

## **„Mein Gott, mein Gott ...“ Überlegungen zur Beziehung zwischen Mensch und Gott aus assyriologischer Perspektive**

### **Eine forschungsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem „persönlichen Gott“\***

**Von Hannelore Agnethler**

#### **Prolegomena: „das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“**

Dieses, vom Theologen Friedrich Schleiermacher geprägte Diktum in Bezug auf das Wesen der Religion, gilt im Kern auch für die Beschreibung der Gottesbeziehung zwischen Mensch und Gott im Alten Orient. Das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl hat R. Otto (1917)<sup>1</sup> in ein Kreaturgefühl weitergedacht, ein Gefühl der Ohnmacht, woraus er psychologisierend das Numinose, als ein „Objekt“ außerhalb des menschlichen Selbst ableitet. Übersetzt in religiöse Sprache bildet das Göttliche, das „ganz Andere“ ab, nämlich das Überweltliche, das sich als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* manifestiert und qualitativ zwei Arten von Gefühlen umfasst, einerseits vom abstoßenden und zugleich auch erschauernden Gefühl des *tremendum* – das Wunderbare – und zugleich vom anziehenden, Neugierde erweckenden Gefühl des *fascinans* – das Wundervolle. Diese religionsgeschichtliche und -philosophische Herangehensweise zum Thema Religion wurde auch in der Assyriologie breit rezipiert und maßgeblich von Jacobsen (1963, Nachdruck 1970 s.u.) weitergetragen und geprägt.<sup>2</sup>

---

\* Diesen Artikel möchte ich meinem neutestamentlichen Professor und ehemaligen Doktorvater Prof. Dr. Hans Klein mit den besten Wünschen widmen. Meine theologische Laufbahn und auch Persönlichkeit hat der Jubilar maßgeblich durch seine – dem Leben gewidmete – Theologie und Lebensweisheiten, wie: „Zum Chef geht man immer zu zweit!“ geprägt. Nachfolgende Gedanken stehen ganz in der Tradition dieser Lebensmaxime.

<sup>1</sup> Folgende Zusammenfassung beruht auf Rudolf Otto, *Das Heilige* (41920), 5-51, [https://archive.org/details/RudolfOtto\\_dasHeilige/page/n3/mode/2up](https://archive.org/details/RudolfOtto_dasHeilige/page/n3/mode/2up), accessed May 31, 2021.

<sup>2</sup> Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Jacobsen und dessen phänomenologischen Herangehensweise s. Walther Sallaberger, „Zur Genese der mesopotamischen Götterwelt. Eine Auseinandersetzung mit Thorkild Jacobsens

In Bezug auf das Thema dieses Beitrags, das sich auf die Beziehung Mensch und Gott<sup>3</sup> im Alten Orient konzentriert, wird jedoch eine andere Herangehensweise an die Beschreibung von Religion als „schlechthinnige Abhängigkeit“ gewählt. Für seine Daseinsbewältigung wusste sich der altorientalische Mensch abhängig von seiner (natürlichen) Umwelt, von landschaftlichen, klimatischen Bedingungen sowie von Göttern, die er – das zeigen schon die ältesten keilschriftlichen und bildlichen Quellen im 3. Jahrtausend v.Chr. – als „handelnde Personen“ konzipierte, deren ‚Personalität‘ sich wesentlich anhand von Körper und Namen äußert.<sup>4</sup> Mit personhaften Akteuren kann der Mensch in Beziehung treten und eine Kommunikation aufbauen.

Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird zwar grundsätzlich als asymmetrisch empfunden; es ist jedoch auf Reziprozität ausgelegt.<sup>5</sup> So wie

---

*Central Concerns*,“ in *mu-zu an-za3-še3 kur-ur2-še3 ħe2-ġal2. Altorientalische Studien zu Ehren von Konrad Volk*, hrsg. Jessica Baldwin / Jana Matuszak (Münster: Zaphon, 2020), 391-412. Darin plädiert Sallaberger, *Ibidem*, 405, von einem ‚substantialistischen‘ zu einem ‚funktionalistischen Verständnis von Religion‘ zu gelangen, orientiert an Durkheim und dem Verständnis von Religion als Idealbild der Gesellschaft: „Der mesopotamische Polytheismus gründet demnach nicht in der Erfahrung einer göttlichen Macht, sondern in der Strukturierung der Welt. Repräsentiert der Polytheismus eine Ordnung des Kosmos in verschiedene (durchaus flexibel zu denkende) Kategorien, so wird jede Kategorie in unterschiedlicher Weise als Gott, Symbol, oder ein anderer Machtträger repräsentiert ...“ (406).

<sup>3</sup> Leseglosse: In einem altorientalischen Kontext, bitte immer Göttin bzw. Götter mitlesen und mitdenken.

<sup>4</sup> Diese Herangehensweise übernimmt Begriffe und Konzepte, wie sie v.a. bei Burkhard Gladigow, Art. „Gottesvorstellungen“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 32-49 aufgeführt sind. Vgl. auch den Abschnitt: Personale Gotteskonzepte und das Symbol des göttlichen Körpers auf den alttestamentlichen und altorientalischen Raum bezogen, bei Friedhelm Hartenstein, *Das Angesicht JHWHs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 15-22.

<sup>5</sup> S. Christopher Frechette, *Mesopotamian Ritual-prayers of ‚Hand-lifting‘ (Akkadian Šuillas). An Investigation of Function in Light of the Idiomatic Meaning of the Rubric* (Münster: Ugarit-Verlag 2012), 28-33. Frechette stellt die Beziehungen zwischen Gott und Mensch in einen Kontext von Audienz, im Anschluss an Hartensteins Studie (s. Anm. 4). Dies sollte jedoch nicht als der

der Mensch in seinem Alltagsleben im sozialen Beziehungsgeflecht zwischen höheren Mächten und Vorgesetzten stand und Abhängigkeit erlebte, ‚projizierte‘ er diese Strukturen gleichermaßen auch auf die göttliche Ebene<sup>6</sup> und erschuf Mechanismen, um einerseits die Götter gebührend zu behandeln, ihnen zu Diensten zu stehen, sie aber in persönlichen Notsituationen auch versuchen zu beeinflussen und somit sein Geschick zu ändern.

Indem der Mensch sich auf die Götter angewiesen weiß, stellt seine Beziehung zum Gott grundsätzlich eine vertraute Umgangsweise dar. Dem Gott vertraut sich der Mensch im Gespräch mit all seinen Sorgen und Nöten an und erschafft dadurch ein Vertrauensverhältnis.<sup>7</sup> Um dieses Ziel zu erreichen setzt der Mensch in der Begegnung mit den Göttern auch andere göttliche ‚Vermittler‘ ein. So wie man in dringenden Alltagssituationen Mittlerpersonen einsetzte, um seiner Sache Gehör zu verschaffen, so treten auch andere Götter zugunsten des Menschen auf und erweitern das Beziehungsgeflecht.<sup>8</sup>

---

einzigste Begegnungsraum vorgestellt werden, in dem Mensch und Gott zueinander in Beziehung treten.

<sup>6</sup> In eine ähnliche Richtung gehend, mit Betonung der grundsätzlichen Zusammengehörigkeit von menschlicher und göttlicher Ebene: Manfred Kerbernik, „Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon,“ in *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, hrsg. Manfred Kerbernik / Jürgen van Orschot (Münster: Ugarit-Verlag, 2002), 33-51, hier: 43: „Zusammenfassend läßt sich formulieren, daß nach mesopotamischen Vorstellungen Götter- und Menschenwelt einen einzigen, kosmischen Haushalt bildeten. Der Instandhaltung und Verteidigung der kosmischen Ordnung ist ein zentrales Anliegen der mesopotamischen Religion, das sich in Mythos, Kult und Magie manifestiert“.

<sup>7</sup> Vgl. dazu folgende Aussage von Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (Stuttgart: Calwer, 1978), 160: „Das Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Menschen ist sowohl in Israel als auch in Mesopotamien durch ein seinen Lebensweg begleitendes persönliches Vertrauensverhältnis bestimmt. Hier wie dort ist es begründet durch seine Erschaffung, hier wie dort aktualisiert es sich in einem schützenden und bewahrenden Handeln Gottes, wenn der Einzelne in Gefahr oder akute Not gerät, und hier wie dort manifestiert es sich in einem segnenden Handeln Gottes, das den Einzelnen stetig wachsen läßt und in seinem Leben weiterbringt“.

<sup>8</sup> Zur Vermittlungstheologie und ihrer Verwurzelung im Alltag, s. Dominique Charpin, „L’intercession dans la civilisation Mésopotamienne,“ in *Entre dieux*

„Schlechthinnige Abhängigkeit“ erfährt der Mensch also nicht nur in Bezug auf seine Umwelt, in der gelebten Geschichte, wo Götter, die Geschichte der Menschen und der Welt lenken und bestimmen, sondern auch in seinem eigenen, persönlichen Leben. Hier weist der Mensch ein besonders enges Verhältnis zu dem Gott auf, den er als „seinen (eigenen) Gott“ bezeichnet. Die folgenden Ausführungen bewegen sich also im Feld der „persönlichen Frömmigkeit“<sup>9</sup>, im Gegensatz zu dem, was man öffentlichen und institutionalisierten Kult nennt.<sup>10</sup>

## **1 Die Rede vom ‚persönlichen Gott‘ als Gegenstand der Forschungsgeschichte und als hermeneutisches Problem**

Im Alten Orient bewegen wir uns in einer Viel-Götter-Gesellschaft. Da die Beziehungswelten schon innerhalb der Götterwelt sehr vielschichtig sind, Götter nach unterschiedlichen Rollen und Funktionen „organisiert“ sind, ist die Frage nach der Beziehung des Einzelmenschen zu seinem Gott nicht nur eine Problematik der Quellen sondern auch des Verständnisses davon, was man unter dem „persönlichen Gott“ versteht.

Die Rede vom „persönlichen Gott“ weist in der Assyriologie eine lange, uneinheitliche Tradition auf. Im Folgenden wird versucht, die grundsätzlichen Probleme aufzuzeigen, die mit den Begrifflichkeiten und den Vorstellungen dahinter ausgedrückt werden. Jacobsens Position (1963, Nachdruck

---

*et hommes. Anges, démons et autres figures intermédiaires*, hrsg. Thomas Römer et alii (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018) 238-254. Vgl. auch Manuel Ceccarelli, „Bemerkungen zur vermittelnden Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der sumerischen Königshymnen,“ in *Text and image. Proceedings of the 61<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22–26 June 2015*, hrsg. Pascal Attinger / Antoine Cavigneaux (Leuven: Peeters, 2018), 117-129.

<sup>9</sup> Zu den Schwierigkeiten, einer persönlichen Frömmigkeit in Quellen z.B. des 3. Jahrtausends v.Chr. nachzuspüren anhand der Quellenlage, s. Otto Edzard Dietz, „Private Frömmigkeit in Sumer,“ in *From Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, hrsg. Eiko Matsushima (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993), 195-208.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*.

1970)<sup>11</sup> bildet gewissermaßen den ‚Stein des Anstoßes‘, indem er in seinen religionsgeschichtlichen Betrachtungen, das Erscheinen eines ‚Konzepts des persönlichen Gottes‘ zunächst einmal auf den Beginn des 2. Jahrtausends v.Chr. datiert, und mit der damaligen Fokussierung auf das Individuum und dem gleichzeitigen Erscheinen der Rede von ‚Schuld‘ festlegt.<sup>12</sup> Diesem Konzept fügt er noch die suffigierte Ansprache von Göttern als „mein Gott“ hinzu, bzw. das Nomen „Gott“ mit nachfolgendem Genitiv, die er als Hinweis auf den persönlichen Gott der Person deutet.<sup>13</sup> Jacobsen (1976) führt das Thema weiter aus, hinsichtlich einer konzeptionellen Festlegung: Der Gott als Personifikation des persönlichen Glücks eines Individuums stellt eine göttliche Macht dar, die im Menschen wohnt.<sup>14</sup> Die Wendung „einen Gott erhalten“ ist die einzige Beschreibung für Glück und Wohlergehen („luck“ and „success“).<sup>15</sup> Weiterhin führt er die Funktionen dieses Gottes auf: er gilt als Schlüssel zum Erfolg. In einer Vorstufe des Konzepts im 3. Jahrtausend gilt der Gott als verantwortlich für die Taten des Menschen.<sup>16</sup> Für den Einzelnen ist der Gott identifizierbar; die

---

<sup>11</sup> Vgl. Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970) 39-47: 3 Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns.

<sup>12</sup> Ibidem, 45: „The new development has its beginnings in the concept of the «personal god», originally a personification of a man’s «luck» and ability to effective thinking and acting, but very early identified with some known figure of the pantheon, usually a minor deity, who took a specially paternal interest in this particular man and his fortunes“.

<sup>13</sup> Diese Aussage tätigt er im Zusammenhang der ‚Vergöttlichung‘ der Könige im 3. Jahrtausend, wobei er hier die Bezeichnung eines Königs als ‚Gott von (Stadt) Akkade‘ als Funktion deutet (Erstfassung 1957; Nachdruck: 1970), 395 mit Anm. 108.

<sup>14</sup> Ibidem, 158.

<sup>15</sup> Ibidem, 156.

<sup>16</sup> Diese Ansicht, die auf der Interpretation eines Textes beruht, hat Jacob Klein, „Personal God‘ and Individual Prayer in Sumerian Religion“, *Archiv für Orientalforschung. Beiheft* 19, Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien. 6.-10. Juli 1981 (1982), 295-306 korrigiert. Im Gegensatz zu Jacobsen, möchte Klein an einem qualitativen Unterschied in der Rede vom Gott als Gebärer, was v.a. in Bezug auf den König vorkomme, und vom Schöpfergott (sumerisch *dîĝir saĝ-du<sub>3</sub>-ni* akkadisch *ilum bānīšu*), der v.a. in Bezug auf den Durchschnittsmenschen zu verzeichnen wäre, s. ibidem, 296f.

Auffassung der Gottheit als Vater oder Mutter bildet die ‚innere Form‘ oder Abbildung des Konzepts und gilt diesem exklusiv.<sup>17</sup>

Die nächste Studie zum Thema bietet H. Vorländer (1975).<sup>18</sup> Dieser gebraucht den Terminus ‚persönlicher Gott‘<sup>19</sup> als Ersatz für den bis dato gebräuchlichen Begriff „Schutzgottheit“. Vorländer definiert den Begriff funktionell, weil ihm bewusst ist, dass diese Rolle praktisch von jeder Gottheit des Pantheons eingenommen werden kann.<sup>20</sup> In einer Rezension zu Vorländers Buch weist W. R. Mayer (1978)<sup>21</sup> auf den ‚wunden Punkt‘ hin: die Rede „mein/dein/sein Gott“ kann in verschiedenen Situationen unterschiedliche Götter meinen.

R. Albertz’ Studie (1978) untersucht das Konzept im Rahmen der privaten Frömmigkeit.<sup>22</sup> Diese findet er im Onomastikon (Geburtsnamen, Segensnamen, Gebetsnamen), in den Segensformeln der altbabylonischen Briefe und in den altbabylonischen Königsinschriften (erste Hälfte 2. Jahrtausend). Auch wenn er den ‚persönlichen Gott‘ nicht rein funktionell verstanden haben will, kommt Albertz zu der Schlussfolgerung, dass der Einzelne in den Alltagssituationen nicht die komplexe Struktur des Pantheons vor sich hat, sondern einen „praktischen Henotheismus“ ausübt. Der

---

<sup>17</sup> Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976), 157-160.

<sup>18</sup> Hermann Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975).

<sup>19</sup> Der Begriff mit dazugehörigem Konzept erfährt jüngst eine Wiederbelebung im Bereich des Alten Testaments, s. Nina Meyer zum Felde, *Hiobs Weg zu seinem persönlichen Gott. Studien zur Interpretation von Psalmentheologie im Hiobbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 19: „Der Terminus «der ‚persönliche‘ Gott» beschreibt einen vor allem im familiären Bereich angesiedelten Aspekt altorientalischer Gottesauffassung, der sich auch in den alttestamentlichen Texten zeigt sowie eine Nähe zu den Psalmen aufweist und daher besonders für die Beschreibung des Weges Hiobs geeignet ist“.

<sup>20</sup> Vorländer, *Mein Gott*, 3f. ‚Persönlich‘ meint die persönliche Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten Gottheit, mit der der Mensch von Jugend auf in einem besonderen Vertrauensverhältnis steht.

<sup>21</sup> Werner R. Mayer, Rezension zu *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, by Hermann Mayer, *Ugarit-Forschungen 10* (1978), 492-498.

<sup>22</sup> Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*.

Gottesbegriff wird funktional aufgefasst, hinsichtlich dessen, was die Gottheit für einen erwirkt oder was man sich von ihr erwünscht.<sup>23</sup> Der Einzelne erfährt den ‚persönlichen Gott‘, unabhängig davon, welchen Namen er trägt, so wie es seinen Lebensumständen und -situationen entspricht, d.h. in der Familie als Vater, in der Großgruppe als Stammesfürst, in der Stadt als Herrscher.<sup>24</sup>

Die nachfolgenden Debatten innerhalb der Assyriologie haben sich vornehmlich mit der Identität des ‚persönlichen Gottes‘ und seinem hierarchischen Rang und Status innerhalb der Götterwelt beschäftigt, sowie nach dem substantiellen Verständnis dahinter gefragt. Eine Entwicklung im Konzept des ‚persönlichen Gottes‘ möchte B. Groneberg (1986)<sup>25</sup> sehen: vom Einzelgott, zum Götterpaar und v.a. im 1. Jahrtausend als Ausdruck menschlicher Persönlichkeitsmerkmale, da die Begriffe der Schutzgenien (Lamma-Gottheiten) mit Lebens- und Fortpflanzungskraft in Zusammenhang gebracht werden. In der näheren Analyse dieser Schutzgenien, erkennt sie einen genetischen Unterschied zum ‚persönlichen Gott‘ als Schöpfer.<sup>26</sup> Auch T. Abusch (1999)<sup>27</sup> beschäftigt sich mit einer Entwicklung des Konzepts, bzw. mit der Abnahme der ‚Macht‘ des ‚persönlichen Gottes‘. Auf die Frage, welche Antworten der Mensch auf

---

<sup>23</sup> Ibidem, 138: „Der Einzelne erlebt im alltäglichen Lebensvollzug ‚Gott‘ nicht in der komplizierten Vielheit der polytheistischen Hochreligion, sondern primär als Einheit hinter einer vielgestaltigen Ausformung“.

<sup>24</sup> Ibidem, 164.

<sup>25</sup> Brigitte Groneberg, „Eine Einführungsszene in der altbabylonischen Literatur: Bemerkungen zum persönlichen Gott,“ in *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale. Münster, 8.-12.7.1985*, hrsg. Karl Hecker / Walter Sommerfeld (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1986), 93-108.

<sup>26</sup> Ibidem, 95-97.

<sup>27</sup> Tzvi Abusch, „Witchcraft and the Anger of the Personal God,“ in *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, hrsg. Tzvi Abusch / Karel van der Toorn (Groningen: Styx Publications, 1999) 83-121. Da der ‚persönliche Gott‘ mit Wohlergehen und Effektivität in Zusammenhang zu sehen ist, als auch mit der daraus entstehenden Verantwortung bzgl. des Handelns, deutet der Autor den ‚persönlichen Gott‘ als Veräußerung vom Gewissen des Einzelnen oder der Gruppe: „He is thus an externalization of the ego and super-ego, a representation of the self in the form of externalized, divinized figures“ (107).

Unglückssituationen, die dieser als Entfremdung von seinem Götterpaar interpretiert, gefunden hat, nimmt Abusch die Texte der Beschwörungspraxis unter die Lupe, die v.a. mit Zauberei zu tun haben. Abusch stellt einen zunehmenden Einfluss der Beschäftigung mit Zauberei fest (von Beginn des 2. Jahrtausends mit einem Höhepunkt im 1. Jahrtausend), was mit einem verstärkten Einfluss des Phänomens der Zauberei selbst zu tun haben soll, denn die Zauberin schafft es, den ‚persönlichen Gott‘ aus dem Körper der Person zu vertreiben. Da der Kult des ‚persönlichen Gottes‘ in der Familie verwurzelt und geschichtlich verankert im ländlichen, semitisch geprägten Umland zu finden ist (v.a. Amurriter), sieht Abusch in dieser Auseinandersetzung auch ein Zusammenstoßen von ‚Kulturen‘: die der städtischen, die durch die zunehmende soziale und menschliche ‚Macht‘ der Zauberei („witchcraft“)<sup>28</sup> geprägt ist und die der ländlichen Lebensweise, zu der Werte der Familie, der Sippe und deren Gott gehören.

D. Charpin (1990)<sup>29</sup> beschreibt den Familiengott (akk. *il abi*) im Unterschied zum anonymen Schutzgott, als einer, der für eine Familie oder Sippe zuständig ist. Faktoren für die Wahl eines solchen Gottes können Beruf und Örtlichkeit sein. Auch die Vorstellung der sog. lebenslangen Beziehung zwischen Gott und seinem Schützling, die für dieses Konzept in Anspruch genommen wird, wird durch den dokumentierten Wechsel von ‚persönlichen Gottheiten‘ herausgefordert.<sup>30</sup>

R. di Vito's Studie (1993)<sup>31</sup> widmet sich dem Konzept und der damit verbundener Frömmigkeit im Onomastikon des 3. Jahrtausends. Er setzt

---

<sup>28</sup> Ibidem, 113, sieht einen Unterschied zwischen „sorcery“ d.i. ‚Hexerei‘, ein Phänomen, das v.a. im dörflichen Umland zu finden und eine Art aggressive Zauberei darstellt und „witchcraft“, d.i. ‚Zauberei‘, da letzteres ein komplexes soziales Netzwerk von Menschen voraussetzt, wie dies in Städten zu finden ist.

<sup>29</sup> Dominique Charpin, „Les divinités familiales des Babyloniens d'après les légendes de leurs sceaux-cylindres,“ in *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, hrsg. Önhan Tuncan (Liège: Université de Liège, 1990), 59-78.

<sup>30</sup> Ibidem, 77f.

<sup>31</sup> Robert A. di Vito, *Studies in Third Millenium Sumerian and Akkadian Personal Names. The Designation and Conception of the Personal God* (Rom: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1993), bes. 271-275. Vgl. auch Lamberts kritische Rezension, der an einem niederen Rang von ‚persönlicher Gottheit‘ festhalten

sich dabei kritisch mit Vorländer und Albertz auseinander. Anhand des Onomastikons kommt er zur Schlussfolgerung, dass das Appellativum „mein Gott“ nicht exklusiv den persönlichen Gott bezeichnet, sondern auch die generische Benutzung „Gott“ für dieses Konzept in Anspruch genommen werden kann.<sup>32</sup> Auch wenn grundsätzlich jeder Gott als ‚persönlicher Gott‘ bezeichnet werden kann, und somit eine gewisse Fluidität im Umgang mit diesem Konzept zutage tritt, möchte di Vito daran festhalten, da ein Grundaspekt des ‚persönlichen Gottes‘ v.a. in der Fürsorge und Schutz des Individuums liegt und mit dessen Anliegen an Nachkommenschaft, Gesundheit und Wohlergehen.<sup>33</sup>

Als Charakteristikum einer Familienreligion möchte van der Toorn (1996) den ‚persönlichen Gott‘ mit dem „Gott des Vaters“ (akk. *il abi*) identifizieren. Diesen findet er *in nuce* im Kult der Familiengötter präsent, die als vergöttlichte Ahnen geehrt werden wollen und ihrerseits die moralische Integrität der Familie garantieren.<sup>34</sup>

---

möchte, wenn überhaupt das moderne Konzept beibehalten werden soll, und die Schutzgöttin Lamma/lamassu mit einbezogen wissen will. Wilfred G. Lambert, Rezension zu *Studies in Third Millenium Sumerian and Akkadian Personal Names. The Designation and Conception of the Personal God*, by Robert A. di Vito, *Orientalia Nova Series 64* (1995), 131-136.

<sup>32</sup> Di Vito, *Studies*, 271: „It is, in fact, these basic concerns which come to the fore in the piety of the names and which transform a god in a PN [personal name - *eigene Hinzufügung*] into ‘a personal god’ of the name-bearer“.

<sup>33</sup> Ibidem, 120: „A personal god is one concerned with the welfare and protection of the individual, one who stands first and foremost in relation to an individual, and one for whom this relation is its very definition. And, of course, it is this relationship that the singular, possessive suffix ‚my‘ underlines“.

<sup>34</sup> Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Leiden: Brill, 1996), 93: „The Akkadian (or ‚native‘ part of the population moreover asserted and maintained, through the worship of their personal gods, a local identity. In the case of the Amorites this local identity was mainly an identity of origins. The Akkadian devotion to their family god was a devotion to the settlement, the district, or the neighbourhood where the worshippers were born and raised, and usually still lived. The Amorite religion of the ‚gods of the fathers‘, on the other hand, was a loyalty to tradition and a sign of solidarity with those of the same descent“.

M. Jaques (2011<sup>35</sup>, 2015<sup>36</sup>) ist die Verfechterin einer dezidiert am Individuum orientierten Auffassung vom ‚persönlichen Gott‘, mit Betonung des Anonymats dieses Gottes in der Anrede. Die Abgrenzung erfolgt gegenüber dem Familiengott, ausgehend vom Begriff *il ramāni* ‚der eigene Gott bzw. der Gott von jemandem selbst‘.<sup>37</sup> Ihr Verdienst ist es, weitere Grundaspekte im Verständnis vom ‚persönlichen Gott‘ herausgearbeitet zu haben, so wie sie v.a. innerhalb der *diġiršadaba*-Bußgebete („um das verknotete Herz des Gottes zu lösen“)<sup>38</sup> vom 2. zum 1. Jahrtausend bezeugt sind. Das sind zum einen die fehlenden kosmischen Aspekte, seine Funktion im Schutz des Beters gegen böse Mächte, sowie das Gebunden-Sein an das menschliche Schicksal. Zugleich werden die schon bekannten Funktionen des Gottes als Schutz gegen böse Mächte, Garant für das Wohlergehen des Menschen und als Fürbitter bei den höheren Göttern angeführt. In den Metaphern von Gott als Vater/Mutter, dem Beter als Sklaven sowie dem Gott als Händler ‚ist der persönliche Gott selbst mit wesentlichen Aspekten des menschlichen Lebens assoziiert, mit Essen und Trinken, mit den Göttern usw. und mit Elementen der Natur wie den Tieren, dem Fluss, dem Wasser usw‘.<sup>39</sup>

Als Kompromissversuch in der terminologischen Bezeichnung kann der Kategorisierungsversuch von A. Löhnert und A. Zgoll (2009)<sup>40</sup> angesehen

---

<sup>35</sup> Vgl. Margaret Jaques, „Metaphern als Kommunikationsstrategie in den mesopotamischen Bußgebeten an den persönlichen Gott,“ in *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, hrsg. Margaret Jaques (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 1-19.

<sup>36</sup> Idem, *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diġir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie. Avec un contribution de Daniel Schwemer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 313: „Il est un dieu lié à une temporalité, à une destinée, à une histoire individuelle, peut-être aussi à une histoire collective. Il occupe par conséquent dans le paysage mésopotamien une place différente des autres dieux du panthéon qui ont leur histoire propre en tant que souverains dans le cosmos“.

<sup>37</sup> Ibidem, 6.

<sup>38</sup> S. auch den charakteristischen Ruf dieser Gebete: „Was habe ich gegen meinen Gott getan?“, in Jaques, „Metaphern“, 8.

<sup>39</sup> Ibidem, 16.

<sup>40</sup> Anne Löhnert und Anette Zgoll, „Artikel Schutzgott. A,“ *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* Band 12, 1./2. Lieferung (2009): 311-314, zählen als allgemeine Schutzgeister die Paare ‚Gott‘, sum. *diġir*, akk.

werden, die *ilu* und *lamassu* samt seinem weiblichen bzw. männlichen Gegenpart als allgemeine Schutzgeister kategorisieren, und mit der Bezeichnung „Schutzgott“ zur älteren Bezeichnung innerhalb der Assyriologie zurückgekommen.

## 2 „Mein Gott, mein Gott ...“ Der ‚persönliche Gott‘ und der Gott des Einzelnen (Eigengott)

Aus der ausführlichen Beschreibung der Diskussion innerhalb der Forschungsgeschichte ist deutlich geworden, dass eine Neubenennung und Neubewertung im Zusammenhang mit dem ‚persönlichen Gott‘ geboten ist. Dieser Versuch soll an dieser Stelle unternommen werden.

Wie schon festgestellt wurde, bewegt sich die Rede vom ‚persönlichen Gott‘ in folgenden – scheinbar paradoxen – Spannungsfeldern:

- Anonymität vs. namentlich genannte und bekannte Hochgötter,
- personale Gottesvorstellung vs. Ausdruck menschlicher Lebens- und Leistungskraft,
- allgemeine Geschichtslenkung der Götter vs. persönliche Lebensgeschichte des Menschen.

Im Folgenden möchte ich sowohl die Rede vom ‚persönlichen Gott‘ behalten, als auch dem Gott, der eine besondere Verbindung zu einem Menschen eingeht, eine eigene ‚Herrschaftsdomäne‘ geben. Um diese Unterscheidung zu treffen, wird das, was bisher in der Literatur als ‚persönlicher Gott‘ bezeichnet wurde, mit der etwas umständlichen Formulierung: ‚Gott bzw. Götterpaar des Einzelnen‘ oder ‚Eigengott/-götter‘ ersetzt.<sup>41</sup>

---

*ilu* und <sup>d</sup>iš<sub>8</sub>-tar<sub>2</sub>/ *ištaru* sowie das Paar sum. <sup>d</sup>lam<sub>ma</sub>, akk. *lamassu* mit dem männlichen Part sum. <sup>d</sup>alad/<sup>d</sup>udug/ akk. *šēdu* auf. Diese sind als „Geister“ zu verstehen, die dämonenhafte Wesenszüge tragen.“ (312). Vgl. auch S. 311: „S. [Schutzgötter - *eigene Hinzufügung*] stehen oder gehen vor, hinter oder neben dem Menschen; sie üben Wächterfunktionen aus und erhalten Gesundheit und Wohlergehen. [...] Fehlende Gottesfurcht, persönliche Vergehen und Hexerei führen zu Zorn und Abwendung des S. (v.a. im 1. Jts. belegt)“.

<sup>41</sup> Eine griffige Formulierung ist schwer zu finden, da sie leicht missverständlich werden kann. Denkbar wären auch Begriffe wie: ‚Selbstgott‘ in Anlehnung an den Begriff *il ramāni*, ‚Menschengott‘ in Anlehnung an das sumerische *dîgir lu<sub>2</sub>-lu<sub>7</sub>* oder der ‚Mich-Gott‘.

Vor allem in literarischen Texten, die eine direkte Anrede an einen Gott implizieren, wie Gebete, Gebetsbeschwörungen aber auch in Ritualtexten ist das Beziehungsgeflecht: angesprochener Gott – Mensch – dem Menschen verbundenes Götterpaar deutlich. Als Beispiel seien hier die sog. Gebetsbeschwörungen des 1. Jahrtausends herangezogen: Der angesprochene Gott wird in der Einleitung ehrfurchtsvoll, der Audienzsituation<sup>42</sup> angemessen, angeredet. Die beschreibenden Epitheta verorten die Gottheit einerseits innerhalb der Götterwelt und lassen ihre Funktionen zu Tage treten, andererseits werden auch ihre Wohltaten für den Menschen hervorgehoben. Sofern eine Anrede erfolgt, die eine persönliche Beziehung herstellt, lautet sie „mein Herr“ / „meine Herrin“, seltener „mein Gott“.<sup>43</sup> Der Beter wird vornehmlich als „dein Knecht“ bezeichnet.<sup>44</sup> Die Eigengötter werden oft mit „mein Gott“ und „meine Göttin“ angesprochen, im Falle, wo sie dem Beter in seinem Anliegen beistehen, bzw. einfach als Gott und Göttin und den damit verbundenen Adjektiven, die Zorn und Abwendung der Eigengötter zum Ausdruck bringen. Der Beter knüpft in diesen Gebeten eine persönliche Beziehung mit dem jeweils angesprochenen Gott. Die Rede vom ‚persönlichen Gott‘ sollte also funktionell benutzt werden für die Situationen, in denen eine Anrede an einen beliebigen Gott erfolgt, mit der Intention, eine Kommunikation und Beziehung mit diesem aufzubauen. Die Anredesituation ist für eine Vielzahl von Texten zu allen Zeiten fassbar: Hymnen, Gebete, Beschwörungen, Gebetsbeschwörungen, Ritualtexte, Siegelgebete.

Andererseits ist auch an einer kategorialen Unterscheidung von Göttern festzuhalten. Die literarischen Quellen differenzieren Götter nämlich selbst nach Kategorien hinsichtlich ihres Herrschaftsbereichs. Der Blick geht

---

<sup>42</sup> Anette Zgoll, „Audienz – Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur“, *Baghdader Mitteilungen* 34 (2003), 181-203.

<sup>43</sup> Als Ausnahme verzeichne ich das Šuilla-Handerbungsgebet an den Gott Nabû Nr. 4, das, soweit es sich vom erhaltenen Text sagen lässt, keine Nennung des Götterpaares verzeichnet. Vgl. zum Text Werner Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen ‚Gebetsbeschwörungen‘* (Rom: Biblical Institute Press, 1976), 476f.

<sup>44</sup> Vgl. *Ibidem*, 48-54.

dabei vom Menschen aus. Wie schon oben erwähnt, bezeichnet sich der Mensch im Verhältnis zu den Göttern vornehmlich als deren Knecht/Diener/Sklave, sum. urdu [IR<sub>11</sub>] (mask.) bzw. geme<sub>2</sub> (fem.) und akk. (w)ardu(m) und weist damit auf seine „schlechthinnige Abhängigkeit“ zum angesprochenen Gott hin. Die Gotteskindschaft, nämlich die Bezeichnung des Menschen als „Kind eines (bestimmten) Gottes“ oder als „Kind seines Gottes“ kommt im ersten Fall relativ selten und im zweiten Fall nur in spezifischen Kontexten innerhalb der Beschwörungsliteratur zum Tragen.<sup>45</sup>

Folgende Unterscheidung von Götterkategorien wird hiermit erhoben:

Domäne	Einzelkategorien und -bezeichnungen	Funktionen
im Herrschaftsbereich des Einzelmenschen	Eigengötter: Gott und Göttin ( <i>ilu, ištaru</i> ), mit Betonung der familiären Identität: Vater/Familiengott ( <i>il abi</i> ) <sup>46</sup>  Schutzgeister ( <i>šēdu, lamassu</i> )	persönliches Wohlergehen des Menschen: Grundbedürfnisse des menschlichen Lebens, inkl. soziale Anerkennung  Wächter- und Schutzfunktion

<sup>45</sup> Vgl. dazu den zukünftigen Artikel von Beatrice Baragli und Hannelore Agnethler, Arbeitstitel: „dumu diġir-ra-na: The god’s filiation in Mesopotamian incantation literature“.

<sup>46</sup> Dagegen Groneberg, „Eine Einführungsszene“, 105; sie möchte im Vatergott *il abi* keinen Stammesgott sehen, da diese Bezeichnung auch auf Götter wie Amurru, Ištar und Ninsubur Anwendung finden. Der Vatergott könnte somit jeden Gott bezeichnen. Das gilt jedoch auch für die Eigengötter. Eine strikt funktionale Bedeutung weist hingegen „der Gott, der (dich) schützt“ (*il nāširka*) (106), wichtig v.a. in seiner Mittlerfunktion, auf.

Domäne	Einzelkategorien und -bezeichnungen	Funktionen
im Herrschaftsbereich von Haus, Tempel und Stadt (+Land)	Schutzgeister ( <i>šēdu</i> , <i>lamassu</i> )  Hausgott ( <i>il bīti</i> ) <sup>47</sup> Sippengott ( <i>il kimti</i> ) Stadtgötterpaar: ( <i>il āli, ištar āli</i> )	Wächter- und Schutzfunktion
im Herrschaftsbereich von Himmel und (Unter)Erde	die himmlischen Götter: <i>ilū rabūtū</i> , die Gruppenbezeichnungen: <i>Igigū</i> und <i>Anunnakū</i> <sup>48</sup>	lenken die Geschicke der Welt, Garanten der Weltordnung

Ein klärendes Wort ist zur doppelten Zuordnung der Schutzgenien (*šēdu* und *lamassu*) angebracht. Sie werden hier so bezeichnet, weil die Quellen eine klare hierarchische Anordnung zwischen Eigengott und Schutzgenien angeben. Der Bereich der Schutzgenien ist eigentlich ein ‚Grenzbereich‘. Diese erfüllen damit im Zusammenhang eine ‚liminale‘ Funktion.<sup>49</sup> Das Verhältnis Eigengott – Schutzgenien im menschlichen Bereich ist dergestalt, dass der Eigengott die Schutzgötter als Wächterpaar zum Schutz des Menschen bestellt. Zum Beispiel<sup>50</sup>:

<sup>47</sup> Vgl. dazu JoAnn Scurlock, „Ancient Mesopotamian house gods“, *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 3 (2003), 99-106. Van der Toorn, *Family Religion*, 77f., sieht diese Gottheiten im engen Zusammenhang mit den Familiengöttern, als die deifizierten Ahnen. S. ibidem, 91-93 zur Bedeutung der Sippen-gottheit für die Amurriter.

<sup>48</sup> Vgl. Walter Sommerfeld, „Der Kurigalzu-Text MAH 15922“, *Archiv für Orientforschung* 32 (1985), 1-22 zur unterschiedlichen Verortung bzgl. Himmel und Unterwelt dieser beiden Göttergruppen v.a. in kassitischer Zeit.

<sup>49</sup> Arnold van Gennep, *The Rites of Passage. Second Edition* (Chicago: The University of Chicago Press, Erstedition 1908, Nachdruck: 2019), 21f. bringt die personalen „Wächter der (Tür)Schwelle“ mit liminalen Riten zusammen, die im Rahmen von Separationsriten ihren Platz haben.

<sup>50</sup> Aus der sumerischen Komposition „A Man and His God“ ETCSL 5.2.4, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>, accessed June 2, 2021, 130–133: „He turned the

„§ 16 Der Gott des beunruhigten Menschen möge zum Leben dieses Menschen vor den Sonnengott treten, der gute aladlammû-Dämon (?) [dalad-dlamma niĝ2 sa6-ga] möge sich vor ihn stellen; für sein Leben mögen sie nicht ablassen. Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!“.

(Zi-pa3-Beschwörung; Borger [1969], 8).<sup>51</sup>

Der Eigengott handelt wie ein Herrscher oder Chef am Menschen; er wird auch oft im Kopfbereich des Menschen ‚verortet‘ (akk. *il rēšīja*).<sup>52</sup> Ein analoges Beispiel einer altbabylonischen Königsinschrift zeigt da eine gewisse Korrelation. Der Herrschergott Enlil, mit dem Titel „Hirte, der die Geschicke entscheidet“ bezeichnet, beauftragt die Kriegsgötter und seine Kinder Zababa und Ištar für den altbabylonischen König Samsu-iluna als ein „Wächteramt zum Wohlergehen“ (sum. *u dug*, akk. *rābišūtum*) zu wirken.<sup>53</sup> Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die seltene Kombination von Hirte und Schicksalsentscheider für den Herrscherkönig.

Ein weiteres Beispiel bildet die Inschrift eines Votivobjekts aus Larsa mit Widmung einer Privatperson für das Leben des Königs Rim-Sin an den Gott Ĝardu (auch als Amurru bekannt), den er als seinen Gott bezeichnet:

„An den Gott Ĝardu, / großer Herr, der mit Glanz beladen ist / der mit reinen Kräften [sum. *me*] ausgestattet ist, / rechter Gott, / geliebtes Kind Enlils, / der Flehen und Gebet erhört, / der, dem Menschen, der ihm Ehrfurcht erweist, / einen Schutzgeist [ *dlamma*] gewährt, / seinem Gott“.

(Votivinschrift<sup>54</sup>; Übersetzung: Hannelore Agnethler)

Im Gebrauch dieser Kategorien zeigt sich noch ein bemerkenswerter Moment in der Ansprache: *diĝir/ilu* kann als Denominator für die

---

young man's suffering into joy. He set by him as guardian a benevolent protective demon that keeps guard at the mouth (?). He gave him kindly protective goddesses. The young man steadfastly proclaims the exaltedness of his god“.

<sup>51</sup> Rykele Borger, „Die erste Teiltafel der zi-pà-Beschwörungen (ASKT 11)“, in *lišān mithurti Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968*, hrsg. Wolfgang Röllig (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 8.

<sup>52</sup> Vgl. auch van der Toorn, *Family Religion*, 76f.

<sup>53</sup> Douglas Frayne, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), 68f. Samsu-iluna RIME E4.3.7.7 „He has laid a commission on us to act as your guardians for (your) well-being. We will go at your right side, kill your enemies, and deliver your foes into your hands“.

<sup>54</sup> Zum Text s. Frayne, *Old Babylonian Period*, 307f. RIME 4, E4.2.14.2006.

Unterkategorie ‚Eigengötter‘ und *lamma/Lamassu* als Denominator für die Unterkategorie der Schutzgenien gebraucht werden.<sup>55</sup> Explizit wird dies z.B. in den kassitischen Siegelgebeten (zweite Hälfte zweites Jahrtausend v.Chr.) ausgesprochen. Dort bezeichnet sich der Siegelbesitzer in legitimatorischer Absicht oder mit der Zielrichtung eines frommen Wunsches als Diener, der die Göttlichkeit des anfangs genannten Gottes/Götter ehrt und äußert die Bitte: „möge er Gott = Glück (*di ġir*) und Schutz (*lamma*) besitzen“.<sup>56</sup>

Schutzgenien haben den Herrschaftsbereich des Liminalen. Auf der Ebene des Menschen wird an dieser Stelle der Körper und auch die Haut betont. Der Körper bildet den Grenzbereich zur Außenwelt und dieser Bereich muss geschützt werden.

Die Schutzgenien tauchen jedoch auch im ‚Herrschaftsbereich‘ von Gebäuden, wie Tempel, Palästen als apotropäische Figuren auf oder gelten generell als Schutzgenien von Stadt und Land. Als solche hatten sie auch eine äußere Erscheinung. Die Darstellungsart ändert sich im Verlaufe der Zeit und erhält unterschiedliche Ausformungen. Zu erwähnen sind im 1. Jahrtausend v.Chr. die geflügelten Stierkolosse mit Männerköpfen an

---

<sup>55</sup> M.E. lässt sich diese Aussage ziemlich deutlich für die Zeit ab dem 2. Jts. v.Chr. tätigen. Ob die *Lamma*-Bezeichnung im 3. Jts. ebenfalls als Denominator gebraucht wird, müsste aufgrund der stark weiblich geprägten Epitheta und *Lamma*-Gestalten noch untermauert werden. Das Onomastikon legt es nahe, da im 3. Jts. und in altbabylonischer Zeit – bis auf eine altbabylonische Ausnahme – keine *Uduġ*-Namen bekannt sind. Vgl. di Vito, *Studies*, 37.38.57. Die altbabylonischen Personennamen verzeichnen eine Reihe von Namen vom Typ: Göttername-*lamass*+Possesiv 1. sg. oder 3. sg., die vornehmlich mit männlichen Götternamen gebildet werden. Vgl. Alpin Bowes, *A Theological Study of Old-Babylonian Personal Names* (Diss., Dropsie College, Merion, 1987). Ähnlich Groneberg, „Eine Einführungsszene“, 97 mit Anm. 40 „Ich halte die *LAMMA*-Gottheit in der vor-kassitischen Zeit für eine Symbolisierung eines jeden beliebigen Schutzgottes“.

<sup>56</sup> Die Beispiele sind mir bislang lediglich aus dem ORACC Projekt von Enrique Jiménez und Jon Taylor bekannt: s. CSIK no. 141, Link: <http://build-oracc.museum.upenn.edu/csik/corpus#X000141.3>, accessed June 2, 2021.

assyrischen Palästen. Diese trugen die Bezeichnung  $d'alad-d'lamma^{meš}$ .<sup>57</sup> In einem altbabylonischen, sumerischen Hymnus begegnen dem Herrscher Rim-Sin, wenn er das Heiligtum des Stadtgottes Nanna in Ur besuchen will, am Torgebäude des Heiligtums als Erstes die Schutzgeister des Hauses (vier an der Zahl). Diesen übergibt er eine Anfrage zur Audienz bei den Stadtgöttern und bringt ein Opfer dar:

Wenn du bei seiner Groß-Pforte [...], dem ‚Stadttor‘ von Ur eintrittst, / mögen der schöne Udug-Schutzgeist und die friedliebende Lamma-Schutzgeistin / die Türwächter der Groß-Pforte, / bei deinem Anblick (er)leuchten.

(Rim-Sin D 7-12<sup>58</sup>, Übersetzung Hannelore Agnethler)

Auf Siegeln mit der sog. Einführungsszene der altakkadischen bis altbabylonischen Zeit (Mitte 3. bis Mitte 2. Jahrtausend v.Chr.) wird der Eingott mit der einführenden Gottheit<sup>59</sup> identifiziert, die, den Beter an der Hand haltend, einführt. Die Ikonographie der Lamma ist vornehmlich in der Gestalt der fürbittenden Göttin bekannt.<sup>60</sup> Diese hat ihre archäologische Fachbezeichnung aufgrund der Haltung der Hände erhalten, die als Segensgestus empfunden wird und eine interzessorische Rolle der Göttin attestiert. Die Lamma-Göttin wird oft zusammen mit dem Udug, in archäologischer Terminologie der ‚Gottkönig als Krieger‘<sup>61</sup> genannt, dargestellt. Sie können den eingeführten Mensch flankieren, begleiten oder einfach als Paar im Bild stehen. Somit stellen sie ein Bild der Schutzgenien der Tempel und

---

<sup>57</sup> Zum Thema der Schutzgenien s. Wolfram von Soden, „Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur“, *Baghdader Mitteilungen* 3 (1964), 148-156.

<sup>58</sup> Edition des Textes z.B. bei Nicole Brisch, *Tradition and the Poetics of Innovation. Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty (c. 2003-1763)* (Münster: Ugarit Verlag, 2007), 204f.

<sup>59</sup> Unter anderen vgl. Groneberg, „Eine Einführungsszene“, 97 mit Anm. 39.

<sup>60</sup> Agnès Spycket, „La déesse Lama,“ *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 54 no. 2 (1960), 73-84.

<sup>61</sup> Die Identifizierung geschieht in Anlehnung an Frans Wiggermann, „The Staff of Ninšubura. Studies in Babylonian Demonology II“, *Journal of the Ancient Near Eastern Society „Ex Oriente Lux“* 29 (1985/1986), bes. 23-29.

Paläste *en miniature* (wenngleich in eigenständiger Ikonographie und nicht als wirkliche Abbildung) dar.<sup>62</sup>



Abb. 1<sup>63</sup>

Gudeas Siegel, um 2100 v.Chr. (Antiquités Orientales Louvre 3541 und 3542; Delaporte 1920: T. 108)

Das Siegel zeigt den kahlrasierten ‚Beter‘ Gudea, der von seinem Eigengott Ningeszida, gefolgt von einer Lamma-Schutzgöttin vor den Weisheitsgott Enki (ein)geführt wird.

<sup>62</sup> Vgl. auch die Bemerkung Gronebergs, „Eine Einföhrungsszene“, 96, dass diese Art der ikonographischen Darstellung der weiblichen Lamma-Gestalt nach der kassitischen Zeit wegfällt.

<sup>63</sup> Die Umzeichnung von Abb. 1 stammt aus: Louis Delaporte, *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental. I. Fouilles et missions* (Paris: Librairie Hachette, 1920), 12, T. 108.



Abb. 2<sup>64</sup>

Altbabylonisches Siegel (British Museum 130695; Collon 1984 pl. 29, No. 395)

Der Herrscher mit Opfertier tritt vor die Kriegsgöttin Ištar. Er wird von den Schutzgenien Lamma und Udug begleitet, die – perspektivisch gesehen – neben ihm hergehen.

In der Forschung besteht die Vorstellung, dass der Eigengott einem Menschen seit seiner Geburt zugeteilt ist.<sup>65</sup> Nun gibt es für diese Annahme eher literarische Aussagen, die jedoch nicht der ‚Wirklichkeit‘ entsprechen müssen. Die Texte führen oft das Motiv der Bekanntschaft mit dem Gott des Beters seit seiner Jugend an. Wenn man jedoch die Götterwahl der mesopotamischen Könige betrachtet, zeigt sich, dass diese Wahl vornehmlich

---

<sup>64</sup> Abb 2. stammt aus: Dominique Collon, *Catalogue of Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals III: Isin-Larsa and Old-Babylonian Periods* (London: British Museum Publications, 1986), pl. 29 No. 395. Für ein Photo des Siegels s. [https://www.britishmuseum.org/collection/object/W\\_1945-1015-22](https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1945-1015-22).

<sup>65</sup> Z.B. Edzard, „Private Frömmigkeit“, 201, im Ur III-zeitlichen Onomastikon „Er/Sie-ist-meines Gottes, (so-) ist-es-gut“ oder „Mein-Gott-hat-ihn-mir-gegeben“ und van der Toorn, *Family Religion*, 95-99.

vom Stand eines Menschen und womöglich von bestimmten Lebensabschnitten abhängig ist. Der mesopotamische König, der ja als der prototypische Mensch gilt, hat v.a. Stadtgötter als Eigen- und Schutzgötter, die ihm vielleicht zu Anlass seiner Inthronisation verliehen werden. Analog dazu ist auch für den gemeinen Menschen vorstellbar, dass ihm zu bestimmten Anlässen oder Lebensabschnitten Eigengötter und Schutzgeister zugesprochen wurden. Diese Frage bleibt hiermit offen im Raum stehen. Mit diesem Kurzabriss wollte ich Anregungen auf der weiteren Suche nach dem Gott des Einzelnen liefern.

**Nachtrag 1: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln ...“  
(Ps. 23,1)**

Meines Erachtens stellt die Hirtenmetapher ein prägnantes Bild für den Eigengott des Menschen dar. Der Hirte (sum. *sipa.d*, akk. *re'û*) ist in seiner Hauptfunktion um die Grundbedürfnisse seines Schützlings bemüht. Die Vorstellungen vom Eigengott des Menschen sind eng mit dem Wohlergehen des eigenen Lebens verbunden. Die Grundbedürfnisse des Menschen äußern sich in Nahrung, Wasser, und geschützten Orten vor lebenswidrigen Mächten. Der Eigengott verlässt den Menschen nicht.

Die Hirtenmetapher findet sich, außer in den schon erwähnten Personennamen<sup>66</sup>, in der mesopotamischen Literatur, u.a. in Sprichwörtern:

Der Menschengott (sum. *di ĝir lu<sub>2</sub>-lu<sub>7</sub>*) ist ein Hirte, der Weideort für den Menschen (findet). Möge er ihn führen, wie ein Schaf, zur Nahrung, die er essen kann.

(Sprichwörter Sammlung Nr. 3 242f., Übersetzung nach ETCSL<sup>67</sup>)

Umgekehrt gilt, ein Mensch ohne Eigengott ist zum Scheitern verurteilt und diesem wird es auch nach dem Tod in der Unterwelt schlecht gehen. Enkidu berichtet seinem Freund Gilgamesch, nach seinem Besuch in der Unterwelt davon, dass sich der Geist des Menschen, der den Namen seines

---

<sup>66</sup> Di Vito, *Studies*, 61. 98: „Der Gott ist ein Hirte“ sowie „Enlil ist ein Hirte“ und „Ninurta ist ein Hirte“.

<sup>67</sup> ETCSL 6.1.03, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>, accessed June 2, 2021. Zeilen 242–243. (cf. 6.2.3: UET 6/2 255) „A man’s personal god is a shepherd who finds pasturage for the man. Let him lead him like sheep to the food they can eat“.

Gottes geringeschätzt hat, in der Unterwelt mit bitterem Brot und brackem Wasser ernährt.<sup>68</sup>

In einem Brief an seinen Eigengott Ningêšzida klagt der Herrscher von Lagasch, Gudea (nur Briefbeginn und -schluss sind wiedergegeben):

Ich bin wie ein Schaf, das keinen guten Hirten hat, / das ein treuer Hirte nicht immer wieder antreibt. [...] Mein Gott, ich bin kein feindseliger Mensch. Sei mir wieder freundlich gesinnt (wörtlich: möge dein Herz an seinen Ort für mich zurückkehren)!

(Götterbrief an Ningêšzida 3-4.10, Böck [1996], 10<sup>69</sup>)

Auch wenn der Eigengott gerne mit dem Hirten verglichen wird, findet der Titel eine zurückhaltende Anwendung in Bezug auf andere Götter. Die Erklärung dafür wird auch darin bestehen, dass die Hirtenmetapher auf den König als Epitheton *par excellence* angewendet wird. Diese „Macht“ erhält der König von den Göttern des Landes, d.h. er ist ein Eingesetzter und Berufener *qua* seines Amtes, um die Menschen als Hirte zu leiten. Insofern fällt es wiederum auf, dass im Verhältnis zwischen Mensch und seinem Gott v.a. dieser Aspekt betont wird.

## **Nachtrag 2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“**

### **Ps 22,1**

Die literarischen Texte des Alten Orients kennen auch die Kehrseite der ‚Medaille‘: die Entfremdung vom Eigengott. Eine nicht intakte Gottesbeziehung zieht immer Übles nach sich. Der Mensch kann mit Krankheit geschlagen werden. Götter werden dann als Verursacher gesehen. Böse Mächte können den Menschen ergreifen und auch dies kann auf die gestörte Beziehung mit dem eigenen Gott zurückgeführt werden. Nicht immer ist dem Menschen klar, wieso ihm Übles geschieht. Der Ort, wo die Beziehung Mensch – Gott wieder hergestellt wird, ist zum Einen im Gebet und in der Klage, andererseits in der Beschwörung und im Ritual, die beide am Menschen orientiert sind. Die Wiederherstellung des Ursprungszustandes

---

<sup>68</sup> Alhena Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle* (Berlin: de Gruyter, 2014), 118f.

<sup>69</sup> Barbara Böck, „Wenn du zu Nintinuga gesprochen hast, ...“. Untersuchungen zu Aufbau, Inhalt, Sitz-im-Leben und Funktion sumerischer Briefe,“ *Altorientalische Forschungen* 23 no. 1 (1996), 3-23.

bedient sich dabei zweierlei Mechanismen, was den Eigengott und Widerstand gegen das Übel angeht: entweder der persönliche Gott ist das Ziel der Wiederversöhnung mit dem Menschen oder er ist als Beistand im Kampf gegen das Übel mit impliziert und einbezogen.

Die Texte, die eine Wiedervereinigung und Versöhnung zum Ziel haben, bedienen sich dabei auch anderer Götter, die als Mittler, Bewerkstelliger in Anspruch genommen werden. Besonders beliebt in diesem Zusammenhang ist der Sonnengott (sum. Utu, akk. Šamaš), da er als der göttliche Richter und als die alles-Sehende-Sonne (fast) immer ansprechbar ist. Etliche Rituale sind als Revisionsprozesse konzipiert, die mit Mensch als Kläger und Eigengott als Ankläger vor dem Sonnengott auftreten und diesen bitten, das Verdikt über dem Menschen neu zu verhandeln und zu entscheiden.<sup>70</sup>

**Nachtrag 3: „Dann wandte ich mich dahin, dass ich mein Herz zweifeln ließ an allem, um das ich mich mühte unter der Sonne.“  
Koh 2,20**

Besonders im Klagegespräch mit dem Eigengott kommen zentrale Anliegen der menschlichen Existenz zum Ausdruck: Gemäß mesopotamischer Vorstellung besteht das Leben aus Arbeit und den damit verbundenen Bemühungen, auch Mühsal benannt, sowie aus Verantwortung und Lasten (akkadisch: *dullum*, übernommen ins sumerische als *du-lum*<sup>71</sup>). Der Grund der Menschenschöpfung besteht nach dem altbabylonischen (17. Jh. v.Chr.) Mythos Atramchasis darin, dass dieser die Arbeit der Götter übernimmt und den Frondienst leistet:

---

<sup>70</sup> Vgl. Stefan Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Mainz: Philipp von Zabern 1994), 8.502-504.

<sup>71</sup> Annahme von Jacobsen, *Toward*, 332 Anm. 24, die ich übernehme.

Als die Götter Mensch waren, trugen sie die Mühsal, schleppten sie den Tragkorb.

Der Tragkorb war groß, die Mühsal schwer, übermäßig war die Drangsal. Die großen Anunnaku ließen siebenfach die Igu die Mühsal tragen.

(Atramḥasīs Tafel I 1–6<sup>72</sup>; Rosel Pientka-Hinz [2013] 10<sup>73</sup>)

In weisheitlichen Klagepsalmen und Bußgebeten des Einzelnen wird dieses äußere Lebenskennzeichen, nämlich die Arbeit und die damit verbundene Mühsal verinnerlicht zu einem möglichen Aspekt der *conditio humana* als Leiden. Die altbabylonische, sumerische Komposition „A Man and His God“<sup>74</sup>, die als Flehensklage für den Gott des Einzelnen (sum. *ir<sub>2</sub> ša<sub>3</sub>-ne-ša<sub>4</sub> diĝir lu<sub>2</sub>-lu<sub>7</sub>-kam*, wörtlich „Träne des Mitgefühls für den Menschengott“) rubriziert wird, benutzt das aus dem Akkadischen, übernommene Wort ‚Mühsal‘ und setzt den Begriff als strukturierendes Signalwort innerhalb der Komposition ein. Zu Beginn will der Klagende innerhalb der Situationsschilderung „sein Leid sagen“ (Z. 18). Weiterhin hält er innerhalb der persönlichen Klage fest, dass das Leid ihm von seinem Gott wiederholt aufgebürdet wurde (Z. 32). Der Beter stellt fest, dass ihm als Los (unter den Menschen) das Leid zuteilwurde (Z. 47). Leiden hat den Menschen wie ein weinendes Kind bedeckt (Z. 72). Nach erfolgter Klage und Weinen, wendet sich sein Gott dem Menschen zu und verwandelt sein Leiden in Freuden (Z. 130).

---

<sup>72</sup> Aus Tafel I: 1 *inūma ilū awīlum 2 ublū dulla izbilū šupšikka* nach Wilfred G. Lambert / Alan R. Millard, *Atrah-ḥasīs. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: University Press, 1969), 42.

<sup>73</sup> Die deutsche Übersetzung ist aus: Sabina Franke (Hrsg.), *Als die Götter Mensch waren. Eine Anthologie altorientalischer Literatur* (Darmstadt: Philip von Zabern, 2013), 10.

<sup>74</sup> S. die Analyse zu Aufbau und Struktur bei Jacob Klein, „Man and His God. A Wisdom Poem or a Cultic Lament?“ in *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip*, hrsg. H. L. J. Vanstiphout (Leiden: Brill, 2006), 123-143.

Auch die akkadischsprachige Komposition „Man and His God“ setzt mit der Schilderung ein:

Der Jüngling weint zu seinem Gott wie ein Freund  
Ständig ist er im Gebet versunken, seine [...]  
Erflammt ist sein Herz, seine Mühsal (*dullum*) ist schmerzhaft.

(A Man and His God 1-2, Übersetzung nach Lambert [1987] 188f<sup>75</sup>)

### **Abstract**

This contribution focusses on what is traditionally called the concept of the ‚personal god‘, as it emerged within Assyriological scholarship. In a first step, the challenges of the designations and along with them the conceptions within a detailed outline of previous scholarship are presented. In a second step, solutions and answers for the emerged problems are offered: the designation of the former ‚personal god‘ is to be maintained only as a functional term, when any god is addressed. Thirdly, the former designation is to be replaced by a new term, as suggested, the ‚God-of-One's-Own‘. Furthermore, the relationship between this god of the individual and the protective deity is being sketched. Three short notes on characteristics, that can be associated with the notion of the god of the individual are outlined, with the purpose of facilitating an interdisciplinary dialogue with Old Testament studies.

AGNETHLER, Hannelore,  
Doktorandin am Institut für Assyriologie und Hethitologie,  
Ludwig-Maximilians-Universität München  
Hannelore.Agnethler@campus.lmu.de

---

<sup>75</sup> Wilfred Lambert, „A Further Attempt at the Babylonian ‚Man and His God‘“, in *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, hrsg. Francesca Rochberg-Halton (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1987), 187-202.