

DIE ALTORIENTALISCHE HAUPTSTADT — ABBILD UND NABEL DER WELT

Stefan M. Maul, Heidelberg

Betrachtet man die akkadischen Begriffe, die "Vergangenes" und "Zukünftiges" bezeichnen, nicht nur als Wortentsprechungen zu den jeweilig zugeordneten deutschen Begriffen, ist eine auf den ersten Blick erstaunliche Entdeckung zu machen.¹ Ein Blick auf die Etymologie der akkadischen Zeitbegriffe für "früher": *pān*, *pāna*; *pānānu(m)*; *pāni*; *pānû(m)* oder für "frühere Zeit", "Vergangenheit": *pānātu*; *pānītu(m)*, *pānū* zeigt, daß diese Begriffe zu akkadischem *pānum*, "Vorderseite", im Pl. *pānū*, "Gesicht" gehören.² Die sumerischen Entsprechungen zu den akkadischen Zeitbegriffen der Vergangenheit (wie *pāna*, *pānānu*, *pānītu* etc. und zu *mahrû(m)*) sind mit dem Wort *igi* gebildet, das "Auge" und dann auch "Gesicht", im übertragenen Sinne "Vorderseite"³ bedeutet. Ähnliches ist auch für die Begriffe, die Zukünftiges bezeichnen, zu beobachten. (*Warka*, (*w*)*arkānu(m)*, (*w*)*arki*, in der Bedeutung "später", "danach", (*w*)*arkû(m)* in der Bedeutung "zukünftig" und (*w*)*arkītu(m)*, "Späteres", "spätere Zeit", "Zukunft" gehören zu dem Wort (*w*)*arkatu(m)*, "Rückseite, Hinteres". Auch die entsprechenden sumerischen Begriffe (*eger*; *murgu*; *bar*) bedeuten zunächst "Hinteres" und "Rückseite". Ohne daß hier dieses für das Verständnis der mesopotamischen Kultur höchst wichtige Problem der Eigenbegrifflichkeit näher betrachtet werden soll, wird doch deutlich, daß in der Sichtweise eines Babyloniers die Vergangenheit ihm "angesichtig" daliegt, wohingegen das Kommende, Zukünftige (*warkītum*), das ist, was er als "hinter" sich liegend betrachtet. In der Gedankenwelt unserer eigenen modernen Gesellschaft wird jedoch das Umgekehrte als selbstverständlich hingenommen: nämlich daß wir in die Zu-

¹Die im folgenden vorgestellte Interpretation der akkadischen und sumerischen Zeitbegriffe geht auf Claus Wilcke zurück (vgl. C. Wilcke, "Zum Geschichtsbewußtsein im Alten Mesopotamien", in: H. Müller-Karpe, *Archäologie und Geschichtsbewußtsein*, München 1982, S. 31–52).

²Gleiches gilt für den Begriff *mahrû(m)*, "früherer". *mahrû(m)* ist abgeleitet von *mahrûm*, das zunächst (örtlich) "Vorderseite" bedeutet.

³Oder genauer: "das, was dem Betrachter angesichtig ist".

kunft schauen, und daß die Vergangenheit hinter uns liegt. Spinnen wir diesen Gedanken weiter fort, bedeutet dies, daß wir "der Zukunft zugewandt" auf der Zeitachse voranschreiten, wohingegen die Mesopotamier sich zwar wie wir auf dieser Achse in Richtung auf die Zukunft fortbewegten, allerdings mit dem Blick in die Vergangenheit gerichtet. Gewissermaßen schritten sie 'mit dem Rücken nach vorn', also rückwärts gehend, in die Zukunft. Ohne das hier gewählte Bild überstrapazieren zu wollen, liegt nahe zu folgern, daß das 'Augenmerk' der mesopotamischen Kultur in die Vergangenheit und damit letztlich auf den Ursprung allen Seins gerichtet ist.

In der Tat ist das Interesse der mesopotamischen Kultur an der eigenen Vergangenheit allgegenwärtig: So legitimierten sich sowohl die Könige Babyloniens als auch die Assyrer nicht nur dadurch, daß sie alten Herrscherfamilien entstammen, sondern betonten, daß sie "von ewigem Samen"⁴, von "kostbarem Samen aus der Zeit vor der Flut"⁵, aus "Familien der Urzeit"⁶ stammten. Auch dem Mythos zufolge schufen die Götter "den König" sogleich nach der Erschaffung der Menschen, damit er die Menschen recht leite.⁷ Die Aufgabe eines Königs bestand darin, die von den Göttern in der Schöpfung geschaffene geordnete Welt zu bewahren und zu erneuern. Reformen werden daher in Mesopotamien grundsätzlich als das Wiederherstellen dieser (im Laufe der Zeit brüchig gewordenen) Ordnung begriffen. Das Idealbild der Gesellschaft und des Staatswesens, die Utopie der Mesopotamier, war somit stets in der Urvergangenheit und nicht in der Zukunft angesiedelt.

Auch ließen die babylonischen und assyrischen Könige des ersten vorchristlichen Jahrtausends ihre Inschriften in einer Kunstsprache verfassen, die sich an der altentümlichen, als klassisch empfundenen akkadischen Sprache des beginnenden 2. Jt. v. Chr. orientierte. Die offiziellen Inschriften der neubabylonischen Könige aus dem 6. Jh. v. Chr. wurden darüber hinaus sogar häufig mit altentümlichen Keilschriftzeichenformen niedergeschrieben, die im Alltagsleben über anderthalb Jahrtausende Jahre zuvor in Gebrauch waren.⁸

⁴Vgl. CAD Z, S. 95f. s.v. *zêru* 4b.

⁵Siehe G. Frame, RIMB 2, S. 25, Nebuchadnezzar I B.2.4.8, Z. 8: *zêru našru ša lām abūbi*.

⁶Asarhaddon bezeichnete sich und die assyrische Königsdynastie als *zêr šarrūti kisitti šāti*, "Same des Königtums, Stammbaum der Ewigkeit" (siehe R. Borger, Asarhaddon, S. 32, Brs. A., Z. 17 [dort übersetzt als: "königlicher Same, Uradliger"]).

⁷Vgl. W. R. Mayer, "Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs", OrNS 56 (1987), S. 55-68.

⁸Bereits Hammurapi von Babylon ließ den Text seiner berühmten in Susa gefundenen Gesetzesstele in einem Schriftduktus niederschreiben, der den paläographischen Entwicklungsstand des letzten Drittels des 2. vorchristlichen Jt. widerspiegelt, ohne auf die zu seiner Zeit

Die Schreiber des 1. Jt. v. Chr. legten – wie moderne Assyriologen – paläographische Zeichenlisten an⁹ und fertigten Tontafelfaksimiles, die so gelungen erscheinen, daß sich bisweilen auch Assyriologen über das wahre Alter des Dokumentes täuschen lassen.¹⁰ Der hochgelehrte neuassyrische König Assurbanipal rühmte sich gar, Inschriften "aus der Zeit vor der Sintflut"¹¹ zu entziffern in der Lage gewesen zu sein. Die wohl älteste Sprache der mesopotamischen Kulturen, das mit keiner bekannten Sprache verwandte Sumerische, galt noch um die Zeitenwende – 2000 Jahre nachdem sie als gesprochene Sprache aufgehört hatte zu existieren – als heilige Sprache, in der man die Götter anredete.¹² Sumerische Texte, die bereits im 3. Jt. v. Chr. entstanden, waren noch in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wesentlicher Bestandteil des Götterkultes.¹³

bereits außer Gebrauch gekommene archaische Orientierung der Schrift (in waagrechten Kolonnen, von oben nach unten und dann fortlaufend von rechts nach links geschrieben) zu verzichten.

⁹Vgl. das eindrucksvolle Beispiel: J. A. Black, CTN 4, Nr. 229 + K 8520 (weiterführende Literatur CTN 4, S. 33). In dieser paläographischen Zeichenliste wurden den neuassyrischen Zeichenformen "archaische" Zeichenformen gegenübergestellt, die (zumindest nach der Ansicht der neuassyrischen Schreiber) den Anfang der mesopotamischen Schriftentwicklung gebildet hatten. Die Tafel CTN 4, Nr. 235 zeigt, daß die neuassyrischen Gelehrten diese uralten Zeichen nicht nur studierten, sondern auch Texte verfaßten, in denen sie die "archaischen" Zeichen verwendeten (dazu vgl. I. L. Finkel, N.A.B.U. 1997/1, S. 1). Als Beispiele für Zeichenlisten (S^b) aus spätbabylonischer Zeit, in denen den Zeichenformen des ausgehenden 3. Jt. v. Chr. die jeweils zeitgenössischen Zeichenformen gegenübergestellt sind, seien E. von Weiher, SpTU IV Nr. 212 und Nr. 216 genannt. - Zu den paläographischen Zeichenlisten der Schreiber des 1. Jt. v. Chr. vgl. auch P. T. Daniels, "What do the "Paleographic" Tablets Tell Us of Mesopotamian Scribes' Knowledge of the History of Script", *Mār šipri* 5/1 (1992), S. 1-4.

¹⁰Dies gilt wohl für die Tafel, die von W. von Soden unter dem Titel "Ein spät-altbabylonisches *pārum*-Preislied für Ištar" in *OrNS* 60 (1991), S. 339-343 und Tab. CVI veröffentlicht wurde (Neubearbeitung: V. A. Hurowitz, in: Z. Zevit, S. Gitin, M. Sokoloff [Hrsg.], *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake 1995, S. 543-558). Obgleich der Text zweifelsohne als altbabylonisch zu bezeichnen ist, dürfte die Tontafel, die im altbabylonischen Duktus beschrieben wurde, in neubabylonischer Zeit angefertigt worden sein. Von der Herstellung der neuassyrischen Kopie eines Textes aus der Zeit Hammurapis von Babylon ist in dem Brief ABL Nr. 255 (= S. Parpola, SAA X, Nr. 155) die Rede. Vgl. ferner P.-A. Beaulieu, "Antiquarianism and the Concern for the Past in the Neo-Babylonian Period", *BCSMS* 28 (1994), S. 37-42.

¹¹Vgl. M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, VAB 7, Leipzig 1916, Bd. II, S. 256, Tontafelinschrift L⁴, Kol. I, Z. 18 (*abnī ša lām abūbī*).

¹²Sumerische Texte waren noch in den letzten Dokumenten der Keilschriftliteratur, in den sog. *Graeco-Babyloniaca*, Gegenstand der Überlieferung. Hierzu vgl. S. M. Maul, "Neues zu den 'Graeco-Babyloniaca'", *ZA* 81 (1991), S. 87-107 mit weiterführender Literatur.

¹³Vgl. z.B. G. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit*,

Interesse an der Vergangenheit manifestierte sich jedoch keineswegs nur in der Verwendung von Sprache und Schrift, sondern betraf auch die materielle Kultur: Überraschend erscheint dem modernen Leser die in neubabylonischen Königsinschriften keineswegs selten anzutreffende Schilderung, daß im Auftrage des Königs in alten, oft verfallenen Tempelbezirken regelrechte großflächige archäologische Ausgrabungen unternommen wurden, um Reste der Fundamente von uralten, z.T. längst vergessenen Kulteinrichtungen freizulegen¹⁴; mit dem Ziel, den ursprünglichen Zustand wiederherzustellen und "keinen Finger zuviel und keinen Finger zuwenig"¹⁵ von dem alten uranfänglichen Plan abzuweichen.¹⁶

Unsere eingangs geäußerte, und nur auf der Betrachtung der akkadischen Zeitbegriffe fußende Vermutung, das 'Augenmerk' der mesopotamischen Kultur sei »in die Vergangenheit gerichtet und damit letztlich auf den Ursprung allen Seins« findet in den königlichen Bauinschriften, in denen nicht selten die Absicht betont wird, die Verhältnisse aus "den Tagen der Ewigkeit"¹⁷ wiederherstellen zu wollen, eine glänzende Bestätigung. Auch der dabei häufig verwendete Begriff, den die Wörterbücher sachlich richtig, wenngleich eigenbegrifflich eher unscharf mit "wiederherstellen" oder "restaurieren" wiedergeben (ki-bi-šè gi₄ = *ana ašrišu turru*), weist in die gleiche Richtung. Denn wörtlich übersetzt bedeutet er "(eine Sache) an den jeweils für sie vorgesehenen, an den ihr zugewiesenen Platz zurückführen". Dahinter steht die mesopotamische Vorstellung, daß alle Dinge im Kosmos, und keineswegs nur die gegebene Natur, jeweils einen festen, unverrückbaren, im Schöpfungsakt von den Göttern zugewiesenen Platz haben.

Ein Blick in die zahlreichen, oft kaum für das kulturelle Selbstverständnis Mesopotamiens ausgewerteten mythischen Texte zeigt sehr rasch, daß tatsächlich auch sämtliche kulturellen Errungenschaften, sei es die Baukunst, die Kunst der Schreiber, Goldschmiede oder Schreiner usf., als Offenbarung

Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen 10, Berlin 1896 und ferner F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921 *passim*.

¹⁴Hierzu vgl. G. Goosens, "Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne", RA 42 (1948), S. 149-159.

¹⁵Vgl. W. G. Lambert, "A New Source for the Reign of Nabonidus", AfO 22 (1968/69), S. 5, Z. 24 (weitere Belege: AHw S. 1399a).

¹⁶Der Glaube an Uranfänglichkeit von Bauwerken spiegelt sich bisweilen auch in deren sumerischen Prunknamen. So hießen die Mauern von Sippar *bād u₄-ul dū-a*, "Mauer, die vor ewiger Zeit erbaut wurde" und *bād u₄-ul-lí sa₄-a* "Mauer, die vor ewiger Zeit benannt wurde" (dazu A. R. George, BiOr 53 [1996], S. 367 [Rez. zu B. Pongratz-Leisten, *Ina šulmi irub*, BaF 16, Mainz 1995]).

¹⁷*ūm šāti*, vgl. AHw 1096b und CAD Š, S. 118f.

des (Weisheits-)Gottes Ea galten, die dieser den Menschen zum Anbeginn der Zeiten schenkte. Auch noch Berossos, ein Marduk-Priester des 3. Jh. v. Chr., der mit seinem griechischsprachigen Werk *Babyloniaka*¹⁸ der hellenistischen Welt Geschichte und Kultur des alten Babyloniens nahebringen wollte, hielt dieses Selbstverständnis der babylonischen Kultur für wesentlich: Ein fischgestaltiges Wesen namens Oannes¹⁹ sei, so Berossos, im ersten Jahr der Welt, also *unmittelbar* nach Erschaffung von Himmel, Erde und Menschen, aus dem Persischen Golf gestiegen und habe "die Menschen die Schriftkunde und die mannigfaltigen Verfahrungsweisen der Künste, die Bildungen von Städten und die Gründungen von Tempeln (gelehrt) ... was nur immer der Häuslichkeit des Lebens der Welt zustatten kommt, überliefere es (d.h. das "Tier [τὸ ζῶον]" Oannes) den Menschen; und seit jener Zeit werde von keinem anderen mehr etwas erfunden".²⁰ Dieser Vorstellung zufolge geht die Gründung eines babylonischen Tempels auf eine uranfängliche göttliche Inspiration zurück.²¹ Ein erst jüngst bekannt gewordener Mythos aus dem frühen 2. vorchristlichen Jt. zeigt deutlich, daß Berossos keineswegs einem Mißverständnis erlegen war oder nur eine typisch spätzeitliche Sichtweise referierte. In diesem Mythos²² wird die Urgeschichte des Eanna, des Haupttempels von Uruk, geschildert. Dieser (in der Realität existierende, sichtbare) Tempel galt – obwohl hundertfach restauriert – dem Text zufolge in seinem Ursprung keineswegs als Menschenwerk, sondern der Himmelsgott An wurde von seiner Tochter Inanna-Ištar gezwungen, seinen himmlischen Palast freizugeben und zur Erde herabzulassen, damit dieser nunmehr als irdische Wohnstätte der Göttin dienen könne.²³

¹⁸Siehe P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*. Leipzig 1923 (Nachdruck: Hildesheim 1968) und die Übersetzung: S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, SANE 1/5 (1978), S. 143-181 [= S. 1-39].

¹⁹Zu Oannes (= u₄-an, u₄-^dan, u₄-an-na; u₄-ma-^da-nim, ú-^da-nim) in der keilschriftlichen Literatur vgl. W. W. Hallo, JAOS 83 (1963), S. 176 Anm. 79; W. G. Lambert, JCS 16 (1972), S. 74; R. Borger, JNES 33 (1974), S. 183-196 und A. R. George, *Babylonian Topographical Texts* (= BTT), Leuven 1992, S. 269.

²⁰Vgl. P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, S. 253.

²¹Berossos schrieb auch die Errichtung der im Altertum für ihre Monumentalität gerühmten Stadtmauern von Babylon dem Gott Marduk zu. Unmittelbar nachdem er im Schöpfungsakt das Wasser und das Land voneinander getrennt habe, habe Belos "Babelon mit Mauer umschließend befestigt" (siehe P. Schnabel, *Berossos*, S. 256).

²²J. J. van Dijk, "Inanna raubt den "großen Himmel". Ein Mythos", in: S. M. Maul, *tikip santakki mala bašmu ...* (Fs. R. Borger), S. 7ff.

²³Spätestens an dieser Stelle wird offenbar, daß in einem mesopotamischen Tempel mythischer Raum, bzw. mythischer Handlungsschauplatz, und *realer* Raum ineinander fließen, ja untrennbar miteinander verschmolzen sind. Die oben erwähnten Ausgrabungen, die die neu-

Uranfänglichkeit wurde jedoch nicht nur für die gesellschaftliche Ordnung, für kulturelle Errungenschaften und Tempel in Anspruch genommen, sondern auch für ganze Städte. Am besten ist dies für Babylon bezeugt. Das sog. Weltschöpfungsepos *Enūma eliš*²⁴ berichtet davon, daß Marduk, nachdem er die Urkräfte des Chaos besiegt hatte, die Welt erschuf. Nachdem durch seine "Kunstfertigkeit"²⁵ der Mensch erschaffen war, errichteten ihm die Götter, die ihn zu ihrem König erwählt hatten, seinen Wohnsitz und sein Heiligtum Babylon mit Esagil und allen anderen Heiligtümern, die somit Teil des Schöpfungsaktes sind, ja, dem Text zufolge dessen Vollendung darstellen. Das Esagil ist nach *Enūma eliš* nicht nur der Wohnsitz Marduks, sondern die Heimstatt aller Götter, die Marduk zu versorgen versprochen hatte.

Ort und Gestalt des Tempels des Marduk waren laut *Enūma eliš* freilich nicht zufällig gewählt. An dem Ort, von dem letztlich alles Leben ausgegangen war, dort, wo Marduk geboren und der Mensch erschaffen wurde, bauten die Götter ihrem König sein Haus. Das Heiligtum selbst errichteten sie über dem *apsû*, in dem Ea – bereits in der Vorwelt – seinen Wohnsitz errichtet hatte²⁶, über dem Ort, aus dem Marduk hervorgegangen war und der auch in dem tatsächlichen, historischen Tempelkomplex Esagil als Sitz des Ea *realiter* bestand. Das Esagil galt sowohl als Ebenbild des Palastes Eas im *apsû* als auch als Ebenbild des *über* dem Esagil gedachten himmlischen Palastes Ans.²⁷ Jeder der drei kosmischen Bereiche, der Himmel, die Erdoberfläche und die Erde, wird dieser Vorstellung zufolge von einem Götterpalast beherrscht. Gemeinsam bilden alle drei Paläste eine vertikale Achse, in deren Zentrum Babylon mit dem Tempel Marduks liegt. Ausdrücklich wird Esagil als Stütze und Verbindung des in der Erde befindlichen Grund-

babylonischen Könige veranstalteten, hatten eindeutig zum Ziel, den uranfänglichen göttlichen Plan eines Tempels, der seinerseits Teil des großen Weltschöpfungsaktes war, frei von allen historischen Verfälschungen zu ermitteln und den Tempel in seiner reinsten Form und uranfänglichen Frische wiedererstehen zu lassen; wie man vermuten darf, nicht ohne die Absicht, das Königtum zum Teil dieser uranfänglichen Ordnung, ja geradezu zu deren Vollstrecker werden zu lassen.

²⁴Vgl. die jüngsten Übersetzungen von B. R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda Maryland 1993, Bd. I, S. 351-402 und W. G. Lambert, in: O. Kaiser u.a. (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. III/4, Gütersloh 1994, S. 565-602, jeweils mit weiterführender Literatur (*Enūma eliš* wird im folgenden als Ee abgekürzt).

²⁵Siehe Ee VI, 38.

²⁶Siehe Ee I, 71.

²⁷Vgl. Ee V, 119-122 und dazu W. G. Lambert, *RIA 4* (1972-1975), S. 410-412 s.v. Himmel sowie A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, S. 79-82.

wasserhorizontes *apsû* mit dem Himmel bezeichnet. Das Heiligtum Esagil und die Stadt Babylon liegen also in der Mitte der vertikalen kosmischen Achse, und verbinden diese mit der irdisch-gegenwärtigen Welt. Sie sind (nach *Enūma eliš*) der Ort, an dem Marduk bei der Formung der Welt aus dem Leibe der toten Tiāmat den Schwanz der drachengestaltig gedachten erschlagenen Urmutter an der Weltenachse Dur-maḫ befestigte, um so mit ihrem Unterleib den Himmel festzukeilen und seinem Schöpfungswerk ewige Dauer zu verleihen.²⁸ Diese *axis mundi* nahm für den Besucher des alten Babylons sichtbare Gestalt an in dem siebenstufigen Tempelturm, der den Namen É-temen-an-ki, "Haus Fundament von Himmel und Erde" trug.

Auch auf der horizontalen, irdischen Ebene befand sich der Tempel Esagil im Zentrum der Welt. Denn alle Götter, wo auch immer sie verehrt wurden, so *Enūma eliš*, betrachteten das Esagil, das Haus ihres Retters, auf den sie ewige Treue schworen, als ihren tatsächlichen Kultort, und in der Tat wurden alle diese Götter im Esagil verehrt: unter der Prämisse freilich, die der Dichter des *Enūma eliš* den Göttern in den Mund legte: "Auch wenn die Menschen aufgeteilt sind/bleiben, was (die Verehrung der unterschiedlichen) Götter angeht, bei welchem Namen auch immer *wir* ihn nennen, für uns sei nur er (d.h. Marduk) unser Gott!"²⁹

Der babylonische Zeitgenosse nahm die Anlage des Marduk-Tempels jedoch nicht nur als steingewordenes und von den Göttern geschaffenes Bild der Weltenordnung wahr. In dem Tempel selbst verschwammen für ihn Gegenwart und mythische Zeit. Trophäen und Reliquien des uranfänglichen Götterkampfes, der nach Marduks Sieg zur Erschaffung der gegenwärtigen Welt geführt hatte, konnte er dort leibhaftig bestaunen.

Am "Tor des *apsû*" hatte Marduk, noch bevor sein eigenes Heiligtum errichtet worden war, "Bilder" der 11 Ungeheuer der Tiāmat aufgestellt, die er in seinem siegreichen Kampf gegen sie überwältigt hatte. Diese von Marduk selbst noch vor der Erschaffung des Menschen gefertigten Skulpturen waren in dem historischen Bauwerk Esagil sichtbar³⁰ und sollten, wie

²⁸Siehe Ee V, 59ff.

²⁹Ee VI, 119-120.

³⁰Eine Liste der Bilder der Ungeheuer an den Toren des Esagil blieb in der Tafel BM 119282, Rs. 11ff. erhalten (vgl. die Bearbeitung von B. Pongratz-Leisten, BaF 16, S. 218-220 und die einschlägigen Kommentare von A. R. George in Iraq 57 [1995], S. 174 und BiOr 53 [1996], Sp. 393; vgl. ferner ders., OrNS 66 [1997], S. 65-70). Von den Bildern der Ungeheuer der Tiāmat berichtet auch Berossos (siehe P. Schnabel, Berossos, S. 255: "... eine Menge Wunderwesen, mannigfaltig gearteten und untereinander verschieden geformten, deren Bilder sie im Tempel des Belos eins neben dem anderen dargestellt aufbewahrten").

es im *Enūma eliš* heißt, "als Zeichen, daß man es nie vergesse"³¹, an die uranfängliche Gigantomachie erinnern. Auch die Waffen, mit denen Marduk seine Gegner in dem Götterkampf besiegt, die Schicksalstafel, die er dem überwältigten Kingu genommen hatte, und viele andere Objekte und Stätten, die in der Vorwelt eine wichtige Rolle auf dem Weg zur von Marduk geschaffenen gegenwärtigen Welt gespielt hatten, waren im historischen Babylon sichtbar gegenwärtig. Gleiches gilt für die Stätten, an denen sich die Götter versammelt hatten, um Marduk in den Kampf gegen Tiāmat zu schicken, und an denen sie zusammengekommen waren, um ihn zu ihrem König zu erheben.

Besondere Verehrung genoß ein aus Lehmziegeln gemauertes Podest, das im Vorhof des Tempels stand und von den Babyloniern *parak šīmāti*, "Sockel der Schicksalsentscheidungen", genannt wurde.³² Wie die meisten Kulteinrichtungen in mesopotamischen Tempeln trägt auch dieser "Sockel der Schicksalsentscheidungen" einen sumerischen Namen, der *du₆-kù* lautete. Dies bedeutet wörtlich, "reiner" oder auch "heiliger Hügel".³³ Der "Heilige Hügel" ist uns bereits aus den ältesten mesopotamischen mythischen Vorstellungen wohl vertraut. Mit ihm verbinden sich recht urtümliche Vorstellungen von der Weltentstehung. Aus den vorzeitlichen Urwassern, in denen Salz- und Süßwasser noch nicht geschieden waren, so glaubte man, habe sich zu Anbeginn der Welt der Urhügel, eben jener "Heilige Hügel" erhoben, und aus ihm sei wie aus einer Keimzelle alles weitere entstanden. Die Vorstellung eines solchen Urhügels entspringt wohl den Grunderfahrungen der mesopotamischen Lebenswelt. Denn dort, wo sich auch heute noch Salz- und Süßwasser vermengen, an der Mündung von Euphrat und Tigris, entsteht stetig neues, fruchtbares Land der mesopotamischen Alluvialebene. In der noch ungeordneten Welt war der Urhügel Ursprung alles geordneten Seins und somit die Keimzelle, oder der Nabel der Welt. In dem gemauerten Podest auf dem Vorhof des Tempels, dem mythischen Urhügel, stülpte sich gewissermaßen die Vorwelt, der Uranfang allen Seins und aller Zeit, ein Pol der Zeit, sichtbar und real in die Gegenwart des babylonischen Menschen.

In den Ritualen des Neujahrsfestes, den bedeutsamsten öffentlichen Ritualen Babyloniens, die zu Frühlingsbeginn in Babylon stattfanden, kam dem

³¹Siehe Ee V, 76.

³²Zur Lokalisierung des *parak šīmāti* in Babylon zuletzt A. R. George, *BiOr* 53 (1996), Sp. 372ff.

³³Zum "Heiligen Hügel" vgl. A. R. George, *BTT* 286-291; B. Pongratz-Leisten, *BaF* 16, S. 54-65; W. Sallaberger, *Kultischer Kalender*, S. 129; M. E. Cohen, *Cultic Calendars*, S. 409f.; E. Frahm, *N.A.B.U.* 1995/9, S. 8f. und B. Hruška, *WZKM* 86 (1996) [Fs. H. Hirsch], S. 161-175; vgl. ferner die Literaturangaben bei R. Borger, *ABZ* S. 176; W. R. Mayer, *OrNS* 59 (1990), S. 464f. mit Anm. 12; E. J. Wilson, *JANES* 23 (1995), S. 97f.

parak šīmāti eine besondere Stellung zu. Im Rahmen des Neujahrsfestes wurde alljährlich der Kampf des Marduk gegen die Kräfte des Chaos, der triumphale Sieg des Gottes und der ordnende Schöpfungsakt nachgelebt. Ebenso wie in dem Mythos *Enūma eliš* geschildert, kamen zu diesem Anlaß alljährlich die Götter des Landes in Babylon zusammen. Ihre Kultbilder reisten in feierlich ausgerichteten Prozessionen aus den Städten Babyloniens zu diesem Ereignis an. Auf dem "Heiliger Hügel" genannten Podest versammelten sich diese (Kultbilder der) Götter, um ihre Gewalt an den Götterkönig Marduk abzugeben, damit dieser (wie im Mythos beschrieben) gegen die die Welt in ihrem Bestand bedrohenden Kräfte, verkörpert in Marduks Gegenspielerin Tiāmat, zu Felde ziehen konnte.

Eine feierliche Prozession von dem "Kultsockel der Schicksalsentscheidungen" in das außerhalb der Stadt gelegene Neujahrsfesthaus und das Geschehen im Neujahrsfesthaus selbst sind von den Babyloniern als rituelle Reaktualisierung des im *Enūma eliš* geschilderten Auszugs und Kampfes des Marduk gegen Tiāmat sowie seines Sieges über sie verstanden worden. Auf dem Weg ins Neujahrsfesthaus wurde Marduk von den "Göttern des Himmels und der Erde" und vom König Babylons begleitet. Der im Mythos beschriebenen triumphalen Rückkehr des Marduk, nach der ihn die Götter in ihrer Versammlung endgültig zum König erhoben, entsprach im Ritual des Neujahrsfestes die Rückkehr des Kultbildes des Marduk zum Esagil. Diese wohl sehr feierliche Prozession fand ihren rituellen Höhepunkt und Abschluß in einer erneuten Versammlung der Götterbilder auf dem "Kultsockel der Schicksalsentscheidungen" (*parak šīmāti*): eine klare Analogie zu der Götterversammlung im Mythos.

Aus einer Inschrift Nebukadnezars wissen wir, daß auf dem "Urhügel" nicht nur die Erhebung Marduks zum König der Götter und sein ordnendes Schöpfungswerk nachgelebt wurde, sondern daß auch der babylonische König selbst an diesem zentralen Ereignis maßgeblich teilhatte.³⁴ So wie im Mythos Marduk zum Götterkönig erhoben wurde und das Schicksal der Welt bestimmte, indem er die Schöpfung einrichtete, wurde im Neujahrsfest der amtierende König von Marduk und den Göttern in seinem Amt bestätigt und sein Schicksal für das kommende Jahr bestimmt.

Der König hatte zuvor seine Insignien abzulegen, verschiedene Bußrituale durchzuführen und seine Vergehen dadurch zu sühnen, daß ihn ein Priester ins Gesicht schlug, "bis die Tränen fließen"³⁵. Später betrat er das Podest,

³⁴Vgl. I R 54, Kol. II, 54 - Kol. III, 3 = S. Langdon, VAB 4, S. 126 (Nbk. Nr. 15); siehe auch A. R. George, BTT S. 287.

³⁵Vgl. die Ritualbeschreibungen in: F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, S. 144f.

den "Kultsockel der Schicksale". Für einen Augenblick stand er gemeinsam mit dem göttlichen Herrn der Welt auf dem Urhügel, der Keimzelle allen Seins, dem Pol von Raum und Zeit. Marduk, als König der Götter, und der irdische König, als König der Menschen, wurden in diesem Ritual in enger Analogie aneinander gebunden, und für einen Moment scheinen Vorzeit und Gegenwart, Götterkönig und irdischer König im Punkt des Uranfangs ineinander zu fließen. Aus der Hand der Götter erhielt der babylonische König dann die Herrschaftszeichen, die eigentlich die der Götter, aber nun seine eigenen waren. Dieses Ereignis ist wohl der Höhepunkt des babylonischen Neujahrsfestes. Aus dem dort vollzogenen Ritualgeschehen dürfte der König in erheblichem Maße seine politische und theologische Legitimität bezogen haben. Durch den rituellen Akt auf dem (mythischen und doch realen) Urhügel wurde der amtierende König zum Teil der klaren und frischen Ordnung des Uranfanges, der wie aufgezeigt das Ideal der Ordnung für die Mesopotamier darstellte.

Die zentripetalen Kräfte von Weltenachse und Urhügel haben das babylonische Königtum nicht nur begünstigt, sondern gehören zu dessen wesentlichen Stützen. Staat und Königtum verstanden sich - wie in den Ritualen des Neujahrsfestes sinnfällig gezeigt - als Teil der kosmischen Ordnung, die sich den Menschen in der *axis mundi* offenbarte.

Die Vorstellung, daß im wahrsten Sinne des Wortes der "Nabel der Welt" in der eigenen Stadt liege (vergleichbar dem ὀμφαλόζ im zentralen Heiligtum zu Delphi), ist keineswegs auf Babylon beschränkt. Der "Heilige Hügel (du₆-kù)", wurde in mehreren Heiligtümern altsumerischer Stadtstaaten als heiliger Ort verehrt.³⁶ Der Ort jedoch, der neben der Vorstellung von einem "Heiligen Hügel" lange vor dem Aufstieg Babylons für sich am ausgeprägtesten in Anspruch nahm, (so wie später Babylon) im Zentrum der Achsen der Welt zu liegen, ist Nippur mit seinem Enlil-Heiligtum Ekur, das einen Prunknamen trug, der diesen "Nabelcharakter" veranschaulicht: "(Stadt), die sich selbst hervorbrachte".³⁷ In der mesopotamischen Geschichte des 3. Jt. ist deutlich spürbar, welche große Bedeutung das 'kosmische Fadenkreuz

³⁶Vgl. die Literaturangaben in Anm. 33.

³⁷Die erste Zeile des sog. Nippur-Compendium (vgl. A. R. George, BTT S. 146 und S. 441f.) lautete: Nibru^{ki} ní-bi-ta dù-a, "Nippur, (Stadt), die sich selbst hervorbrachte". A. R. George sieht, sicher zu Recht, in dem Epitheton ní-bi-ta dù-a eine 'Etymologie' für den Städtenamen Nib(u)ru. In diesem Toponym erkannten die Gelehrten die Elemente ní-bi ("sich selbst") und rú (= dù; "bauen", "bilden"), und entdeckten so den 'wahren' Charakter der Stadt, der in dem (uranfänglichen) Namen verborgen ist.

Nippur', Dur-an-ki, das "Band von Himmel und Erde", auch politisch hatte. Obgleich die Stadt selbst nie ein Zentrum politischer Macht geworden und auch wirtschaftlich kaum von herausragendem Interesse war, war Nippur dennoch im 3. Jt. häufig genug der Zankapfel rivalisierender Stadtstaaten. Der Fürst, der seine Vormachtstellung in Mesopotamien sichern wollte, mußte den Beweis dafür liefern, daß er in der Gunst des Götterkönigs Enlil und im Einklang mit der göttlichen Ordnung stand, die (so wie später in Babylon) ihren Ausgang und ihr Zentrum in Nippur-Duranki hatte. Dieser Einklang offenbarte sich im wesentlichen dadurch, daß Enlil den entsprechenden Fürsten als seinen 'Heger' akzeptierte, oder anders formuliert: er offenbarte sich darin, daß es dem Fürsten gelang, Nippur unter seinem Einfluß zu halten.³⁸

Das Gedankengebäude des *Enūma eliš*, das sich in den üppig fließenden Quellen des ausgehenden 2. Jt. und des 1. Jt. v. Chr. in Königsinschriften, Ritualen, Gebeten und theologischen Texten spiegelt, konfrontiert uns mit einem für das traditionsbewußte Mesopotamien unerhörten Bruch: Marduk erscheint anstelle des Enlil als Götterkönig und Babylon als Zentrum der Welt an der Stelle von Nippur. Die uralte kosmische Achse war von Nippur nach Babylon verlagert worden.

Auch wenn diese als 'Aufstieg Marduks' bezeichnete Entwicklung wohl erst gegen Ende des 2. Jt. v. Chr. ihren Abschluß fand³⁹, existierte sie in ihrer Grundidee wohl bereits gegen Ende der Regierungszeit Ḫammurapis. Die Einleitung des Kodex Ḫammurapi läßt wenig Zweifel daran. Denn dort heißt es, daß Anu und Enlil die "Enlilschaft (d.h. die Potenzen, die Enlil verkörpert) über die Gesamtheit der Menschen"⁴⁰ dem Marduk bestimmt, Babylons Namen großgemacht und ihm, Marduk, darinnen ewiges Königtum verliehen hätten.⁴¹

Als Ḫammurapi, der König des mesopotamischen Stadtstaates Babylon, im 18. Jh. v. Chr. zunächst durch eine geschickte Diplomatie, später durch bru-

³⁸Auf diese Weise waren im gesamten 3. Jt. und zu Beginn des 2. Jt. v. Chr. das kosmisch-religiöse und das jeweilige politische Zentrum Mesopotamiens räumlich voneinander getrennt. Eine solche Situation entspricht dem Gefüge eines Stadtstaatenbundes, aber weit weniger der Idee eines zentralen Reiches, wie sie sich im 2. Jt. ausprägt und im 1. Jt. verfestigt.

³⁹Vgl. W. G. Lambert, "The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion", in: W. S. McCullough (Hrsg.), *The Seed of Wisdom: Essays in honour of T. J. Meek*, Toronto 1964, S. 3-13; ders., *BSOAS* 47 (1984), S. 1-9 und W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, AOAT 213, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1982.

⁴⁰KH I, 11f.: *ellilūt kiššat niši*.

⁴¹Vgl. KH I, 1-26.

tale militärische Gewalt, ganz Mesopotamien unter seiner Herrschaft einigte, suchten die Menschen Babyloniens die Erklärung für den glorreichen, fast unvorstellbaren politisch-militärischen Aufstieg Babylons nicht nur in der politischen und militärischen Tüchtigkeit des Königs. In ihrem theistischen Weltbild zeigte ihnen einerseits der unaufhaltsame Erfolg des Königs, daß dieser die uneingeschränkte Gunst der Götter, die das Schicksal der Welt festlegten, besaß. Andererseits konnte die Tatsache, daß die altehrwürdigen Städte Mesopotamiens in die Hand des Fürsten von Babylon gefallen waren, nur bedeuten, daß die Götter dieser Städte die Herrschaft Marduks, des Stadtgottes von Babylon, anerkannten. Damit ist der theologische Überbau für die 'Achsenverlagerung' von Nippur nach Babylon bereits unter Ḫammurapi angelegt. Den Charakter einer 'Weltenachse' mag Esagil, das bedauerlicherweise in seinen altbabylonischen Schichten nicht ergraben werden konnte, bereits in den letzten Regierungsjahren des Ḫammurapi oder unter seinen unmittelbaren Nachfolgern erhalten haben. Während sich mächtige Fürsten vor Ḫammurapi um die Oberherrschaft (des politisch eigentlich unbedeutenden) Nippurs bekriegten, versuchten schon die Theologen unter Ḫammurapi, Wesenszüge Enlils, des Götterkönigs von Nippur, auf Marduk, den Gott von Babylon, zu übertragen (vgl. KH I, 1-26).⁴² Aber nicht nur das: in der Folgezeit zog auch die Tempellandschaft Nippurs gewissermaßen mit nach Babylon. Vergleicht man die sog. topographischen Texte von Nippur mit denen von Babylon, stellt man fest, daß ein beachtlicher Teil der Tempel, aber auch viele Kultsockel und ähnliche Installationen in beiden Städten die gleichen Namen tragen.⁴³ Das ist natürlich kein Zufall, sondern Programm. Die Konzeption des alten "Achsentempels" in Nippur findet sich in dem neuen "Achsentempel" in Babylon wieder. Daß dieser Tempel und die Stadt Babylon die Funktion des Ekur und Nippurs übernehmen konnten, war sicherlich in ganz wesentlicher Weise durch den Umstand begünstigt, daß Nippur in der Ḫammurapi-Zeit wohl mangels Wassers einen ungeheuren Niedergang erlebte, der wahrscheinlich in der gänzlichen Aufgabe in der Zeit Samsuilunas gipfelte. Erst kassitenzeitlich wurde es wiederbelebt.⁴⁴

⁴²Möglicherweise hat für die "Erhöhung Marduks" die des Ninurta, die Gegenstand der Dichtungen Lugal-e und An-gim dím-ma ist, Pate gestanden. Während jedoch das Königtum Ninurtas dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß Ninurta an den Ort des Königtums nach Nippur zieht (vgl. W. W. Hallo, JAOS 101 [1981], S. 253-257), blieb Marduk untrennbar mit seiner Stadt Babylon verbunden. Babylons Kulttopographie wurde erst sekundär nach dem Vorbild Nippurs gestaltet.

⁴³Hierzu vgl. A. R. George, BTT *passim*. Weitere Beispiele für die 'Gleichsetzungstheologie' zwischen Nippur und Babylon hat A. R. George in seinem Aufsatz "Marduk and the cult of the gods of Nippur at Babylon" in OrNS 66 (1997), S. 65-70 zusammengestellt.

⁴⁴Vgl. McGuire Gibson, "Patterns of Occupation at Nippur", in: M. deJong Ellis (Hrsg.),

Die Achsenverlagerung weg von Nippur war jedoch keineswegs einmalig⁴⁵ und offenbar nicht erstmalig. Als unter Šamšī-Adad Assur zu großer Machtentfaltung kam, verehrte man den lokalen Stadtgott, den Berggott Assur⁴⁶, in der Gestalt des Enlil. Tempel und Zikkurrat waren dem Assur als Enlil geweiht⁴⁷ und der assyrische König verstand sich als "Beauftragter des Enlil" und "Statthalter des Aššur"⁴⁸. Nicht nur der Name Nippurs *uru-ša-uru*, akk. *Libbi-āli*⁴⁹, wurde auf Assur übertragen. Auch zahlreiche Heiligtümer der Stadt tragen die Namen, die die entsprechenden Heiligtümer in Nippur hatten. So hieß der Tempel Ninurtas, dessen Verehrung durch die Identifikation von Assur mit Enlil in die Stadt Assur gelangt war, wie in Nippur *É-šu-me-ša₄*. Auch der Name des Assur-Tempels selbst, *É-šár-ra*, war ursprünglich ein Name des Enlil-Tempels zu Nippur.⁵⁰ Auch zahlreiche weitere Kapellen, Tore und Lokalitäten des Assur-Tempels, der in seinem wesentlichen Bestand von der Zeit Šamšī-Adads bis zu Sanherib unverändert blieb, wurden so genannt wie ihre Entsprechungen im Ekur in Nippur. Es ist zu vermuten, daß mit den Ortsbezeichnungen auch die Theologie und die Riten Nippurs übernommen wurden. Außerdem dürfte für das altassyrische *akītum*-Fest das Tummalfest aus Nippur Pate gestanden haben.⁵¹ Die Parallelen des Kultgeschehens in Nippur mit dem assyrischen Neujahrsfest, wie wir es aus dem 1. Jt. kennen, sind jedenfalls nicht zu übersehen. Der Name der Zikkurrat des Assur-Enlil schließlich zeigt, daß die Vorstellung von der Weltenachse mit der Identifizierung Assurs als Enlil auch nach Assur gelangt war. Denn der Name dieses Bauwerkes, *É-aratta-*

Nippur at the Centennial (CRRRA 35), Philadelphia 1992, 33-54.

⁴⁵In parthischer Zeit scheint das Rēš-Heiligtum in Uruk, nach dem Modell des Esagil gestaltet, die uralte Tradition des "Achsentempels" fortzusetzen (siehe A. R. George, *Iraq* 57 [1995], S. 194).

⁴⁶Vgl. K. Tallqvist, *Der assyrische Gott*, *StOr* V/4, Helsingforsiae 1932; W. G. Lambert, "The God Aššur", *Iraq* 45 (1983), 82-86.

⁴⁷Vgl. z.B. A. R. George, *House Most High*, Winona Lake 1993, S. 116 Nr. 678 (é.kur 2).

⁴⁸So z.B. Šamšī-Adad I. (siehe A. K. Grayson, *RIMA I*, Toronto/Buffalo/London 1987, S. 52: Šamšī-Adad I A.0.39.2, Kol. i, 4-5: *ša-ki-in* ⁴*En-lil* / ⁴*ENSI* ⁴*A-šur₄*).

⁴⁹Vgl. A. R. George, *ZA* 80 (1990), S. 157 und *BTT* S. 443 zu 13'.

⁵⁰Siehe A. R. George, *House Most High*, S. 145; ders., *BTT* S. 460 und Å. W. Sjöberg, *TCS* III, S. 119.

⁵¹Zum Tummal-Fest vgl. W. Sallaberger, *Der Kultische Kalender I*, S. 131ff. (beachte die Verbindung zum *du₆-kù* [siehe ebd., S. 139] und die grundsätzlichen Parallelen zum *ā-ki-ti*-Fest in Úr und dem Neujahrsfest Babylons und Assurs aus dem 1. Jt.!).

ki-šár-ra, "Haus, Berg der gesamten Welt"⁵² betont die Vorstellung, daß hier das "Band zwischen Himmel und Erde" liege. Auch bei der bereits für die altassyrische Zeit unter Šamšī-Adad zu postulierenden Achsenverlagerung von Nippur nach Assur mag der rapide Niedergang Nippurs nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Der Führungsanspruch, der aus einer solchen Achsentheologie abzuleiten ist (und der sich in Assyrien in dem neuen Königstitel *šar kiššati*, "König der Welt" niederschlägt⁵³), ist in Assyrien jedoch zunächst nicht zu voller Entfaltung gekommen, da Babylonien unter Hammurapi der assyrischen Machtentfaltung ein jähes Ende bereitete.

Von der Mitte des 2. Jt. an bis zum Untergang des assyrischen Reiches standen sich Babylonien und Assyrien im Ringen um die Vormachtstellung in Mesopotamien gegenüber. Der jeweilige Anspruch von Babylon und Assur auf Uranfänglichkeit hat bei dieser Auseinandersetzung ideologisch eine große Rolle gespielt. Nur beiläufig sei erwähnt, daß der Versuch Tukultī-Ninurtas I., nicht nur seine Residenz, sondern auch den Sitz des Gottes Assur in die neugegründete Stadt Kār-Tukultī-Ninurta zu verlagern, letztlich als gescheitert betrachtet werden muß. Denn nach dem Tode des Königs wurde nicht nur die Stadt als Residenz aufgegeben, sondern der neue Tempel des Gottes Assur zugesetzt.⁵⁴ Assur, als Gott der Bergspitze von Assur, und die assyrische Weltenachse waren offenbar so sehr an den *Ort* Assur gebunden, daß eine Verlegung des Kultortes als Unrecht erschien und auch in der weiteren Geschichte Assyriens trotz verschiedener neu gegründeter Königsresidenzen nie wieder versucht wurde.

Mit der Entführung des Kultbildes des Marduk aus dem Esagil in den Tempel von Assur versuchte Tukultī-Ninurta den Achsenanspruch Babylons und den damit verbundenen Anspruch auf Weltenherrschaft zu brechen, nicht zuletzt auch dadurch, daß babylonische Kulttraditionen in Assyrien heimisch gemacht wurden. Sanherib hat dies in drastischer Weise wiederholt, indem er einerseits Babylon und dessen Tempel regelrecht auslöschte und andererseits die babylonische 'Kulttopographie der Uranfänglichkeit' durch den Ostanbau des Assur-Tempels und das neue *bīt akīti* in die assyrische zu integrieren suchte.⁵⁵ Der Versuch, die *andere* Weltenachse in Mesopotamien zu

⁵²Vgl. A. R. George, *House Most High*, S. 69 Nr. 90.

⁵³Erstmals unter Šamšī-Adad I. belegt und dann erst wieder zu Beginn der mittellassyrischen Zeit unter Aššur-uballit I. verwendet (siehe J.-M. Seux, *Épithètes royales*, S. 308ff.).

⁵⁴Siehe T. Eickhoff, *Kār Tukulti Ninurta. Eine mittellassyrische Kult- und Residenzstadt*, ADOG 21, Berlin 1985, S. 34f.

⁵⁵Vgl. J. A. Brinkman, *Prelude to Empire*, Philadelphia 1984, S. 67-70; G. Frame, *Babylonia 689-627 B. C.*, Leiden 1992, S. 52-63 und A. K. Grayson, *CAH² III/2*, S. 108f.

brechen, war politisch nicht aufrechtzuerhalten und wurde durch die Versöhnungspolitik Asarhaddons rückgängig gemacht. Ironischerweise sollte aber gerade die Theologie des *Enūma eliš* den Assyriern den 'Beweis' liefern, daß Assur die uranfängliche Stadt war. Hierfür machten sich assyrische Theologen eine sprachliche Eigentümlichkeit des Akkadischen zu Nutze, nämlich den Umstand, daß im Akkadischen sich silbenauslautendes *n* an einen nachfolgenden Konsonanten angleicht.⁵⁶ In dem Namen des auch *Enūma eliš* zufolge ältesten der neuen Götter An-šár (= der Urhimmel) = *Aššar, erkannten sie ihren Gott Aššur, der so zum Urvater aller Götter und damit auch zum Ahnen Marduks avancierte.⁵⁷

Vor der Rückführung der von Sanherib geraubten Mardukstatue wurde das Bild Marduks in den Werkstätten des Assur-Tempels restauriert. Diese Werkstätten waren gleichermaßen reale Werkstätten, wie sie auch den uranfänglichen Ort repräsentierten, an dem die Götter geboren worden waren. Im Einklang mit der Theologie des *babylonischen* Welterschöpfungsepos war Marduk bzw. sein Kultbild aus diesen Werkstätten und somit letztlich aus An-šár, der für die Assyrer Aššur war, hervorgegangen. Assurbanipal ließ es sich nicht nehmen, in seinen Königsinschriften, die er in Babylon hinterließ, darauf hinzuweisen, daß in der Regierungszeit des Asarhaddon der Gott Marduk (freilich in der Gestalt des Kultbildes) "vor seinem Vater, seinem Schöpfer (also vor Assur), inmitten von Assur gesessen" habe.⁵⁸ Diese Instrumentalisierung der Theologie wird viele Babylonier verbittert haben.

Auch wenn in neuassyrischer Zeit, wohl aus geopolitischen Gründen, die Residenz des Königs nicht mehr in Assur angesiedelt war, ist die Stellung der Stadt Assur als "Achse der Welt" und Sitz des Götterkönigs nicht angezweifelt worden. Selbst Assurnasirpal II., der eine vollkommen neue Residenz in Kalḫu aus dem Boden stampfen ließ, ließ sich nicht etwa dort, sondern wie seine Vorgänger und seine Nachfolger bei seinem Gott in Assur betätigen.⁵⁹ Und es scheint so, daß alle neuassyrischen Herrscher einen Teil der Wintermonate in Assur verbrachten, um die umfangreichen Riten durchzuführen, die im Neujahrsfest gipfelten.

⁵⁶Vgl. W. von Soden, GAG § 33d.

⁵⁷Hierzu vgl. W. G. Lambert, "The Assyrian Recension of *Enūma Eliš*", in H. Waetzoldt, H. Hauptmann (Hrsg.), *Assyrien im Wandel der Zeit* (CRRA XXXIX), Heidelberg 1997, S. 77-79.

⁵⁸Siehe G. Frame, RIMB 2, S. 207, Ashurbanipal B.6.32.6, Z. 7-9: *bēlu rabū Marduk / ša ina palē šarri mahri ina maḥar abi bānišu / ūšibu ina qereb Baltil*.

⁵⁹Vgl. W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur*, 2. Auflage, S. 194ff.

Gleichwohl verlieh man auch den neuen Königsrezidenzen eine kosmische Dimension. So sagt Sanherib von seiner Königsstadt Ninive, daß deren Plan "vor ewiger Zeit in Entsprechung mit der Schrift des Sternenhimmels gezeichnet" worden sei.⁶⁰ Während der Stadt Assur die vertikale Weltenachse vorbehalten blieb, wurde in den Königsresidenzen ein horizontaler Aspekt betont. Die Könige versuchten, die Weltherrschaft und Weltordnung in ihren Städten darzustellen. Dabei war die Königsstadt ein Abbild der geordneten Welt, die sich der Unordnung des Außen, der Welt des Feindes entgegenstellte. Das Bemühen der assyrischen Könige, in den Palästen exemplarisch siegreiche Schlachten gegen Völker aus allen vier Himmelsrichtungen abzubilden und auch in der jeweilig zugehörigen Richtung anzubringen⁶¹, gehört ebenso hierher wie der Versuch, die Baustile der von ihnen kontrollierten (und damit aus ihrer Sicht geordneten) Welt in ihren Palästen zu zeigen. Aus dem gleichen Grunde wurden mit großem Aufwand fremdartige Pflanzen und auch Tiere⁶² in den Gärten des Palastes und der Stadt heimisch gemacht. Auch die systematische, sicherheitspolitisch nicht ganz ungefährliche Ansiedlung deportierter Völkerschaften in der Königsstadt mag neben rein wirtschaftlichen Gründen ebenfalls diesem Zweck gedient haben. Die Stadt in ihrer Anlage feierte so den *šar kibrāt erbettim*, den "König der vier Weltengegenden".

Die Konzeption von Babylon als Weltenachse hat den assyrischen Gegenentwurf in Assur lange überdauert. Die Idee von Babylon als Weltenachse war sicherlich der Grund dafür, daß Xerxes Esagil schleifen ließ, aber wohl auch der Grund, warum Alexander beabsichtigte, es wieder aufzubauen, um hier in altem babylonischem Geist im "Nabel der Welt" das Zentrum seines Weltreiches erstehen zu lassen.

⁶⁰Siehe D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP 2, Chicago 1924, S. 94, Z. 64.

⁶¹Siehe z.B. E. Frahm, "Die Bilder in Sanheribs Thronsaal", *N.A.B.U.* 1994/55, S. 48-50.

⁶²Vgl. z.B. R. Borger, *EAK I*, S. 113; B. Lion, "La circulation des animaux exotiques au Proche-Orient antique", in: D. Charpin, F. Joannès (Hrsg.), *La circulation des biens*, *CRRA XXXVIII*, Paris 1992, 357-365; dies., "Jardins et zoos royaux", *Les Dossiers d'Archéologie* 171 (1992) 72-79 [9 fig.]; F. M. Fales, J. N. Postgate, *SAA XI*, S. 21 Text Nr. 22 [480 Obstbäume und 3000 Weinstöcke offenbar für die Gartenanlagen von Dūr-Šarrukīn]; S. Lackenbacher, *Le roi bâtisseur*, Paris 1982, S. 124-128; A. L. Oppenheim, "On royal gardens", *JNES* 24 (1965), 328-333.