

Konstanz und Neuerung in der Religion Mesopotamiens

Walther Sallaberger (München)

Die mesopotamische Keilschriftkultur wird über drei Jahrtausende von verschiedenen Völkern, Reichen und Dynastien getragen. Neben der die Kultur definierenden Keilschrift bildet das Pantheon eine zweite Konstante, die sich über Sprachgrenzen hinweg durch Zeiten und Regionen zieht. So lässt sich beispielsweise in den ältesten Texten aus Uruk die Göttin Inana nachweisen und am Ende der Keilschriftkultur, im Hellenismus, ist sie ebenfalls noch in derselben Stadt Uruk beheimatet, nun unter ihrem akkadischen Namen Ištar. Schon die archaische Inana galt wohl ebenso wie später als Göttin des Abend- und Morgensterns, was im Namen dieses Planeten als „Venus“ bis heute nachklingt. Freilich verschwanden im Lauf der Zeit manche Gottheiten, andere tauchten auf, gewannen an Einfluss, die Hierarchien änderten sich je nach Kontext; und doch lassen sich Gottheiten mit ihren Funktionen häufig vom III. bis ins späte I. Jahrtausend verfolgen.¹ Diese Konstanz der Göttergestalten könnte eine grundsätzlich gleichbleibende Religion in Mesopotamien suggerieren, und letztlich ist es diese Konstanz, die mich von „mesopotamischer“ Religion anstelle von sumerischer, babylonischer oder assyrischer Religion sprechen lässt. Doch auch der historische Wandel ist bekannt, und religionsgeschichtliche Darstellungen verweisen immer auf unterschiedliche Phasen, wie etwa in Quellen ab dem II. Jahrtausend die stärkere Gewichtung der persönlichen Frömmigkeit.

Mesopotamien stellt nun religionshistorisch insofern einen interessanten Fall dar, als sich eine polytheistische Religion in einer Schriftkultur über Jahrhunderte, ja Jahrtausende verfolgen lässt, dass dabei anders als in Ägypten durch die offenen naturräumlichen Grenzen sprachlich und ethnisch eine größere Durchlässigkeit herrscht, dass sie zudem zeitlich im wesentlichen vor die großen Neuerungen des Monotheismus oder der griechischen Philosophie gehört. An dieser Religion können die Kriterien überprüft werden, die andernorts religionshistorisch gefunden und religionssystematisch angesetzt wurden.

Die vorliegende Diskussion geht von der Einteilung in eine „primäre“, idealtypisch die vorgefundene Stammesreligion, und eine „sekundäre“ Weltre-

¹ Zum mesopotamischen Pantheon allgemein Sallaberger, W., Art. Pantheon, A.I. Mesopotamien, RLA 10, 2004, 294–308, mit weiterer Lit.

ligion der Mission oder eines religiösen Neuerers, aus, eine Einteilung, die T. Sundermeier² zu verdanken ist, bzw. um das Prinzip der ‚Mosaischen Unterscheidung‘, die Trennung einer ‚wahren‘ von einer ‚falschen‘ Religion, wie sie J. Assmann³ herausgearbeitet hat.⁴ Beide Konzepte wollen die Einteilung anhand des Gottesbildes von Monotheismus vs. Polytheismus überwinden, und beide stellen ein zentrales Kriterium in das Zentrum: für Sundermeier ist es die Missionierbarkeit,⁵ die eine sekundäre von einer primären Religion trennt, für Assmann die unbedingte Entscheidung für eine ‚wahre‘ Religion. Nun verbinden beide Modelle mit dem zentralen Kriterium der Missionierbarkeit bzw. der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ weitere Kriterien, etwa die Initiierung durch einen Religionsstifter, die schriftliche Lehre gegenüber der Tradition, die persönliche Gottesbeziehung, die Zugehörigkeit durch Entscheidung. Bei beiden Darstellungen wurde nicht auf Mesopotamien eingegangen. Die Religion dieser Hochkultur lässt sich zwar nach der zentralen Grenzziehung Sundermeiers und Assmanns leicht als ‚primär‘ einordnen, doch zeichnet sie sich auf der anderen Seite durch eine Reihe von Merkmalen aus, die für eine sekundäre Religion in Anspruch genommen werden: die Schriftlichkeit und eine theologische Lehre, wie sie beispielsweise in Götterlisten, in den dauernd umgestalteten Mythen oder der Königsideologie entgegentritt; die historische Dimension von Religion etwa in der Gilgameš-Dichtung, der als früher König die kultische Ordnung installierte; den innerlichen Vollzug und das individuelle Verhalten, damit die Entscheidung für oder gegen ein Leben in der Religion, das Achten oder Missachten der Götter, wie es Gebete, Weisheitstexte oder Königsinschriften ansprechen. Ein anderer, ganz zentraler Aspekt lässt sich bei der selektiven und nur in Resten erhaltenen Textüberlieferung nicht sinnvoll behandeln: ob ‚Propheten, Seher, Reformer, Religionsstifter‘⁶ aufgetreten seien und ihnen eine kleine, sich abgrenzende Gruppe folgte, die die erforderliche Exklusivität wahrt. Und schließlich wird man ein an bestimmte politisch-soziale Voraussetzungen gebundenes Phänomen wie die Mission nicht in gleicher Form im Alten Orient vorfinden wollen.

Wenn sich auch die auf spezifische Probleme zugeschnittene Klassifizierung in primäre und sekundäre Religion nicht ohne weiteres als allgemeines

2 Vgl. Sundermeier, T., Art. Religion/Religionen, Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 411–422; ders., Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen, Gütersloh²1990.

3 Vgl. Assmann, J., Die mosaische Unterscheidung, München/Wien 2003.

4 Zu den Merkmalen, die einer primären bzw. einer sekundären Religion zugeordnet werden, s. den Beitrag von A. A. Diesel im vorliegenden Band.

5 T. Sundermeier danke ich sehr für seine Erläuterung in Heidelberg, dass für ihn die Missionierung die Wasserscheide darstellt, die die sekundäre von der primären Religion trennt, während andere Kriterien weiter diskutiert werden können.

6 Sundermeier, T., Religion (s. Anm. 2), 417.

heuristisches Prinzip zum Verständnis mesopotamischer Religion⁷ anwenden lässt, so ergeben sich doch aus der Auseinandersetzung damit weiterführende Fragen. Dabei werde ich mich in zwei Schritten einem zentralen Thema nähern: der religiösen Neuerung, dem Schaffen einer neuen verbindlichen Form und der damit einhergehenden Abgrenzung gegenüber der bisherigen Tradition. Denn Mesopotamien böte mit seinen naturräumlichen Gegebenheiten ohne feste Grenzen, mit der Sprachen- und Völkervielfalt und mit den schweren politischen und sozialen Krisen im Laufe seiner langen Geschichte durchaus die Voraussetzungen für religiöse Neuerungen. Dennoch blieb, wie schon einleitend betont, das Pantheon in Grundzügen konstant. Im ersten Teil möchte ich daher die Frage aufwerfen, auf welche Weise es dem Polytheismus in Mesopotamien gelang, alle politischen und sozialen Umbrüche und Krisen zu meistern, oder besser in anderer Perspektive gesehen, wie die Religion in jedem neuen politisch-sozialen Kontext neu definiert wurde. Wenn aber, wie noch genauer auszuführen ist, das Pantheon prinzipiell konstant blieb, dann verdienen religiöse Neuerungen einen zweiten Blick. Denn es wurde zwar der tradierte Rahmen hinsichtlich der grundlegenden Vorstellung von Göttern nicht verlassen, doch findet sich Neues in Hinsicht auf die Tradition der Lehre, die persönliche Einstellung, es konnten religiöse Polemiken entstehen, treten also Merkmale der „sekundären“ Religionen auf. Auf diese Weise kann das Aufbrechen der strengen Zweiteilung helfen, Merkmale der Religion in Mesopotamien herauszuarbeiten

Tradition: Die integrative Fähigkeit des mesopotamischen Polytheismus

Über den gesamten Zeitraum, wahrscheinlich schon zur Zeit der frühesten Schriftzeugnisse am Ende des IV. Jt., sicher ab dem III. Jt. bis in die hellenistisch-parthische Zeit, wird ein Pantheon verehrt, in dem die Götter vor allem durch ihre Funktionen definiert sind, die in der Frühzeit eher denen in der Familie, später eher denen im Staat entsprechen. Die Götter werden in ihren lokalen Heiligtümern verehrt, die als kulturell-ideelle Mittelpunkte eines Ortes anzusehen sind. Mesopotamien ist damit in vielerlei Hinsicht Ägypten oder noch besser dem Klassischen Altertum vergleichbar.⁸

7 Sowohl der „Dreierschritt von Basiserfahrung, Neusetzung und Integration“ Sundermeiers [Religion (s. Anm. 2), 418] wie auch die Grenzziehung der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ Assmanns beinhalten eine Dynamik, die aber im Fall Mesopotamiens, das zur Gänze der Kategorie ‚primär‘ zugeordnet würde, überhaupt nicht zur Geltung käme.

8 Der Vergleich mit dem Klassischen Altertum umfasst neben dem Pantheon insbesondere die vergleichbare Stellung der Priesterschaft (dazu Sallaberger, W./Huber, F., Art. Priester. A.

Das Ziel kann nun nicht sein, darüber zu spekulieren, ob das gesamtmesopotamische Pantheon sich „ursprünglich“ auf lokal und sozialpolitisch eng begrenzte Einzelpanthea zurückführen ließe, ob sich verschiedene Lokalpanthea zu einem sumerischen Pantheon vereint hätten und ob dieses sich mit einem akkadischen Pantheon dann zu einem gemeinmesopotamischen entwickelt hätte. Diese Frage ist deshalb verfehlt, weil mit Beginn einschlägiger Quellen eine Gesamtstruktur auftritt, die neben und über der lokalen Gliederung besteht. Ein einzelner Ort ist zwar auf das lokale Pantheon hin ausgerichtet, auf den Stadtgott mit seiner Familie, dem Hofstaat, den damit verbundenen weiteren Heiligtümern. Aber die lokalen Götter fügen sich mit ihren spezifischen Funktionen in einen gesamtmesopotamischen Kontext etwa mit dem Sitz des Götterkönigs Enlil als Zentrum ein. Beide Seiten lassen sich einzeln betrachten, aber *de facto* nicht von einander trennen.

Götter anderer Regionen werden über vergleichbare Funktionen mit mesopotamischen Göttern gleichgesetzt; ein Beispiel dafür ist die Schreibung hethitischer Gottheiten mit einem sumero-akkadischen Namen, ein anderes, dass für Herodot (*Historien* I, 181) in Babylon *Zeus Belos* verehrt wurde. In dieser Weise sind bekanntlich polytheistische Götterwelten fast unbegrenzt miteinander kompatibel. Die Übersetzbarkeit der Götter hilft auch, kulturelle Grenzen zu überbrücken, wie sie etwa bei diplomatischen Heiraten auftreten, oder sie erlaubt, sich der Macht der Götter über alle Grenzen hinweg zu versichern, etwa durch das Übersenden von Götterbildern.

Die unterschiedliche Perspektive auf Lokalpantheon, gesamtmesopotamisches Pantheon und überregionale Übersetzungen sollte zeigen, dass sich innerhalb der „primären“ Religionen nicht ein Gegensatzpaar „Stammesreligion“ vs. „Polytheismus“ definieren lässt.⁹ Denn soviel ist deutlich: Der Unterschied besteht *nicht* in der religiösen Vorstellung von einer Götterwelt, sondern in den jeweiligen sozialpolitisch gegebenen Möglichkeiten der Anbindung an andere Religionen.

In Mesopotamien stellt das Pantheon mit den differenzierten Funktionen der Gottheiten in erster Linie ein transzendentes Idealbild einer Gesellschaft dar, weniger Kräfte in der Natur.¹⁰ Dabei kommt dem göttlichen Herrscher,

Philologisch. I. In Mesopotamien, RLA 10, 2004, 617–640.) Vgl. zum hier behandelten Thema den Beitrag von W. Burkert im vorliegenden Band.

9 Bei Sundermeier ist die ‚primäre‘ Religion als Stammesreligion definiert, Sundermeier, T., Religion (s. Anm. 2); Assmann hat beiläufig den Polytheismus als eigene Kategorie neben der Stammesreligion eingeführt, dies aber nicht weiter ausgearbeitet; Assmann, J., Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 3), 39.

10 Vgl. Sallaberger, W., Pantheon (s. Anm. 1). Assmanns Bestimmung des Polytheismus als „Kosmotheismus“ [Assmann, J., Mosaische Unterscheidung (s. Anm. 3), 61f.] kann für Mesopotamien nicht fruchtbar fortgeführt werden, denn hier stellt das Pantheon mit den differenzierten Funktionen der Gottheiten in erster Linie ein transzendentes Idealbild einer Gesellschaft dar, weniger Kräfte in der Natur.

Enlil im Frühen Mesopotamien, Marduk in Babylonien oder Aššur in Assyrien, ebenso wie dem irdischen König eine herausragende Rolle zu. Dennoch genügt der Aspekt des Herrschers allein nicht, bietet das Pantheon doch Identifikationen auf verschiedenen Ebenen, man denke außer den ‚sozialen‘ Funktionen an die Geschlechtsdifferenz von Göttinnen neben Göttern, lokale Rollen wie den Stadtgott oder gar familiäre Bindungen wie den persönlichen Gott. Auch der wichtige Aspekt des Schöpfergottes ist in dieser Perspektive zu sehen: in Mesopotamien kann es keinen einzigen Schöpfergott geben, weil dieser Akt Göttern nach ihrer Funktion zugeschrieben wird, meist der Muttergöttin und dem Gott kreativer Gestaltung, Enki/Ea. Auch eine dominierende Stellung eines Gottes, etwa von Assur oder besonders Marduk/Bēl im I. Jt., führt deshalb noch nicht zu einem Monotheismus. Denn der Monotheismus überwindet die Vielfalt an Aufgaben, so dass die Funktion Gottes sich dort dann allein als „Gott sein“ definiert.

Trotz aller Kontinuität mesopotamischer Religion in der Götterwelt und ihren Funktionen, ihren Orten, den Texten und Riten, lassen sich immerhin bemerkenswerte Änderungen feststellen. Einen ersten, gravierenden Einschnitt bedeutet etwa das Konzept des göttlichen Königs im späten III. und im frühen II. Jahrtausend. Narām-Suen von Akkade, der es einführte, spricht das in einer einzigartigen Inschrift an, der nach ihrem Fundort benannten *Bassetki-Statue*:

„Als die vier Weltgegenden insgesamt gegen ihn rebellierten, da hat er durch die Liebe, die Ištar ihm erwiesen hat, neun Schlachten in einem Jahr siegreich bestanden ... Weil er in dieser Not die Basis seiner Stadt gefestigt hatte, haben (die Bürger) seiner Stadt ihn zum Gott ihrer Stadt sich erbeten bei [den großen Göttern des Landes in ihren Heiligtümern] und sie haben in Akkade seinen (= Narām-Suens) Tempel errichtet.“¹¹

Die Funktion der Königsvergöttlichung tritt damit offen zu Tage: das Reich, das auseinander zu brechen gedroht hatte, findet in der Gestalt des göttlichen Herrschers und seines Tempels einen neuen geistig-religiösen Identifikationspunkt in der politischen Hauptstadt. Bezeichnender Weise erreichte dieses Konzept im Reich der Könige von Ur, das den einzelnen Stadtstaaten weitgehende Freiheiten ließ, einen Höhepunkt. Nach dem Ende des Reiches von Ur übernahm dann der Stadtgott die Rolle des göttlichen Königs, der irdische Herrscher war sein Stellvertreter; so ist es zumindest in Assur und Ešnunna nachweisbar.¹² So wirkten sich politische Krisen unmittelbar auf das Pantheon des Reichs aus, und in dieser Weise lässt sich die altorientalische Religionsge-

11 Frayne, D.R., *Sargonic and Gutian Periods (2334–2213 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 2)* Toronto 1993, 113f.

12 Zu den Daten s. Sallaberger, W., *Den Göttern so nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers*, in: Erkens, F.-R. (Hg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 85–98.

schichte im dauernden Wechselspiel mit der politischen Geschichte beschreiben.

Den Polytheismus Mesopotamiens möchte man deshalb als integrativ charakterisieren. Dies ist insbesondere in der Gottesvorstellung deutlich, wo neue Gottheiten in das Pantheon aufgenommen werden können, konzeptionelle Neuerungen wie die Königsvergöttlichung oder die Erhöhung von Göttern zu verkräften sind. Das offene, integrative Pantheon erlaubt und erfordert individuelle Entscheidungen und zwingt nicht zu einer Entscheidung für oder gegen die Religion als gesamtes. Auch wenn die Entscheidungen durch Traditionen vorgegeben sind, ergibt sich hier eine prinzipielle Wahlfreiheit auf mehreren Ebenen. Ein Polytheismus bietet etwa Männer- wie Frauenrollen, Identifikation nach der Funktion, stiftet Identität auf lokaler und staatlicher Ebene. Und das Individuum ist schließlich an seine persönliche Gottheit gebunden, die ihn beschützt oder deren Zorn zu beschwichtigen ist. Allen Göttern ebenso wie den Dämonen eignet Macht, doch werden sie prinzipiell weder positiv noch negativ bewertet. Götter wie Dämonen können sich gegen den Einzelnen stellen und insbesondere die aus der Unterwelt stammenden Dämonen sind meist auf die negative Rolle fixiert, können aber nur mit ihren hilfreichen Verwandten, den guten Dämonen, bekämpft werden; und dem guten Gott steht auf der gefährlichen Seite der „böse“ Gott gegenüber. Die Entscheidung für oder gegen einen Gott ist also keine moralische Entscheidung.

Die Offenheit des Pantheons bedeutet freilich nicht, dass man die von den Göttern vorgegebene Ordnung ungestraft verlassen darf. Entsprechend ihrer Zuständigkeit überwachen Gottheiten bestimmte Bereiche. Handlungen gegen Götter sind nicht notwendiger Weise ein Akt gegen die Religion an sich. Die allerdings singuläre Beschimpfung der Göttin Ištar durch Gilgameš wird nicht als Blasphemie gewertet; und entführt ein Eroberer die Götterstatuen einer Stadt, so ist dies Ausdruck der Entscheidung des Gottes gegen seinen Ort.

Diese in so vielfältiger Weise erkennbare Flexibilität mesopotamischer Religion hat sicher die Kontinuität über Jahrtausende bei all den politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen gewährleistet, das System war offen und ausbaubar und vertrug Erweiterungen und Umdeutungen.

Wird der Polytheismus aufgegeben, so geht die für Mesopotamien mit einigen Beispielen beschriebene Flexibilität verloren, wie dies B. Gladigow dargestellt hat:

„Polytheismus ist auch ein „Reflexionsmedium“ ... Erst mit einer Negation einer Wahlmöglichkeit zwischen Göttern ... ergeben sich weiterreichende Konsequenzen innerhalb eines Teilsystems: eine dramatisierte Soteriologie und ... das Postulat ... einer Konversion vom falschen Kult zur wahren Religion. Da der Gedanke von Konversion (und Konfession) den polytheistischen Religionen dem Grundsatz

nach fremd ist, rufen derartige Innovationen beschleunigte Wandlungs- und Differenzierungsprozesse des religiösen Gesamtsystems hervor“.¹³

Neuerungen am Ende des II. Jahrtausends v. Chr.

Vor dieser im ersten Teil beschriebenen prinzipiellen Konstanz sind die Neuerungen in der mesopotamischen Religion zu sehen. Ein deutlicher Einschnitt lässt sich am Ende des II. Jahrtausends im 12./11. Jahrhundert festmachen. Die Neuerungen im Pantheon mit dem Aufstieg Marduks, mit der „Kanonisierung“ der Literatur und mit einer neuen Form persönlicher Frömmigkeit sind als einzelne Phänomene wohlbekannt und oft besprochen worden. In meinem Beitrag in Heidelberg hatte ich sie als einzelne Beispiele genannt, in denen Merkmale einer sog. „sekundären“ Religion in Mesopotamien nachzuweisen sind. In historischer Perspektive können diese Phänomene jedoch gemeinsam betrachtet werden.

Im Frühen Mesopotamien bis zur Mitte des II. Jahrtausends und danach noch während der Dynastie der Kassiten (ca. 16./15.Jh. bis 1155) galt Enlil als der göttliche Herrscher im Pantheon. Mit Nebukadnezar I. aus der II. Dynastie von Isin (1124–1103) wird Marduk dieser oberste Rang eingeräumt, dem Stadtgott von Babylon, der seit Hammurabi von Babylon (1792–1750) einen unaufhaltsamen Aufstieg erfahren hatte.¹⁴

Der Rang Marduks wird im Mythos von der Entstehung der Welt und der Etablierung der Weltordnung unter Marduk, *Enūma eliš*, begründet, der mit einer gewissen Plausibilität in das 12./11. Jahrhundert datiert wird. Der Mythos führt die Rolle Marduks als Herrscher und Anführer der Götter auf seinen Sieg gegen Ti'amat zurück, worauf er als Schöpfer der Welt und ihrer Lebewesen auftritt. Erstmals ist damit in Mesopotamien der Herrscher auch der Schöpfergott. Auch wenn sich bei Marduk zwei Stränge, nämlich der des Kriegers und Herrschers (als Enlil-Sohn und Enlil) und der des Heilers (als Asarluḫi, Sohn Eas), verbinden, so wird dadurch die alte starke Differenzierung aufgrund von Funktionen weitgehend eingeschränkt. Die Verleihung der fünfzig Namen an Marduk bezeugt seinen Anspruch auf die Nachfolge Enlils, dem die Zahl fünfzig zugeordnet ist, und auf die lange Liste der Namen bezogen lautet der Schluss des Textes (VII 145–52. 157–62):

13 Gladigow, B., Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: Krebernik, M./Oorschot, J. van (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002, 10f.

14 Vgl. grundlegend Lambert, W.G. The reign of Nebuchadnezzar I: A turning point in the history of ancient Mesopotamian religion, in: McCullough, W.S. (Hg.), The seed of wisdom. Essays in honour of T.J. Meek, Toronto 1964, 3–13; zusammenfassend Sommerfeld, W., Art. Marduk. A. Philologisch. In Mesopotamien, RLA 7, 1989, 360–370.

„Sie (die 50 Namen) sollen in Erinnerung gehalten werden, ein Führer soll sie erläutern,

der Weise und Gebildete sollen sie gemeinsam beraten,

ein Vater soll sie wiederholen und den Sohn lehren,¹⁵

dem Hirten und Hüter soll man sie erklären.

Wer nicht nachlässig ist gegenüber Marduk, dem Enlil der Götter, dessen Land wird blühen, und er selbst heil sein.

Denn sein Wort ist verlässlich und sein Befehl unveränderlich, kein Gott kann verändern den Ausspruch seines Mundes.

...

Die Offenbarung, die ein Führer vor ihm (= Marduk) wiederholte, legte er schriftlich nieder, so daß die Nachfahren sie hören können.¹⁶

[Das Wort(?) von Marduk, der die Götter, die Igi gi schuf,

... mögen beenden, sie mögen seinen Namen erinnern,

... das Singen von Marduk,

der Tiamat band und das Königtum annahm.“¹⁷

Enūma eliš findet seinen Ort im zentralen Kultfest des Landes und des Königtums, im Neujahrsfest von Babylon¹⁸. Die Theologie von *Enūma eliš* wird zu dem zentralen Referenzpunkt, was unter anderem daran deutlich wird, dass in den Chroniken die Durchführung des Neujahrsfestes von Babylon durch den König vermerkt wird¹⁹ oder dass sich die religiöse Auseinandersetzung Aššurs mit Babylon unter Sanherib auf die in *Enūma eliš* gefasste Begrifflichkeit konzentriert²⁰. *Enūma eliš* wird zu einem wichtigen Text der Schreiberausbildung des I. Jahrtausends²¹. So prägt *Enūma eliš* grundlegend das Weltbild des I. Jahrtausends, wie das etwa in der Rolle Marduks, der Bedeutung von Babylon, der Verbreitung des Mythos vom Kampf gegen Ti'amat deutlich wird.

15 *enqu mūdū mithāriš limtalkū / lišannīma abu māri lišāhiz.*

16 *taklimti maḥrū idbubu pānuššu / ištur-ma ištakan ana šimē arkūti.*

17 Nach Lambert, W.G., *Enuma elisch*, in: Kaiser, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4*, Gütersloh 1994, 565–602, 602.

18 Der Text wird auch beim Kislīmu-Fest zitiert, worauf Lambert eindringlich hinweist (Lambert, W.G., *Enuma elisch* (s. Anm. 17), 568f. Allerdings wird dabei übersehen, dass *Enūma eliš* da nur vom Sänger (*nāru*; JCS 43–45 [1991–93] 96 ii 62f.), nicht vom Oberpriester (*aḥu rabū*) wie beim Neujahrsfest vorgetragen wird. Die besondere Bindung von *Enūma eliš* an das Neujahrsfest wird damit unterstrichen.

19 Vgl. Grayson, A.K., *Chronicles and the Akītu Festival*, in: Finet, A. (Hg.), *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale*, Ham-Sur-Heure 1970, 160–170; Grayson zeigt, dass die Chroniken nur Vorkommnisse zum Neujahrsfest vermerken, aber zu keinem anderen Fest, auch wenn die Teilnahme des Königs nicht seine Anerkennung im Land deutet.

20 Frahm, E., *Einleitung in die Sanherib-Inschriften* (AfO.B 26), Wien 1997, 284–286.

21 Gesche, P., *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (AOAT 275), Münster 2000, 177f.

In *Enūma eliš* sind ältere Motive verarbeitet und manche mögen schon vorher mit Marduk verbunden gewesen sein;²² doch die Gesamtkomposition wird man schwerlich einer anderen Epoche als dem 12./11. Jh. zuweisen wollen. In dieser Zeit werden zentrale religiöse Texte geschaffen, vor allem aber wird die Textüberlieferung gesichtet und in eine verbindliche Form gebracht; nicht umsonst spricht man in der Assyriologie von der Phase der ‚Kanonisierung‘ der keilschriftlichen Literatur. In dieselbe Epoche ist wohl das *Erra*-Epos zu datieren,²³ hierher gehört die *Theodizee*, die dem Weisen (E)sagil-kīna-ubbib unter Nebukadnezar I. (1124–1103) und Adad-apla-iddina (1067–1046) zugeschrieben wird²⁴, und die großartige Sichtung, Auswahl und Serialisierung von Beschwörungs- und medizinischer Literatur durch den Gelehrten Esagil-kīn-apli ebenfalls unter Adad-apla-iddina.²⁵ Das hier geschaffene Corpus an keilschriftlicher Literatur, das über das gesamte I. Jahrtausend tradiert wird, umfasst etwa Beschwörungen und Gebete, Rituale, Omentexte, Weisheitsliteratur. Die Querbezüge innerhalb des Corpus, nicht zuletzt die Ausdeutung von Texten in sogenannten Kommentaren, zeigen die Bedeutung der Schriftlichkeit religiöser Texte, ohne dass der letzte Schritt zu einer allgemein verbindlichen Textsammlung getan wäre.

Die erwähnte *Theodizee*, ein Weisheitstext, der aufgrund der antiken Überlieferung ebenfalls dem 11. Jahrhundert entstammt, behandelt das Thema des leidenden Gerechten.²⁶ In der *Theodizee* wie im (sicher nicht älteren) *Ludlul bēl nēmeqi* wird deutlich, dass der Betroffene trotz seiner Religiosität ein miserables Leben führt, während seine Umwelt unbekümmert um den rechten Glauben im Glück schwelgt. Der leidende Gerechte klagt:

„Es gehen den Weg des Wohls die, die Gott nicht suchen,
arm und schwach werden die, die die Gottheit verehren.“ (Z. 70f.)²⁷

Das Thema zieht sich durch den gesamten Dialog zwischen Dulder und Freund, bis dieser die Lösung bietet, dass die Götter den Menschen verdrehte, falsche und unrechte Worte gegeben hätten, so dass der Reiche, nicht der fromme Arme unterstützt wird. Die Diskrepanz zwischen der persönlichen Ent-

22 Vgl. Dalley, S., Statues of Marduk and the date of *Enūma eliš*, *Altorientalische Forschungen* 24, 1997, 163–171.

23 So mit Brinkman, J.A., A political history of Post-Kassite Babylonia 1158–722 B.C. (*AnOr* 43), 1968, 139f., der selbst wieder die Argumentation von W.G. Lambert aufnimmt.

24 Vgl. Lambert, W.G., *Babylonian wisdom literature*, Oxford 1960, 63 zum Katalog von Texten und Autoren (v 1–2) und die *apkallu*-Liste W 20030,7: 17–18 (Dijk, J.J.A. van, Die Inschriftenfunde, in: Lenzen, H.J., XVIII. vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Uruk-Warka, Winter 1959/60, Berlin 1962, 39–62, 43–47). Zu Nebukadnezar I. zusammenfassend nun Brinkman, J.A., *Art. Nebukadnezar I.*, *RLA* 9, 1998–2001, 192–194.

25 Vgl. die Zusammenfassung Heeßel, N.P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (*AOAT* 43), Münster 2000, 104f. 108f. (mit weiterer Literatur).

26 Edition Lambert, W.G., *Babylonian wisdom literature* (s. Anm. 24).

27 *illakū uruh dumqi lā mušte’ū il[i] / iltapni tiensū muštēmiqū ša A[n-ti?]*

scheidung für ein religiöses Leben und der gesellschaftlichen Anerkennung wird hier deutlich thematisiert. Für die geistesgeschichtliche Einschätzung des Textes ist wichtig, dass Religiosität kaum ein Thema in der älteren Weisheitsliteratur darstellt: *Šuruppag* handelt von Lebensweisheiten, und dass Opfer und Gebet Jahre des Überflusses bedeuten, ist praktisch alles, was dort über religiöse Lebensführung gesagt wird. In der altbabylonischen Zeit kommt der Tod als neues Thema hinzu, nicht aber die Religion.²⁸ Erst durch diesen Vergleich wird offenkundig, in welcher Weise das Auftreten persönlicher Religiosität eine Neuerung des späten II. Jt. bedeutet. Nicht persönliche Frömmigkeit als solche ist das Neue, sondern dass sie ein Thema der Auseinandersetzung in der Weisheitsliteratur wird. Die Götter des Pantheons, Mythen über die Entstehung der Welt oder Praktiken des religiösen Lebens waren immer Themen der keilschriftlichen Literatur gewesen, doch nun wird das Verhältnis des Menschen zur Religion thematisiert.

Dieser Diskurs um die Grundlagen der Religion lässt sich wohl noch an einer anderen Stelle wiederfinden, wenn wir nämlich nach der historischen Begründung für die religiöse Ordnung fragen. Den Kulturheros, der die Kultordnungen in das Land brachte, erkennen wir in Gilgameš. Nicht nur im akkadischen Epos wird er gepriesen als „der die Kultstätten restaurierte, die die Flut zerstört hatte, der die Riten festsetzte für die „umwölkten“ Menschen“²⁹ (SB I 43f.), sondern auch in der altbabylonischen Erzählung *Tod des Gilgameš* wird er gerühmt als derjenige, der den Kult im Land Sumer etablierte.³⁰ Gilgameš galt in altbabylonischer Zeit nach der *Sumerischen Königsliste* als König von Uruk, war also in Mesopotamien eine historische Figur. Es passt durchaus in die Zeit des späten II. Jahrtausends, als das Verhältnis des Menschen zur Religion behandelt wurde, dass nun in der Neufassung des Epos durch Sîn-lēqī-unninni³¹ die Leistung von Gilgameš als Überbringer der göttlichen verborgenen Weisheit aus der Zeit vor der Sintflut hervorgehoben wurde: dem gelten die ersten Zeilen der neuen Einleitung, die der altbabylonischen vorangestellt wurde, und dies begründet auch den Einschub der gesamten Sintflutzerzählung.

Etwa zur gleichen Zeit entstanden also die exklusive Marduk-Theologie, wurde eine vorbildhafte schriftliche Tradition geschaffen, wurde die persönliche Entscheidung zur Religiosität in der Dichtung thematisiert und fand sich eine historische Begründung des Kultes. Diese Phänomene lassen sich wohl

28 Vgl. Alster, B., *Wisdom of ancient Sumer*, Bethesda, 2005; Sallaberger, W. im Druck: Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit. Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn, in: H. Baker u.a. (Hg.), *Jeremy A. Black Memorial Volume*.

29 George, A.R., *The Babylonian Gilgamesh epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts*, Oxford 2003, 540f.

30 Vgl. Cavigneaux, A./al-Rawi, F., *Gilgameš et la mort. Textes de Tell Haddad VI. (Cuneiform Monographs 19)*, Groningen 2000, Z. M 58–60 und Par.

31 Zusammenfassend George, A.R., *Babylonian Gilgamesh* (s. Anm. 29), 28–33.

auch als Ausdruck einer verstärkten Auseinandersetzung des Menschen mit Religion begreifen.³²

Die politische Geschichte zeigt, dass das 11. Jahrhundert eine Zeit des Umbruchs war. Die erste assyrische Eroberung Babylons durch Tukulti-Ninurta (1233–1176) war lange überwunden³³, die spätere Plünderung durch den elamischen Šutruk-Nahhunte durch die triumphale Rückführung der Marduk-Statue unter Nebukadnezar I. aufgehoben. Es ist eine Epoche der Restauration Babylons. In einer größeren Perspektive mag vielleicht auch eine Rolle gespielt haben, dass die Zeit der überregionalen Keilschriftkultur der Späten Bronzezeit, die bis nach Syrien und Palästina, Kleinasien und Ägypten gereicht hatte, mit der Katastrophe um 1200 endgültig zu Ende war und so eine regionale Begrenzung und auch Abgrenzung erfolgen musste. Die in Babylonien geschaffenen Werke, zuerst der Mythos *Enūma eliš*, bestimmten die religiöse Diskussion Mesopotamiens während der folgenden Jahrhunderte.

Die radikale Umdeutung der Theologie von *Enūma eliš* durch den assyrischen König Sanherib (705–681) zeigt vielleicht am deutlichsten die Bedeutung dieses Textes für die babylonische Religion. Nach Sanheribs Eroberung von Babylon 689 wurde die Marduk-Theologie auf Aššur umgedeutet, wurde das babylonische Neujahrsfest in Assur etabliert, *Enūma eliš* womöglich in dieser Zeit auf Aššur umgeschrieben.³⁴ Die Härte der theologischen Auseinandersetzung spürt man noch im *Marduk-Ordal*, einer beißenden Satire auf die Riten des Neujahrsfests, die als Gefangennahme Marduks und eine Gerichtsverhandlung vor Aššur umgedeutet wurden. So heißt es in dieser religiösen Polemik: „*Enuma eliš*, was man vor Bēl im Nisannu rezitiert und singt, ist über seine Gefangennahme.“, oder: „Es heißt in *Enūma eliš*: als Himmel und Erde nicht geschaffen waren, da war Gott Aššur (an.šár) schon vorhanden“.³⁵

In beiden Fällen, der *Enūma eliš*-Theologie und bei den religiösen Reformen Sanheribs, schränkten die neuen Weltbilder die zuvor gültigen in einer Weise ein, dass diese nicht mehr im gleichen Raum in gleicher Weise existieren konnten. Die Praxis der Religion fand dann immer einen Weg des Ausgleichs, schon Asarhaddon rückte die Reformen Sanheribs zurecht. Das Bei-

32 Und deshalb sind sie auch Merkmale einer ‚sekundären‘ Religion, auch wenn Monotheismus (mit all seinen Konsequenzen, s. oben), Mission bzw. das schriftliche Zeugnis für eine Unterscheidung in ‚wahre‘ und ‚falsche‘ Religion fehlen, die nach dem Konzept von Sundermeier und Assmann eine sekundäre Religion definieren.

33 Michalowski weist darauf hin, dass *Enūma eliš* mit den Namen Marduks und der Hervorhebung von Babylon auch eine anti-assyrische Grundhaltung aufweist; Michalowski, P., *Presence at the creation*, in: Abusch, T. u.a. (Hg.), *Lingering over words. Studies in ancient Near Eastern literature in honor of William L. Moran* (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta 1990, 381–396.

34 Frahm, E., Einleitung in die Sanherib-Inschriften (s. Anm. 20), 285.

35 Livingstone, A., *Court poetry and literary miscellanea* (State Archives of Assyria 3), Helsinki 1984, 82ff., Assur-Version Z. 34 und 54.

spiel Sanheribs und der im Prinzip vergleichbare Fall der religiösen Reform Nabonids zeigen jedenfalls hervorragend, dass Änderungen in einer polytheistischen Religion nicht immer glatt und reibungslos verlaufen sein müssen, sondern durchaus Anlass für erbitterte Debatten um das richtige Gottesbild geben konnten. Die Ausnahme bei den Beispielen des 7. und 6. Jahrhunderts besteht dann wohl darin, dass überhaupt entsprechende schriftliche Zeugnisse über theologische Auseinandersetzungen verfasst wurden und erhalten blieben.