

„Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten.“

Zum göttlichen Zorn im Alten Orient

MANFRED KREBERNIK

1. Einleitung

In einem System personal und überwiegend anthropomorph gedachter Gottheiten, wie wir es im Alten Orient vorfinden, haftet der Vorstellung göttlichen Zornes von Hause aus nichts Ungewöhnliches oder Anstößiges an. Erst vor dem Hintergrund entsprechend idealisierter Gottes- (bzw. Menschen-)bilder konnte der göttliche Zorn – wie es in der jüdisch-christlichen Tradition, aber auch in der antiken Philosophie zu beobachten ist – problematisiert werden, sei es als Affekt *per se* oder als eine in Hinblick auf den Theodizee-Gedanken zweifelhafte Form göttlicher Strafe. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass dem Zorn altmesopotamischer Gottheiten aus rein altorientalistischer Perspektive weniger Aufmerksamkeit zuteil wurde als von theologisch-alttestamentlicher Seite. Breit angelegte bzw. als analytische Belegsammlungen nützliche Studien sind CONSIDINE, *Divine Wrath*,¹ und De Jong, A. (Hg.): *Kleine Encyclopedie van de Toorn*, Utrechtse Theologische Reeks 21, Utrecht 1993. Als wichtige Editionen einschlägiger Quellen sind hervorzuheben LAMBERT, *DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations*, VAN DER TOORN, *Sin and Sanction*, 117–154² und MAUL, *„Herzberuhigungsklagen“*. Das sumerische Vokabular des göttlichen Zorns und seiner Besänftigung ist dargestellt bei JAQUES, *Vocabulaire de sentiments*, 109 f. Neuere Beiträge von alttesta-

¹ CONSIDINE, P., *The Theme of Divine Wrath in Ancient East Mediterranean Literature*, *SMEA* 8 (1969), 85–159. Der Schwerpunkt liegt auf „divine wrath in Ugaritic, Greek and early Hebrew literature, with reference also to illuminating parallels in Mesopotamian and Hittite texts“ (o.c. 85), untersucht werden in sukzessiven Kapiteln „The Causes of Divine Wrath“ (o.c. 88–116), „The Manifestation of Divine Wrath“ (o.c. 116–137), und „The Remedy for Divine Wrath“ (o.c. 137–145).

² Ergänzungen zu LAMBERT, W.G., *DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations*, *JNES* 33 (1974), 267–322; Edition von *šigû*-Gebeten und verwandten Texten.

mentlicher Seite, die mesopotamische Quellen in detaillierter Form einbeziehen, sind SPIECKERMANN, *Dies irae*, BERGES, *Zorn Gottes*, und EHRING, *Rückkehr JHWHs*, sowie FRANZ, *Der barmherzige und gnädige Gott*.

H. Spieckermans Aufsatz beschäftigt sich mit einer speziellen Fragestellung, nämlich dem Ursprung und der Geschichte des Begriffs „Tag des Zornes“. Er macht für Zephanja 1,14–17, wo der „Tag Jawes“ als „Tag des Zornes“ ausgemalt wird, mesopotamische Vorbilder geltend, die er konkret in lexikalischen und hemerologischen Texten nachzuweisen versucht, doch verstehe es sich von selbst, dass „Zephanja diese Vorstellungen, die er eigentlich bekämpft, nur in eigenwilliger, polemischer Modifikation übernommen hat“. Als Unterschiede zwischen den altmesopotamischen und alttestamentlichen Vorstellungen werden geltend gemacht: (1) dass das Handeln der altorientalischen Götter ihrem eigenen Willen nach in Grenzen „berechenbar“ sei, „weil kundgetan durch Vorzeichen und zu deuten durch kultisch approbierte Fachleute“, während der Jahwetag als Zornestag plötzlich und unberechenbar da sei; (2) dass man sich in Mesopotamien magisch-ritueller Handlungen zur Annullierung des Zornestages bediente, was für die Jahwe-Religion Zephanjas undenkbar sei.³

U. Berges betrachtet den „Zorn Gottes“ aus allgemeiner und vergleichender Perspektive. Altorientalische Belege, „die Vergleichspunkte zum Zorn JHWHs im AT bieten“ (wodurch u.a. Belege für den Zorn von Gottheiten untereinander ausgeschlossen werden) teilt er in vier Kategorien ein, die nacheinander behandelt werden:

1. der die Menschheit zu vernichten suchende Zorn der Gottheit; 2. der in die Geschehnisse der Völker eingreifende Zorn der Gottheit; 3. der Tempelstädte samt den Heiligtümern zerstörende Zorn der Gottheit; 4. der den Einzelnen in Todesnot stürzende Zorn der Gottheit.

Als alternative Kategorisierung wird J. Assmanns Unterscheidung zwischen „okkasionellem“, „geschichtlichen“ und „apokalyptischem“ Zorn erwähnt.⁴

Ch. Ehring behandelt als Hintergrund von Jes 40,1–11 bzw. 52,7–10 die (zornige) „Abwendung und Rückkehr einer Gottheit als Erklärungsmuster geschichtlicher Ereignisse in mesopotamischen Texten“⁵; die präsentierten

³ SPIECKERMANN, H., *Dies Irae*. Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte, VT 39 (1989), 204 f.

⁴ BERGES, U., *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*, Biblica 85 (2004), 309, mit Verweis auf ASSMANN, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 53 f.

⁵ EHRING, CH., *Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40, 1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten*, WMANT 116, Neukirchen-Vluyn 2007, 96.

Fallstudien betreffen Sîn von Harran, dessen von den Medern zerstörtes Kultzentrum Nabonid restituierte⁶, und Marduk, dessen Kultbild verschiedenen Überlieferungen zufolge mehrmals verschleppt wurde⁷.

Franz berücksichtigt komplementär zu der im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehenden göttlichen Barmherzigkeit auch den göttlichen Zorn und bietet einen knappen historischen Überblick über die ägyptischen, akkadischen und nordwestsemitischen Quellen sowie die wichtigsten dort verwendeten Termini.⁸

2. Systematischer Überblick

2.1. Eingrenzung des Themas

Überblickt man die bisherige Literatur und die darin herangezogenen Belege, so zeigt sich, dass ‚göttlicher Zorn‘ fast ausschließlich im Kontext des religionsgeschichtlich-theologischen Problemkreises von ‚Tun und Ergehen‘, ‚Schuld und Strafe‘, ‚Theodizee‘ betrachtet wurde. Nimmt man das Thema jedoch beim Wort, so müsste göttlicher Zorn primär als Affekt und im Kontext einer Geschichte der Affekte untersucht werden.

Für die ‚emische‘ Erkundung der altorientalischen Vorstellungswelt ist es wichtig, genau auf die sprachliche Ausdrucksform und deren Kontext zu achten. Das heißt in unserem Falle, zuallererst darauf zu achten, ob bei der Schilderung von Episoden, in denen wir Zorn zu erkennen vermeinen, das einschlägige Vokabular verwendet ist oder nicht, in letzterem Falle aber die Gründe für dessen Fehlen zu klären, die stilistischer, aber eben auch inhaltlicher Natur sein können – denn für die als Manifestationen göttlichen Zorns interpretierten Erfahrungen gab es auch andere Erklä-

⁶ Als Quelle wird die Adad-guppi-Stele ausgewertet.

⁷ Nämlich (1) durch die Hethiter unter Mursili I.; (2) durch die Assyrer unter Tukulti-Ninurta I.; (3) durch die Elamer unter Kutir-Nahunte; (4) durch die Assyrer unter Saneherib. Ch. Ehring behandelt (4) anhand der Babylon-Stele Nabonids, der Babylon-Inschriften Asarhaddons und des in Anlehnung an S. Franke darauf bezogenen Erra-Epos, sowie (3), wofür hauptsächlich die Inschriften RIMB 2, B.2.4.5, B.2.4.7, B.2.4.8 und B.2.4.9 herangezogen werden. Die für die jüngere altorientalische Religionsgeschichte so bedeutsamen Schicksale von Marduks Kultbild würden eine ausführlichere Behandlung verdienen, die u.a. auch die Agum-Kakrime-Inschrift (s. FOSTER, B., *Before the Muses, Bethesda* 2005, 360–364), die „Kedor-Laomer-Texte“ (ibid., 369–375), die „Marduk-Prophetie“ (ibid. 388–391) und das „Marduk-Ordal“ (s. LIVINGSTONE, A., *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki 1989, 82–91) einbeziehen müsste.

⁸ FRANZ, M., *Der barmherzige und gnädige Gott*, BWANT 160, Stuttgart 2003, 43–93.

rungsmodelle.⁹ Dieser Grundsatz wurde in der Literatur bisher nicht konsequent berücksichtigt.¹⁰ Der unterschiedliche Sprachgebrauch und was sich dahinter verbirgt (etwa bewusstseinsgeschichtlich bedingter Perspektivenwechsel von der Außen- zur Innenwelt, zunehmende Anthropomorphisierung der Gottesvorstellungen, Entfaltung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs) müsste auf breiter Materialbasis untersucht werden.

Altorientalistische Arbeiten zur Begriffs- und Motivgeschichte sind bislang generell noch rar, und unter die diesbezüglichen Desiderata fällt auch eine umfassende Untersuchung zum Zorn (nicht nur der Götter). Immerhin kann jedoch auf eine Arbeit zu dem anthropologisch und mentalitätsgeschichtlich ebenso komplexen wie interessanten Bereich der Affekte verwiesen werden, nämlich die kürzlich erschienene Studie von M. Jaques zum „Vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens“, welche selbstverständlich auch das sumerische Wortfeld des ‚Zürnens‘ mit einschließt.¹¹ Auf diese und ähnliche Vorarbeiten (insbesondere zu den akkadischen und hethitischen Quellen) müsste sich eine fundierte und umfassende Studie zum göttlichen Zorn im Alten Mesopotamien stützen.¹²

2.2. Sprachlicher Ausdruck

Termini für (menschliche) Gefühle beziehen sich ursprünglich meist auf deren – am eigenen Leib oder an anderen – wahrnehmbare physische Manifestationen, die wiederum mit bestimmten Körperteilen assoziiert sind: Form, Farbe, Temperatur, Geruch, Puls, Atem, Sekrete, akustische Äußerungen, Mienenspiel, Gesten (wobei letztere drei auch ritualisiert sein

⁹ Ich denke hier an die Vorstellung einer substanzhaft gedachten Verunreinigung, die man magisch entfernen kann, z.B. indem man sie auf Dinge oder Lebewesen überträgt (Kontaminations-Modell); an dämonisierte Übel, die – wie z.B. der (falsche) ‚Eid‘ (*mamītu*) – ihr Opfer ‚packen‘ (Dämonisierungs-Modell); und schließlich an Zauberei („schwarze Magie“). Diese Modelle schlossen sich nicht gegenseitig aus, sondern waren komplementär und konnten miteinander kombiniert werden. So folgt z.B. bei LAMBERT, DINGIR.ŠĀ.DIB.BA Incantations, 275 f. die erste Gebetsbeschwörung dem Kontaminations-Modell, die zweite dem Zorn-Modell (es ist wohl kein Zufall, dass es in der ersten um ein von den Eltern verursachtes Übel geht).

¹⁰ Beispielsweise sind bei VAN DER TOORN, K., Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A comparative study, Assen / Maastricht 1985, göttliche Strafe und göttlicher Zorn praktisch gleichgesetzt. Vgl. auch unten, 2.7.

¹¹ JAQUES, M., Le Vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherches sur le vocabulaire sumérien et accadien, AOAT 332, Münster 2006, 85–97 (mer, šúr, íb, lipiš bal, šà dab₅, úrgu, huš), 114–122 (šà zú kešda, tab/táb, su-mu-ug, saġ-ki-gíd, gú šub, šu zi, bàn-da, idim), 526 (huš), 528 (íb), 546 (lipiš bal), 549 (mer), 558 (šà dab₅), 566 (saġ-ki gíd), 574 (šúr), 590 (úrgu). Zum Vokabular des göttlichen Zorns und seiner Besänftigung s. o.c. 109 f.

¹² JAQUES, Vocabulaire des sentiments, hat bereits die akkadischen Äquivalente der sumerischen Gefühlstermini zusammengestellt und z.T. erörtert.

können).¹³ Beispielsweise geht dt. ‚Grimm‘ auf ein Schallverbum zurück, das wohl ‚mit den Zähnen knirschen‘ bedeutete, ‚Wut‘ auf ein Verbum der Bedeutung ‚anblasen, anfachen‘ (von dem auch lat. *vātēs* und altir. *fáith* ‚Dichter‘ abgeleitet sind), und ‚Zorn‘ (wie ‚zerren‘) auf ein Verbum der Bedeutung ‚spalten‘.¹⁴ Symptome, die besonders häufig mit ‚Zorn‘ assoziiert werden, sind ‚Schwellung‘, ‚Schnauben‘, ‚Hitze‘ und ‚Röte‘; auf ‚Schnauben‘ und ‚Hitze‘ bezogene Vokabeln sind u.a. im Semitischen gut bezeugt, ‚rot‘ in der Bedeutung ‚wütend‘ findet sich z.B. im Sumerischen (*ḥuš*). Der Zorn kann auch als (giftige) Substanz vorgestellt werden, was vielleicht auf den mit Zorn assoziierten Körpersekreten (Galle, Geifer) beruht. Die Ambivalenz physischer Symptome kann sich in antonymen Bedeutungen oder Bedeutungsentwicklungen niederschlagen. So steht sum. *i-si-iš* sowohl für ‚Lachen/Heiterkeit‘ als auch für ‚Weinen/Trauer‘. Einzelsprachlich ausgebildete Antonyme sind lat. *horrēre* ‚schaudern‘ und altind. *harṣate*, *hṛṣyati* ‚freut sich‘, die beide auf eine Wurzel zurückgehen, die das ‚Sich-Sträuben‘ der Körperhaare, die ‚Gänsehaut‘ bezeichnet¹⁵; ein entsprechender Ausdruck (*su-zi*) steht im Sumerischen für ‚Schrecken‘. Trotz anthropologisch vorgegebener Gemeinsamkeiten sind bei der Konstitution, Differenzierung, Gebrauchsweise und Weiterentwicklung des Vokabulars zahlreiche sprach- und kulturspezifische Charakteristika zu beobachten. Dies gilt selbstverständlich auch für das reich ausgeprägte Zorn-Vokabular des Akkadischen, von dem die folgende vorläufige Liste zentraler Termini¹⁶ einen Eindruck vermitteln mag:

’-b-’	<i>ibbû</i> ‚Zornestag, 19. Monatstag‘ [Fachterminus < sum. <i>í b - ba</i>]
’-g-g’	<i>agāgu</i> ‚ergrimmen, zürnen‘
	<i>aggu</i> ‚grimmig, zornig‘, <i>uggugu</i> ‚sehr ergimmt‘
	<i>uggu</i> ‚Zorn, Grimm‘, <i>uggatu</i> ‚Grimm, schwerer Zorn‘
’-g-m’	<i>agāmu</i> ‚wütend sein‘
	<i>igimtu</i> ‚Zorn‘, <i>tēgimtu</i> ‚Zorn, Wut‘

¹³ Besonders zu letzteren s. GRUBER, M. I., *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, *Studia Pohl* 12/1–2, Roma 1980, der sich vorwiegend auf biblische und ugaritische Texte stützt; ‚anger‘ wird o.c. S. 480–553 behandelt. FOX, N. S., *Clapping Hands as a Gesture of Anguish and Anger in Mesopotamia and in Israel*, *JANES* 23 (1995), 49–60, rekonstruiert einen altmesopotamischen Zornesgestus anhand ikonographischer und keilschriftlicher Belege.

¹⁴ KLUGE, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Auflage, neu bearbeitet von E. Seebold, Berlin / New York 1989, 274. 801. 816.

¹⁵ MAYRHOFER, M., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band III, Heidelberg 1976, 583 f.

¹⁶ Für die Zusammenstellung wurde neben eigenen Aufzeichnungen benutzt: KÄMMERER, TH. R. / SCHWIDERSKI, D., *Deutsch-akkadisches Wörterbuch*, AOAT 225, Münster 1998. Form und Bedeutung der primär nach Wurzeln angeordneten Lemmata folgen AHw. In der Umschrift steht ’ als *cover symbol* für einen nicht spezifizierten schwachen Radikal (im Unterschied zu ’ für das semitische Phonem).

'-n-p	(<i>h</i>) <i>anāpu</i> ,zürnen' [kanaan. Fremdwort in Amarna-Texten]
'-z-z	<i>ezēzu</i> ,zürnen, in Wut geraten' <i>ezzu</i> ,zornig, wütend', <i>šēzuzu</i> ,schwer erzürnt' <i>uzzu</i> ,Zorn', <i>uzzatu</i> ,Zorn'
g-m-t	<i>gummutu</i> D ,erzürnen' [Lehnwort < aram. <i>ḥammeṭ</i>]
ḥ-m-ṭ	<i>ḥamātu</i> ,brennen' (auch vom Zorn) <i>ḥamṭu</i> ,zornig' [aA statt <i>ḥamdu</i> , dazu auch <i>ḥimiṭṭu</i> ¹⁷]
k-m-l	<i>kamālu</i> ,grollen, zürnen' <i>kitmulu</i> ,sehr erzürnt' <i>kimiltu</i> ,Groll, Zorn (v Gott)'
k-l-m-'	<i>nekelmū</i> ,böse anblicken' (hat gemäß Sumerogrammen, insbesondere <i>igi-ḥuš</i> ṯl, etwas mit ,zürnen' zu tun, oft mit <i>ezziš/aggiš</i> ,wütend' kombiniert)
k-ṣ-r	<i>kišir libbi</i> ,Verhärtung des Herzens, Zorn'
k-t-l-l	<i>kutlālu</i> ,wütend' [Herkunft unklar]
l-b-b	<i>labābu</i> ,wüten' <i>labbibu</i> ,sehr wütend' [in Syn.listen Bez. eines Schwertes], <i>nalbubu</i> ,wütend' <i>libbātu</i> Pl. ,Wut, wilder Zorn', <i>nalbābu</i> ,Wut'
r-'-b	<i>ra'ābu</i> ,zittern, zürnen' <i>ra'batu</i> ,Wutanfall'?, <i>rūbu</i> ,Überwallen, Zorn', <i>ru'ubtu</i> ,Zorn'
ṣ-ḥ-ḥ	<i>ṣeḥḥu</i> etwa ,Kampfeswut' (?)
ṣ-l-m	<i>ṣulum pānī</i> ,(Schwärze des Gesichts =) Zorn, Wut'
ṣ-r-ḥ	<i>ṣarāḥu</i> ,erhitzen', Stativ <i>ṣariḥ</i> ,ist voller Zorn' <i>ṣiriḥti libbi</i> ,Entzündung; Zorn'
š-'-r	<i>šēru</i> ,grimmig'
š-g-'	<i>šegū</i> ,wild sein, rasen'; N ,tollwütig werden' (Tiere, auch Frauen)
š-b-s	<i>šabāsu</i> ,sich zornig abwenden, zürnen' <i>šabsu</i> ,zornig abgewandt', <i>šabbasu</i> ,sehr zornig' * <i>šibistu</i> (nur Pl. <i>šibsātu</i>) ,Zorn(abwendung)'
š-ḥ-ṭ	<i>šahātu</i> V ,zürnen' <i>šuḥṭu</i> ,Zorn'
š-m-r	<i>šamāru</i> ,toben, wüten' <i>šamru</i> ,heftig, wütend, wild', <i>šitmuru</i> ,tobend, sehr ungestüm', <i>šitmāru</i> ,sehr ungestüm' <i>šumru</i> ,Wildheit (im Kampf)'
w-r-q	<i>wuruq pānī</i> ,Gelbfärbung des Gesichts (vor Wut)'
z-m-'	<i>zemū</i> ,zürnen' [Ugarit, für <i>zenū</i>]
z-n-'	<i>zenū</i> II ,zürnen' ¹⁸

2.3. Manifestationen göttlichen Zorns

Subjekt von Affekten ist primär der Mensch, menschliche Affekte und diesbezügliche Termini werden jedoch häufig auf Zustände und Verhal-

¹⁷ S. HIRSCH, H., Zornige Worte, ZA 58 (1967), 104–109.

¹⁸ Zum Unterschied von *zēru* ,hassen' s. JQUES, Vocabulaire des sentiments, 111, mit Verweis auf HALLO, W. W. / MORAN, W. L., The First Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth, JCS 31, 1979 (ersch. 1980), 68 Anm. 9.

tensweisen anderer, realer oder fiktiver Wesen (Gottheiten, Tiere, zuweilen auch Dinge) übertragen. Als Wirkung göttlichen Zorns werden einerseits kollektive Erfahrungen wie Naturgewalten und Krieg¹⁹ interpretiert, andererseits das körperliche oder soziale Unglück, das den einzelnen betrifft.²⁰

2.4. Zornige Gottheiten

Analog zu den von ihnen repräsentierten Entitäten besitzen bestimmte Gottheiten besondere Affinität zum Zorn: es sind dies vor allem die kriegerische Inanna/Ištar, der Unterwelts- und Kriegsgott Nergal/Erra, der ‚Chaosbekämpfer‘ und Kriegsgott Ninurta, der Wettergott Iškur/Adad²¹ und der Feuergott Girra. Affinität zum Zorn haben übrigens auch bestimmte Tiere wie Löwe und Stier, die vor allem mit Ištar bzw. dem Wettergott assoziiert wurden. Im Erra-Mythos (I 109) kann der Unterweltsgott daher von sich sagen:

ina šamê rīmāku ina eršeti labbāku

Im Himmel bin ich Stier, in der Unterwelt bin ich Löwe.

2.5. Textebenen

Von göttlichem Zorn ist in den altorientalischen Quellen sowohl auf fiktiver als auch auf realistischer Ebene die Rede: ersteres vorwiegend in mythisch-epischen Dichtungen, letzteres in Bezug auf befürchtete oder eingetretene Ereignisse, die als Manifestationen göttlichen Zorns empfunden werden; von ihnen handeln etwa Omina, Gebete, Beschwörungen, medizinische und historische Texte.

2.6. Zorn unter Göttern

Wie wir vor allem aus Dichtungen mythisch-epischen Inhalts erfahren, kommt Zorn auch unter Gottheiten vor. So erregt im „Agušaja-Lied“ die kriegerische Ištar durch ihr lautes Treiben den Zorn des Gottes Ea:

¹⁹ Das akkadische Zorn-Vokabular ist in einem Großteil der Belege direkt oder metaphorisch mit Gewalt und Krieg assoziiert.

²⁰ Dieses wird in Gebeten und Beschwörungen facettenreich geschildert. Eine analytische Darstellung der Symptome des „emblematic sufferers“ bietet VAN DER TOORN, *Sin and Sanction*, 56–93.

²¹ Sein Wirken im Gewitter wird allerdings nicht allzu oft als ‚Zorn‘ beschrieben wie in dem bei SCHWEMER, D., *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001, 189, zitierten Kompositionen (Iškur-Balağ und Hymnus); vgl. dort auch die Epitheta *ezzu* (o.c. 707), *ša ezēs-su abūbu* (o.c. 713), *ša ina uzzī-ši dannu ilu mamma lā iparraku* (o.c. 714).

*našīruš-ša igdalut / ilum Ea eršum
imlā libbātī-ša / Ea šâšim īgug*²²

Bei ihrem Geschrei erschrak Gott Ea, der Weise,
es füllte sich mit Wut auf sie Ea und zürnte ihr.

Ea erschafft daraufhin, um Ištar zu bändigen, als ihren Widerpart Šaltu (den personifizierten ‚Streit‘). Weitere Beispiele finden sich u.a. in Atrahasis (Enlil zürnt Ea, der die Pläne zur Vernichtung der Menschen verraten hat) und in Enūma eliš (Tiāmat zürnt ihrem Gemahl Apsû, als er die jüngeren Götter vernichten will; nachdem Ea Apsû getötet hat, zürnen Urgötter den jüngeren und überreden Tiāmat zum Kampf).

2.7. Götter zürnen Menschen

Wesentlich mehr Beachtung als der Zorn unter Gottheiten hat der auf Menschen gerichtete göttliche Zorn gefunden. Als ein Paradebeispiel gilt der mesopotamische Sintflutmythos, wie er im Atrahasis- und im Gilgamesch-Epos überliefert ist. U. Berges konstruiert aus dem Vergleich mit der biblischen Überlieferung einen Gegensatz zwischen altorientalischen und alttestamentlichen Vorstellungen:

Wichtiger ist jedoch die Tatsache, dass in Gen 6–9, anders als in den altorientalischen Vorlagen, vom Zorn der Gottheit, d.h. JHWHs, *keine* Rede ist! Darin unterscheidet sich dieser von Enki und Enlil, wie auch vom Pest und Kriegsgott Erra, der im gleichnamigen akkadischen Epos die Vernichtung der Menschheit im Zorn anordnet oder von der blutrünstigen Göttin Hathor im Ägyptischen Buch von der Himmelskuh.²³

Ein Blick in die altorientalischen Originalquellen zeigt allerdings, dass in Atrahasis nicht davon die Rede ist, dass Enlil ‚zürnt‘, wenn er seine Pläne zur Vernichtung der Menschheit fasst (das gilt auch für die im Gilgamesch-Epos überlieferte Version) – wohl aber ‚zürnt‘ er seinen Mitgöttern, als er seinen Plan durchkreuzt sieht²⁴. Ähnliches ist auch sonst zu beobachten, wenn eine menschliche Gemeinschaft von Katastrophen betroffen wird, was – im mythischen Erklärungsmodell – die Folge davon ist, dass eine Gottheit ihr Kultzentrum verlässt und damit Stadt und Reich dem Feind preisgibt:²⁵ ältere Dichtungen (sumerische Städteklagen, daraus

²² VS 10, 214 IV 18–21 nach GRONEBERG, B., Lob der Ištar, Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin, Cuneiform Monographs 8, Groningen 1997, 77 f.

²³ BERGES, Zorn Gottes, 310.

²⁴ Stellen nach FOSTER, Before the Muses (³2005), 227–280 (mit neuerer Literatur): I 355 ff. = II i 4 ff.; II viii 35; III vi 6. Das an den ersten beiden Stellen verwendete Verb *adāru N* ‚sich verfinstern‘ drückt allgemein eine Störung oder Beunruhigung aus, die auch von Furcht begleitet sein kann.

²⁵ Zum Motiv „von Zorn und Erbarmen bzw. Abwesenheit und Rückkehr einer Gottheit“ s. EHRING, Rückkehr JHWHs (Zitat *ibid.* 128).

entstandene, im regulären Tempelkult verwendete Klagelitanen) thematisieren hierbei den unerforschlichen und unabänderlichen göttlichen Beschluss, und nicht etwa göttlichen Zorn auf die Bewohner der Stadt.²⁶ Auch in „Fluch über Akkade“, wo die Hybris des Königs Narām-Sîn der Grund dafür ist, dass Enlil die Stadt der Vernichtung durch die Gutäer preisgibt, wird nicht explizit von Enlils ‚Zorn‘ gesprochen. Erst später häufen sich Belege, die in vergleichbaren Kontexten einer Gottheit ‚Zorn‘ zuschreiben.²⁷ Im Mittelpunkt steht dabei oft ein mythischer Heros oder ein König, der den göttlichen Zorn verursacht.²⁸

Die Mehrzahl der expliziten Belege handelt jedoch von dem Zorn, dem sich der gewöhnliche Sterbliche von Seiten einer bestimmten Gottheit – in der Regel seiner persönlichen Schutzgottheit – ausgesetzt sieht. Er kann sich auch auf seine Nachkommen erstrecken bzw. durch seine Vorfahren verursacht sein.²⁹

2.8. Ursachen

Die Ursachen göttlichen Zorns lassen sich – soweit sie in den Quellen überhaupt zur Sprache kommen – als Störungen der kosmischen Ordnung begreifen: auf mythologischer Ebene kann die Störung im übermäßig lauten Treiben (jüngere Götter, Ištar) oder in der Unbotmäßigkeit einer Gottheit (Ea verrät göttliche Ratschlüsse) bestehen, auf menschlicher Ebene in Verstößen gegen die kultischen und sozialen Normen, wie sie in den Gebeten detailliert aufgelistet werden; dazu zählt übrigens auch der menschliche Zorn gegen Gottheiten.³⁰

²⁶ BERGES, Zorn Gottes, 318–320, nennt sumerische Städteklagen als Belege für „Tempelstädte samt Heiligtümer zerstörende[n] Zorn der Gottheit“, obwohl explizit nur von göttlichen Beschlüssen die Rede ist.

²⁷ BERGES, Zorn Gottes, 314–316, und EHRING, Rückkehr JHWHs, 118–154, führen Belege an, in denen das Exil babylonischen Stadt- und Reichsgottes Marduk (d.h. die Wegführung seines Kultbildes) bzw. die Zerstörung Babylons z.T. explizit als ‚Zorn‘ des Gottes interpretiert werden.

²⁸ VAN DER TOORN, Sin and Sanction, 56 f., nimmt an, dass „these tales of greatness and humiliation, told again and again, furnished the model by which the individual could interpret the adversities that confronted him in his own life“.

²⁹ Vgl. LAMBERT, DINGIR.ŠĀ.DIB.BA Incantations, 280/281, Z. 113–118, wo Verfehlungen von Vater und Großvater, Mutter und Großmutter, Geschwistern, Familie, Sippe und Clan genannt werden, die „mich wie der grollende Zorn meines Gottes und meiner Göttin heimgesucht haben“. Hier ist anscheinend das Kontaminations-Modell sekundär mit dem Zorn-Modell angereichert worden.

³⁰ Das Sündenbekenntnis LAMBERT, DINGIR.ŠĀ.DIB.BA Incantations, 282 / 283, Z. 136–147, schließt mit: *ina ezzet libbī-ja attazir ilūt-ka* „Im Zorn meines Herzens habe ich deine Göttlichkeit beschimpft“. Zorn auf menschlicher Ebene (*uggatu*) gilt nebst *arratu* ‚Fluch‘ und *hiṣṣu* ‚Vergehen‘ als Tabu beim Tempelbau, weshalb die Arbeiter gut versorgt werden, s. SCHAUDIG, H., Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros’

2.9. Umgang mit göttlichem Zorn

Göttlichen Zorn sucht man durch rechtes Tun und Lassen zu vermeiden, wofür man auch Omen-Sammlungen und Hemerologien zurate ziehen konnte. Ist ein auf göttlichen Zorn zurückgeführtes Übel eingetreten, so sucht man die Gottheit durch Gebete und Rituale zu versöhnen. Manche Texte des 1. Jt.s spezifizieren diesen Zweck im Kolophon durch KA-inim-ma diġir-šà-dib-ba gur-ru-da-kam „eine Beschwörung, damit sich die erzürnte Gottheit wieder zuwendet, ist es“³¹ bzw. ér-šà-ḥùġ-ġá GN-kam „eine Herzberuhigungsklage an GN ist es“.

Letztere, im sumerischen Emesal-Dialekt abgefassten und mit akkadischer Übersetzung versehenen „Eršahunga-Gebete“³² lassen sich bis in die altbabylonische Zeit (Anfang 2. Jt.) zurückverfolgen.³³ Damals scheint sich die bereits im 3. Jt. belegte persönliche Schutzgottheit, „the divine personification of the individual procreation and achievement and the god of the tribal or family group“, zu einer mächtigen psychischen Instanz herausgebildet zu haben, die als „personification of the individual's [...] responsibility in respect to right and wrong actions“³⁴ auch über die Einhaltung der sozialen Normen wachte und Verstöße durch ihren ‚Zorn‘ (*kimiltu*) bzw. ihre ‚zornige Abwendung‘ (*šibistu*) ahndete. Diese Konzeption wurde, wie T. Abusch gezeigt hat, im 1. Jt. vermischt mit bzw. überlagert von der Tendenz, die Ursache erlittener Übel in schwarzer Magie zu sehen.³⁵

des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften, AOAT 256, Münster 2001, 442, Nr. 2.13 iii 21–30 (E-babbar-Zylinder). Ähnliches ist bereits bei Gudea bezeugt: Kinder werden nicht gescholten, Sklaven und Sklavinnen nicht geschlagen (Zyl. A xiii 3–11).

³¹ Edition: LAMBERT, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, ergänzt durch GÜTERBOCK, H.G., Hittite Parallels, JNES 33 (1974), 323–327, und VAN DER TOORN, Sin and Sanction, 117–154 (vgl. Anm. 2).

³² Edition: MAUL, ST., ‚Herzensberuhigungsklagen‘. Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete, Wiesbaden 1988. Das Grundschema ist Einleitung – Klage – Bitte – Fürbittelitanei – Schlussformel (o.c. 17). Es „entspricht also im wesentlichen dem Aufbau der akkadischen Gebetsbeschwörungen“ (o.c. 17 Anm. 37). Die charakteristische Schlussformel lautet: „Dein Herz möge wie das Herz einer leiblichen Mutter für mich zurückkehren (d.h. ich beruhigen)! Wie eine leibliche Mutter, ein leiblicher Vater möge es an seinen Platz zurückkehren!“ (o.c. 25).

³³ MAUL, ‚Herzberuhigungsklagen‘, 8–10.

³⁴ ABUSCH, T., Witchcraft and the Anger of the Personal God, in: Abusch, T. / van der Toorn, K. (Hg.), Mesopotamian Magic, Ancient Magic and Divination I, Groningen 1999, 106 f. mit Lit. Nicht weiter eingegangen werden soll hier auf die o.c. 111 mit Anm. 76 vorgetragene These, dass „the centrality and power of the personal god who punishes the individual [...] is a Semitic feature“.

³⁵ ABUSCH, Witchcraft, insbesondere S. 94–102.

In den Gebeten sind größere Unterschiede in Hinblick darauf zu beobachten, ob und wie der Grund des göttlichen Zornes thematisiert wird. Die Ursachenforschung kann Gegenstand eines separaten divinatorischen Verfahrens sein³⁶. Eine praktischere Lösung besteht darin, im Gebet alle möglichen Ursachen durch Aufzählungen und allgemeine Formulierungen abzudecken. Auch kann der Beter, um sich die zürnende Gottheit wieder geneigt zu machen, verschiedene Argumentationsweisen anwenden und miteinander kombinieren: er kann Verfehlungen einräumen (positives Schuldbekennnis)³⁷ oder abstreiten (negatives Schuldbekennnis)³⁸, und er kann darauf verweisen, dass er unwissentlich bzw. unabsichtlich gefehlt hat³⁹. Zuweilen wird das Thema gänzlich vermieden und einfach nur die persönliche Schutzgottheit angefleht, sich dem Beter wieder zuzuwenden⁴⁰.

Generell wäre zu untersuchen, ob und inwieweit die altorientalischen Quellen zum göttlichen Zorn als Zeugnisse eines reflektierenden, theologischen Diskurses gelesen werden können.⁴¹ Das würde freilich den hier vorgegebenen Rahmen weit überschreiten, doch soll abschließend wenigstens eine wichtige Quelle ausführlicher zu Worte kommen.

³⁶ Einen *locus classicus* liefern die „Pestgebete“ Mursili II., der durch Orakel als Ursache der Pest einen von seinem Vater veranlassten Mord eruiert und Buße verspricht, „(auf daß) die Gemütsbewegung der Götter, meiner Herren, sich beruhige“ (ÜNAL, A., TUAT II/6, 810 Rs. 26). Auf ein mesopotamisches Beispiel in Gestalt eines kassitischen Extispizienberichts weist VAN DER TOORN, *Sin and Sanction*, 122, hin.

³⁷ Z.B. LAMBERT, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, 274/275, Z. 24–27; *ibid.* 280/281, Z. 122–127.

³⁸ Z.B. LAMBERT, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, 278/279, Z. 72–84.

³⁹ Der sündige Mensch kann zu diesem Zweck mit einem Ochsen verglichen werden, der nicht weiß, was er frisst, einem Schaf, das nichts von dem Löseritual weiß, zu dem es dient, und einem Boot, das nicht weiß, wo es anlegt: s. LAMBERT, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, 284/285, Section II, Z. 2–7, und Z. 12–15; kürzer auch *ibid.* S. 278/279, Z. 90 f.; S. 290/291, Z. 17 f. Dass die Tatabsicht bei der Bestrafung berücksichtigt wird, belegt auf menschlicher Ebene bereits § 206 des Codex Hammurapi: „Wenn ein Bürger einen anderen bei einer Rauferei schlägt und eine Verletzung beibringt, so soll dieser Bürger schwören: ‚Ich habe nicht mit Absicht geschlagen‘ und den Arzt zahlen“.

⁴⁰ Z.B. LAMBERT, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, 276/277, Z. 40–43.

⁴¹ Zur Anwendung des Begriffs ‚Theologie‘ auf die altorientalische Religionsgeschichte s. BERLEJUNG, A., *Theologie in Babylon? – Theologien in Babylonien!* Oeming, M. / Schmid, K. / Schüle, A. (Hg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“* anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (*Altes Testament und Moderne* 9, Münster 2004), 105–124.

3. Göttlicher Zorn im Erra-Mythos

3.1. Allgemeines

Die neuzeitlich „Erra-Epos/Mythos“, „Išum und Erra“ oder „Erra und Išum“ u.ä. betitelte Dichtung⁴² mit dem Incipit *šar gimir dadmē banū kibrāti* ist die jüngste unter den Mythendichtungen, in deren Mittelpunkt göttlicher Zorn steht⁴³. Sie ist eines der wenigen altorientalischen Literaturwerke, deren Autor wir namentlich kennen: er stellt sich im Epilog selbst vor als „Kabti-ilī-Marduk, Sohn/Nachkomme des Dabību“ (V 42).⁴⁴

D.O. Edzard hat das Werk folgendermaßen charakterisiert:

Was immer der Anlaß war, sein Werk, das übrigens nicht repräsentativ für zeitgenössische Theologie gewesen sein muss (‘may not have been orthodox doctrine everywhere’, Jacobsen 1976,⁴⁵ 227), ist ein Literaturdenkmal von großem literarischen Format (Lambert 1958⁴⁶, 339 f.) und von sehr vielseitig deutbarem Inhalt. So kann man tiefverwurzelte religiöse Moral (Cagni 1969⁴⁷, 37) entdecken wie Ironie und parodistische Züge (die Darstellung Marduks), theologische Gelehrsamkeit wie politisches Programm (die Wiedererstehung Akkads, V 25 ff.). Eine endgültige Deutung des E.-Epos wird zumindest die Vervollständigung der noch lückenhaften Tafeln II und III abwarten müssen.⁴⁸

Die Datierung schwankt zwischen dem Ende des 2. Jt.s und der 1. Hälfte des 7. Jh.s; sie hängt hauptsächlich davon ab, ob und wie man bestimmte Erzählmotive historisch deutet: die Abwesenheit Marduks (bzw. seines

⁴² Im folgenden wird die konventionelle Bezeichnung ‚Erra-Mythos‘ verwendet, zur Gattungs- und Termonologieproblematik s. CAGNI, L., *The Poem of Erra*, SANE Vol. 1, fasc. 3 (1977), 6–14. Stellenangaben beziehen sich auf die Textedition CAGNI, L., *L’epopea di Erra*, Studi Semitici 34, Roma 1969 (erschienen 1970), die auch den Übersetzungen von G. Müller und B. Foster zugrundeliegt.

⁴³ An älteren sind vor allem zu nennen: „Fluch über Akkade“, „Gilgamesch und der Himmelsstier“ (nebst der entsprechenden Episode in Tafel VI des Gilgamesch-Epos), „Inanna und Ebiḫ“, „Atraḫasis“, das „Agušaja-Lied“ und der hethitische Telipinu-Mythos.

⁴⁴ Der Name wird meist Kabti-ilāni-Marduk gelesen, doch möchte ich mit EDZARD, D. O., Kabti-ilī-Marduk, in: RIA 5/3–4 (1977, erschienen 1978) 284, bis zum Beweis des Gegenteils der gewöhnlichen Pluralform *ilū/i* den Vorzug geben.

⁴⁵ JACOBSEN, TH., *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven / London 1976.

⁴⁶ LAMBERT, W. G., Rezension zu F. Gössmann, *Das Era-Epos*, AfO 18 (1957/58) 395–401

⁴⁷ CAGNI, L., *L’epopea di Erra*, Studi Semitici 34, Roma 1969 (erschienen 1970).

⁴⁸ EDZARD, D. O., *Erra (Erra)-Epos*, in: RIA 5/3–4 (1977, erschienen 1978), 169. Im Mittelteil klaffen immer noch größere Textlücken. Der Hinweis bei MÜLLER, G. W., *Ischum und Erra*, in: Kaiser, O. (Hg.), *TUAT III/4*, Gütersloh 1994, 781, dass in der neubabylonischen Sippar-Bibliothek auch „gut erhaltene Exemplare der Tafeln II und III“ entdeckt worden seien, konnte von M. Hilgert, der die Bibliothek im Rahmen seiner Habilitationsschrift anhand von Photographien katalogisiert hat, nicht bestätigt werden.

Kultbildes) von Babylon, blutige Wirren in Babylonien, die mit sutäischen Nomaden zusammenhängen und die namentlich erwähnten Städte Babylon, Sippar, Uruk und Dur-Kurigalzu (?) betreffen.⁴⁹

Aufbau und Stil des Werkes, vor allem aber die zahlreichen Verflechtungen mit der altorientalischen Mythologie und Literatur,⁵⁰ erweisen den Verfasser als einen ebenso begabten wie gebildeten Dichter. Besonders enge Beziehungen bestehen zum Anzu-Mythos, der sogar auf einer Tafel mit dem Erra-Mythos vereint überliefert ist.⁵¹ Bereits das Incipit des Erra-Mythos, *šar gimir dadmē*, spielt auf den älteren Anzu-Mythos an, der mit den Worten *bin šar dadmē* beginnt. Ein zentrales Motiv beider Dichtungen ist der temporäre Verlust der Herrschaft des Götterkönigs (Enlil bzw. Marduk) an eine dem geordneten Kosmos feindliche Macht (Anzu bzw. Erra), deren Wirken als ‚wütend‘ geschildert wird, und die vom Helden der Dichtung (Ninurta bzw. Išum) überwunden wird. Auch die mythologischen Begründungen für den vorübergehenden Machtverlust des Götterkönigs gleichen sich: in beiden Fällen wird er durch das Ablegen der Insignien bewirkt, und dies ist in beiden Fällen mit einem Akt der Reinigung gekoppelt (Enlil badet, Marduk lässt seinen Ornat aufpolieren). Erras Wüten gegen die Menschheit wird in Anspielung auf den Atraḫasis-Mythos als Analogie zur Sintflut dargestellt.

Es versteht sich fast von selbst, dass der Erra-Mythos auch von alttestamentlicher Seite Beachtung gefunden hat. Am ausführlichsten hat sich

⁴⁹ Der jüngste Vorschlag stammt von S. Franke, die in einem Vortrag auf der 52. Rencontre Assyriologique Internationale 2006 in Münster für eine Abfassung während der Regierungszeit Asarhaddons plädierte; historischer Hintergrund sei die Zerstörung Babylons durch Sanherib 689 v. Chr. Der noch nicht im Druck erschienene Beitrag wird bei EHRING, Rückkehr JHWHs, 128–135, nebst älterer Literatur referiert. Frankes Vermutung, dass das Werk eine von Asarhaddon in Auftrag gegebene „Studie“ sei, halte ich (mit Ehring, o.c. 130) für unwahrscheinlich, denn die Dichtung ist deutlich „babylozentrisch“. Dass die Assyrer einander – ebenso wie andere Fremdvölker – zugunsten von Akkad (d.h. Babylonien) erschlagen (V. 131–133), dürfte einem assyrischen Auftraggeber kaum gefallen haben.

⁵⁰ Diese Dimensionen sind wohl trotz zahlreicher Einzelbeobachtungen (neben CAGNI, *Epopée de Erra*, und CAGNI, *Poème*, s. vor allem BOTTÉRO, J. / KRAMER, S.N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris 1989, 680–727) noch nicht völlig erschlossen. Die oft betonte Originalität des Werkes (s. z.B. CAGNI, *Poème*, 13 f. mit Lit.) liegt gerade auch im Umgang mit der Tradition.

⁵¹ Text GM 1 aus Tarbišu (Publikation: SAGGS, H. W. F., *Additions to Anzu*, AfO 33, 1986 (ersch. 1987), 2 und 29) enthielt auf der Vs. den Erra-Mythos, auf der Rs. den Anzu-Mythos. Zu den möglichen historischen Hintergründen dieser Kombination s. ANNUS, A., *The Standard Babylonian Epic of Anzu*, SAACT 3, Helsinki 2001, XXV f., der auf die beiden Dichtungen gemeinsame Erwähnung des Šaršar-Gebirges hinweist und desweiteren auf das Nachleben der Sutäer in der Gestalt des biblischen Seth eingeht. Charakteristisch für beide Dichtungen ist z.B. auch die Kombination der Theonyme Anum und Dagan (Anzu I 203, II 58, III 27; Erra IV 33).

D. Bodi damit beschäftigt, der – angeregt durch R. Frankena⁵² – im Erra-Mythos das Vorbild des Buches Ezechiel erkennen wollte, wobei Jahwe die Rolle Erras und der Prophet die Rolle Išums einnehme:

A striking similarity between the Book of Ezekiel and the Poem of Erra is the description of the tenebrous and and unpredictable results of divine wrath. Both Erra and Yahweh need a watchman whose role is to protect humans from excesses of divine fury and to appease, reason, or supplicate the wrathful divinity:

eine weitere Parallele sah Bodi in der Rolle Išums als „protector of divine and human love-making“ und „Ezekiel’s role in rebuking Jerusalem, the city of Yahweh’s covenanted love because of her unfaithfulness“.⁵³ Trotz vieler scharfsinniger Beobachtungen reichen Bodis Argumente aber kaum aus, um das Ezechiel-Buch überzeugend als „literary emulation“⁵⁴ des Erra-Mythos zu erweisen.⁵⁵ Vergleiche lassen sich auch mit anderen biblischen Büchern anstellen,⁵⁶ wie beispielsweise zwischen Erra IV 76–87 und Amos 5,19, wo jeweils eine gleichartig strukturierte Ausgestaltung des ‚Vom-Regen-in-die-Traufe‘-Motivs das Wüten des göttlichen Zorns beschreibt:⁵⁷

Erra IV 76–87

Wer nicht im Kampf stirbt, wird durch die Pest sterben,
 wer nicht an der Pest stirbt, den wird der Feind erbeuten,
 wen der Räuber nicht erbeutet, den wird der Räuber erschlagen,
 wen der Räuber nicht erschlägt, den wird der König gefangen nehmen,
 wen der König nicht gefangen nimmt, den wird Adad wegspülen,
 wen Adad nicht wegspült, den wird Šamaš fortholen,
 wer auf das Land hinausgeht, den wird der Wind wegfegen,
 wer sein Heim betritt, den wird der ‚Lauerer‘ [ein Dämon] schlagen,
 wer auf einen Hügel steigt, wird an Durst sterben,

⁵² FRANKENA, R., *Kanttekeningen van een Assyrioloog bij Ezechiël. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in het Hebreeuws, de Hebreeuwse Oudheidkunde en het Babylonisch-Assyrisch aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op 15 November 1965.* 32 p. Leiden 1965.

⁵³ BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, 308 f.

⁵⁴ BODI, Ezechiel, 319.

⁵⁵ Vgl. die Rezension W. von Sodens in AfO 38/39 (1991/92) 249–253.

⁵⁶ Das Potential dürfte noch nicht ausgeschöpft sein. So finden sich bei DALLEY, S., *Erra and Ishum*, in: Hallo, W. W. / Younger, K. L. (Hg.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World, Volume One*, Leiden / New York / Köln 1997, 404–416, in der für Querverweise auf das AT vorgesehenen Spalte keinerlei Einträge.

⁵⁷ HEINTZ, J.-G., *De l’absence de la statue divine au ‚Dieu qui se cache‘ (Esaïe 45/15): aux origines d’un thème biblique*, RHPR 59 (1979), 432, zitiert von BODI, Ezechiel, 196, Anm. 42. In den neueren Amos-Ausgaben und -Kommentaren von D. N. Freedman (*Anchor Bible*, New York 1989) und J. Jeremias (Göttingen 1995) ist die Parallele nicht erwähnt.

wer ins Tal steigt, wird durch Wasser sterben.
Hügel und Tal hast du gleichermaßen zunichte gemacht.

Amos V, 18–20⁵⁸

Wehe denen, die den Tag Jahwes herbeisehnen!

Was soll euch der Tag Jahwes?

Er ist Finsternis und nicht Licht.

Wie wenn einer vor dem Löwen flieht, da stellt ihn ein Bär,

gelangt er ins Haus, da beißt ihn die Schlange.

Ist nicht Finsternis der Tag Jahwes und nicht Licht?

Ist ihm (nicht) Dunkelheit eigen und kein Glanz?

Eine weitere Parallele ist die folgende Prophetie Elijas:⁵⁹

1 Könige 19,17

Wer dem Schwert Hasaels entrinnt, den wird Jehu töten,

und wer dem Schwert Jehus entrinnt, den wird Elischa töten.

Bodi hat den Erra-Mythos dezidiert im Sinne einer theologisch-reflektierten Auseinandersetzung mit dem göttlichen Zorn gelesen. Dieser Aspekt soll auch im Mittelpunkt der folgenden Analyse stehen, während andere Fragestellungen wie die nach dem historischen Hintergrund ausgeblendet bleiben.

3.2. Erras Zorn

Einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Erra-Mythos stellt der Epilog des Dichters dar. Die traditionelle Schlussdoxologie – sie besteht üblicherweise aus dem formelhaften Lobpreis der göttlichen Hauptgestalt(en) einer Dichtung und oft einem sehr knappen Résumé – gestaltet er folgendermaßen (V 39–42):⁶⁰

(39) *šanāt lā nībi tanīti bēli rabī Nergal u qurādī' Išum*

(40) *ša Erra īgugu-ma ana sapān mātāti u hulluq nišī-šin iškunu pānī-šu*

(41) *Išum mālik-šu unīhu-šu-ma īzibu rīhāniš*

(42) *kāšir kammī-šu Kabti-ilī-Marduk mār Dabībi*

Unzählige Jahre (währe) das Loblied des großen Herrn Nergal und des Helden Išum – daß Erra wütete und sich in den Sinn setzte, die Länder einzuebnen und ihre Menschen zu vernichten,

⁵⁸ In der Übersetzung von SPIECKERMANN, *Dies irae*, 197.

⁵⁹ BODI, *Ezekiel*, 195, Anm. 41.

⁶⁰ Die folgenden Originalzitate basieren auf CAGNI, *L'Epopea di Erra* (Komposittext in Transliteration mit Variantenapparat). In meiner Umschrift habe ich etymologisch-grammatisch normierte, standardbabylonische Formen mit korrekten Kasusendungen ohne Mimation angesetzt. Letztere sind meist auch in den Textzeugen belegt, die wenigen gegen die Textzeugen korrigierten Kasusendungen sind durch hochgestelltes Ausrufezeichen gekennzeichnet.

Išum, sein Berater, ihn besänftigte, und er (scil. Nergal) (sie) restweise übrig ließ – der Verfasser seiner Tafel(n)⁶¹ ist Kabti-ilī-Marduk, Sohn des Dabību.

Anschließend erklärt Kabti-ilī-Marduk, dass sein Werk die genaue, von Erra und allen Göttern gebilligte Wiedergabe einer nächtlichen Vision sei:

- (42) *ina šāt mūši ušabrī-šu-ma*
kī(ma) ša ina munātti idbubu ajjam-ma ul iḫḫī
 (44) *ēda šuma ul uraddī ana muḫḫi*
 (45) *išmē-šu-ma Erra imtaḫar pānī-šu*
 (46) *ša Išum ālik mahri-šu iḫḫib elī-šu*
 (47) *ilū naphar-šunu inādū/inaddū ittī-šu*

Mitten in der Nacht ließ er (scil. Nergal) es ihn schauen, und gemäß dem, was er im Morgenschlummer gesprochen hatte,⁶² ließ er nichts aus, fügte er kein Wort hinzu. Als Erra es hörte, fand es seinen Beifall, auch was Išum, seinen Wesir betrifft, gefiel es ihm. Alle Götter priesen/preisen (es) mit ihm.

Zum Schluss verleiht Erra der Dichtung einen besonderen Segen:

- (48) *u kī'am iqtabī qurādu Erra*
 (49) *ilu ša zamāra' šāšu inaddu ina aširti-šu liktammira ḫengallu*
 (50) *u ša ušamsaku aj-jīšina qutrēna*
 (51) *šarru ša šumī ušarbū libēl kibrāti*
 (52) *rubū ša tanītti qarrādūtī-ja idabbubu māḫira aj-jiršī*
 (53) *nāru ša išarraḫu ul imāt ina šibtī*
 (54) *eli šarri u rubē damiq atwū-šu*
 (55) *tuššarru ša iḫḫazu išēt ina māt nakri ikabbit ina mātī-šu*
 (56) *ina aširti ummānī ašar kajjān šumī izakkarū uzun-šunu apettī*
 (57) *ina bīti ašar tuḫpu šāšu šaknu Erra lū agug / līgug-ma lišgišū Ilū Sebettu'*
 (58) *patar šibtī ul iḫḫī-šu(-ma) šalimtu šaknas-su*
 (59) *zamāru šāšu ana matī-ma liššakin-ma likūn qadu ulla*
 (60) *mātātu' naphar-šina lišmā-ma linādā qurdī-ja*
 (61) *nišū (kal) dadmē līmurā-ma lišarbā šumī*

Und so sprach der Recke Erra:

Der Gott, der dieses Loblied singt – in seinem Heiligtum möge sich Überfluß häufen!

Und der es verwirft, möge keinen Weihrauch mehr riechen!

Der König, der meinen Namen groß macht, möge den Erkreis beherrschen!

Der Fürst, der das Lob meines Heldentums spricht, möge keinen Widerpart haben!

Der Sänger, der es erklingen läßt, wird nicht an der Plage sterben,

Dem König und dem Fürsten werden seine Worte gefallen.

Der Schreiber, der es lernt, wird im Feindesland überleben und in seinem Land geehrt werden.

⁶¹ Oder „der Tafel(n) davon“. Das Suffixpronomen kann sich auf Erra, Išum oder den zuvor resümierten Inhalt beziehen.

⁶² Die Deutung des Verses ist umstritten.

Im Tempel der weisen Meister, wo sie meinen Namen beständig im Munde führen, werde ich ihr Ohr öffnen!

Im Hause, wo sich diese Tafel befindet – mag auch Erra wüten und die Siebengötter morden:

Das Schwert der Plage wird ihm nicht nahen, Heil ruht auf ihm.

Dieses Lied möge immer währen und ewig Bestand haben!

Alle Länder mögen hören und mein Heldentum rühmen!

Die Menschen aller Wohnstätten mögen sehen und meinen Namen groß machen!

Die Schlussdoxologie benennt als Hauptgestalten der Dichtung zwei Gottheiten in hierarchischer Reihenfolge, Nergal/Erra und seinen Wesir Išum.⁶³ Letzterer steht aber seinem Herrn an Bedeutung keineswegs nach: auf seine besondere Stellung weist schon der Anfang der Dichtung hin, denn die einleitende Eulogie bezieht sich auf ihn, nicht etwa auf Erra oder Marduk, wie bisweilen angenommen wurde. Die ersten beiden Epitheta, *šar gimir dadmē bānū kibrāti* „König aller bewohnten Stätten, Schöpfer des Erdkreises“, gleichen ihn den großen Gottheiten des Pantheons an. Das Résumé definiert als Kern der Handlung das Wüten Erras, das die Menschheit zu vernichten drohte, und seine Besänftigung durch Išum.

Bodi ist der Ansicht, „that in the Poem of Erra the punishment of humankind is a consequence of their offending the gods“.⁶⁴ Die wichtigste ‚Sünde‘ (*ḥītu*) der Menschen sieht er in ihrer „Geringschätzung“ Erras⁶⁵, die darin besteht, dass sie seinen Namen „nicht gefürchtet haben“ (I 121 f.). Dies ist zweifellos eine entscheidende Triebfeder von Erras Handeln, was auch daraus hervorgeht, dass das Stichwort „Geringschätzung“ genau an der Peripetie des Dramas fällt (IV 113, s.u.). Aber wird Erras Wüten vom Dichter wirklich als direkte Reaktion auf bzw. kollektive Strafe für diese „Geringschätzung“ inszeniert?

Wenn man die Genese von Erras Zorn, wie sie zu Beginn der Dichtung geradezu psychologisierend beschrieben wird, genauer betrachtet, zeigt sich, dass dies nicht der Fall ist: Ausgelöst durch das Funkeln der Waffen

⁶³ Allgemein zu diesen s. zuletzt WIGGERMANN, F. A. M., Nergal, in: RIA 9/3–4 (1999) 214–226, bzw. ATTINGER, P. / KREBERNIK, M., L’Hymne à Ḥendursaga (Ḥendursaga A), in: Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter, Rollinger, R. (Hg.), AOAT 325, Münster 2005, 21–104, jeweils mit Lit. Išums Funktion und Titel („der vor ihm/mir hergeht“) sind hier jeweils mit dem konventionellen Terminus ‚Wesir‘ wiedergegeben, was zugegebenermaßen ein Notbehelf ist. – Dass die dritte Hauptgestalt, Marduk, anschließend im Namen des Dichters Kabti-ilīr-Marduk („der Ehrwürdigste der Götter ist Marduk“) erscheint, dürfte Zufall sein.

⁶⁴ BODI, Ezekiel, 68.

⁶⁵ BODI, Ezekiel, 63. In der Folge werden weitere im Erra-Mythos erwähnte Verfehlungen gegen Götter zusammengetragen.

seines Wesirs Išum⁶⁶ erwacht in Erra, der bei seiner Gemahlin ruht, der Drang, zu kämpfen, doch kann er sich anfangs noch nicht recht dazu entschließen. Erst den „Siebengöttern“, die er zunächst zu den Waffen ruft, dann aber wieder heimschicken will, gelingt es, ihn aufzustacheln. Sie packen ihn gewissermaßen bei seiner ‚Berufsehre‘ als Krieger: „Erhebe dich, steh auf! Warum sitzt du wie ein müder Greis in der Stadt, sitzt du wie ein schwacher Säugling im Haus?“ (I 46–48). So beginnen sie ihre lange Paränese. Sie sind es erst, die dann das Motiv der „Geringschätzung“ einführen: „Die Jünglinge ziehen ins Feld wie zu einem Fest! Wer in der Stadt bleibt, und sei’s gar ein Fürst, und isst unersättlich: geschmäht ist er im Mund seiner Leute, verachtet sein Haupt!“ (I 51–53). (Sogar) „das Vieh des Schakkan und die wilden Tiere verachten uns“ (I 77). Als weiteren Grund führen sie den (aus dem Atrahasis-Mythos bekannten) störenden Lärm der Menschen an; „die Menschen mögen sich fürchten, ihr übermütiges Treiben möge diszipliniert werden“ (I 73). Schließlich äußern sie sogar die Befürchtung, dass das Land könne „mächtiger als wir“ werden, wenn Erra nicht auf sie höre (I 79 f.).

Die Worte der Sebettu „taten ihm gut wie feinstes Öl“ (I 93), und gegen Išums Einspruch beschließt er, in den Kampf zu ziehen, wobei er das Motiv der „Geringschätzung“ übernimmt (I 120 f.).

Um freie Hand zu haben, überredet er den Götterkönig Marduk, seinen Ornat erneuern zu lassen und ihn selbst derweil als seinen Vertreter zu bestellen. Der polytheistisch durchwaltete Kosmos hat nach traditioneller altorientalischer Vorstellung einen Mittelpunkt, den der Schöpfergott (ehemals Enlil, hier Marduk) einnimmt. Sobald Marduk nun seinen Sitz verlässt und seinen Ornat ablegt, bricht die kosmische Ordnung zusammen. Der rasende Erra bewirkt blutige Unruhen und Zerstörungen durch die nomadischen Sutäer, denen sogar die Heiligtümer der Götter zum Opfer fallen, und droht die Menschheit zu vernichten⁶⁷.

Die höchst eindrucksvoll gestaltete Peripetie tritt in einer Rede Išums ein (IV 104–127). Er hält Erra vor, dass er Gerechte und Ungerechte getötet habe, sich aber immer noch nicht ausgetobt habe, sich immer noch geringgeschätzt fühle und sein Rasen weiter in kosmische Dimensionen steigern wolle:

(104) *qurādu Erra kīnam-ma tuštamīr*

⁶⁶ Ich folge hier MÜLLER, G. W., Ischum und Erra 783: „und durch das Aufblitzen von dessen scharfen Äxten Erra, der Held der Götter, unruhig wurde auf seinem Platz“. I 5 muss eine Fortsetzung des vorausgehenden Relativsatzes sein.

⁶⁷ Der noch lückenhafte Text lässt erkennen, dass Erra nicht einfach nur Marduks Abwesenheit nutzt: Erra wacht selbst vor dem unterweltlichen (II 2) Ort, an dem die Erneuerung stattfindet, und sein Schreckensregiment wird erst nach Marduks Rückkehr (II 49), der seinerseits in den Himmel flieht (II 62), geschildert.

- (105) *lā kīnam-ma tuštamīt*
 (106) *ša iḫtū-ka tuštamīt*
 (107) *ša lā iḫtū-ka-ma tuštamīt*
 (108) *ēnu mušahmiṭ taklīm ilī tuštamīt*
 (109) *girsiqqā mukil rēš šarri tuštamīt*
 (110) *šībī ina dakkanni tuštamīt*
 (111) *ardāti šaḫḫarāti ina uršī-šina tuštamīt*
 (112) *u nāḫam-ma ul tanūḫ*
 (113) *u tātawā ana libbī-ka umma leqū šītūta'*
 (114) *u kī'am ana libbī-ka taqtabī qurādu Erra*
 (115) *danna' lumḫaš-ma akā lupallih*
 (116) *ālik pān ummāni lunār-ma ummāna' lušashīr*
 (117) *ša aširti gegunā-ša ša dūri kilil-šu lūbut-ma luḫalliqa bālti āli*
 (118) *tarkulla lussuḫ-ma litteqlepā eleppu*
 (119) *sikkanna lušbir-ma lā immeda ana kibri*
 (120) *timma lušḫuṭ-ma lussuḫa simas-su*
 (121) *tulā lušābil-ma ul iballuṭ šerru*
 (122) *kuppī luḫṭim-ma nārātu šaḫḫarāti ul ubbalā mē nuḫšī'*
 (123) *Irkalla lunniš/lunīš-ma lisbu'ū šamāwū*
 (124) *ša šulpa'ea šarūra'-šu lušamqit-ma kakkabī šamāwī lušamsik*
 (125) *ša iṣṣi šurus-su lippari-ma lā išammuḫ(a) piri'-šu*
 (126) *ša igari išis-su lūbut-ma litrurā rēšā-šu*
 (127) *ana šubat šar ilī lu'īr-ma lā ibaššī milku*

Recke Erra, den Gerechten hast du getötet,
 Den Ungerechten hast du getötet!
 Den, der sich gegen dich verfehlte, hast Du getötet,
 Den, der sich nicht gegen dich verfehlte, hast Du getötet!
 Den Hohenpriester, der die Schauopfer rechtzeitig darzubringen sich eilte, hast du getötet!
 Den Kammerdiener, den Helfer des Königs, hast du getötet!
 Die Greise in der Kammer hast du getötet!
 Die jungen Mädchen in ihren Betten hast du getötet!
 Un doch hast du keine Ruhe gefunden,
 Und hast zu dir selbst gesagt: man schätzt mich gering!
 Und so hast du zu dir gesprochen, Recke Erra:
 Den Starken will ich schlagen, den Schwachen in Furcht setzen!
 Den Feldherrn will ich töten und das Heer zur Flucht wenden!
 Des Heiligtums Zella, die Krone der Mauer will ich zerstören, vernichten die Lebenskraft der Stadt!
 Den Haltepflock will ich ausreißen, daß das Schiff flußabwärts treibt!
 Das Steuerruder will ich brechen, damit es nicht am Ufer anlegen kann!
 Den Mast will ich herausziehen, das Takelwerk abreißen!
 Die Brust will ich vertrocknen lassen, so daß der Säugling am Leben bleibt!
 Die Quellen will ich verstopfen, so daß die Kanäle kein reichliches Wasser mehr führen!
 Die Unterwelt will ich ins Wanken bringen, so daß der Himmel erzittert!
 Den Glanz Jupiters will ich herabfallen machen, die Sterne herabschmettern!
 Des Baumes Wurzeln will ich kappen, so daß sein Schößling nicht gedeiht!
 Der Mauer Fundament will ich zerstören, so daß ihre Krone wankt!
 Zum Sitz des Götterkönigs will ich stürmen, so daß kein Rat mehr ist!

Ebenso wie am Anfang die Hetzrede der Sebettu (I 93), tun Erra nun die besänftigenden Worte Išums „gut wie feinstes Öl“ (IV 129). Er beschränkt sein Wüten auf die Fremdländer, deren Bewohner sich gegenseitig aufreiben sollen, um dann vom „Akkader“ erobert und beherrscht zu werden (IV 131–136). Išum selbst vernichtet in seinem Auftrag das Šaršar-Gebirge (IV 138–150).

Als dies geschehen ist und Erra „sich beruhigt hat“, blickt er in einer an alle Götter gerichteten Rede (V 5–15) selbstkritisch auf seinen Zornesausbruch zurück⁶⁸ und hebt Išums Verdienst hervor, der durch sein Einschreiten die Menschheit gerettet und damit auch den Göttern den Opferkult erhalten habe (ein aus dem Atrahasis-Mythos bekanntes Motiv):

- (5) *qūlā-ma naḫḫar-kunu awātī-ja limdā*
 (6) *mīndē-ma anāku ina ḫīṭi maḫrī aḫsusa lemuttī'*
 (7) *libbī agug-ma nišī asappan*
 (8) *kī agir šēni immer pāni ušellā/i ina pitqi*
 (9) *kī lā zāqīp šippāti ana nakāsi ul umāq*
 (10) *kī šālil māti kīna u ragga' ul uwassā ušamqat*
 (11) *ina pī labbi nā'iri ul ikkimū šalāmta'*
 (12) *u ašar ištēn ra'bu šanū ul imallik-šu / imlik-šu*
 (13) *<ina/ša?> lā Išum ālik maḫrī-ja mīnū bašī-ma*
 (14) *alī zānin-kunu ēnu-kunu ajjēna*
 (15) *alī nindabū-kunu ē teššīnā qutrēna*

Lauscht, ihr (Götter) alle! Nehmt meine Worte zur Kenntnis!

Ich habe wohl in meinem vergangenen Frevel Böses beabsichtigt,
 Mein Herz war wütend, und ich wollte die Menschen austilgen.

Wie ein gemieteter Viehhirt nahm ich da den Leithammel aus der Hürde,

Wie einer, der (sonst) keine Obstgärten pflanzt, wurde ich da des Fällens nicht müde,

Wie ein Plünderer machte ich ohne Unterschied den Gerechten und den Bösen nieder.

Dem Rachen des brüllenden Löwen entreißt man den Kadaver nicht mehr,

Und wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten.

Was wäre jetzt ohne Išum, meinen Wesir?

Wo wäre euer Versorger, wo euer Hoherpriester?

Wo wären euere Opfer, wo würdet ihr noch Weihrauch riechen?

Und Išum entgegnet höflich:

- (17) *qurādu qūlam-ma šimē qabā-ja*
 (18) *mīndē-ma enna nūḫam-ma nizziza maḫar-ka*
 (19) *ina ūmi uggatī-ka alī māḫir-ka*

Recke, lausche und höre meine Rede!

Das mag wohl sein, doch nun sei ruhig, und wir wollen dir (wieder) zu Diensten stehen!

Wo ist einer, der dir am Tag deines Zornes widerstehen kann?

⁶⁸ Biblisch wäre in diesem Zusammenhang wohl von ‚Reue‘ die Rede, ein Äquivalent von hebr. n-ḫ-m N gibt es im Akkadischen interessanterweise nicht.

Erra freut sich über Išums Rede (V 20 f.). Nachdem er sich wieder in seiner Residenz niedergelassen hat (V 22), beauftragt er ihn, für die Wiederherstellung und das Gedeihen des Landes Akkad und seiner Hauptstadt Babylon zu sorgen (V 23–38).

Der Dichter hat offenbar versucht, traumatische historische Geschehnisse in Babylonien – exzessive menschen- und zivilisationsfeindliche, natürliche und kriegerische Gewalt, den Zusammenbruch politischer und kultischer Ordnung – zu verarbeiten, indem er die spezifischen dialektischen Möglichkeiten des polytheistischen Systems nutzte. Die Katastrophe wird als ein gewaltiger Wutanfall des Unterweltsgottes Nergal/Erra allegorisiert, der unter dem Einfluss seines Wesirs Ḫendursaġa/Išum zu Ruhe kommt und sich schließlich in Segen für die Überlebenden wandelt.

Indem der Dichter menschenfeindliches und menschenfreundliches Wirken auf zwei göttliche Hauptgestalten verteilt, knüpft er an bestehende Modelle an, insbesondere den Sintflut-Mythos, wo Enlil bzw. Marduk und Ea diese Rollen innehaben. Das Verhältnis Erra – Išum ist jedoch ein anderes, viel engeres: Ḫendursaġa/Išum ist nicht nur Erras Wesir, sondern wird zu einer Erra ebenbürtigen, komplementären Gestalt stilisiert.

Die letzte Ursache des im Wüten Erras sich entladenden Unheils wird vom Dichter nicht dem Gott selbst zugeschrieben. Erra unterliegt vielmehr Einflüssen, die nach einem psychologischen Muster geschildert werden: zufälliger Sinnesreiz durch die Waffen Išums (I 5) – innerer Monolog und schwankender Entschluss, zu kämpfen (I 6–18) – schließlich Überredung durch die Sebettu, die an seine Ehre als Unterwelts- und Kriegsgott appellieren und ihm weismachen, dass er von Menschen und Tieren nicht genügend respektiert bzw. gefürchtet werde (I 46–93).

Dass der Dichter vom Ursprung der Sebettu erzählt – sie wurden vom Himmel und von der Erde (I 28 f.) gezeugt⁶⁹ – ist nicht nur literarische Konvention, sondern auch Bestandteil seines Erklärungsmodells für Erras Zorn, wie B. Hruška richtig beobachtet hat;⁷⁰ allerdings liegt der Akzent nicht darauf, die Ursache von Erras Wüten dem Himmelsgott Anum anzulasten.⁷¹

⁶⁹ Zu möglichen Vorläufern dieser Gruppe im Umkreis Išums s. ATTINGER / KREBERNIK, Ḫendursaġa, 31 f.

⁷⁰ HRUŠKA, B., Einige Überlegungen zum Erraeos, BO 30 (1973), 6.

⁷¹ Dagegen bereits L. Cagni, CAGNI, Poem of Erra, 20: „1) As we said before, the ‘presence’ and the weight of Anum in the poem are rather tenuous and represent only the indispensable tribute of Kabti-ilāni-Marduk to the principal god of the pantheon, and are to be interpreted in consideration of the ‘senility’ of Marduk. 2) It is somewhat customary to give the genealogy of the divine protagonists of literary works and our poem is not to omit it for the Sibitti, representing the single principle of evil, <they> never operate independently, but on the contrary, in direct dependence on Erra and Išum.“

In die Verkettung von Ursachen für das Wüten Erras ist auch Marduk integriert, denn erst nachdem dieser sich überreden ließ, seinen Sitz zu räumen und seinen Ornat abzulegen, kann Erra die Macht übernehmen. Die Schilderung dieses Vorgangs hat – wenn die Wahrnehmung moderner Rezipienten hier nicht trügt – ironische Züge, und die Position des Götterkönigs bzw. das Konzept der in ihm kulminierenden kosmischen Hierarchie erscheint relativiert.⁷² Eine Bestätigung dieses Eindrucks könnte man darin sehen, dass im Schlussteil der Dichtung nicht etwa die Rückkehr Marduks im Mittelpunkt steht, sondern die Rückkehr Erras in seine unterweltliche Residenz (bzw. das diese repräsentierende Heiligtum in Kutha), vor allem aber Erras – dort gehaltene! – Ansprache an alle Götter, die ehrfürchtig vor ihm stehen. Zwar werden Marduks Heiligtum Esağil und Babylon am Ende seiner Rede erwähnt, doch stehen dabei die profanen Aspekte der wiederhergestellten Ordnung im Vordergrund: „Den Versorger von Esağil und Babylon mach zum Statthalter aller Städte!“ (V 38)⁷³.

Somit kommt es dem Dichter wohl nicht darauf an, einen einfachen Tun-Ergehens-Mechanismus zu konstruieren, um das Wüten Erras gegen die Menschen zu erklären. Erras Wüten wird auch nur nominell der ‚heilen Welt‘ eines konzentrischen, hierarchisch geordneten, von Marduk beherrschten Pantheons eingeschrieben; durch die Art der Darstellung erscheint diese Konzeption eher in Frage gestellt.

Die Dichtung deklariert sich am Ende als heilstiftender „Hieros Logos“. Textzeugen in Form von Amuletten⁷⁴ beweisen, dass man auf seine segensreiche Wirkung vertraute, was sicherlich auch in der Intention des Autors lag (aber andere Dimensionen seines Werks nicht ausschließt). Es liegt nahe, dass die Amulette – der Mezuzah und den Tefillin vergleichbar – primär die Funktion hatten, die heilswirksame Botschaft des Textes zu evozieren. Diese könnte, wenn die oben herausgearbeiteten Prämissen zutreffen, in einer dualistischen Konzeption bestanden haben: Unheil und Heil sind komplementäre, miteinander verbundene kosmische Mächte; das Unheil kann ohne erkennbare Ursache über Gerechte und Ungerechte hereinbrechen, hat aber ein Korrektiv, durch das es zur rechten Zeit aufgehoben und kompensiert wird. Die psychologisierende Darstellung des Zorns, Sentenzen wie „wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten“ (V 14)

⁷² Vgl. CAGNI, Poem of Erra, 19 f. mit Lit. und das obige Zitat von D.O. Edzard. Anders FOSTER, Before the Muses, 880: „He is portrayed as remote and all-wise; he knows Erras plans even before Erra arrives at his temple. He speaks in sonorous, scholarly diction; there is never any doubt that he is king. Yet the poet is troubled that there could be disorder in his realm that could threaten even Marduk itself.“

⁷³ So vielleicht Text N. Die Textzeugen weichen leicht voneinander ab, als Verb ist wohl mit Brinkman und Foster *bēlu* „herrschen“ und nicht *wabālu* „bringen“ anzunehmen, s. FOSTER, Before the Muses, 910 f.

⁷⁴ S. REINER, E., Plague Amulets and House Blessings, JNES 19 (1960), 169.

oder die Aussage, dass Erra sich im Zorn wie ein Mensch geriere (II 42; IV 3), könnten aber auch dazu einladen, den Mythos nicht (nur) theologisch, sondern (auch) anthropologisch – als Allegorie der Entstehung, Auswirkung und Überwindung menschlichen Zorns – zu lesen.