke in ihrer Vielfalt und Fülle.

Art und Menge der Gaben sind im Uruk-Ritual genau vorgeschrieben, und administrative Texte über Opfergaben vom dritten bis zum ersten Jahrtausend vermitteln ein gut vergleichbares Bild. Die Variation der Gaben hängt demnach von mehreren Faktoren ab:

Zunächst bekommen Hauptgötter mehr als Nebengötter, der Gott eines Tempels mehr als seine Gemahlin, die steht vor weiteren Gottheiten wie Kindern, Wesir, dem göttlichen Hofstaat. Immer wird die Ordnung der Götterwelt vorgeführt, wie sie sich an einem bestimmten Ort darstellt; im Haupttempel eines Ortes gilt das größte Opfer dem Stadtgott, hier kann dann der höchste Landesgott an einer nachgeordneten Stelle folgen. Alltäglich wird so im Opfer die Hierarchie und durch die Arrangements die lokale Anordnung der Götter eines Tempels reinstalled und dadurch bestätigend fortgeführt.

Eine weitere Differenzierung ergibt sich aufgrund des Anlasses: Haupt- und Nebenmahlzeiten, alltägliche Opfer gegenüber den monatlichen allgemeinen Feiertagen, jährliche Hauptfeste der jeweiligen Gottheiten oder besondere Anlässe. So bilden die Opfer auch einen Spiegel des kultischen Kalenders, der ebenso wie der zivile Kalender mit dem Mondlauf verbunden ist. Dabei ändert sich nicht nur die Menge der Opfergaben, sondern auch die Auswahl der Götter.

Eine inhaltliche Korrelation zwischen Gottheit oder Anlass und Opfer ist hingegen die seltene Ausnahme; im Uruk-Ritual etwa wird ausgeschlossen, dass

Götter die Tiere erhalten, die unter ihrem besonderen Schutz stehen. Da aber (anders als bei den Hethitern oder in der Klassischen Antike) kein lebendiges Tier an einen Altar geführt wird, fehlt im Ritus auch die unmittelbare Verbindung zwischen dem Tier und einer Gottheit, die Anlass zu bestimmten Korrelationen geben könnte.

Art und Umfang der Opfer hängt zudem von dem dafür verantwortlichen Opferherrn ab. Die königlichen Stiftungen in den großen Tempeln sind von ganz anderem Umfang als in kleinen, von einzelnen Familien betriebenen Heiligtümern. Beim persönlichen Opfer kann der Status des Opfernden beachtet werden, vom Mehl der armen Witwe bis zum Schaf des Reichen. Die Förderung eines Kultes erfolgt durch Erhöhung der Opfer. Abgesehen von der Quantität der Gaben ändert sich auch die Hierarchie der Opfer, wenn statt des Herrschers seine Gemahlin als Opferherrin auftritt: dann steht am selben Ort zum selben Anlass die Gemahlin des jeweiligen Hauptgottes im Zentrum, sie erhält die umfangreichsten Gaben.

Die durch die Hierarchie der Gaben aktuell dargestellte Hierarchie der Götter entspricht also nicht immer strikt der festen Anordnung im Tempel. Durch die in den Quellen ablesbare Variation der Gaben wird der anscheinend primäre Zweck des Opfers, einen Gott zu ernähren, völlig in den Hintergrund gedrängt gegenüber einer symbolischen Ordnung. Das führt zu folgendem Schluss: Die Religion des Kults materialisiert sich am deutlichsten in der komplexen Ordnung der Opfertgaben, unmittelbar präsentieren sich hier die vielfältige Strukturierung der Götterwelt (hierarchisch, lokal, funktional, usw.), der komplexe kultische Kalender und die dies tragende Gesellschaft.

Wenn so Opfertgaben als wichtigster Indikator für die Kultausübung betrachtet werden, dann gilt das zwar auch für den Erforscher der mesopotamischen Religion, in erster Linie aber für die Kultausübenden selbst. Die ständig und überall variable und detailliert festgeschriebene Ordnung der Opfer bietet Anlass für eine ständige Reaktualisierung und Tradition des gesamten Kults. Ritualtexte lassen zwar vermuten, dass auch Gebete einem gleichermaßen strengen Regelwerk folgten, worüber wir aber nur unzureichend unterrichtet sind. In den Gründungsdokumenten für neu eingerichtete Kulte werden aber, und das ist relevant, unter den Aspekten des Tempelkults immer al-

lein die Opfer ausgeführt. Deshalb dürfen wir davon ausgehen, dass diese als das alltäglich Grundlegende auch die grundlegende kultische Ordnung repräsentieren.⁸

Ist das Opferwesen als Fundament des mesopotamischen Tempelkults beschrieben, so ist weiter zu fragen, wie sich die spezifische Form des Opfers in die mesopotamische Religion einfügt, ja zunächst, ob überhaupt eine Beziehung festzustellen ist. Denn allzu leicht vergleicht man das Phänomen Opfer verschiedener Religionen, ohne immer danach zu fragen, ob die unterschiedlichen Erscheinungen nicht jeweils einem zugrunde liegenden gemeinsamen Merkmal zu verdanken sind.

Die tägliche Versorgung der Götter im Tempelkult dominiert das Opferwesen durch die Jahrtausende, zudem bestehen außer den behandelten Opfern in Riten des Einzelnen noch andere Formen wie Totenopfer, Opfer bei Vertragsabschluss, Gründungsopfer. Grundsätzlich besteht das Opfer, wie gesagt, immer aus fertig zubereiteten Speisen, die aufgetragen werden. Die Priester, die den Opferkult versehen, sind am besten als kultische Spezialisten zu verstehen, die ihr religiöses Handwerk im Tempel verrichten; mesopotamische Tempelpriester sind weder religiöse Mystiker oder Ekstatiker, noch fungieren sie als Prediger und Lehrer. Die grundlegende Kategorie von Priestern an einem Tempel bilden denn auch die ‚Kultpriester‘, denen vor allem die Durchführung der Opfer obliegt.⁹ Die Götter verkörpern in erster Linie soziale Rollen, keine Naturphänomene. Und der Tempel, in dem sich der Kult entfaltet, steht in der Stadt, der Haupttempel bildet ihr bauliches ebenso wie ihr ideelles Zentrum. Selbst der Palast des Herrschers kann keinen so zentralen Platz in einer Stadt beanspruchen wie der Tempel, andere offizielle Gebäude dieses Ausmaßes gibt es nicht.

Im Opferwesen spiegelt sich damit unmittelbar eine städtische Hochkultur: der Ort des Tempels, die funktionale Differenzierung im Pantheon, die Priester als ‚Opfer-Beamte‘, das Opfer als fertige Nahrung. Die existentielle Abhängigkeit von Ackerbau und Viehzucht scheint zwar an verschiedenen Stellen noch mehr oder weniger stark durch, doch ist alles Agrarische durch die städtische Überformung in den Hintergrund gedrängt. In die Tempel der mesopotamischen Stadtkultur würden deshalb, so scheint es mir, keine ‚rohen‘ Opfer wie nicht verarbeitetes Getreide

8 Anders als etwa in Stiftungen aus der katholischen Welt, wo die Zahl und Art der zu lesenden Gebete und Messen festgelegt werden kann. In den keilschriftlichen Zeugnissen über die Installation von Kulte finden sich zwar genaue Angaben zu Art und Menge der Opfer, aber keine Hinweise auf die zu rezitierenden Texte (vgl. Mayer / Sallaberger 2003, 96 § 4.2 für einige Beispiele).

9 Sallaberger / Huber Vulliet 2005, besonders 629 ff § 5.3.

oder das Blut vom frisch geschlachteten Tier passen. Hier wird im geordneten Kult also auch ein Idealbild der mesopotamischen Stadtkultur geschaffen.

4. Zum Sinn des Opfers

Das Herausarbeiten von Grundzügen des mesopotamischen Opferwesens über drei Jahrtausende hat auf jeden Fall gezeigt, dass es nicht möglich ist, von einer ‚ursprünglichen‘ Bedeutung des Opfers in Mesopotamien auszugehen – wenn man nicht über prähistorische Vorläufer spekulieren möchte. Es ist auch evident, dass das im Kulturvergleich relativ frühe Datum in den drei Jahrtausenden vor Christus nicht impliziert, dass diese Opfer damit ‚ursprünglicher‘ im Sinne von ‚naturnäher‘ oder ‚einfacher‘ wären. Es seien im folgenden nur wenige mögliche Zugänge angedeutet, dem ‚Sinn‘ des Opfers nachzuspüren.

4.1 Reduktion auf Gabe und Gegengabe

Die bisherige Diskussion führte schon implizit zum Schluss, dass eine reduktionistische Beschreibung als *do ut des* dem mesopotamischen Opferwesen nicht allein gerecht werden kann, auch wenn diese Perspektive selbstverständlich vorhanden ist. Sie wird in einem Weisheitsdialog dem pffrigen Sklaven gegenüber seinem Herrn in den Mund gelegt. Für das Opfer führt er an:

„Ein Mann, der seinem Gott ein Opfer zurüstet, ist frohen Mutes;
er gewinnt Vertrauen über Vertrauen.“

Und dagegen:

„Du lehrst deinen Gott, dass er wie ein Hund hinter dir her läuft!
Entweder Riten oder eine Lатарак(-Figur) oder irgend etwas sonst wird er von dir fordern!“¹⁰

Das Ungleichgewicht der Gaben ist bezeichnend für das Opfer: das Annehmen der bescheidenen Gabe des Menschen führt zum reichen Gegengeschenk durch die Gottheit. So heißt es es in einer Sammlung von Ermahnungen:

„Ruf deinen Gott täglich an im Gebet;
Opfer und Bitte gehören zum Räucherwerk!
Für deinen Gott ein freiwilliges Opfer habe (im Sinn)!
Ebendies steht der Gottheit zu:
Gebet, Anrufen und ‚Nasestreichen‘!

Du gibst ihm ein Körnchen, dann ist ein Talent dein Gewinn“.¹¹

4.2 Subjektivistische Interpretation

In einer subjektivistischen Deutung des Opfers wäre vom Bezugssystem des Opfernden auszugehen, also von seinem Verhältnis gegenüber den Göttern. Dieser Zugang wird in altorientalistischen Arbeiten zu Religion recht häufig gewählt, weshalb wir uns hier besonders kurz fassen können. Im Opfer wird in einem solchen Deutungsrahmen die Kommunikation mit der Gottheit begonnen, wie das deutlich die Rituale des Einzelnen zeigen, oder es wird in den Tempeln als den Orten göttlicher Präsenz diese Kommunikation ununterbrochen fortgeführt, um die Präsenz der Gottheit zu sichern.

4.3 Opfer als religiöse Handlungsroutine

Wir wollen noch weiter gehen und diese Perspektive verlassen. Das Opfer lebt von der regelhaften gleichmäßigen Wiederholung, hier äußert sich die unveränderliche Idealordnung. Im mesopotamischen Tempelkult, wohl auch im Kult des Einzelnen außerhalb der besonderen Riten (an den Schreinen im Haus, den kleinen Kapellen), ist deshalb das Opfer nicht unbedingt ein Vehikel für einen dahinter liegenden tieferen oder gar ‚ursprünglichen‘ Sinn, transportiert es kein besonderes, ‚zusätzliches‘ Anliegen. Das Opfer ist lebendig in seinem jeweiligen Vollzug; es ist jedesmal gültig, und es bedarf keiner spezifischen ‚tieferen‘ Begründung. Die Handlungsroutine des Opfers selbst schafft, wie ich zu zeigen versucht habe, das komplexe religiöse Symbolsystem von Ort, Zeit und transzendenter Ordnung. In einer modernen Umdeutung unserer eingangs angeführten Atramhasis-Stelle ist es tatsächlich so, dass die Götter leben, solange ihnen geopfert wird. Dass dem Opfer als zentraler religiöse Routinehandlung eine solche Bedeutung zukommen konnte, beruht nicht zuletzt auf deren unschlagbarer Einfachheit: eine Mahlzeit, nötige Lebensgrundlage eines jeden Menschen, wird dargebracht.

4.4 Soziale Relevanz des Opferwesens

Eine letzte Frage schließt sich an: Inwiefern betreffen die Opfer überhaupt das gesamte Land, können sie so essentiell der Repräsentation der Religion die-

¹⁰ Lambert 1960, 146-148, 56f. bzw. 60f., Übersetzung von Soden 1990, 162.

¹¹ Lambert 1960, 104f.: Z. 135-145, Übersetzung von Soden 1990, 167f.

nen, wenn sie abgeschieden von der Öffentlichkeit im Inneren der abgeschlossenen Tempel stattfinden und von einer kleinen Gruppe von Spezialisten durchgeführt werden? Wie kommt die Bevölkerung dann unmittelbar mit den Opfern in Berührung? Zwei Punkte sind hier zu nennen. Zum einen beschreiben die Zeugnisse über die Darbringung der Opfer nicht, was nachfolgend mit den Lebensmitteln geschieht, abgesehen vom Teil der Getränke, der libiert wird, bzw. dem Mehl und dem Fettgewebe, die man verbrennt. Erstaunlicher Weise ist die weitere Verwendung der Opfermaterie nur recht selten Thema der Urkunden, doch gibt es insgesamt aus allen Perioden immerhin eine Reihe von Dokumenten zur Weiterverteilung der Festesopfer, in erster Linie an den Herrscher und Angehörige des Tempels.¹² Wenn Feste dann als Tage des Überflusses für das gesamte Volk beschrieben werden, mag das auch an der wiederverteilten Opfermaterie liegen. In dieser Form nimmt das ganze Land unmittelbar und körperlich erfahrbar am Kult teil.

Grundlegend ist aber der Unterhalt des Kults durch Pfründendienste, die kultische Dienste ebenso wie das Vorbereiten der Opfer beinhalten. Die verschiedenen Dienste, für (im ersten Jahrtausend) ‚Tempelbetreuer‘, Kultpriester und Klagesänger, für Bäcker, Brauer und Schlachter, werden für jeden Tempel nach Dienstperioden verteilt. Ein Pfründeninhaber erhält für seine Dienste eine Entlohnung, etwa in Gerste; dazu kommt offensichtlich ein durchaus lohnender Anteil an den Resten der Opfer. Diese Anteile können vererbt, verkauft oder verpachtet werden und die angesehensten Familien wetteifern darin, die größten Anteile an Pfründen bei den wichtigsten Tempeln zu besitzen. Nicht wirtschaftlicher Gewinn, sondern soziales Prestige dürften hier die Triebfedern darstellen.¹³ Die tägliche Mahlzeit erfordert eine alltägliche Präsenz wenn nicht des Pfründeninhabers selbst, so doch seiner Angestellten. Aufgrund der Urkundenlage ist die Praxis des Pfründenwesens nur gut belegt, wenn ausreichend private Rechtsurkunden vorliegen, doch bildet es ohne Zweifel das administrative Rückgrat des Opferwesens. Und auf diese Weise sind nun alle großen Familien mit ihren Klienten in einem oft verwirrend kleinteiligen Dienstplan in das Opferwesen der mesopotamischen Tempel eingebunden. Hier verbindet sich der wirtschaftliche Güterkreislauf von Nahrungsmitteln, die Weiterverteilung an die Bewohner, mit dem Tempelkult, dem Festesjahr und den Göttern der Stadt. In diesem Rahmen wird die Verteilung der Speisen, Voraussetzung für den Zusammenhalt der Gemeinschaft, als sakral

hervorgehoben, durch die Weihung an die Götter geheiligt. Kurz: Religion wird so im Opferwesen über die idelle Seite hinaus Grundlage der städtischen Gesellschaft im alten Mesopotamien.

Literatur

A[LITENMÜLLER] 1982

H. A[litenmüller], Art. Opfer, in: *Lexikon der Ägyptologie IV* (Wiesbaden 1982) 579-584.

ANDERSON 1992

G. A. Anderson, Art. Sacrifice and Sacrificial Offerings. Old Testament. In: D. N. Freedman (Hrsg.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York u. a. 1992): Doubleday, Vol. V, 870-886.

CANCIK / SCHNEIDER 1996-2003

H. Cancik / H. Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Stuttgart / Weimar 1996-2003).

VAN DRIEL 2005

G. van Driel, Artikel „Pfründe“. In: D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10*, (Berlin u. a. 2005) 518-524.

JANOWSKI 2001

B. Janowski, Artikel „Opfer (I)“. In: M. Görg / B. Lang (Hrsg.), *Neues Bibel-Lexikon III: O-Z* (Düsseldorf / Zürich 2001) 36-39.

JOANNÈS 2001

F. Joannès, Artikel „Sacrifice“. In: F. Joannès (Hrsg.), *Dictionnaire de la civilisation Mésopotamienne* (Paris 2001) 743-746.

JOHNSTON 2004

S. I. Johnston (Hrsg.), *Religions of the Ancient World. A Guide* (Cambridge, Mass. 2004).

JURSA 1999

M. Jursa, *Das Archiv des Bēl-rēmāni* (Istanbul 1999).

LAMBERT 1960

W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960). [Reprint Winona Lake: Eisenbrauns 1996]

LAMBERT / MILLARD 1969

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

LINSSEN 2004

M. J. H. Linszen, *The Cults of Uruk and Babylon. Cuneiform Monographs 25* (Leiden 2004).

MAUL 1994

S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen*

12 Vgl. Mayer / Sallaberger 2003, 98 § 6.

13 Vgl. Jursa 1999, Kapitel V; s. den Überblick zum Thema bei van Driel 2005.

- Löserituelle (Namburbi). *Baghdader Forschungen* 18 (Mainz 1994).
- MAYER 1976
W. Mayer, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“. *Studia Pohl, series maior* 5 (Rome 1976).
- MAYER / SALLABERGER 2003
W. Mayer / Sallaberger, Artikel „Opfer“. A. I. Nach schriftlichen Quellen. Mesopotamien. In: D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10 (Berlin u. a. 2003) 93-102.
- OPPENHEIM 1977
A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*. Revised edition. (Chicago / London 1977).
- SALLABERGER 2004
W. Sallaberger, Artikel „Pantheon“ A.I. Mesopotamien. In: D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10 (Berlin u. a. 2004) 294-308.
- SALLABERGER / HUBER VULLIET 2005
W. Sallaberger / F. Huber Vulliet, Artikel „Priester“, A.I. Mesopotamien. In: D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10 (Berlin u. a. 2005) 617-640.
- SEIDL 2003
U. Seidl, Artikel „Opfer“, B.I. In der Bildkunst. Mesopotamien. In: D. O. Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10 (Berlin u. a. 2003) 102-106.
- SEIWERT 1998
H. Seiwert, Artikel „Opfer“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (Stuttgart u. a. 1998) 268-284.
- SHEHATA 2001
D. Shehata, Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen *Atramhasīs*-Mythos *Inūma ilū awīlum*. *Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur* 3 (Göttingen 2001).
- VON SODEN 1990
W. von Soden, „Weisheitstexte“ in akkadischer Sprache. In: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III: Weisheitstexte, Mythen und Epen* (Gütersloh 1990) 110-188.
- THUREAU-DANGIN 1921
F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens* (Paris 1921).
- WILCKE 1999
C. Wilcke, Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atram-hasīs*-Epos. In: A. Jones (Hrsg.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft* (Wiesbaden 1999) 63-112.

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

