

Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar

Stefan M. Maul (Heidelberg)

Der Tempel des Sonnengottes zu Sippar zählt zu den ältesten und bedeutendsten Heiligtümern Babyloniens. Von der altakkadischen Zeit an, da das É-babbar, das "strahlendweiße Haus", im Auftrage Narām-Sins erneuert wurde, blieb es umsofort von den Königen Babyloniens¹ und behielt für zwei Jahrtausende seine hervorragende Bedeutung bis in die Zeit der Achämenidenherrschaft, als das eigenständige babylonische Königtum bereits unwiederbringlich untergegangen war. Die Ausgrabungen unter H. Rassam in den Jahren 1881-1882 und die darauf folgenden legalen und illegalen Grabungsaktivitäten in den Ruinen des Tempels förderten umfangreiche Tempelarchive zutage. Es wurden weit mehr als 35.000 Tontafeln und Tontafelfragmente² gefunden, die tiefe Einblicke in die Wirtschafts- und Verwaltungsstruktur des Tempelbetriebes ermöglichen.³ Über die im Gotteshaus vollzogenen Riten wissen wir jedoch fast nichts. Den Urkunden und Verwaltungstexten aus dem Tempelbereich lassen sich nur magere Erkenntnisse über das Kultpersonal des Tempels abgewinnen.⁴ Über

¹ Vgl. die knappe Übersicht über die einschlägigen Bauinschriften bei A.R. George, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia (MesCiv 5, Winona Lake 1993), 70 n97.*

² Vgl. E. Leichty, *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum. Vol. VI - Tablets from Sippar 1* (London 1987); E. Leichty/A.K. Grayson, *Catalogue ... Vol. VII - Tablets from Sippar 2* (London 1987); E. Leichty/J.J. Finkelstein/C.B.F. Walker, *Catalogue ... Vol. VIII - Tablets from Sippar 3* (London 1988).

³ Für die altbabylonische Zeit vgl. R. Harris, *Ancient Sippar. A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894-1595 B.C.)* (Istanbul 1975), 142ff. Für die neu- und spätbabylonische Periode vgl. z.B. die jüngsten monographischen Untersuchungen, die J. MacGinnis (*Letter Orders from Sippar and the Administration of the Ebabbara in the Late-Babylonian Period*, Poznan 1995), M. Jursa, (*Die Landwirtschaft in Sippar in neubabylonischer Zeit, AfOB 25*, Wien 1995) und A.C.V.M. Bongenaar (*The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography, PIHANS LXXX*, Leiden 1997; dort S. 2f auch weitere Literaturangaben) vorlegten.

⁴ Für die altbabylonische Zeit siehe R. Harris, *Ancient Sippar*, 167ff und für die neu- und spätbabylonische Zeit A.C.V.M. Bongenaar, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar*, 21f und 147ff.

das Kultgeschehen selbst liefern sie nahezu keine Informationen.⁵ Erstaunlicherweise blieb bislang aber auch jede Hoffnung enttäuscht, unter den nicht wenigen – im weiteren Sinne – literarischen Texten, die im Schutt des É-babbar entdeckt wurden⁶, Festbeschreibungen, Liturgien oder Ritual- und Opfervorschriften ausfindig zu machen, die ein Licht auf das Kultgeschehen um den Sonnengott und seinen göttlichen Hofstaat hätten werfen können.⁷ So ist die Verehrung des Šamaš lediglich durch (schon in ältester Zeit belegte⁸) Hymnen und Gebete sowie durch zahlreiche Ritualbeschreibungen bezeugt, in denen man sich an den Sonnengott als königlichen Herrscher über die Ober- und die Unterwelt, als Schutzherrn des Königums⁹, als göttlichen Richter und Herrn der Gerechtigkeit, als Bekämpfer des Bösen und der Finsternis sowie als Orakelgeber und Schicksalsbestimmer wandte.¹⁰ Auskunft über den Kult des Gottes in seinem Tempel geben diese Texte jedoch nicht.

⁵ Vgl. R. Harris, *Ancient Sippar*, 143 und A.C.V.M. Bongenaar, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar*, 21.

⁶ Vgl. die in Anm. 2 zitierten Kataloge der Sippar-Tafeln. Zu der vor wenigen Jahren im Tempelbereich entdeckten Tontafelbibliothek vgl. W. al-Jadir, "Une bibliothèque et ses tablettes", *Archaeologia* No. 224 (Mai 1987), 18-27; G. Pettinato, "La biblioteca del dio Sole a Sippar", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti* 394 (1997), 365-384 und die Aufsatzreihe von A.R. George und F.N.H. al-Rawi, "Tablets from the Sippar Library" I-VI, *Iraq* 52 (1990), 1-13 und 149-157, *Iraq* 56 (1994), 135-148, *Iraq* 57 (1995), 199-223 und 225-228, *Iraq* 58 (1996), 147-190. Ein Überblick über die in dieser Bibliothek gefundenen Tafeln findet sich in *Iraq* 52, 149 Anm. 1.

⁷ Solche Texte sind jedoch auch sonst eher selten und stammen ausschließlich aus dem 1. vorchristlichen Jahrtausend. Wir kennen sie lediglich aus Uruk (vgl. z.B. F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921; *TCL* 6 n48; *LKU* n51), aus Babylon (vgl. z.B. F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 127-148; G. Çağırçan/W.G. Lambert, "The Late Babylonian Kislîmu Ritual for Esagil", *JCS* 43-45 [1991-93], 89-106; W.G. Lambert, "The Problem of the Love Lyrics", in H. Goedicke/J.J.M. Roberts (Hrsg.), *Unity and Diversity*, Baltimore/London 1975, 98-135; vgl. ferner Verf., in S.M. Maul (Hrsg.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu ...*, *CM* 10, Groningen 1998, 159-197) und aus Assur (vgl. z.B. G. van Driel, *The Cult of Assur*, Assen 1969; B. Menzel, *Assyrische Tempel, StPSM* 10/I und 10/II, Rom 1981). Vgl. außerdem B. Pongratz-Leisten, *Ina šulmi irub* (*BaF* 16, Mainz 1994).

⁸ Vgl. W.G. Lambert, "Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature", *JCS* 41 (1989), 1-33.

⁹ Vgl. etwa das umfangreiche Königsritual *bit rimki* sowie meinen Aufsatz "Der assyrische König – Hüter der Weltordnung", in K. Watanabe (Hrsg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan, March 22-24, 1996* (Heidelberg 1999), 201-214.

¹⁰ Vgl. die Šamaš-Epitheta, die in K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Helsingforsiae 1938), 453ff zusammengestellt sind.

Nach der mehr als einhundert Jahre andauernden Erforschung der in Sippar gefundenen Keilschrifttexte liefert die hier vorgestellte, in den Sammlungen des Britischen Museums aufbewahrte Tontafel aus Sippar erstmals detaillierte Informationen über das Kultgeschehen im Šamaš-Tempel.¹¹

Meinem lieben und verehrten Freund Johannes Renger verdanke ich unendlich viel. Es ist mir so eine Freude, ihm diesen bemerkenswerten Text als bescheidenes Zeichen des Dankes, der tiefempfundenen Freundschaft und der Hochachtung hier präsentieren zu dürfen.

Die Tafel BM 50503 (82-3-23, 1494)¹²

Die vertikale Wölbung des sehr sorgfältig geformten Tontafelbruchstücks BM 50503 zeigt, daß weniger als die Hälfte der einst unversehrten Tafel erhalten blieb. Der Umfang des vollständigen Textes kann daher leider nicht mehr ermittelt werden. Nur der untere Teil der Tontafel ist auf uns gekommen. Dieser ist jedoch in seiner gesamten Breite (8,5 cm; Länge 4,5 cm) erhalten, so daß weitgehend vollständige Zeilen zur Verfügung stehen. Mit den letzten, auf der Rückseite erhaltenen Zeilen ist vielleicht schon das Textende erreicht.¹³ Falls sich dies bewahrheitet, war der größere, nicht mehr erhaltene Teil der Tafelrückseite unbeschrieben.

Format und Gestaltung weisen die Tafel BM 50503, ebenso wie die Zeichenformen und der Schriftduktus, der neu-, möglicherweise der spätbabylonischen Zeit zu. Ohne weitere inhaltliche Hinweise auf eine Datierung ist es wohl nicht möglich, die Entstehungszeit der Tontafel genauer als auf den Zeitraum zwischen dem späten 8. und dem späten 6. Jh. v. Chr. einzugrenzen. Denn die neubabylonische Schrift, mit der man literarische Texte aufzeichnete, hat sich in diesem Zeitraum kaum gewandelt.¹⁴ Eine Datierung der Tontafel in die Achämenidenzeit halte ich hingegen für wenig wahrscheinlich.

Der sehr sauber geschriebene Text ist recht leicht zu entziffern. Umso überraschender war es, in den Zeilen 2', 5' und 9' auf Cluster von Keilen und Winkelhaken zu treffen, die sich zunächst der Identifizierung als bekannte Keilschriftzeichen entzogen. Erst nach genauerem Studium entpuppten sie

¹¹ Für die Erlaubnis, diesen Text hier veröffentlichen zu dürfen, sei den Trustees des Britischen Museums, London, herzlicher Dank ausgesprochen.

¹² Vgl. E. Leichty, *Catalogue ...* Vol. VI, 35.

¹³ Möglicherweise gehört die Zeile Rs. 11 bereits zu der Tafelunterschrift. Der Erhaltungszustand der Tafel läßt diesbezüglich jedoch keine sichere Entscheidung zu.

¹⁴ Die kursive Kanzleischrift hingegen war in besagtem Zeitraum weitaus größeren Veränderungen unterworfen.

sich als archaisierende Zeichenformen, die man – fänden sie sich nicht im Kontext der hier besprochenen Tafel – dem 3. und 2. vorchristlichen Jahrtausend zuweisen würde. Diesem bisher einzigartigen Phänomen ist unten ein eigener Abschnitt gewidmet.

Der Charakter des Textes BM 50503 (82-3-23, 1494)

Auf den ersten Blick ist zu erkennen, daß BM 50503 einen ‘Kultkalender’ enthält, der Ritualanweisungen für den 8. (Vs. 5'-8'), 15. (Vs. 9'-14') und 20. Tag eines Monats (Vs. 15'-Rs. 5) liefert. In den ersten erhaltenen Zeilen (Vs. 1'-4') gehen entsprechende Anweisungen voran, die zunächst keinem bestimmten Tag zugewiesen werden können, da die zugehörige Datumsangabe nicht erhalten blieb. Es kann nur gesagt werden, daß diese Anweisungen einem der Tage im Zeitraum vom 1. bis zum 7. des Monats zugehören.

An jedem der genannten Tage soll in den frühesten Morgenstunden, stets vor Sonnenaufgang, sowie am frühen Abend vor dem Untergang der Sonne eine Balag-Komposition (d.h. Balag und zugeordnetes Eršemma) vor Šamaš, dem Sonnengott, gesungen werden. Darüber hinaus sind für zwei Tage Zeremonien um Aja, die Gattin des Šamaš, erwähnt.¹⁵ In der Morgendämmerung des 8. Tages des Monats soll außerdem ein Balag mit einem abschließenden Eršemma an Bunene, den Sohn, Berater, Wesir und Wagenlenker des Sonnengottes, gerichtet werden.¹⁶

Die Erwähnung der morgendlichen Zeremonie “Wecken des Hauses” (*dik bīti*)¹⁷, die an jedem der genannten Tage stattfand, läßt erkennen, daß der Ritualschauplatz ein “Gottes-Haus” gewesen sein muß, also ein Tempel, in dem Šamaš, Aja und Bunene verehrt wurden. Daß es sich bei diesem Tempel – wie erwartet – um É-babbar, das Sonnenheiligtum von Sippar handelt, kann anhand eines neubabylonischen Tontäfelchens, das ebenfalls aus Sippar stammt, aufgezeigt werden. BM 78905 (88-5-12, 91)¹⁸ liefert in drei durch Striche voneinander abgetrennten Sektionen Maßangaben für die Eingangsbereiche der Cellae (*papāhu*) des Šamaš, der Aja und des Bunene im Šamaš-Tempel von Sippar und zeigt so, daß dort in neubabylonischer Zeit diese drei Gottheiten verehrt wurden und über eigene “Wohnbereiche” verfügten. Die Erwähnung eines topographischen Details in dem hier besprochenen Text läßt zur Gewißheit werden, daß die Riten, die in dem

¹⁵ Vs. 2'f und 11'f (15. Tag).

¹⁶ Vs. 6'f.

¹⁷ Vs. 1', 5', 10', 16'.

¹⁸ Vgl. die jüngste Bearbeitung von A.R. George, *Babylonian Topographical Texts (OLA 40, Leuven 1992)*, 215-220 und Pl. 49.

vorliegenden ‘Kultkalender’ beschrieben sind, im Sonnenheiligtum von Sippar stattfanden und nicht etwa in dem ebenfalls É-babbār geheißenen Šamaš-Tempel von Larsa¹⁹, der in neubabylonischer Zeit zu neuem Leben erweckt wurde. Aus den Zeilen BM 50503, Vs. 2' und 11' erfahren wir, daß am x. und am 15. Tage des Monats der Thron der Gattin des Sonnengottes (aus ihrer Cella) auf den “Unteren Hof” (*kisallu šaplû*) herabgebracht und dort aufgestellt wurde, damit die Göttin auf ihm Platz nehmen konnte.²⁰ Dieser “Untere Hof” ist auch in der oben zitierten Sippar-Tafel BM 78905 namentlich erwähnt. Nach diesem Text ist er der Hof, der dem Heiligtum der Göttin in Sippar unmittelbar vorgelagert war²¹ und an den größeren “Hof des Šamaš” angrenzte. Das Szenario unseres ‘Kultkalenders’, der “Untere Hof”, der “Hof des Šamaš” sowie die Tempelbereiche der Götter Šamaš, Aja und Bunene lassen sich aufgrund der Tafel BM 78905 mit weitgehender Sicherheit in dem auf Ausgrabungsbefunden beruhenden Plan des É-babbār von Sippar wiederfinden (vgl. Abb. 1).²²

Der Monat, dem die in dem ‘Kultkalender’ beschriebenen Riten (Vs. 1'-Rs. 5) zuzuweisen sind, ist im erhaltenen Teil der Tafel BM 50503 nicht genannt. Dennoch darf als sicher gelten, daß die dort aufgeführten Daten auf den ersten Monat des Jahres (*nisannu*) zu beziehen sind. Denn in dem kurzen folgenden zweiten Paragraphen unseres Textes (= Rs. 6), den der Schreiber von dem ersten durch einen Trennstrich deutlich absetzte, ist der zweite Monat des Jahres (*ajjaru*) genannt, für den offenbar eigene Regelungen des Kultes im É-babbār aufgeführt waren. Die Kürze dieses (einzeiligen) Paragraphen und die als EN = *adi* gedeuteten Zeichenspuren in Rs. 6 lassen nur einen Schluß zu: In dieser leider nur sehr schlecht erhaltenen Zeile stand eine knappe Anweisung, die die Kultordnung des É-babbār für den Rest des Jahres, d.h. für den Zeitraum vom zweiten bis (= *adi*) zum zwölften Monat regelte. Da ein regelmäßiger Gottesdienst vor Šamaš, Aja und Bunene sicher nicht ausschließlich im Monat Nisannu stattfand, bedeutet dies (angesichts der Kürze des Eintrages), daß in Rs. 6 eine Bemerkung gestanden haben muß, die festlegte, daß die für den Monat Nisannu beschriebene Kultordnung in den nachfolgenden Monaten ebenfalls Gültigkeit hatte. Diese Deutung kann aus zwei gewichtigen Gründen als gesichert gelten. Den ersten liefert der ebenfalls schlecht erhaltene, durch Trennstriche abgeteilte dritte

¹⁹ Vgl. A.R. George, *House Most High*, 70 n98.

²⁰ Diese Textstellen, die nicht ein *šubtu*, sondern explizit ein *kussû* (Thron, Sessel) erwähnen, lassen ferner nahezu zur Gewißheit werden, daß das Kultbild der Aja von Sippar in neubabylonischer Zeit ein Sitzbild gewesen ist.

²¹ BM 78905 (88-5-12, 91), 17: *bābu(KÁ) šá bit(É) ḏA-a a-na kisalli(KISAL) šap-li-[i]*, “Das Tor des Tempels der Aja, das zum ‘Unteren Hof’ (geht, ist 18 Ellen hoch)”. Vgl. A.R. George, *Babylonian Topographical Texts*, 216 und den zugehörigen Kommentar 219.

²² Siehe A.R. George, ebd., 219f.

Paragraph des ‘Kultkalenders’ (BM 50503, Rs. 7-10). Die spärlichen Reste dieses Abschnittes lassen erkennen, daß hier besondere Regelungen für den Kultbetrieb aufgezeichnet waren, die relevant wurden, wenn ein Schaltmonat (*arḫu atru*) nach dem sechsten oder zwölften Monat des Jahres eingelegt werden mußte, um Mond- und Sonnenjahr miteinander abzustimmen.²³ Eine solche Bemerkung erscheint in dem vorliegenden Kontext nur dann sinnvoll, wenn zuvor die Kultordnung des *gesamten* regulären (Mond-)Jahres abgehandelt worden war. Den zweiten Grund liefert das sog. “Nippur-Kompendium”, das A.R. George in seinem hervorragenden Buch *Babylonian Topographical Texts* auf den Seiten 143-161 vorgelegt hat. In diesem umfangreichen Text ist der 20. Tag eines *jeden* Monats als ein dem Šamaš geheiligter Tag bezeichnet.²⁴ Dies hat für die Kultordnung von Sippar nur dann ebenfalls Gültigkeit, wenn man annimmt, daß in BM 50503 die regelmäßigen Šamaš-Feste des gesamten Jahres angegeben sind. Dazu paßt, daß in dem hier vorgestellten ‘Kultkalender’ der 20. Tag des Monats allein aufgrund des Umfangs der ihm zugeordneten Ritualanweisungen unter den anderen Tagen, die rituelle Aktivitäten vorschreiben, als besonderer Feiertag des Sonnengottes deutlich hervorgehoben ist.

Man darf also mit einigem Recht davon ausgehen, daß der vorliegende ‘Kultkalender’ die Gottesdienste für Šamaš, Aja und Bunene im É-babar von Sippar nicht nur für einen Monat, sondern für das gesamte Jahr regelt.²⁵ Diese Erkenntnis steigert die religionsgeschichtliche Bedeutung des hier besprochenen Textes ganz erheblich!

Bis auf die kurzen Bemerkungen in BM 50503, Vs. 2’f und 11’f beschränken sich die Anweisungen in dem ‘Kultkalender’ im wesentlichen auf die Nennung von Emesal-Gebetstiteln. Dieser Umstand weist BM 50503 als einen Typ des ‘Kultkalenders’ aus, der bereits aus Uruk (*TCL 6 n48*) und

²³ Neuassyrische Briefe aus den Staatsarchiven Asarhaddons und Assurbanipals (S.W. Cole/P. Machinist, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, SAA XIII, Helsinki 1998, n4 und n5) zeigen, daß das Einlegen eines Schaltmonats tatsächlich Auswirkungen auf den regelmäßigen Kultbetrieb in einem Tempel hatte. In den Briefen SAA XIII n4 und n5 teilte der assyrische König dem Klerus von Kutha mit, daß ein Schaltmonat in das Jahr eingefügt werden mußte, und forderte die Priester gleichzeitig auf, den Festkalender entsprechend zu modifizieren.

²⁴ A.R. George, *Babylonian Topographical Texts*, 152, §11, Z. 9’.

²⁵ Der hier bearbeitete ‘Kultkalender’ ist somit ebenso aufgebaut wie der sehr verwandte Text aus Uruk, *TCL 6 n48*, der ebenfalls die Kultordnung (für den *kalû*) für ein gesamtes Jahr liefert.

aus Assur (K 2724+)²⁶ bekannt ist. Diese kalendarischen Texte sind am ehesten als ‘Rollenbücher’ für die Auftritte des *kalû*²⁷ im Rahmen eines komplexen Kult- oder Festgeschehens zu verstehen. In meiner neuen Bearbeitung²⁸ des ‘Kultkalenders für Assur’, K 2724+, konnte ich aufzeigen, daß in diesem Text ausschließlich Ereignisse aufgeführt sind, bei denen eine Mitwirkung der sog. “Klagesänger” (*kalû*) vorgesehen war. Andere, zum Verständnis des beschriebenen Festverlaufs sogar als zentral anzusehende Handlungen und Ereignisse blieben dort unerwähnt, sofern die Anwesenheit eines *kalûs* nicht vonnöten war. Gleiches dürfte für die ‘Kultkalender’ aus Uruk²⁹ und aus Sippar gelten.

Auch wenn in dem hier besprochenen Text erstmals die Grundstruktur des regelmäßigen jährlichen Gottesdienstes im Šamaš-Tempel von Sippar erfaßt werden kann, sei doch mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das im folgenden entworfene Bild das Kultgeschehen im Sonnenheiligtum zu Sippar wohl nur zu geringeren Teilen erfaßt und so vermutlich nur sehr verzerrt den tatsächlichen Hergang der Feierlichkeiten widerspiegeln kann. Ferner darf man vermuten, daß neben den vier monatlich für den Sonnengott zu begehenden Feiertagen weitere, möglicherweise mehrtägige Feste zu Ehren des Gottes stattfanden, die sich jährlich wiederholten. Es ist durchaus denkbar, daß von solchen Festen in den nicht erhaltenen Teilen der Tafel die Rede war.

Zunächst sei aber der hier besprochene Text (Abb. 2, 3) in Umschrift und Übersetzung mit einem erläuternden Kommentar vorgestellt.

²⁶ In einer Abschrift der Assurbanipal-Zeit aus der Bibliothek des Nabû-Tempels (?) zu Ninive: K 2724 + K 8207 = S. Langdon, *AJSL* 42, 115-127 und B. Menzel, *Assyrische Tempel* II, T 55 - T 58) + K 13559 (unpubliziert; Join: Verf.). Eine neue Bearbeitung des Textes mit dem unpublizierten Zusatzstück habe ich in meinem Aufsatz “Die Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur”, der in einer Festschrift erscheinen wird, vorgelegt.

²⁷ Also des sog. “Klagepriesters”, dem der Vortrag der Emesal-Lieder und die Planung, Vorbereitung und Durchführung der zugehörigen rituellen Aktivitäten obliegt.

²⁸ Vgl. Anm. 26.

²⁹ Ein ganz ähnliches Bild ergibt der Vergleich des ‘Kultkalenders’ *TCL* 6n48, der ausschließlich die regelmäßigen Auftritte des *kalû* in Uruk benennt, mit der Ritualbeschreibung *LKU* n51, in der neben Anweisungen für den *kalû* ausführlich Götterprozessionen, Opfervorschriften und anderes beschrieben sind. So ist z.B. in *LKU* n51, Vs. 21 im Rahmen einer Ritualschilderung darauf hingewiesen, daß *kalû* und Sänger so wie “allmonatlich” (d.h. so wie in *TCL* 6 n48 beschrieben) zu verfahren hätten. Ferner finden sich in *LKU* n51 auch jeweils für einen Monat knappe Zusammenstellungen der Tage, an denen der *kalû* im Rahmen der Kulthandlungen Dienst zu tun hatte.

BM 50503 (82-3-23, 1494)

Vs.

- 1' [abzu pe]-'el'-[lá-àm ÉR dilmun^k]ⁱ 'nigin'-'na'
É[R].Š[ÈM].[MA pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) di-ik bití(É)]
- 2'f ^{giš}kussû(GU.ZA) ša ^dA-[a ina šēri(KIN-NI)M] E₁[₁]-ma i n a
kisalli(KISAL) šaplî(KI.TA) i-ta-š[ab-ma] / (leer) [l]i-li-is-su iš-
ša[k-KIN]
- 4' ^dUtu lugal-àm É [R ur-sa]g Ut-u₁₈-lu ÉR.ŠÈM.MA
pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) la-am lilâti(K[IN.SIG])
- 5' UD.8.KAM* u₄-dam [ki] 'àm'-mu-ús ÉR umun bára
kù-ga 'ÉR'.ŠÈM.MA pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) di-[ik bití(É)]
- 6'f gu₄-ud nim kur-'ra' ÉR ù-ma gul-gul-e ÉR.ŠÈM.MA
pān(IGI) ^dBu-n[e-ne] / (leer) i[n]a šēri(KIN.[NIM])
- 8' umun še-er-ma-al-la an-ki-a ÉR dilmun^{rk}iⁱ nigin-
na ÉR.ŠÈM.MA pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) la-a[m] lilâti([KIN.SI]G)
- 9'f UD.15.KAM* am-e amaš-a-na ÉR 'ur'-sag abzu-ta
ÉR.ŠÈM.MA pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) / (leer) di-ik bití(É)
- 11'f ^{giš}kussû('GU'.ZA) šá ^dA-a ina šēri(KIN.NIM) E₁[₁]-'ma' [ina]
kisalli(KISAL) šaplî(KI.TA) i-ta-šab-ma / (leer) [l]i-li-is-su [i]š-šak-
KIN
- 13'f en zu sá mar-mar ÉR nam-mu-un-'šub'-bé-en
ÉR.ŠÈM.MA pān([I]GI) ^dŠamaš(UTU) / (leer) la-am lilâti(KIN.SI[G])
- 15'f UD.20.KAM* u₄-dè u₄-dè ÉR ur-sag Ut-u₁₈-lu
ÉR.ŠÈ[M.M]A pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) / (leer) di-ik bití(É)
(Rand)

Rs.

- 1f u₄-dam gù dé-dé-aš ÉR gu₄ 'maḥ' 'pa' 'è'-'a'
'ÉR'.Š[ÈM].ⁱMA' pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) / (leer) x [] x x
- 3^f ^kalamāḥu(GALA.MA Ḥ) it-ti nignak(NÍG.NA) ḥurāši(KÛ.SI₂₂)
[i-š]á-si / (leer) KUR x [] x NU
- 5 ^dUtu lugal-àm ÉR ur-[sag Ut-u₁₈-lu É R.ŠÈM.MA
pān(IGI) ^dŠamaš(UTU) la-am] lilâti([KI]N.SIG)
-
- 6 [u]l-tu ^{iti}ajjari(GU₄) adi(E[N]) [^{iti}addari(ŠE)]
-
- 7 [DIŠ ina arḫi(ITI) atri(DIRI) (?)] x x x x []
- 8 DIŠ ina[?] arḫi('ITI[?])[?] atri[?](D[IRI]) [] x AN [] x x []
- 9 (leer) [] x x x x []
- 10 DIŠ ina arḫi(I[T]I) atri([D]IRI) 'UD'.x.[KAM*]
-
- 11 x x x x []
(abgebrochen)

Übersetzung

- 1' [Die Klage: "Der *Apsû* ist besch]mutzt" (und) das Er[šemma: "Gewichtiger], wende dich her" [vor Šamaš. Wecken des Hauses].
- 2'f Den Thron der Aj[a] bringt man [in der Morgendämmeru]ng herunter. Dann nimmt sie Platz auf dem 'Unteren Hof'. [Dann] wird die [Ke]sselpauke aufgest[ellt].
- 4' Die Kla[ge]: "Utu ist König" (und) das Eršemma: "[Hel]d Utulu" vor Šamaš vor der Abe[nddämmerung].
- 5' Am 8. Tag die Klage: "Wie ein Sturm reicht es³⁰ bis an [die Erde]" (und) das Eršemma: "Herr des heiligen Kultsitzes" vor Šamaš. Weck[en des Hauses].
- 6'f Die Klage: "Hoher Held des Berges" (und) das Eršemma: "Mit zerstörerischer Kampfeskraft" vor Bune[ne] in der Mor[gen]dämmerung].
- 8' Die Klage: "Herr, Fürst von Himmel und Erde" (und) das Eršemma: "Gewichtiger, wende dich her" vor Šamaš vo[r der Abenddämmeru]ng.
- 9'f Am 15. Tag die Klage "Der Stier in seiner Hürde" (und) das Eršemma: "Held, aus dem *Apsû*" vo[r] Šamaš. Wecken des Hauses.
- 11'f Den Thron der Aja bringt man in der Morgendämmerung herunter. Dann nimmt sie Platz auf dem 'Unteren [Hof]'. Dann wird die [Ke]sselpauke aufgestellt.
- 13'f Die Klage: "Weiser En/Herr, Berater" (und) das Eršemma: "Verwirf mich nicht" vor Šamaš vor der Abenddämmerung.
- 15'f Am 20. Tag die Klage: "Am Tage, am Tage" (und) das Eršemma: "Held Utulu" vor Šamaš. Wecken das Hauses.
- 1f Die Klage: "Auf das Heulen, das wie das eines Sturmes ist" (und) das Eršemma: "Erhabener Stier, der herrlich in Erscheinung tritt" vor Šamaš. []
- 3f Der *kalamāḫu* (soll) mit einem goldenen Räucherbecken [..... und *šigû*-Rufe (?) ru]fen. ...[] rezitier[t]? er.
- 5 Die Klage: "Utu ist König" (und) [das Eršemma]: "He[l]d Utulu" vor Šamaš vor der Abend]dämmerung.
-
- 6 [V]om Monat Ajjaru (= 2. Monat) bi[s zum Monat Addaru (= 12. Monat) *ebenso*]
-
- 7 [Wenn in einem Schaltmonat (?)] []
- 8f Wenn in einem Schalt[monat (?)] []

³⁰ Gemeint ist: das "Wort" (e - n e - è m) des Gottes.

10	Wenn in einem Schaltmonat [am] x. Tage []
11 []

Kommentar

Vs. 1': Die Raumverhältnisse erlauben nicht, am Anfang der Zeile eine Datumsangabe zu ergänzen. Diese muß in einer der vorhergehenden, nun nicht mehr erhaltenen Zeilen gestanden haben. Wie in allen Ritualbeschreibungen, die Balag-Kompositionen (= Balag mit zugehörigem Eršemma) zur Rezitation vorschreiben, wird auch in diesem Text der Balagteil als ÉR³¹ bezeichnet. Das in Vs. 1' genannte Balag und das zugeordnete Eršemma sind in der hier vorliegenden Zusammenstellung auch in dem großen ninevitischen Katalog der Emesal-Lieder, IVR²53+³², als erste der dort aufgeführten Balag-Kompositionen genannt.³³ Das eigentlich an Enki gerichtete Balag ist ferner in dem sog. "Clark Cylinder", *AJSL* 26, 28, Z. 11 verzeichnet. In Uruk sollte es in neubabylonischer Zeit am 1. und am 20. Tage jedes Monats "für Anu" gesungen werden (vgl. *TCL* 6 n48, Vs. 1 und 15). Im regelmäßigen Gottesdienst wurden Balag und Eršemma auch im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten in der alten assyrischen Hauptstadt vor dem Gott Assur gesungen.³⁴ Eine Bearbeitung der bekannten Teile des

³¹ Es ist keineswegs sicher, daß dieses ÉR, wie gemeinhin angenommen, "taqribtu" gelesen wurde. Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, daß man die Gebetsbezeichnung als sumerisches Wort (ér) las. In der Überschrift des Kataloges IVR²53+ (vgl. Anm. 32) sind die Raumverhältnisse so beschaffen, daß auch hier (gegen die Rekonstruktion von S. Langdon, "The Assyrian catalogue of liturgical texts", *RA* 18 [1921], 157 und J. Krecher, *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden 1966, 19) die Balag-Lieder als ÉR bezeichnet gewesen sein müssen. Es ist in Vs. I-II, 1 wohl: [ÉR].MEŠ [û ÉR.ŠĒM.MA.MEŠ M]U.NE o.ä. zu lesen. In der Überschrift der Ritualbeschreibung K 3653 und Duplikat (S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, Wiesbaden 1988, 33) steht ÉR.MEŠ allerdings für die gesamte Balag-Komposition (inklusive Eršemma).

³² IVR²53 (K 2529) ist jetzt mit den Fragmenten S. Langdon, *BL* n103 (K 3276) und K 16853 (unpubliziert; Join: R. Borger) zusammengeschlossen. In dem Katalog sind verzeichnet: 39 an Götter gerichtete Balag-Kompositionen, 18 Balag-Kompositionen, die an Göttinnen gerichtet wurden; 25 an Götter gerichtete sog. "Riten-Eršemmas" (d.h. Eršemmas, die für sich, d.h. nicht in Verbindung mit einem Balag gesungen wurden) sowie 15 sog. "Riten-Eršemmas", die sich an Göttinnen wandten; 22 an Götter gerichtete sumerische Šu'ila-Lieder und 15 sumerische Šu'ila-Lieder, die vor Göttinnen gesungen wurden. Lediglich die Adressaten der sumerischen Šu'ila-Lieder sind in dem Katalog IVR²53+ namentlich aufgeführt.

³³ In dem Katalog ist zur Wahl gestellt, ob das hier zitierte Eršemma oder aber ein anderes mit dem Balag zu kombinieren ist. Vgl. IVR²53+, Vs. 2: ab zu pe-el-lá-[àm] [umun-mu za-e : û ki-i di l mun^{ki} ni] gin-na.

Balags findet sich in M.E. Cohens Edition dieser Emesal-Lieder³⁵ auf den Seiten 47-64. Das an Enlil gerichtete Eršemma dilmun^{ki} nigin-na hat M.E. Cohen in seinem Buch *Sumerian Hymnology: The Eršemma (HUCA Supplements No. 2)*³⁶, 110-117 bearbeitet. Es ist eigentlich ein Gebet, das sich an den Gott Enlil richtet. Das Eršemma konnte auch mit anderen Balag-Liedern kombiniert³⁷ und als sog. Riten-Eršemma verwendet werden.³⁸

Die Ergänzung des Zeilenendes richtet sich nach den folgenden Zeilen Vs. 5', 9'f und 15'f. Die Wiedergabe von IGI mit *pān* ist nicht gesichert. Die Lesung *maḥar* ist wohl ebenfalls möglich. Der vorliegende Text zeigt ebenso wie der 'Kultkalender für Assur'³⁹, der lediglich als ein 'Rollenbuch' für die *kalū* verstanden werden darf, daß das Ritual "Wecken des Hauses" unter Beteiligung der Klagesänger stattfand.⁴⁰ In Assur wurde das "Wecken des Hauses" auch im Tempel der Ištar vollzogen.⁴¹

Vs. 2'f: E₁[₁] ist wohl *ušerredū*, "man bringt herab", zu lesen. Obgleich laut *AHw* 1337b das Verb *tašābu*, "sich hinsetzen", im Babylonischen bisher anscheinend nur im Imperativ belegt ist, möchte ich *i-ta-š[ab-ma]* als Präsensform des Indikativs im Grundstamm (*itaššabma*) verstehen. Die Formen *i-ta-šab-ma* und *iš-šak-KIN* (statt *iš-šak-kan*) sind ergänzt nach der Parallelstelle unten Vs. 11'f. In der Ritualbeschreibung *LKU* n51 (VAT 14524), die in vielerlei Hinsicht mit dem hier vorgestellten Text verwandt ist, findet sich in den Zeilen Vs. 23f, 28 und *passim* die auch hier erwartete

³⁴ Balag und Eršemma sang man vor Assur am 20. (wohl eher als am 21. Šabaṭu), sowie am 1. und am 17. Addaru (vgl. K 2724+ [siehe Anm. 26], Vs. 5', 27' und Rs. 12). Vgl. dazu meine neue Bearbeitung (s.o. Anm. 26).

³⁵ M.E. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Vol. I und II, (Potomac/Maryland 1988, im folgenden abgekürzt als *CLAM*). Bei allen hier angegebenen Verweisen auf M.E. Cohen, *CLAM* sind die Nachträge und Korrekturen von J.A. Black (*BiOr* 44, 1987, Sp. 32-79) und R. Borger (*BiOr* 47, 1990, Sp. 5-39) zu beachten.

³⁶ Im folgenden abgekürzt als M.E. Cohen, *Eršemma*.

³⁷ Es konnte den Abschluß des kanonischen und des nicht-kanonischen (*aḥū*) Balags um un še-er-ma-al-la an-ki-a bilden (vgl. IVR² 53+, Vs. 24 und 39 sowie die Zeile Vs. 8' des hier vorgestellten Textes). Ferner kam es auch als Gebetsabschnitt der Balag-Lieder mu-tin nu-nus dí-m-ma und am-e bá-ra an-na-ra zum Vortrag.

³⁸ Siehe IVR² 53+, Rs. III, 22 sowie F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 34, Z. 13, 40, Z. 11 und vielleicht auch 44 (BE 13987), Z. 11 (ergänzt).

³⁹ Vgl. K 2724+, Vs. 11', 15', 19', 22' (siehe S. Langdon, "Calendars of liturgies and prayers", *AJSL* 42, 1925/26, 115ff.; B. Menzel, *Assyrische Tempel* II, T 55 - T 58 und meine Bearbeitung in dem in Anm. 26 zitierten Aufsatz).

⁴⁰ Vgl. auch den 'Kultkalender' *TCL* 6 n48.

⁴¹ Vgl. K 14863, 4' in meinem in Anm. 26 zitierten Aufsatz.

Schreibung *li-li-si iš-šak-kan*.

Vs. 4': Das Balag ^dUtu lugal-àm ist ebenfalls in dem Katalog IVR² 53+ gebucht (Kol. I, 27).⁴² Dort ist es jedoch mit dem Eršemma ^dUtu gin 7 è-ma-ra kombiniert. In F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, 24, Z. 13⁴³ ist zwischen zwei Riten-Eršemmas (dilmun^{ki} niginna [= IVR² 53+, Kol. III, 22] und é šà-ab ħun-gá-ta [= IVR² 53+, Kol. III, 11]) ein weiteres Emesal-Gebet genannt, das den Titel ^dUtu lugal-àm trägt. Bei diesem handelt es sich jedoch vermutlich um ein gleichnamiges Riten-Eršemma und nicht um das hier zitierte Balag. Wohl das Balag ^dUtu lugal-àm ist in dem babylonisch geschriebenen Fragment der Beschreibung eines Rituals zur Beruhigung des Zornes einer Gottheit, K 18695⁴⁴, Z. 2 zur Rezitation vorgeschrieben. ^dUtu lugal-àm ist das einzige auch ursprünglich als Gebet an den Sonnengott konzipierte Balag, das man gemäß dem hier vorgestellten 'Kultkalender' an den Sonnengott von Sippar richtete.

Das hier mit dem Balag kombinierte Eršemma ur-sag (^d)Ut-u₁₈-lu ist in dem Katalog IVR² 53+ in Kol. III, 12 lediglich als Riten-Eršemma verzeichnet. Daneben gab es ein weiteres Riten-Eršemma gleichen Titels.⁴⁵ Das ursprünglich an Ninurta gerichtete Gebet ur-sag ^dUt-u₁₈-lu konnte auch den Abschluß der Balag-Komposition nir-gál lú è/e-NE bilden. Während nach den Angaben des Kataloges IVR² 53+, Kol. I-II, 31 das Balag nir-gál lú è-NE mit dem Eršemma umun úru-mu indi-bi maḥ-a kombiniert wurde, beschloß man dieses Balag bei den Frühjahrsfeierlichkeiten in Assur zu der Zeit Assurbanipals ebenfalls mit dem Eršemma ur-sag ^dUt-u₁₈-lu.⁴⁶ Auch in einem weiteren Ritual, an dem der König teilzunehmen hatte, dessen genauer Zweck aber bislang unbekannt

⁴² Eine Bearbeitung des einzigen möglicherweise zu diesem Balag gehörigen Tontafelfragmentes bietet M.E. Cohen in *CLAM*, 423-426.

⁴³ Vgl. auch ebd., 40, Z. 11 und 44 unten, Z. 11.

⁴⁴ Bearbeitung: S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 52f und Tf. 2. Die dort in Erwägung gezogene Ergänzung von IVR² 53+, I, 27 (nach *OECT* 6, Pl. XIV [81-7-27, 66], Vs. 2') als: [l u g a l - à m ^d U t u] l u g a l - à m erweist sich durch BM 50503, Vs. 4' als hinfällig.

⁴⁵ Dies ist aus dem Umstand zu folgern, daß in der Sammeltafel mit Riten-Eršemmas MMA 86.11.288+557 (Join: Verf.; vgl. meine Edition in *CTMMA* II [im Druck]) einerseits das Riten-Eršemma ur-sag ^dUt-u₁₈-lu ausgeschrieben wurde (siehe dazu auch die Bearbeitung von M.E. Cohen, *Eršemma*, 143f), während andererseits auf der Rs. Titel von Riten-Eršemmas verzeichnet sind, die nicht in ihrem Wortlaut notiert (NU SAR) wurden. Dazu zählt auch ein Riten-Eršemma ur-sag ^dUt-u₁₈-lu (MMA 86.11.288+557, Rs. 19).

⁴⁶ Siehe S. Langdon, *AJSL* 42, 116, K 2724 + K 8207 (jetzt + K 13559), Vs. 23': [DIŠ UD.2]6.KAM* nir-gál lú e-NE ÉR ur-sag ^dUt-u₁₈-lu ÉR.ŠÈM.MA ana Aššur(AN.ŠÁR) ina bêt(É) š[i'-it Šamši uššab (?)] und auch K 11617 (unpubliziert), 4': [nir-gál] lú e-NE ÉR ur-sag ^dUt-u₁₈-lu ÉR.ŠÈM.MA ana Aššur ina É-šár-ra(?)].

blieb, sollte dieses Eršemma mit dem Balag *nir-gál lú e-NE* gesungen werden.⁴⁷ Das Eršemma ist ferner in dem Katalog *VS 10 n216*, Rs. 16 und in J.J.A. van Dijk und W.R. Mayer, *Texte aus dem Rēš-Heiligtum in Uruk-Warka (BaMB 2)*, n15, 10' zitiert (dort wohl ebenfalls mit dem Balag *nir-gál lú e-NE* kombiniert). Entsprechend der Ritualanweisung in dem Duplikat *CT 42 n12*, Vs. 28 sollte dieses Eršemma "monatlich am 3. Tag vor der Abenddämmerung in der Kapelle der Göttin *Tašmētum*" gesungen werden.⁴⁸ In der hier vorliegenden Kultordnung aus Sippar wurde es auch am frühen Morgen vor *Šamaš* am 20. Tage jedes Monats als Abschluß des Balags *u₄-dè u₄-dè* gesungen.⁴⁹

Vs. 5': Balag und Eršemma sind in der hier vorliegenden Zusammenstellung auch in dem Katalog *IVR² 53+*, I-II, 6 aufgeführt.⁵⁰ Die sehr gut bezeugte Hymne an den Gott Enlil ist auch in den Katalogen *BM 85564* (= S.N. Kramer, *Fs. Diakanoff*, 207), Z. 6 und *AJSL 26*, 28, Z. 7 (1 *u₄-dam ki àm-ús*) gebucht. Eine Bearbeitung hat M.E. Cohen in *CLAM*, 120-151 vorgelegt. In Uruk wurde gemäß *TCL 6 n48*, Rs. 2f am 7. Tage jedes Monats das Balag "*u₄-dam ki àm-uš₄*" rezitiert. In Babylon sang man es auch im Rahmen des "Kislimu-Rituals für Esagil" zu Klängen der Kesselpauke (*lilissu*).⁵¹ Mehrfach sind Balag und Eršemma in Ritualbeschreibungen zur Rezitation vorgeschrieben. Wie in *BM 50503* sollten sie auch im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten in Assur vor dem Gott Assur im *bēt Dagān* in den frühen Morgenstunden des 23. Šabātu vor dem "Wecken des Hauses" gesungen werden.⁵² Zur Rezitation sind sie auch in den Ritualen F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 42, Rs. 5 (Bauritual) und W.R. Mayer, *OrNS 47*, 445, 9 (Mundwaschung) vorgeschrieben. Das Balag hat M.E. Cohen in *CLAM*, 120-151 bearbeitet. M.E. Cohen gibt in *Eršemma*, 8 mit Anm. 28 *CT 42 n9*, Vs. Kol. II, 12ff und *VS 10 n211* als Textvertreter des Eršemmas *umun bára kù-ga an*.⁵³ Hierbei handelt es sich jedoch

⁴⁷ K 5260+, 5'f (siehe S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 53).

⁴⁸ *i-na* ITI UD.3.KAM* *la-am* KIN.SIG *ina É pa-pa-ḫi* ^d*Taš-me-tum iz-za-[mur]*. Vgl. auch die von M.E. Cohen in *Eršemma*, 41 zitierte Parallelstelle aus *MLC 382*.

⁴⁹ Siehe *BM 50503*, Vs. 15'.

⁵⁰ Ein "nicht-kanonisches" Balag *u₄-dam ki àm-mu-ús*, das mit einem anderen Eršemma kombiniert ist, findet sich in dem gleichen Katalog in der Zeile I-II, 37.

⁵¹ Siehe G. Çağırğan/W.G. Lambert, "The Late Babylonian Kislimu Ritual for Esagil", *JCS* 43-45 (1991-93), 89-106 [S. 100, Z. 158].

⁵² Vgl. S. Langdon, *AJSL* 42, 116, 14f und meine Bearbeitung in dem in Anm. 26 zitierten Aufsatz.

⁵³ In *SBH n23*, Rs. 29 lautet die auf ein folgendes Eršemma verweisende Fangzeile: *umun bára kù-ga* [...]. Dies dürfte jedoch ein Schreibfehler für: *umun aga kù-ga* sein (vgl. *IVR² 53+*, Kol. II, 26). Das Eršemma *umun bára kù-ga* ist auch in *K 14863*, 5' (Bearbeitung in meinem in Anm. 26 genannten Aufsatz) zitiert.

um zwei unterschiedliche Gebete. Es ist nicht zu klären, welches dieser Gebete das dem Balag *u₄-dam ki àm-mu-ús* zugeordnete Eršemma ist.

Vs. 6f: Der Titel des Balags ist in zwei Fassungen überliefert. Die babylonisch geschriebenen Texte, auch die aus Ninive, geben die Anfangszeile des Balags wie die *SBH*-Texte mit *gu₄-ud nim kur-ra* an, während in den Tafeln, die in assyrischer Schrift verfaßt wurden, das Balag als *gu₄-ud nim É-kur-ra* zitiert wird.⁵⁴ Das Balag ist mit dem auch hier genannten Eršemma in den Katalogen *IVR*² 53+, Kol. I-II, 29 und in der Liste von Balag-Kompositionen K 315 (+) K 14818 + K 18791 (+) K 20275⁵⁵, 10' aufgeführt.⁵⁶ Es ist an Ninurta gerichtet und von M.E. Cohen in *CLAM*, 440-456 bearbeitet.⁵⁷ Teile des Eršemmas, das in *IVR*² 53, Kol. III, 20 auch als Riten-Eršemma gebucht ist, sind in K 5174 + K 10595 (unpubliziert), letzte Kolumne und in Rm 2, 494 + 82-5-22, 541 (unpubliziert), Rs. Kol. II' erhalten. Aus dem schon mehrfach zitierten 'Kultkalender für Assur' wissen wir, daß das Balag am 6. Addaru (wohl vor Assur) gesungen wurde.⁵⁸

Vs. 8': Das ursprünglich an den Gott Asalluḫi/Marduk gerichtete Balag-Lied ist gemeinsam mit dem Enlil-Eršemma in dem großen Katalog der *kalûtu*-Literatur *IVR*² 53+ in der Zeile Kol. I-II, 24 aufgelistet.⁵⁹ Bei den Frühjahrsfeierlichkeiten in Assur sollten diese Gebete vor dem 10. Šabātu vor Assur und am 22. desselben Monats vor Assur in seinem Tempel Ešarra

⁵⁴ Hinter dieser Variante steht selbstverständlich die Aussage, daß Ninurta, der Gott, an den das Balag gerichtet ist, der "hohe Held" des Ekur, des Hauses seines Vaters, sei. In den assyrischen Texten ist damit nicht in erster Linie das Ekur von Nippur, sondern das nach diesem Vorbild ebenfalls mit dem Ehrennamen Ekur versehene Haus des Assur gemeint (dazu vgl. A.R. George, *House Most High*, 116f n678). Ursprünglich dürfte auch der sumerischen Fassung der babylonisch geschriebenen Textvertreter ein ähnlicher Gedanke zugrunde liegen, der in *kur* eher den "Berg" als Ehrenname des Enlil gesehen haben dürfte als das "Land" (das ohnehin hätte mit *ka-nag-gá* bezeichnet werden müssen). Aus diesem Grunde habe ich die Übersetzung "hoher Held des Berges" der Übersetzung "hoher Held des Landes" vorgezogen, obgleich die in *SBH* n18 erhaltene akkadische Interlineare die Übersetzung *qarrādu šaqû ša mātu* bietet.

⁵⁵ Dazu demnächst Vf.; K 315 und K 20275 sind unpubliziert. Zu K 14818 siehe M.E. Cohen, *CLAM*, 23 und 829 (Kopie).

⁵⁶ Vgl. auch das in *IVR*² 53+, Kol. I, 40 gebuchte "nicht-kanonische" (*aḫû*) Balag gleichen Titels.

⁵⁷ Vgl. auch die Übersetzung in M.E. Cohen, "Balag-Compositions: Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millennium B.C.", *SANE* 1/2 (1974), 22-26.

⁵⁸ Siehe S. Langdon, *AJSL* 42, 117, 37 und die Bearbeitung in meinem in Anm. 26 genannten Aufsatz.

⁵⁹ Vgl. die Bearbeitung des Balags in M.E. Cohen. *CLAM*, 413-417. Eine Bearbeitung des Eršemmas findet sich in M.E. Cohen, *Eršemma*, 110-117. Zu dem Eršemma siehe auch oben Vs. 1'.

gesungen werden.⁶⁰ Vor der großen Götterversammlung am 3. Addaru trugen die *kalû* die Balag-Komposition im *bêt Dagān* erneut vor Assur vor.⁶¹ Auch in den "Mundwaschungs"-Ritualen⁶², in Namburbi-Ritualen⁶³ und einigen anderen Riten⁶⁴ konnte es gesungen werden. Neben dem hier zitierten Balag gab es ein weiteres, "nicht-kanonisches" (*ahû*) Balag-Gebet gleichen Titels, das mit dem Eršemma *dilmun^ki nigin-na* kombiniert wurde.

Vs. 9f: Balag und Eršemma sind in der hier vorliegenden Zusammenstellung auch in dem Katalog IVR² 53+, I-II, 7, sowie in der Liste mit Balag-Kompositionen K 315 (+) K 14818 + K 18791 (+) K 20275, 14'⁶⁵ aufgeführt. Das Balag ist außerdem in dem Katalog BM 85564 (S.N. Kramer, *Fs. Diakonoff*, 207), 10 gebucht. Das an Enlil gerichtete Balag wurde gemeinsam mit dem Eršemma im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten in Assur am 24. Šabātu vor Assur im *bêt Dagān* gesungen.⁶⁶ In Uruk kam es in neubabylonischer Zeit am 20. Tage jedes Monats⁶⁷ und im Zusammenhang mit dem *dik bīti* - Ritual monatlich am 15. Tage zum Vortrag.⁶⁸ Im Anu-Tempel in Uruk wurde es außerdem am 11. Tašritu, noch in der Nacht, vor Anu vor dem "Wecken des Hauses" (*dik bīti*) im *ubšukkinakku* vorgetragen.⁶⁹ Ferner sang man das Balag in dem Ritual A.T. Clay, *BRM IV n6*⁷⁰, das im Falle einer Mondfinsternis durchzuführen war, und, gemeinsam mit dem Eršemma, in einem Kriegsritual.⁷¹ Das Balag wurde von M.E. Cohen in *CLAM*, 152-

⁶⁰ Vgl. K 11617, 1' und K 2724+ (= *AJSL* 42, 115ff), Vs. 8' (vgl. die Bearbeitung in meinem in Anm. 26 genannten Aufsatz).

⁶¹ K 2724+ (= *AJSL* 42, 115ff), Vs. 31'.

⁶² Siehe W.R. Mayer, "Seleukidische Rituale aus Waraka mit Emesal-Gebeten" *OrNS* 47 (1978), 445, Z. 24 und Z. 26f (= J.J.A. van Dijk/W.R. Mayer, *BaMB* 2 n1, Z. 24 und Z. 26f).

⁶³ *STT* n232, 20 (Bearbeitung: S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 46-52); F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 44 oben, 9.

⁶⁴ S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 34, Rit. n1, Vs. 14; vgl. ferner F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 92, Rs. 10; J.J.A. van Dijk/W.R. Mayer, *BaMB* 2, n15, 3'; K 16989, 3' und vielleicht 79-7-8, 343 (Kopie: M.E. Cohen, *CLAM*, 825; vgl. *CLAM*, 21, Anm. 42 und meine Bearbeitung in dem in Anm. 26 genannten Aufsatz), 5'.

⁶⁵ Siehe Anm. 55.

⁶⁶ K 2724+ (= *AJSL* 42, 115ff), Vs. 18f.

⁶⁷ Siehe *TCL* 6 n48, Vs. 13.

⁶⁸ Siehe *TCL* 6 n48, Rs. 5.

⁶⁹ Siehe F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 93, 15.

⁷⁰ Vgl. *BRM IV n6*, 48.

⁷¹ Siehe M. Elat, *BiOr* 39, Sp. 11, Text I A, Vs. 6f

174 bearbeitet.⁷² Textvertreter des Eršemma *ur-sag abzu-ta* haben sich leider bislang nicht identifizieren lassen. Der Gebetstitel legt nahe, daß man sich mit ihm an den Gott Asalluḫi/Marduk richtete.⁷³

Vs. 11'f: Vgl. den Kommentar zu der Parallelstelle Vs. 2'f.

Vs. 13'f: Das ursprünglich an Asalluḫi/Marduk gerichtete Balag *en zu sá mar-mar* sollte gemeinsam mit dem zugehörigen Eršemma *nammu-un-šub-bé-en* auch im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten in Assur vor dem Gott Assur gesungen werden.⁷⁴ Die Balag-Komposition kam auch in dem Kriegeritual M. Elat, *BiOr* 39 (1982), Sp. 13f, Text I, A 11 und in dem Ritual K 3653, Vs. 3 und Duplikat⁷⁵ zum Vortrag. Nach unserer Textstelle und diesen Belegen ist IVR² 53+, Kol. I-II, 23 zu ergänzen. Das Balag hat M.E. Cohen in *CLAM*, 401-412⁷⁶ und das zugehörige Asalluḫi-Eršemma "Verwirf mich nicht" in *Eršemma*, 29ff bearbeitet.⁷⁷ Letzteres konnte auch mit anderen Balag-Liedern kombiniert werden.⁷⁸ In Assur wurde es außerdem auch an Adad gerichtet.⁷⁹

Vs. 15'f: Von der Existenz des Balag-Liedes *u₄-dè u₄-dè* erfahren wir durch diese Belegstelle zum ersten Male. Der ursprüngliche Adressat des Gebetes läßt sich daher nicht ermitteln. Zu dem zugeordneten Eršemma vgl. den Kommentar zu Vs. 4'.

Rs. 1f: Balag und Eršemma sind in der hier vorliegenden Zusammenstellung auch in dem Katalog IVR² 53+, I-II, 28 genannt. Das Balag ist ursprünglich an den Gott Iškur/Adad gerichtet. M.E. Cohen hat es in *CLAM*, 427-439 bearbeitet. Er lieferte auch eine Edition des zugeordneten Iškur-Eršemmas in *Eršemma*, 52ff und 54ff. Weitere Bearbeitungen haben

⁷² Vgl. auch die Übersetzung in M.E. Cohen, *SANE* 1/2, 16-20.

⁷³ So auch M.E. Cohen, *Eršemma*, 19.

⁷⁴ Das exakte Datum läßt sich nicht ganz sicher ermitteln (vor dem 22. Šabātu). Vgl. S. Langdon, *AJSL* 42, 115, 7 und meine in Anm. 26 zitierte Bearbeitung.

⁷⁵ Siehe S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 33.

⁷⁶ Anders als bei M.E. Cohen, *CLAM*, 401ff (dort: "Wise EN") ist hier auch die Übersetzung der Anfangszeile des Balags als "Weiser Herr etc." erwogen worden. Diese Übersetzung fußt auf dem Fragment K 17891, das den Anfang des Balags enthält:

1	[e] n z u s á m a [r - m a r
2	[] b e - l u m m u - d u - [ú

⁷⁷ Zu dem Eršemma vgl. auch die Anmerkungen und Kollationen in S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, 16, Anm. 30.

⁷⁸ Es handelt sich um die Balag-Lieder *e-lum bar-ra me-a* (siehe S. Langdon, *AJSL* 42, 116, 16') und um das "nicht-kanonische" (*aḫû*) Balag ^d*Utu-gin₇ è-ta* (siehe IVR² 53+, Kol. I-II, 36).

⁷⁹ 79-7-8, 343 (vgl. Anm. 26), 3'.

W.H.Ph. Römer⁸⁰ und S.N. Kramer vorgelegt.⁸¹ Ferner ist das Eršemma auch in der Ritualbeschreibung J.J.A. van Dijk und W.R. Mayer, *BaMB* 2, n15, Vs. 2' zitiert.

Rs. 3f: Nach der vorliegenden Zeile ist möglicherweise die inhaltlich sehr verwandte Textstelle VAT 8411 (F.H. Weissbach, *Babylonische Miscellen*, Tf. 13-14)⁸², Rs. 35-39⁸³ zu ergänzen. Am Ende der Zeile BM 50503, Rs. 3 ist vielleicht nach F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 36, 17 und 38, 24: *ši-gu-ulú i-š]á-si* zu lesen. Die Spuren am Ende der Zeile 4 passen zu der Lesung *imannu*(ŠID-*nu*). Sollte sich dies bewahrheiten, liegt im Zeilenanfang (KUR x) der Titel eines (vermutlich sumerischen) Gebetes vor.

Rs. 5: Vgl. den Kommentar zur Parallelstelle Vs. 4'.

Sonnentage und Sonntage: die vier monatlichen Festtage des Sonnengottes

Der 'Kultkalender' aus Sippar lehrt, daß jeweils vier Tage des Monats als Festtage des Sonnengottes besonders hervorgehoben waren. Monatlich wurden am 8., 15. und 20. Tag sowie an einem weiteren Tag, der im ersten Monatsviertel (vor dem 8. Tag) gelegen haben muß, Riten durchgeführt, an denen die "Klagesänger" und der ihnen voranstehende *kalamāhu*⁸⁴ beteiligt waren. An allen vier Tagen fand eine morgendliche und eine abendliche Zeremonie vor Šamaš statt, in der der Gott durch den Gesang eines Balags mit einem abschließenden Eršemma geehrt wurde. Der erste Teil der Zeremonie wurde stets durch das "Wecken des Hauses"⁸⁵ beendet. Zu diesem Ritus gehörte wohl auch das morgendliche Bekleiden der Gottheit.⁸⁶ Am Ende dieser Zeremonie wurden im ersten Dämmerlicht die Tore des

⁸⁰ W.H.Ph. Römer, "Sumerische Hymnen: Ein ér-šēm-ma-Lied für den Gott Iškur von Karkar", in G. van Driel/Th.J.H. Krispijn/M. Stol/K.R. Veenhof (Hrsg.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Leiden 1982), 298-317.

⁸¹ S.N. Kramer, "BM 96927: A Prime Example of Ancient Scribal Redaction", in T. Abusch/J. Huehnergard/P. Steinkeller (Hrsg.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS 37, Atlanta 1990), 251-269.

⁸² Vgl. meine Bearbeitung in: "Marduk, Nabû und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu'ilas", in *Festschrift für Rykle Borger*, 159-197.

⁸³ Z. 35-39: ^d+EN TA á-ki-ti ana É-sag-íl / ir-ru-um-ma ^{lu}GALA.MA[H] / it-ti ħe-pí eš-si / ħe-pí eš-š[ī].

⁸⁴ Siehe BM 50503, Rs. 3.

⁸⁵ Vgl. Vs. 1', 5', 10', 16'.

⁸⁶ Vgl. G.J.P. McEwan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia* (FAOS 4, Wiesbaden 1981), 164 und ferner ebd., 161.

Tempels oder der Cella geöffnet.⁸⁷ Auch wenn unser Text keine entsprechenden Informationen bietet, dürften die Emesal-Lieder sowohl morgens als auch abends vor dem Kultbild des Gottes im Allerheiligsten des Tempels, der Cella des Šamaš, gesungen worden sein, so wie dies auch in Assur gemäß der auf uns gekommenen Texte⁸⁸ geschah. Es sollte ferner in Betracht gezogen werden, daß in Analogie zu dem Kultgeschehen in Assur der Vortrag der Lieder mit (Schlacht)opfern (*nīqu*)⁸⁹ und der Speisung des Gottes verbunden war.

Am frühen Morgen des 8. Tages des Monats schloß sich an das “Wecken des Hauses” eine Ehrung des Bunene durch das Singen einer Balag-Komposition an. Es mag auch hier ein (Schlacht)opfer für Bunene gefolgt sein. Der vorliegende ‘Kultkalender’ ist wohl nicht überinterpretiert, wenn man annimmt, daß der 8. Monatstag dem Sohn, Berater, Wesir und Wagenlenker des Šamaš in besonderer Weise geheiligt war.

Zwei der vier Festtage des Šamaš, der erste Feiertag des Monats und der 15. Monatstag, sind nicht nur dem Sonnengott, sondern auch seiner göttlichen Gattin Aja gewidmet. Während des Sonnenaufgangs, nach dem “Wecken des Hauses”, wurde der Thron der Göttin in den ihrem Heiligtum vorgelagerten “Unteren Hof” gebracht und die Göttin nahm darauf Platz, so daß sie sich im wahrsten Sinne des Wortes im Freien im Lichte ihres Gatten sonnen konnte. Alle weiteren Riten sind in dem vorliegenden ‘Kultkalender’ nicht beschrieben. Daher bleibt unklar, zu welchem Zwecke die Kesselpauke auf dem Hof aufgestellt wurde.⁹⁰ Man darf aber vermuten, daß Lieder zu Ehren der Göttin gesungen wurden, die vom Klange der Pauke untermalt waren.⁹¹

Manches spricht dafür, daß der erste Feiertag des göttlichen Paares am ersten Tag des Monats begangen wurde. Allein der Gedanke, daß sich dieser Festtag im regelmäßigen Abstand von zwei Wochen wiederholte, ist reizvoll. Das Fest wäre dann bei der ersten Sichtbarkeit der jungen Mondsichel (1. Tag) und bei Vollmond (15. Tag), wenn sich die göttliche Sonne und ihr

⁸⁷ Dazu vgl. auch F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 129ff *passim*. Dem ‘Kultkalender’ aus Sippar ist zu entnehmen, daß das “Wecken des Hauses” mit der Morgendämmerung bereits abgeschlossen ist (vgl. Vs. 1'-3', 5f, 10f).

⁸⁸ Hierzu vgl. meinen in Anm. 26 genannten Aufsatz. Vgl. ferner die in Anm. 48 zitierte Ritualanweisung CT 42 n12, Vs. 28.

⁸⁹ Dies ist in dem ‘Kultkalender’ aus Assur allerdings nie in Verbindung mit dem “Wecken des Hauses” bezeugt.

⁹⁰ Hierzu vgl. LKU n51 *passim*. Auch hier ist mehrfach das Aufstellen einer Kesselpauke vorgeschrieben, ohne daß gesagt wird, was dann weiter geschah.

⁹¹ Diese Lieder gehörten wohl kaum in das Repertoire der *kalû*, da sie dann in dem für die Klagepriester bestimmten ‘Kultkalender’ hätten namentlich aufgeführt sein müssen. Eher könnte es sich um Lieder der “Sänger” (*nāru*) gehandelt haben.

Vater, der Mond, gegenüberstanden, gefeiert worden. An diesen Tagen wäre dann die astrale Götterfamilie (Vater Šîn, Sohn Šamaš mit Gattin) vereint. Das an dem ersten Festtage vor der Morgendämmerung gesungene Balag liefert ein weiteres Indiz, das auf eine Datierung des Festes auf den 1. Tag des Monats weist. Dieses Gebet steht nicht nur an erster Stelle in der kanonischen Liste der Balag-Gebete und ist allein schon deshalb besonders geeignet, dem ersten Montag zugeordnet zu werden. Es wurde auch in Uruk am 1. (und am 20.) Tage jedes Monats vor Anu gesungen.⁹² Eine Verbindung zwischen dem 1. und dem 20. Tag des Monats stellt aber auch unser Text her: An diesen beiden Tagen sangen die *kalû* vor Šamaš das Lied "Utu ist König". Eine weitere Verbindung zwischen dem 1. dem 20. Tag findet sich ferner in dem 'Kultkalender' aus Assur. Das Balag ab zu *pe-l-lá-àm*, das man in Sippar am Morgen des ersten Šamaš-Aja-Festes vor Šamaš sang, kam in Assur am 20. Šabātu und am 1. Addaru (allerdings auch am 17. Addaru) zum Vortrag.⁹³

Lag in Sippar der erste Feiertag tatsächlich am ersten Montag, würden die ersten drei monatlichen Feste des Sonnenheiligtums jeweils im Abstand von 7 Tagen, also im Wochenrhythmus, stattgefunden haben. Der Abstand der Feste orientierte sich dann an den Mondphasen der "ersten Sichtbarkeit der jungen Mondsichel" (1. Tag), des "Halbmondes" (8. Tag) und des "Vollmondes" (15. Tag).

Unter den in unserem 'Kultkalender' aufgeführten Festtagen ist lediglich der 20. Tag des Monats der alleinigen Verehrung des Sonnengottes vorbehalten. Als einziger der vier Festtage des Monats steht der 20. Tag nicht in unmittelbarer Verbindung mit den Mondphasen. Dieser Tag galt – wie wir bereits gesehen hatten – auch in Nippur (und wohl in ganz Mesopotamien) als ein dem Šamaš geweihter Tag. Allein der im Vergleich zu den übrigen Festtagen bemerkenswerte Umfang der Ritualanweisungen, die dem 20. Tag in dem 'Kultkalender' aus Sippar zugewiesen sind, darf als Hinweis darauf angesehen werden, daß an diesem Datum der höchste monatliche Feiertag des Gottes begangen wurde. In der Tat ist der 20. Tag in besonderer Weise mit dem Sonnengott verbunden. Denn die 20 ist die heilige Zahl des Šamaš, die in der Keilschrift auch als Schreibung für seinen Namen Verwendung fand ($dXX = d\check{S}amaš$). Daher ist es wohl kaum zufällig, daß an diesem Festtage das Balag mit dem Titel "Utu ist König" gesungen wurde. Denn die Zahl 20 trug nicht nur den Namen (und damit das Wesen) des Gottes in sich. Vor dem Hintergrund des mesopotamischen Gedankens, daß der König in der Welt den Menschen als "Sonne(ngott)"⁹⁴ erscheine und leuchte und sie

⁹² Vgl. meinen Kommentar zu Vs. 1'.

⁹³ Vgl. Anm. 34.

⁹⁴ Im Prolog seiner Gesetzesstele (KH V, 4-5) bezeichnete sich Ḫammurapi als "Sonne(ngott) von Babylon" (vgl. die Textausgabe: R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*², *AnOr* 54, Band I, Rom 1979, 5ff sowie die Übersetzung: ders., *TUAT* I/1,

“recht leite” (*šutēšuru*), wie die Sonne selbst den Kosmos durch ihr stetes Wiederkehren und das Einhalten ihrer ewigen Bahn “in Ordnung hält”, wurde die heilige Zahl des Gottes auch verwendet, um das Wort “König” (*šarru*) zu schreiben. Daher möchten wir hier vermuten, daß am 20. Tag des Monats das ‘Königsfest’ des Sonnengottes begangen wurde, der als wichtigsten Beinamen den Titel *šar šamê u eršetim* (“König des Himmels und der Erden” [*passim* in Šamaš-Gebeten]) führte. Einen ähnlichen Charakter hatte vielleicht auch das erste Fest des Zyklus am Monatsersten. Auch an diesem Tage wurde Šamaš mit dem Königslied ^dUtu lugal-àm geehrt. Teil der monatlichen Feierlichkeiten am 20. Tage war auch ein Auftritt der *kalû* am späteren Vormittag, oder – was ich für wahrscheinlicher halte – zur Mittagsstunde, bei dem eine weitere Balag-Komposition vorgetragen und von dem obersten *kalû* Räucherungen und andere Ritualhandlungen vorgenommen wurden.

Mit der hier wahrscheinlich gemachten Abfolge der Festtage (1., 8., 15. Tag) können wir in der Festordnung des É-babbār von Sippar die Idee einer Sieben-Tage-Woche erkennen, deren erster Tag dem Sonnengott geweiht war. Zwar ist das Tagesiebt aus der Thora wohlbekannt. Der hebräischen Überlieferung ist aber der Gedanke fern, daß dieses von einem *dies solis* angeführt wird. Die auch heute noch gültige Bezeichnung des ersten Wochentages als “Sonntag” (*dies solis*) kommt in der hellenistischen Welt erst um die Zeitenwende auf. Auch wenn Dio Cassius (fälschlicherweise⁹⁵) dessen Ursprung in Ägypten sucht, entstammt die Idee des “Sonntages” angesichts des vorliegenden ‘Kultkalenders’ aus Sippar eher den Festkalendern mesopotamischer Sonnenheiligtümer. Der christliche Sonntag als erster Wochentag verbindet den hellenistischen *dies solis* mit dem jüdischen Schabbath, der dann zum “Tag des Herrn” wurde (ἡ κυριακὴ ἡμέρα = *Dominica dies*⁹⁶).

In dem ‘Kultkalender’ aus Sippar bricht nur das Fest des 20. Wochentages aus dem Schema der Sieben-Tage-Woche aus. Dies mag einerseits daran liegen, daß dieser Tag vielleicht das älteste und ursprünglich einzige Monatsfest des Sonnengottes war. Zum anderen gestattet aber ein zumeist dreißigtägiger, synodischer (Mond-)Monat nicht, einen Zyklus von

Gütersloh 1982, 39-80). Viele mittel- und neuassyrische Könige nannten sich ^d*šamšu kiššat nišê*, “Sonne(ngott) aller Leute” (vgl. M.-J. Scux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967, 284). Hierzu paßt ferner, daß nach dem neuassyrischen Krönungsritual *LKA* n31 dem königlichen Sonnengott die Macht zugeschrieben wurde, den (zukünftigen) Herrscher zum “Hirtentum über die vier Weltengenden” zu erheben (vgl. ebd., Z. 1: ^d*Šamaš šar šamê u eršetim ana rē’ ûl[ti kibr]āt erbettim liššika*).

⁹⁵ Für eine entsprechende Auskunft danke ich Herrn Dr. C. Leitz, Köln.

⁹⁶ Geheime Offenbarung des Johannes, 1:10.

vier Tagesiebenten zu etablieren, ohne daß sich dieser von der kosmischen Anbindung an die Mondphasen löste. Allein aus diesem Grunde bedurfte es einer Durchbrechung des Schemas. Denn nur so konnte das erste Šamašfest wieder bei der ersten Sichtbarkeit der jungen Mondsichel begangen werden.

An dieser Stelle ist ein genauer Vergleich der ‘Kultkalender’ von Assur und Sippar notwendig. Nur auf den zweiten Blick fällt auf, daß in dem ‘Kultkalender’ von Assur das “Wecken des Hauses” stets am Ende der Ritualanweisungen steht, die jeweils einem Tage zugewiesen sind. Vgl. z.B. K 2724+⁹⁷, Vs. 12'-15':

- 12' 'DIŠ' UD.23.KAM* ur-sag gal me-ni! še-er-ma-al-la íl-la ÉR
 13' an-na za-e maḥ-me-en ÉR.ŠÈM.MA ana Aššur(AN.ŠÁR) ina bēt(É) ^dDa-gan urki(EGIR) ^{udu}niqû(SISKUR.MEŠ)
 14' u₄-dam ki àm-mu-ús ÉR umun bára kù-ga ÉR.ŠÈM.MA
 15' a-na Aššur(AN.ŠÁR) ina bēt(É) ^dDa-gan di-ik bēte(É)

- 12' Am 23. Tage die Klage: “Großer Held, dessen göttliche Kraft Helden(qualitäten) hat”
 13' (und) das Eršemma: “Im Himmel bist du, ja du erhaben” für Aššur im Dagan-Tempel. Anschließend (Schlacht)opfer.
 14' Die Klage: “Wie ein Sturm reicht es⁹⁸ bis an die Erde” (und) das Eršemma: “Herr des heiligen Kultsitzes”
 15' für Aššur im Dagan-Tempel. Wecken des Hauses.

In dem ‘Kultkalender’ aus Sippar hingegen ist dieser Ritus immer im Anfang der Beschreibung des Kultgeschehens eines Tages genannt.

Da am ersten (Mond-)Montagstag die junge Mondsichel erst nach Sonnenuntergang zum Vorschein kommt, wird bekanntlich der bürgerliche Tag der Mesopotamier vom Abend, nicht vom Morgen (oder von Mitternacht) an gerechnet. Berücksichtigt man dies, zeigen die ‘Kultkalender’, daß die Auftritte der *kalû* im Dienste des Gottes Assur in den Abend- und Nachtstunden stattfanden, während sie im Sonnenheiligtum zu Sippar den hellichten Tag umrahmten. Das in BM 50503 beschriebene Kultgeschehen im É-babbar von Sippar ist somit nicht nur den “Sonntagen”, sondern auch “Sonnentagen” vorbehalten.

⁹⁷ Vgl. die in Anm. 26 genannte Literatur.

⁹⁸ Gemeint ist: das “Wort” (e-n-e-è-m) des Gottes.

“König Sonne”: die Vielen in dem EINEN

Unter den Emesal-Liedern, die im É-babbar vor Šamaš gesungen wurden, sind nur zwei, die sich textimmanent als Gebete an den Sonnengott ausweisen: das Balag ^dUtu lugal-àm (= B 24⁹⁹) und das Eršemma umun bára kù-ga (= E 5¹⁰⁰). Aus dem Kommentar zu BM 50503 wurde bereits ersichtlich, daß alle weiteren vor dem Sonnengott gesungenen Balag- und Eršemma-Lieder ursprünglich anderen Göttern zgedacht waren:

Tag	morgendl. Balag	morgendl. Eršemma	abendl. Balag	abendl. Eršemma
1.	B 1, Adr.: Enki	E 1, Adr.: Enlil	B 24, Adr.: Utu	E 45, Adr.: Ninurta
8.	B 5, Adr.: Enlil	E 5, Adr.: Utu	B 21, Adr.: Asalluḫi	E 1, Adr.: Enlil
15.	B 6, Adr.: Enlil	E 6, Adr.: Asalluḫi	B 20, Adr.: Asalluḫi	E 29, Adr.: Asalluḫi
20.	B x, Adr.: ? B 25, Adr.: Iškur ¹⁰¹	E 45, Adr.: Ninurta E 23, Adr.: Iškur	B 24, Adr.: Utu	E 45, Adr.: Ninurta

(Adr. = Adressat)

Wir dürfen wohl nicht davon ausgehen, daß die Gebete, die man im É-babbar vor Šamaš sang, planlos aus dem Corpus der Emesal-Lieder ausgewählt wurden. Daher müssen wir uns der Tatsache stellen, daß der Sonnengott in den monatlichen ‘Gottesdiensten’ nicht allein in seiner Eigenschaft als himmlisches Gestirn angesprochen wurde. In ihm sah man auch die *königliche* Sonne, die in Sippar offenbar so sehr als König unter den Göttern galt, daß es nicht als irrig oder gar als Blasphemie betrachtet wurde, wenn man im Sonnengott das Wesen des Götterkönigs Enlil und das des mit Enlil gleichgesetzten Marduk(-Asalluḫi) wiedererkannte. Auch das Wesen des Ea, des “kleinen Enlil”¹⁰², der ebenfalls “Götterkönig” geheißen wurde, glaubte man in Šamaš wiederzufinden.¹⁰³ Diese Sicht ermöglichte, Šamaš

⁹⁹ “B” steht hier und in der folgenden Tabelle für “Balag”. Die folgende Zahl ist die Nummer, die J.A. Black in seinem Aufsatz “Sumerian Balag Compositions”, *BiOr* 44 (1987), Sp. 32-79 den Balag-Liedern zugewiesen hat.

¹⁰⁰ “E” steht hier und in der folgenden Tabelle für “Eršemma”. Die folgende Zahl ist die Nummer, die M.E. Cohen in seinem Buch *Eršemma*, S. 7-17 den Eršemma-Liedern zugewiesen hat. Die Zuweisung des Eršemmas umun bára kù-ga an Utu/Šamaš richtet sich nach dem Vorschlag von M. E. Cohen, *Eršemma*, S. 19.

¹⁰¹ Das zweite Balag mit dem ihm zugeordneten Eršemma wurde *nach* Sonnenaufgang gesungen. J.A. Black wies das Balag fragend dem Sonnengott Utu zu (*BiOr* 44, Sp. 46). M.E. Cohen hat in *CLAM* 428 darauf hingewiesen, daß in dem erhaltenen Teil des Textes zahlreiche Bezüge zu Utu und auch zum É-babbar zu finden sind.

¹⁰² Siehe R.L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-lists. An : ^dA-nu-um and AN : Anu šá amēli* (PhD, Yale University 1958), 103 (II:134).

¹⁰³ Zu einem Enlil-Ea-Synkretismus vgl. A.R. George, “Ea in hiding”, *N.A.B.U.* 68/1995.

selbst als Enlil, Marduk oder Enki/Ea anzureden.¹⁰⁴ In seiner Eigenschaft als „Lichtbringer“¹⁰⁵ und derjenige, der die „Finsternis vertreibt“ (*mukkiš ekleti*)¹⁰⁶, war er auch, wie uns zahlreiche Heilungsrituale und Exorzismen zeigen, der „Bezwinger des Bösen“¹⁰⁷ (*muḥalliq raggi*¹⁰⁸; *mušalliq qê lumni*¹⁰⁹). Daher kam er in seinem Wesen auch dem Heldengott¹¹⁰ Ninurta nahe,¹¹¹ der seinerseits, wie uns die Theologie des *Enūma eliš* lehrt,¹¹² mit Marduk-Asalluḫi so viele Wesenszüge gemein hatte, daß diese beiden Gottheiten oft miteinander identifiziert wurden. Auch dem „Himmelssohn“ (*māru rēštū ša Anim*) Iškur/Adad wurden diese Heldenqualitäten zugeschrieben.¹¹³ In ihm konnte man, wie wir in BM 50503 sehen, ebenfalls den Sonnengott ansprechen. Hierbei mag eine Rolle gespielt haben, daß das Keilschriftzeichen für „Sonne“ auch „Sturm“ bedeuten kann und so zum klassischen Namensbestandteil des Wettergottes wurde, wie etwa dessen

¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, daß Marduk bereits seit altbabylonischer Zeit in Sippar verehrt wurde (siehe R. Harris, *Ancient Sippar*, 146f). Die hier aufgezeigte Verbindung zwischen Sonnengott und Götterkönig mag der Grund dafür sein, daß in Assyrien die geflügelte Sonnenscheibe nicht allein dem Sonnengott vorbehalten war, sondern auch (zumindest wenn sie mit dem Gott „bemannt“ ist, der Pfeil und Bogen hält) den Götterkönig Assur meinen konnte.

¹⁰⁵ Vgl. K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 457.

¹⁰⁶ Ebd., 456.

¹⁰⁷ Ebd., 457.

¹⁰⁸ „Der, der den Bösen zugrunde richtet“.

¹⁰⁹ „Der, der den »Faden des Bösen« durchtrennt“ (zu der Vorstellung von einem „Faden des Bösen“ vgl. Verf., *Zukunftsbewältigung*, 5, 119 und 225).

¹¹⁰ Der Beiname des Sonnengottes *š u l = eflu*, „junger (kampffähiger) Mann“ ist wohl in diesem Zusammenhang zu sehen.

¹¹¹ Zu Šamaš und Ninurta vgl. auch meinen in Anm. 9 zitierten Aufsatz.

¹¹² Vgl. W.G. Lambert, „Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation“, in K. Hecker/W. Sommerfeld (Hrsg.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Internationale. Münster, 8.-12.7.1985* (BBVO 6, Berlin 1986), 55-60.

¹¹³ Das an den Wettergott gerichtete Balag B 25 enthält bezeichnenderweise auch Erwähnungen und Anrufungen des Sonnengottes. Im *Enūma eliš* sind auch zahlreiche Elemente einer alten Adad-Mythologie in den vergleichsweise jungen Marduk-Mythos eingeflossen. Hierzu vgl. auch J.-M. Durand, „Le mythe du combat entre le dieu de l'Orage et le Mer en Mésopotamie“, *M.A.R.I.* 7 (1993), 41-66. Vgl. ferner *Anzû* I, 12. Dort ist Ninurta als *nā'ir kusarikki ina qereb A.AB.BA* („der, der den *kusarikku* inmitten des Meeres tötete“) bezeichnet. Hinter der Erzählung dieser uns sonst in keinem bekannten Mythos überlieferten Heldentat, die im *Anzû*-Mythos dem Ninurta zugeschrieben wird, dürfte ein alter Adad-Mythos stehen.

Beinamen $(d)U_4-gù-dé$ und $(d)U_4-gù-ra-ra$, "Brüllender-Sturm" zeigen.¹¹⁴

Als Folge der hier nur sehr knapp umrissenen Šamaš-Synkretismen ergibt sich, daß auch Aja, die Gattin des Šamaš, und Bunene, der Sohn und Ratgeber des Sonnengottes, mit anderen Göttern gleichgesetzt wurden. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß man Aja auch als *hīrat* $dŠà$ -zu verehrte¹¹⁵ und so mit der Gattin des Marduk in einer Gestalt verschmelzen ließ. Wenn Šamaš als Enlil angesprochen wurde, mußte sein Sohn Bunene in gleichem Verhältnis zu seinem Vater gesehen werden wie der Enlil-Sohn Ninurta zum Gotte Enlil. Eine solche Parallelisierung von Bunene und Ninurta führte wohl dazu, daß in den Riten des 2. "Sonntages" des Monats Bunene mit einer Balag-Komposition angesprochen wurde, die sonst Ninurta zugehört war (B 26 und E 24). Bei der Gleichsetzung der beiden Götter mag auch der Gedanke mitgewirkt haben, daß Bunene, der Wagenlenker des Sonnengottes, seinem Vater in ebensolch heldenhafter Weise den Weg bahnte, wie es im Mythos Ninurta, der "Rächer seines Vaters"¹¹⁶, mit seinen Kriegszügen gegen die dunklen Kräfte des Chaos tat.

Zweifellos entstanden die Balag- und Eršemma-Lieder an Enlil, Enki, Iškur, Ninurta und Asalluḫi jeweils in den Tempeln, in denen diese Götter als Hauptgottheiten verehrt wurden. Dort ist der ursprüngliche 'Sitz im Leben' der Lieder zu suchen. Gleichwohl war, zumindest im ersten vorchristlichen Jahrtausend, die breite, 'synkretistische' Verwendung der Balags und Eršemmas nicht auf den Šamaš-Kult beschränkt. Denn auch in Uruk (vgl. *TCL* 6 n48) und Assur (vgl. K 2724+) sang man im regelmäßigen Götterkult vor Anu und Assur Emesal-Lieder, die ursprünglich anderen Göttern zugehört waren. Eine solche Verwendung von Balag-Liedern und den ihnen zugeordneten Eršemmas ist oft bereits in deren Wortlaut angelegt. So wird etwa in dem Eršemma $dilmun^{ki} nigin-na$ ¹¹⁷, das in der Tafelunterschrift als Eršemma des Enlil bezeichnet ist, der Gott Enlil schon in der älteren Fassung des 2. Jt. v. Chr. als Herr über Ur und Larsa angerufen und erscheint somit auch in Gestalt der Götter Zu'en/Sîn und Utu/Šamaš.¹¹⁸ In der späteren Fassung des Gebetes wird er gar nicht nur mit seinem eigenen Namen, sondern auch mit den Namen des Enki, des Asalluḫi, des Wettergottes En-bi-lu-lu, des Nabû, des Madānu, des Ut-u₁₈-lu und des Uraš

¹¹⁴ Aus gleichem Grunde erschien wohl aus der Sicht der Šamaš-Priester das Eršemma $ur-sag Ut-u_{18}-lu$ (vgl. BM 50503, Vs. 4', 15' und Rs. 5) als in besonderer Weise für den Vortrag vor dem Sonnengott geeignet. Es ist ferner auffällig, daß das Keilschriftzeichen UD in nicht wenigen Titeln von Emesal-Liedern auftaucht, die in BM 50503 genannt sind.

¹¹⁵ Siehe K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, 245.

¹¹⁶ $š u - m a r - g i_4 a - a - n a = mutir gimilli abišu$.

¹¹⁷ Vgl. BM 50503, Vs. 1' und 8' sowie M.E. Cohen, *Eršemma*, 110-117.

¹¹⁸ Vgl. M.E. Cohen, *Eršemma*, 111, Z. 19f.

angesprochen.¹¹⁹ Ferner galt Enlil diesem Gebet zufolge sogar als Herr von Sippar und dessen Sonnenheiligtum É-babbar¹²⁰ sowie als Gott über Babylon, Borsipa und Isin.¹²¹ Zahlreiche weitere vergleichbare Beispiele lassen sich bei aufmerksamer Lektüre in den meisten anderen Eršemmas und Balag-Liedern¹²² finden. Daher ist es wohl kein Zufall, daß in dem großen Katalog der Emesal-Lieder IVR² 53+ lediglich die göttlichen Adressaten der Šu'ila-Gebete namentlich genannt sind. Die dort aufgelisteten Balag-Kompositionen, die man an männliche Gottheiten richtete, sind in der Unterschrift als "insgesamt 39 Balags der Enlil-Götter"¹²³ bezeichnet. Die Balag-Kompositionen, die vor Göttinnen gesungen wurden, subsumierte man als die "18 Balags der Innin-Göttinnen"¹²⁴. Diese Unterschriften müssen angesichts der hier aufgezeigten Verwendung der Emesal-Lieder ganz wörtlich verstanden werden. Die Adressaten der Lieder galten in ihren Tempeln als "Götterkönig Enlil" (bzw. als "Innin") und umgekehrt war ihr eigenes Wesen stets ein Aspekt des höchsten göttlichen Herrschers (bzw. der 'großen Göttin'), der alle göttliche Wesensart in sich vereinigte.

Gebete zum Tage und zur Nacht

Zwar findet sich das hymnische Lob auf die Allmacht des Gottes in allen Emesal-Liedern, die im Rahmen des monatlichen Kultgeschehens vor dem Sonnengott in Sippar gesungen wurden.¹²⁵ Im Mittelpunkt dieser Lieder steht der Preis des Gottes jedoch nicht. Bestimmend ist vielmehr die besorgte Klage über die Ferne des Gottes, die ein haltloses Wüten des Feindes zuließ, so daß die Mutter vergeblich nach dem Sohne und die Tochter vergeblich

¹¹⁹ Ebd., 113, Z. 10-16. Die Liste dieser Namen zeigt, daß die jüngere Fassung des Gebetes auf den Kult von Babylon zugeschnitten ist.

¹²⁰ Hierin ist ein deutlicher Bezug des Enlil-Eršemmas zu dem Kult um Utu/Šamaš in Sippar zu sehen, der zweifelsohne dazu führte, daß der Vortrag des Eršemmas Bestandteil des regelmäßigen Gottesdienstes im É-babbar wurde.

¹²¹ M.E. Cohen, *Eršemma*, 113f, Z. 19ff.

¹²² Vgl. z.B. oben Anm. 101.

¹²³ IVR² 53+, I-II, 43: ŠU.NIGIN 39 balag ^dEn-líl-lá-ke₄.

¹²⁴ IVR² 53+, I-II, 62: ŠU.NIGIN 18 balag ^dInnin-ke₄. Die sog. "Riten-Eršemmas" sind nach Göttern (III, 2-26) und Göttinnen getrennt (III, 27-41) ohne Nennung der Adressaten aufgelistet. In IVR² 53+, III, 42 werden die "Riten-Eršemmas" pauschal als "ŠU.NIGIN 40 [ÉR].ŠÊM.MA.MEŠ" zusammengefaßt.

¹²⁵ So z.B. in der Hymne auf das Gotteswort u₄-dam ki àm-mu-ús (vgl. den Kommentar zu Vs. 5').

nach dem Vater ruft.¹²⁶ In Litaneien wird der Gott immer wieder angefleht, sich doch erneut den Menschen¹²⁷ und seiner Stadt¹²⁸ zuzuwenden. In dem regelmäßigen Götterkult in Sippar ist freilich nicht die Angst vor einem realen Feind vorherrschend. Vielmehr steht die dunkle, fast archetypisch zu nennende Furcht im Vordergrund, daß der Gott, der schützend seine Hand über das Gemeinwesen legt, die ihm anvertrauten Menschen auf immer verlassen könne.¹²⁹ Entsprechend heißt es in dem morgendlichen Balag für den 8. Tag des Monats, daß des Tempels Herr “zur Unterwelt herabfuhr”, daß des Tempels Herrin “mit ihm zur Unterwelt herabfuhr”.¹³⁰ Diese Formulierung läßt erahnen, daß im Rahmen des Kultgeschehens im Sonnenheiligtum von Sippar die Gottesferne durchaus im kosmischen Sinne zu verstehen ist. In der Nacht, wenn die Sonne unter dem Horizont steht, ist der Gott tatsächlich in der Unterwelt. Die Emesal-Lieder vor Sonnenaufgang haben dementsprechend die Aufgabe, das Mitleid und das Wohlwollen des Gottes zu ersuchen, damit dieser sich im Sonnenaufgang wieder gnädig den Menschen zuwende. Die Gebete zur Nacht hingegen wollen sicherstellen, daß der Gott alsbald wieder erscheinen, die Finsternis vertreiben und den Menschen leuchten möge.¹³¹

Es kann hier nicht im einzelnen der Frage nachgegangen werden, welche Überlegungen dazu geführt haben, daß die eine Balag-Komposition am frühen Morgen, die andere am frühen Abend gesungen wurde.¹³² Dafür mag es durchaus textimmanente Gründe geben. So fiel mir auf, daß in dem Balag ab zu pe-el-lá-àm, das am ersten “Sonntagmorgen” des Monats gesungen wurde, ein “heiliger Kultsockel” erwähnt ist, “gegründet dort, wo die Sonne aufgeht”¹³³.

Ferner scheinen, wie bereits aus dem obigen Kommentar ersichtlich wurde, einige Balags auch an einen festen Platz im Monat gebunden zu sein.

¹²⁶ So im Eršemma *dilmun^{ki} nigin-na*: M.E. Cohen, *Eršemma*, 114, Z. 41f.

¹²⁷ Vgl. z.B. das Eršemma *nam-mu-un-šub-bé-en*, “Verwirf mich nicht” (siehe den Kommentar zu Vs. 13’f).

¹²⁸ Vgl. z.B. die Zeilen 108ff des Balags *u₄-dam ki àm-mu-ús* (M.E. Cohen, *CLAM*, 129f).

¹²⁹ Vgl. z.B. M.E. Cohen, *CLAM*, 51, Z. 42ff.

¹³⁰ Vgl. M.E. Cohen, *CLAM*, 133, d+190f.

¹³¹ Hierzu vgl. den Titel des in IVR² 53+, I, 5 und 36 (= *aḫû*) genannten Balag-Liedes *dUt^u-gin₇ è-ta*, “Wie die göttliche Sonne gehe auf” (Bearbeitung: M.E. Cohen, *CLAM*, 95ff).

¹³² Es ist aber zu beachten, daß zwei der in dem ‘Kultkalender’ aus Sippar zitierten Eršemmas (*dilmun^{ki} nigin-na* und *ur-sag Ut-u₁₈-lu*) sowohl am frühen Morgen als auch am Abend zum Vortrag gebracht wurden.

¹³³ M.E. Cohen, *CLAM*, 49, Z. 20.

Einen textimmanenten Hinweis darauf liefert uns das Balag-Lied, das am letzten Sonnenfeiertag, am Vormittag des 20. Monatstages, gesungen wurde. Dort heißt es: "Utu (= die Sonne) liegt am Horizont, Nanna (= der Mond) steht still an des Himmels Wipfel"¹³⁴. Eine solche Konstellation bietet sich tatsächlich am 20. Tag des Monats, wenn der abnehmende (Halb-)Mond am Vormittagshimmel hoch im Süden stehend sichtbar ist.

Vom Alter der Kultordnung des É-babbar

Über das Alter der hier dargelegten Kultordnung des Sonnenheiligtums zu Sippar wissen wir nichts. Freilich ist aus Verwaltungsurkunden des Tempels bekannt, daß die "Klagesänger" (*kalûm*) und ein ihnen voranstehender *kalamâhum* sowie Musiker und Sänger (*nârum*) schon in altbabylonischer Zeit im Kultbetrieb des Tempels wirkten.¹³⁵ Bereits mehr als tausend Jahre, bevor der hier besprochene 'Kultkalender' niedergeschrieben wurde, dürften daher regelmäßige Zeremonien im É-babbar stattgefunden haben, in denen Balag- und Eršemma-Lieder ihren Platz hatten.¹³⁶ Leider können wir noch nicht feststellen, ob diese Feste wie später an "Sonntagen" gefeiert wurden, die am Anfang einer Sieben-Tage-Woche standen.

Der Schreiber des hier vorgestellten Textes versuchte jedoch auf seine Weise auf das hohe Alter der Festordnung von Sippar hinzuweisen. Mehrfach fügte er in das ansonsten konventionelle neubabylonische Schriftbild des Textes stark archaisierende Zeichenformen ein. Es ist hinreichend bekannt, daß mesopotamische Schreiber des 1. Jt. v. Chr. die älteren Entwicklungsstufen der Keilschrift überblickten und studierten. Sie legten paläographische Zeichenlisten an¹³⁷, fertigten hervorragende




¹³⁴ Siehe ebd., 429, Z. a+11f.

¹³⁵ Vgl. R. Harris, *Ancient Sippar*, 172ff.

¹³⁶ Aufschluß über den regen Kultbetrieb der mesopotamischen Heiligtümer im ausgehenden 3. Jt. v. Chr. gibt die ausgezeichnete Arbeit von W. Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit* (UAVA 7, Berlin/New York 1993).

¹³⁷ Vgl. das eindrucksvolle Beispiel: J.A. Black, *CTN 4*, n229 + K 8520 (weiterführende Literatur *CTN 4*, S. 33). In dieser paläographischen Zeichenliste wurden den neuassyrischen Zeichenformen "archaische" Zeichenformen gegenübergestellt, die (zumindest nach Ansicht der neuassyrischen Schreiber) den Anfang der mesopotamischen Schriftentwicklung gebildet hatten. Die Tafel *CTN 4*, n235 zeigt, daß die neuassyrischen Gelehrten diese uralten Zeichen nicht nur studierten, sondern auch Texte verfaßten, in denen sie die "archaischen" Zeichen verwendeten (dazu vgl. I.L. Finkel, *N.A.B.U.* 1/1997). Als Beispiele für Zeichenlisten (S^b) aus spätbabylonischer Zeit, in denen den Zeichenformen des ausgehenden 3. Jt. v. Chr. die jeweils zeitgenössischen Zeichenformen gegenübergestellt sind, seien E. von Weiher, *SpTU IV* n212 und n216 genannt.

Tontafelfaksimiles und verfaßten (vor allem in neubabylonischer Zeit) Königsinschriften, die im Schriftduktus erheblich älterer Perioden gehalten waren. Die Kenntnis alter Zeichenformen überrascht daher nicht. Bisher einmalig ist jedoch, daß wenige alte Zeichenformen in einen Text eingefügt wurden, der sonst im zeitgenössischen neubabylonischen Schriftduktus verfaßt ist. Die alten Zeichen wirken wie die reich ausgeschmückten, einer Handschrift entnommenen Initialen, die – in ein modernes Buch übernommen – geschmackvoll unterstreichen sollen, daß der Text vom Mittelalter handelt. Ein solcher Eindruck verfestigt sich, wenn man darauf achtet, in welchen Zusammenhang die alten Keilschriftzeichen gestellt wurden. In dem ‘Kultkalender’ sind sie nicht im “Fließtext” anzutreffen. Sie stehen vielmehr in den Titeln der sumerischen Emesal-Lieder, deren älteste erhaltene Textvertreter bekanntlich schon im sehr frühen 2. Jt. v. Chr. entstanden. Darüber hinaus treten sie nur in der Schreibung des Wortes für das altehrwürdige Instrument der “Klagepriester”, die “Kesselpauke” (*lilissu*), in Erscheinung – ein Instrument, dem bereits im dritten vorchristlichen Jahrtausend im Kultbetrieb mesopotamischer Tempel eine bedeutende Rolle zukam:

li:		Vs. 2' und 12' (jeweils in: <i>li-li-is-su</i>)	[vor-Ur-III-zeitliche Zeichenform]
mu:		Vs. 5' (in sumerischem Gebetstitel)	[<i>kudurru</i> - Zeichenform] ¹³⁸
na:		Vs. 9' (in sumerischem Gebetstitel)	[archaische aB Zeichenform] ¹³⁹

In unserem Text sollten die alten Zeichenformen wohl wie “Deutezeichen” auf das hohe Alter der Götterlieder und der zugehörigen Riten verweisen.

Es gibt Grund anzunehmen, daß sich die Schreiber von Sippar in besonderer Weise altem keilschriftlichem Schrifttum verbunden fühlten und, zumindest in der späten Zeit, in Anspruch nahmen, dessen Hüter zu sein. Denn Berossos weiß in seiner Paraphrase der Sintflut-Erzählung zu berichten, daß Xisuthros auf Befehl des Κρόνος nicht nur seine Familie und die Tiere vor der Ausrottung bewahrt habe. Der Gott befahl auch “die ersten, die mittleren und die letzten Schriftwerke” in Sippar zu vergraben und so vor ihrem Untergang zu retten. Nach der Flut sollten sie dann aus dem Boden der

¹³⁸ Neben der schlichten zeitgenössisch-neubabylonischen Zeichenform in Vs. 13' (ebenfalls in einem sumerischen Gebetstitel).

¹³⁹ Neben der mehrfach belegten, schlichten zeitgenössisch-neubabylonischen Zeichenform in Vs. 1' und 8' (ebenfalls in sumerischen Gebetstiteln) sowie in Rs. 3 (in: NÍG.NA).

Stadt Sippar wieder ausgegraben¹⁴⁰ und “der Menschheit übergeben” werden.¹⁴¹ Ob unser Schreiber mit den uralten Zeichenformen einen “vorsintflutlichen” Ursprung der Kultordnung von Sippar andeuten wollte?

¹⁴⁰ Zweifelsfrei verbirgt sich hinter dieser Erzählung eine Aitiologie für den Umstand, daß man in den alten Städten Mesopotamiens bei Bauarbeiten immer wieder auf uralte Schriftzeugnisse stieß.

¹⁴¹ Siehe P. Schnabel, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur* (Leipzig 1923, Nachdruck: Hildesheim 1968), 264f und ferner S.M. Burstein, *The Babyloniaca of Berosus*, *SANE* 1/5 (Malibu 1978), 143-181 [= 1-39].

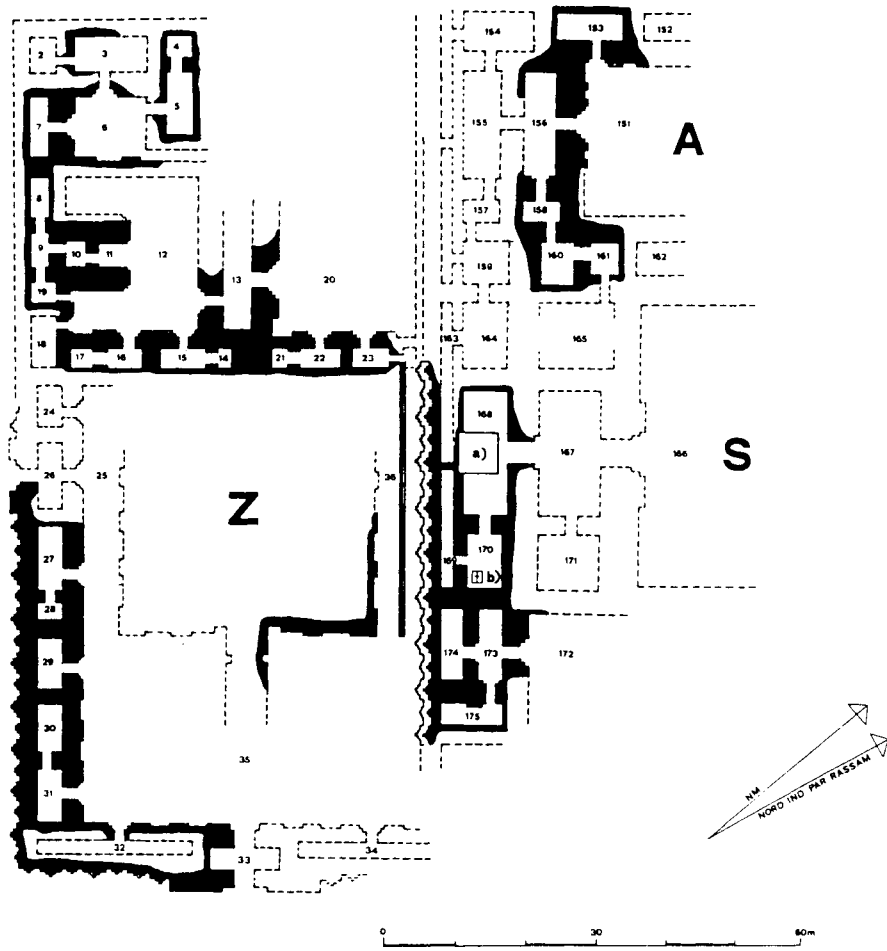


Abb. 1: Das É-babbar von Sippar

A. Der "Untere Hof" mit dem nordwestlich angrenzenden Tempelbereich der Aja.
 S. Der "Hof des Šamaš" mit dem nordwestlich angrenzenden "Wohnbereich" des Sonnengottes. Südöstlich davon, in den Räumen 173-175 liegt der "Wohnbereich" des Bunene mit der Cella des Gottes in Raum 174.

Z. Die Ziqurrat des É-babbar.

BM 50503, Vs.

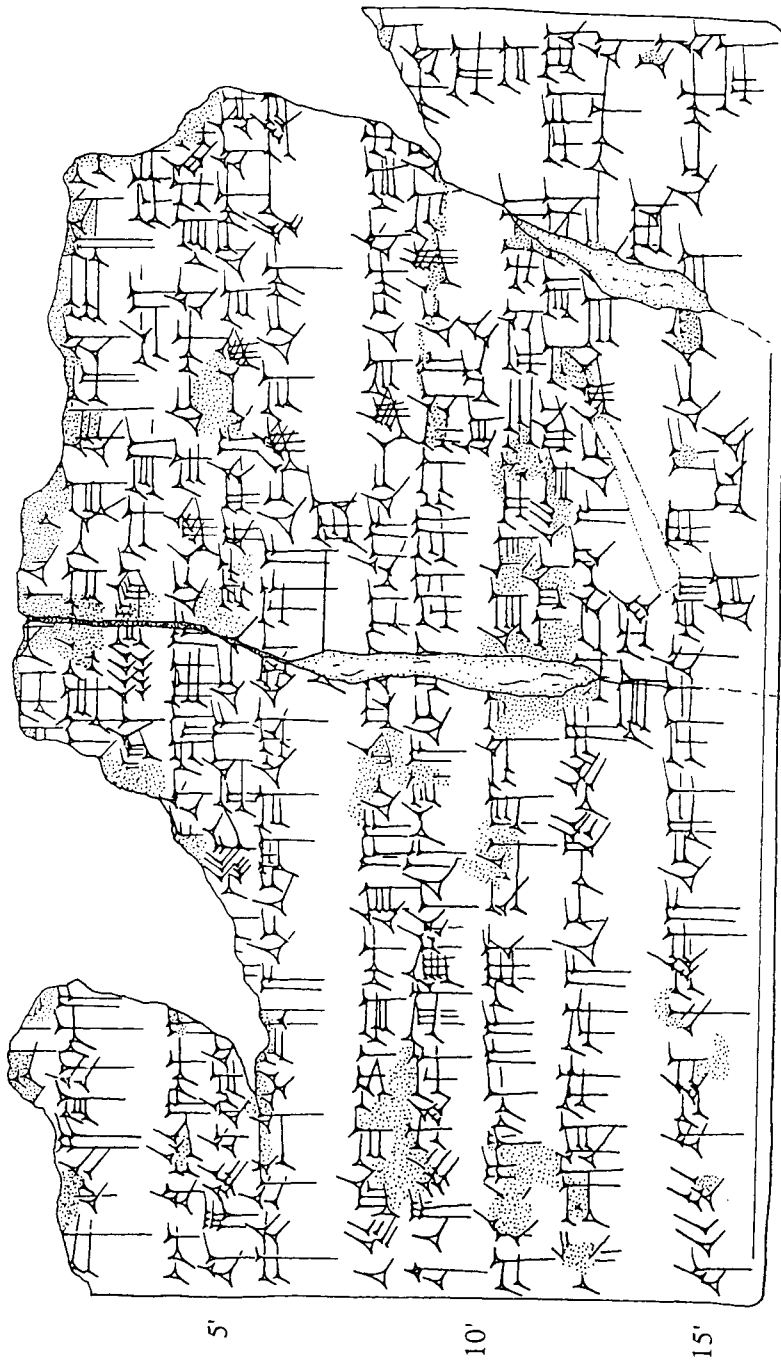


Abb. 2: BM 50503, Vorderseite (Kopie S. Maul)

BM 50503, Rs.

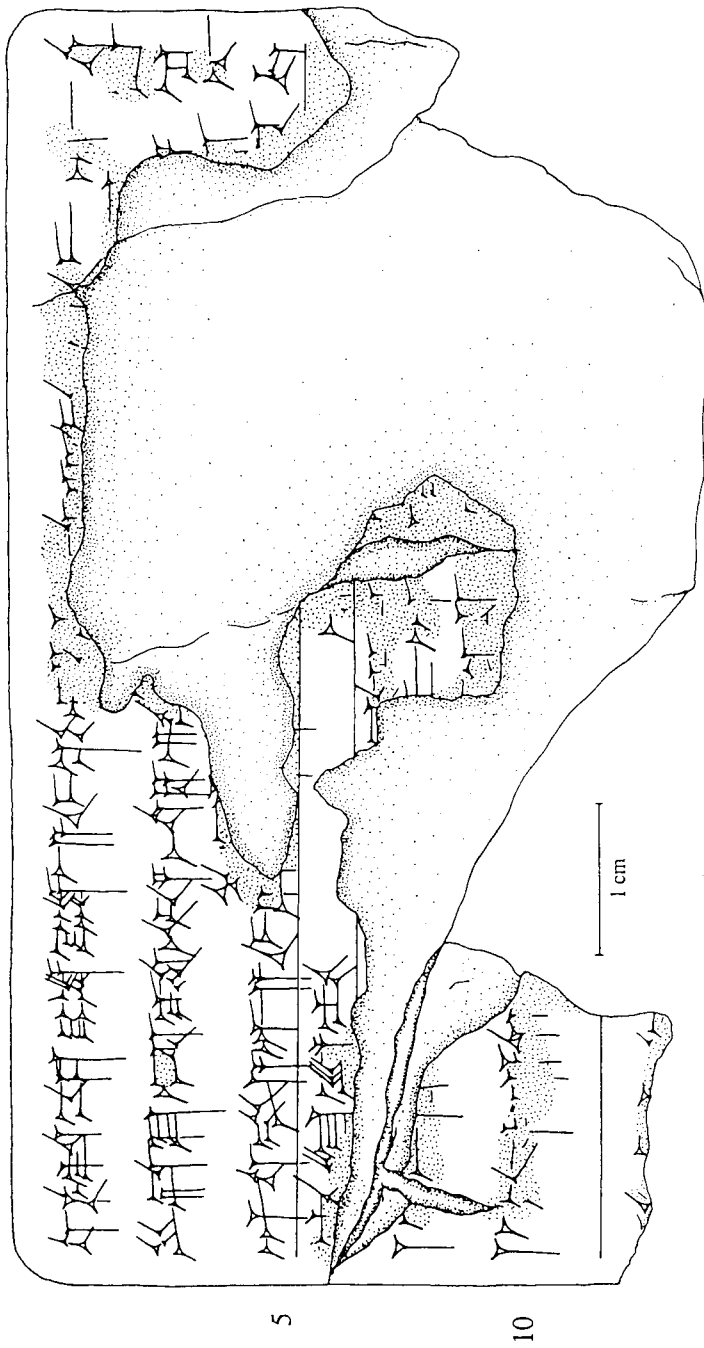


Abb. 3: BM 50503, Rückseite (Kopie S. Maul)