

Inhalt

Vorwort	V
INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER	
Einleitung: Die Namen Gottes, ›Gott‹ als Name und der Name Gottes	1
I Gottesnamen	
CHRISTOPH UEHLINGER	
Arbeit an altorientalischen Gottesnamen. Theonomastik im Spannungsfeld von Sprache, Schrift und Textpragmatik.	23
FRIEDHELM HARTENSTEIN	
Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen	73
ERHARD BLUM	
Der vermeintliche Gottesname ›Elohim‹	97
ALBERT DE PURY	
Wie und wann wurde ›der Gott‹ zu ›Gott?	121
KRISTIN DE TROYER	
The Pronunciation of the Names of God. With Some Notes Regarding <i>nomina sacra</i>	143
SAMUEL VOLLENWEIDER	
›Der Name, der über jedem anderen Namen ist‹. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament.	173
II Gott Nennen	
LIEVEN BOEVE	
Negative Theology and Theological Hermeneutics: The Particularity of Naming God	189

Arbeit an altorientalischen Gottesnamen

Theonomastik im Spannungsfeld von
Sprache, Schrift und Textpragmatik

von

CHRISTOPH UEHLINGER

*»Der Anfang der Schreibkunst ist ein Keil.
Dieser eine hat sechs (verschiedene) Aussprachen.
[Er bezeichnet (auch die Zahl)] 60.
Kennst du den Namen (des Keils)?«¹*

»Der mesopotamische Polytheismus war ein ›sophisticated polytheism‹ (W.G. Lambert²), d.h. ein komplexes, reflektiertes und bewußt modifiziertes System. Wir nehmen den theologischen Diskurs und seine Partizipanten allerdings nur fragmentiert durch ein Kaleidoskop heterogener und meist anonymer Quellen wahr.«³ Die Stichworte ›Polytheismus‹, ›System‹ und ›Quellen‹ definieren gleichsam den Rahmen, in dem Fragen nach der Onomastik der Götterwelt im antiken Mesopotamien zu verhandeln sind. Es gibt nicht einen, sondern viele Gottesnamen – und zwar wesentlich mehr Namen als Gottheiten.⁴ Diese Hunderte, ja Tausende von

¹ Examenstext A, Z. 12, zitiert nach Å.W. SjöBERG, Der Examenstext A, in: ZA 64 (1975), 137-176, hier 141.

² W.G. LAMBERT, The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon. A Study in Sophisticated Polytheism, in: H. GOEDICKE/J.J.M. ROBERTS (Hg.), Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East, Baltimore/London 1975, 191-200.

³ M. KREBERNIK, Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon, in: DERS./J. VAN OORSCHOT (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster 2002 (AOAT 298), 33-51, hier 35.

⁴ Etliche Gottheiten tragen mehrere Namen, und von manchen ist nichts anderes bekannt als eben ihr Name. Gottesnamen gehören, systematisch-vergleichend betrachtet, zur Signatur polytheistischer Systeme. Vgl. B. GLADIGOW, Götternamen und Name Gottes, in: H. VON STIETENCRON (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 13-32; DERS., Art. Gottesnamen (Gotteseipitheta) I, RAC XI, Stuttgart 1981, 1201-1238, besonders 1211: »Die Pragmatik des Namensgebrauchs für Götter u[nd] Menschen scheint eine grundsätzliche Korrelation von gesellschaftlicher Differenzierung u[nd] polytheistischer Religionsform zu bestätigen. [...] Unter den Bedingungen sich ausdifferenzierender Hochkulturen vollzieht sich eine Entwicklung per-

Sonderdruck aus:

Gott Nennen

Gottes Namen und Gott als Name

herausgegeben von
Ingolf U. Dalferth und
Phillip Stoellger

Mohr Siebeck

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich.

Namen liegen in unterschiedlichen Konfigurationen vor; weshalb man nicht von *einem* System (dem ›mesopotamischen Polytheismus‹ oder der ›mesopotamischen Religion‹, s.u. 3.), sondern von vielen, teilweise diachron zu differenzierenden, teilweise synchron überlappenden und nebeneinander existierenden Systemen sprechen sollte. Die Feststellung, dass das Kaleidoskop der Quellen heterogen ist, gilt ebenso wie umgekehrt die Behauptung, dass diese (in Keilschrift sumerisch oder akkadisch beschriftete Tontafeln des 3. bis 1. Jahrtausends v. Chr.) einen Bereich religiöser Kultur definieren, der – verglichen mit anderen Regionen und Epochen – den Eindruck einer relativ weitreichenden konzeptuellen Homogenität erweckt. Fragen nach Kontext und Pragmatik des jeweiligen Dokuments sind gleichwohl immer zu stellen.

Was kann ein Altorientalist und Religionshistoriker zu einem Kolloquium mit theologischem Ausgangspunkt zum Thema ›Der Name Gottes‹ (mit doppeltem Singular) beitragen? Viele der Vorstellungen, die in der abendländischen philosophischen und theologischen Tradition mit den Begriffen ›Name‹ und ›Gott‹ verbunden werden, sind den mesopotamischen Texten, die dieser Tradition meist um Jahrhunderte, manchmal Jahrtausende vorausliegen, fremd – und umgekehrt. Andererseits weiß man seit der Historisierung des Offenbarungskonzepts, dass die Wurzeln und Vorläufer zahlreicher griechischer, aber auch biblischer Vorstellungen im Bereich der Religion, auch und gerade im Hinblick auf Weltbild und Gottesvorstellung, im Vorderen Orient liegen und diesbezügliche Vorstellungen in den so genannten Keilschriftkulturen gewachsen waren, bevor sie (v. a. im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.) nach Westen wanderten und dort akkulturiert wurden.⁵ Die Rückfrage ist deshalb legitim.

Unser Weg wird nicht ganz geradlinig verlaufen. Die folgende Arbeit setzt bei Grundlegendem ein: den zu ›Quellen‹ erhobenen Tontafeln, den sprachlichen Grundlagen (Sumerisch, Akkadisch) und dem beides verbindenden Notationssystem (der Keilschrift). Danach sind Prämissen bezüglich unseres Verständnisses mesopotamischer Religion und ihrer Götterwelt zu klären. Grundlegendes wird auch zum Verhältnis der Theonomastik zu den beiden Hauptschriftsprachen Altmesopotamiens und zur Keilschrift zu besprechen sein. Anschließend sei am Beispiel der Göttin Ištar erörtert, wie unter diesen Voraussetzungen Götteridentität bzw. -individualität gedacht

sönlicher, großer Götter, deren Konzeption samt ihrer Namentlichkeit u[nd] Genealogie den politischen Ansprüchen u[nd] dem sozialen Selbstverständnis der Aristokratie entspringt.« Vgl. auch DERS., Art. Name, HRWG II, Stuttgart 1998, 209–212.

⁵ Grundlegend M.L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Early Poetry and Myth*, Oxford 1997; W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA/London 1992; zusammenfassend DERS., *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, München 2003.

und repräsentiert werden konnte. Auf textpragmatischer Grundlage sollen dann unterschiedliche Felder der Verwendung von Gottesnamen dargestellt werden: Theonomastik in Mythos, Hymnus, Götterlisten sowie, daran anschließend, in mesopotamischer ›Theologie‹.

1. Materieller Ausgangspunkt: Keilschrifttafeln

Das scheinbare Paradox der ›fremden Wurzeln‹ hat für unser Thema Vor- und Nachteile. Letztere liegen auf der Hand: Permanent laufen wir Gefahr, altorientalische Texte und Befunde mit uns vertrauteren Konzepten, Kategorien und Strukturen zu interpretieren, die den Denkweisen, Problemen und Mentalitäten derer, die jene Texte verfasst oder kopiert haben, nur in sehr beschränktem Maße angemessen sein dürften. Ob der offenkundigen und unüberwindbaren Schwierigkeiten sollten wir aber auch Vorteile des Umgangs mit fremdem Denken und des Bewusstseins, dass ›Eigenes‹ aus ›Fremdem‹ stammt und nur vermeintlich ›eigen‹ ist, nicht übersehen: Die Komplexität und Fremdartigkeit der Befunde zwingt zur ordnenden Rekonstruktion, zum geduldigen Versuch, ausgehend von mehr oder weniger zufällig erhaltenen Dokumenten im hypothetischen Nachvollzug deren Wie und Warum, ihre *ratio* zu rekonstruieren, anstatt Verstehen immer gleich zu postulieren oder im vorschnellen Zugriff zu unterstellen. In diesem ersten Sinne des rekonstruktiven Nachdenkens verstehe ich die folgenden Überlegungen – in Anlehnung an H. Blumenbergs *Arbeit am Mythos* – als *Arbeit* an altorientalischen Gottesnamen. Was vorliegt, sind Tausende von Namen, dokumentiert auf Keilschrifttafeln aus rund drei Jahrtausenden. Diese Namen können wir nach verschiedenen Gesichtspunkten (linguistisch, morphologisch, semantisch usw.) ordnen und nach ihrer Verwendung fragen. Wir können fragen, ob sich Namenstypen und Verwendungszusammenhänge nach bestimmten Regeln korrelieren lassen. Zwischen den Namen und den Verwendungskontexten liegen, gleichsam als Scharnier, die Dokumente selbst. Sie sind das eigentliche *interpretandum*.

Die Dokumente erinnern daran, dass unsere Arbeit an altorientalischen Götternamen nur eine abgeleitete, sekundär rekonstruktive ist. Ihr ging eine primäre, konstruktive Arbeit voraus, diejenige der ›Schreiber‹ (Verfasser und Tradenten) jener Texte. Die Befunde, auf die sich unsere sekundär rekonstruktive Arbeit stützt, sind zunächst weder sprachlicher noch denkerischer, sondern materieller Natur: Tafeln aus mehr oder weniger sorgfältig präpariertem Ton, unterschiedlicher Form und Größe je nach Zweckbestimmung, beschriftet von Menschen unterschiedlich sicherer Hand und sehr verschiedener Kompetenz. Schüler, Beamte, Ritualexperten, Gelehrte haben aus den unterschiedlichsten Gründen Gottesnamen geschrieben,

in der Regel nebst anderem – Gottesnamen als Bestandteile von Personennamen, Grußadressen, in Wirtschafts- und Verwaltungsdokumenten, Opferlisten, Beschwörungsritualen, Hymnen und Klagen, mythologischen Dichtungen usw. –, in Ausnahmefällen – lexikalischen und anderen Listen, die uns hier besonders interessieren – nur das. Ihre *primäre* Arbeit an altorientalischen Gottesnamen ist im Titel dieses Beitrags mit gemeint. Wir können über altorientalische Gottesnamen ja nur nachdenken, weil zu allererst sie, jene meist anonymen, nur im günstigsten Fall durch Kolophon identifizierbaren und sozialgeschichtlich kontextuierbaren ›Schreiber‹, über Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinweg daran gearbeitet haben.

Das eigentlich Selbstverständliche war hier in Erinnerung zu rufen, um den *konstruktiven Charakter jeder Theonomastik* und den rekonstruktiven Charakter unserer Beschäftigung damit zu unterstreichen. ›Polytheismus‹, ›System‹ und ›Quellen‹: Listen, namentlich die so genannten Götterlisten, und Gleichungen sind für unsere Zwecke besonders interessant, da sie eine Vielzahl von Gottesnamen nicht nur registrieren, sondern dies jeweils in einer bestimmten Ordnung tun.

2. Prämissen: Sprache, Schrift, Textpragmatik

1. Gottesnamen sind Teil des Gesamtsprachsystems eines Kulturraums. Wie eine Sprache generell die Wahrnehmung dessen bestimmt, was eine Kultur als besprechbar thematisiert, wie die Struktur einer Sprache auch die Repräsentation des einer Kultur als besprechbar Geltenden prädisponiert, so prägt sie die Konstruktion und Repräsentation von ›Religion‹⁶ inklusive jener Bereiche und Größen, die theistische Systeme als ›göttlich‹ bezeichnen und in einer Klasse ›Gottheiten‹ zusammenfassen. Zu den Charakteristiken solcher Systeme gehört *per definitionem*, bei der Weltinterpretation auch außerhalb menschlicher Beziehungen soziale Beziehungen und Kommunikationsregeln zu unterstellen, namentlich im Hinblick auf die Kommunikation mit personal vorgestellten ›Gottheiten‹ im Modus des Sozio- und Anthropomorphismus. »Namentlichkeit u[nd] Interesse gehören ebenso zusammen wie Anonymität u[nd] Indifferenz.«⁷

⁶ F. STOLZ hat die ›Frage nach der Verknüpfung zwischen sprachlicher und religiöser Grammatik‹ aufgeworfen und allgemein im Hinblick auf Namengebung, auch Theonomastik diskutiert: DERS., Determinationsprobleme und Eigennamen, in: ThZ 53 (1997, FS E. Jenni), 142–151.

⁷ GLADIGOW, Art. Gottesnamen, s. Anm. 4, 1204. »Mit der Namentlichkeit der Götter haben sich die [theistischen, Chr. Ueh.] Religionen ein universales Instrument geschaffen, das gleichzeitig emotionale wie intellektuelle Forderungen zu erfüllen in der Lage ist. Der Eigenname der Götter postuliert als Personenbezeichnung, als Institut sozialer

Morphologie und Semantik von Gottesnamen folgen Regeln, die denjenigen des allgemeinen Sprachsystems entsprechen und sich sowohl grammatisch als auch typologisch rekonstruieren und beschreiben lassen. Im Falle der altorientalischen Götternamen ist die Situation insofern komplex, als in Mesopotamien während mehr als zweieinhalb Jahrtausenden zwei sehr unterschiedlich strukturierte Sprachsysteme (das Sumerische und das Akkadische) nebeneinander existierten (wobei ersteres freilich ab der altbabylonischen Zeit nur noch als Literatensprache gepflegt wurde) und im Rahmen der Keilschriftkulturen in vielfacher Weise miteinander interagierten. In den Rand- und Nachbarregionen kamen weitere Sprachen hinzu (Elamisch, Hethitisch, Luwisch, Palaisch, Hattisch, Hurritisch, Urartäisch, nord- und westsemite Sprachen und Dialekte usw.). Der vorliegende Beitrag wird sich der Einfachheit halber auf die beiden Hauptsprachen der Keilschriftüberlieferung beschränken.

Sumerisch ist eine agglutinierende Ergativsprache, die strukturell oder genetisch nach wie vor keiner anderen bekannten Sprache oder Sprachgruppe zugeordnet werden kann.⁸ Zu ihren Charakteristika gehört eine ausgeprägte Tendenz zu monosyllabischen Wortbildungen. Als gesprochene Sprache ist Sumerisch indirekt (schriftlich) für das 4. und 3. Jt. in Südmesopotamien bezeugt. Gegen Ende des 3. Jt.s verengte sich sein Gebrauch – trotz einer kulturellen Renaissance in der Ur III-Zeit – zunehmend auf rituelle und im weitesten Sinne gelehrte Kontexte. Spätestens im 18. Jh. dürfte es als gesprochene Sprache ausgestorben sein.⁹ Als geschriebene Sprache wurde Sumerisch aber rund zwei Jahrtausende lang weiter gepflegt, mit dem kulturellen Prestige der Sakral-, Ritual- und Bildungssprache versehen, die jeder Schreiber, der mehr als Quittungen ausstellen wollte, erlernen musste. Dem elitären Selbstverständnis der Gebildeten erschien Sumerisch als Nicht-Umgangssprache, deren kompetenter Gebrauch Studium und Sachverstand erforderte, dem Ausdruck bestimmter, namentlich religiöser, ritueller oder kosmologischer Sachverhalte angemessener als das in mancher Hinsicht einfachere, gleichsam ›modernere‹ Akkadisch. Philologisches, hermeneutisches und systematisch-theologisches Interesse – wenn man diese Kategorien im Blick auf das antike Mesopotamien überhaupt anwenden will – richteten sich auch noch im 2. und 1. Jt. hauptsächlich auf die sumerische Sprache, die ungleich mehr Reiz und Anlass zur gelehrten Beschäftigung bot, wo immer hintergründige, tiefere Bedeutungen, hermeneutische Reflexion und treffsichere Entschlüsselung bzw. *inventio* auf dem Spiel standen. Die Auseinandersetzung mit der aktuell gesprochenen Vernakularsprache und den Verkehrssprachen musste daneben für wissenschaftliche Zwecke vergleichsweise uninteressant erscheinen.

Organisation, Interesse u[nd] Zuwendung, als Abstraktum generalisierte Realität« (ebd., 1217).

⁸ Vgl. D.O. EDZARD, Sumerian Grammar, Leiden 2003 (Handbook of Oriental Studies I/71); G. ZÓLYOMI, Sumerisch, in: M.P. STRECK (Hg.), Sprachen des Alten Orients, Darmstadt 2005, 11–43.

⁹ Vgl. D.O. EDZARD, Wann ist Sumerisch als gesprochene Sprache ausgestorben?, in: Acta Sumerologica 22 (2000, publiziert 2005), 53–70; P. MICHALOWSKI, The Life and Death of the Sumerian Language in Comparative Perspective, ebd., 177–202.

Akkadisch, eine flektierende ostsemitische Sprache, entfaltete sich seit der ersten Hälfte des 3. Jt.s in Mesopotamien in verschiedenen Dialekten, im 2. Jt. außerdem als *lingua franca* des internationalen Schriftverkehrs, bis es im 1. Jt. vom Aramäischen überlagert und schließlich verdrängt wurde.¹⁰ Seit dem 24. Jh. sind religiöse und rituelle Texte auch in akkadischer Sprache bezeugt; mythologische, kultische, divinatoire und andere Literatur wurde im 2. und 1. Jt. in aller Regel auf Akkadisch verfasst, obwohl hier die akkadischen Texte die sumerischen nie ganz ersetzten. So greifen z. B. akkadische Ritualtexte des 1. Jt.s immer wieder auf Versatzstücke (Gebete, Beschwörungen, Formeln usw.) in sumerischer Sprache zurück, und Tempelnamen waren bis in die Spätzeit fast ausschließlich sumerisch gehalten.¹¹ Das Sumerisch der Spätzeit war also teilweise eine Sakralsprache (deren Gebrauch freilich nicht auf die *sacra* beschränkt blieb).

Cum grano salis gesprochen verhalten sich Sumerisch und Akkadisch zueinander wie Latein und Englisch im modernen, kontinentaleuropäischen Bildungswesen – um nicht zu sagen wie Bildung und Business. Wer Latein kann, hat Zugang zu ganz bestimmten Denkwelten der europäischen Kulturgeschichte, wird auch manch eine modernsprachliche Aussage oder Wendung gleichsam kulturgeschichtlich verorten und modernen Texten unter Umständen eine Tiefendimension abgewinnen können, die dem Nur-Neusprachler verborgen bleiben. Andererseits muss man nicht Milton, Shakespeare oder Joyce gelesen haben, um zu wissen, dass Englisch weit mehr als Business ist und heute die dominierende Wissenschaftssprache. Der Vergleich würde eine Reihe von Nuancierungen erfordern, er mag einen prägnanten Eindruck vom angesprochenen Sachverhalt vermitteln. Wer von der Zweisprachigkeit der altmesopotamischen Gelehrtenkultur handelt, sollte jedenfalls die unterschiedliche Funktionalität, Ästhetik und kulturelle Wertung der beiden Hauptschriftsprachen mitbedenken.

2. Sprache und *Schrift* hängen eng miteinander zusammen, sind aber nicht deckungsgleich, wie gerade das Beispiel der Keilschrift, die in der Antike für die Transkription einer Vielzahl von Sprachen genutzt worden ist, deutlich macht.¹² Beide, Sprache und Schrift, operieren auf der Grundlage komplexer, beschreibbarer bzw. rekonstruierbarer Konventionen. Schrift ist – nach unserem Verständnis – ein Medium der Repräsentation und Reproduktion von Sprache, oft aber nicht immer auf Kommunikation hin orientiert. Wer eine bestimmte Einzelsprache transkribiert, hält sich zum einen an deren Regeln, zum andern bewegt er oder sie sich aber – zugleich oder zuallererst – innerhalb der spezifischen Regeln und Möglichkeiten

¹⁰ Vgl. M.P. STRECK, Akkadisch, in: DERS. (Hg.), *Sprachen des Alten Orients*, s. Anm. 8, 44-79.

¹¹ Vgl. A.R. GEORGE, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake, IN 1993 (*Mesopotamian Civilizations* 5); D.O. EDZARD, *The Names of the Sumerian Temples*, in: I.L. FINKEL/M.J. GELLER (Hg.), *Sumerian Gods and their Representations*, Groningen 1997 (*Cuneiform Monographs* 7), 159-165.

¹² Vgl. dazu D.O. EDZARD, *Art. Keilschrift*, RLAV, Berlin/New York 1980, 544-568; M. KREBERNIK/H.J. NISSEN, *Die sumerisch-akkadische Keilschrift*, in: H. GÜNTHER/O. LUDWIG (Hg.), *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung. Teil I: Writing and Its Use [etc.]*, Berlin/New York 1994 (*Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 10,1), 274-288.

des Schriftmediums. Nach dem Selbstverständnis mesopotamischer Gelehrter war ihre Schrift, die von uns so genannte *Keilschrift*, das wichtigste Medium der Repräsentation von Wirklichkeit schlechthin.¹³

Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, dass sich dieses Schriftsystem *grosso modo* im letzten Drittel des 4. Jahrtausends als scheinbar piktographisches System zur Wiedergabe der *sumerischen* Sprache etablierte.¹⁴ Es operierte zunächst ausschließlich mit Logogrammen (vorerst nur Nomina) und den Prinzipien von Homophonie und Rebuschreibung, wonach gleichlautende, aber semantisch differente Wörter (bald auch Silben) mit ein und demselben Zeichen wiedergegeben werden konnten. So genannte Determinative (nicht auszusprechende Logo- bzw. Ideogramme) erleichtern als Klassifikatoren die Lesung, indem sie die Sachklasse eines Wortes präzisieren. Daraus folgt eine grundlegend konnotative und assoziative Grundstruktur des Schriftsystems,¹⁵ die erhalten blieb, als es sich im ausgehenden 4. und frühen 3. Jahrtausend mit der Einführung eines standardisierten Stilis zur eigentlichen (wegen ihres Schriftbildes so genannten) Keilschrift weiter entwickelte und zunehmend syllabographisch eingesetzt wurde.¹⁶ Die Grundstruktur prägte und stimulierte das Denken der Schriftkundigen um so mehr, als die Keilschrift seit dem zweiten Drittel des 3. Jahrtausends zur Notation nicht nur der sumerischen, sondern auch der akkadischen Sprache verwendet wurde, was ein weites Feld bilingualer Verknüpfungsmöglichkeiten eröffnete. Dabei operierte sie mit einem größeren Inventar an Zeichen, als es eine Wort- und Silbenschrift eigentlich erfordert hätte.¹⁷ In der Textgestalt der ein- oder mehrsprachigen Liste

¹³ Vgl. zu diesem Zusammenhang J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987 (coll. Bibliothèque des Histoires), besonders 89-130 (englisch: *Mesopotamia: Writing, reasoning, and the Gods*, Chicago 1992); J.-J. GLASSNER, *Écrire à Sumer: l'invention du cunéiforme*, Paris 2000 (coll. L'univers historique, englisch: *The Invention of Cuneiform. Writing in Sumer*, Baltimore 2003).

¹⁴ Ob es sich um reale oder nur scheinbare Piktographie handelt, ist umstritten. Vgl. zur Frühgeschichte der Keilschrift neben der eben genannten Monographie von J.-J. GLASSNER besonders J.S. COOPER, *Babylonian beginnings: the origin of the cuneiform writing system in comparative perspective*, in: S.D. HOUSTON (Hg.), *The First Writing: Script Invention as History and Process*, Cambridge 2004, 71-99.

¹⁵ »Si le travail formel des signes est nécessaire, il ne peut, cependant, se suffire à lui-même. Il ne peut être dissocié de l'aspect sémantique, car ce n'est pas la substance (L. Helmslev) des signes qui importe, mais leur valeur. Les préoccupations de sens sont omniprésentes dans les procédures de création. Les Sumériens inventent donc une herméneutique, l'ensemble des connaissances et des pratiques qui permet de rendre les signes signifiants« (GLASSNER, *Écrire à Sumer*, s. Anm. 13, 177f).

¹⁶ A. CAVIGNEAUX, *Aux sources du Midrash: l'herméneutique babylonienne*, in: *Aula Orientalis* 5 (1987), 243-255, hier 246: »Petit à petit l'écriture évolue de systèmes processographiques à des systèmes logographiques puis, de plus en plus, syllabiques.«

¹⁷ Vgl. N.C. VELDHUIS, *Elementary Education at Nippur. The List of Trees and Wooden Objects*, PhD Diss. Groningen 1997, 141f.

haben die Keilschrift und die dieser als operatives Prinzip zugrundeliegende Denkform einen charakteristischen, ja geradezu kongenialen Ausdruck gefunden.¹⁸

3. Eine weitere Prämisse betrifft die *Pragmatik* der Verwendung von Gottesnamen.¹⁹ Diese haben – wie andere Namen – unterschiedliche Funktionen je nachdem, ob sie dazu dienen, ein (wie immer gedachtes, vorgestelltes, repräsentiertes) Gegenüber in direkter Kommunikation *anzusprechen*²⁰ oder in einem narrativ-diskursiven oder systematischen Zusammenhang Aussagen *über* eine bestimmte Gottheit zu machen. Im ersten Fall ist die vorgestellte Gottheit selbst die (meist alleinige) Adressatin der Kommunikation. Die Verwendung ihres Namens dient im Verbund mit der rituellen Handlung und dem Ausführungsort wesentlich der treffsicheren Adressatenbestimmung: Man will sicher sein, dass Klage, Bitte, Dank und/oder Gabe dort ankommen, wo sie nach Meinung der Sprechenden hingehören. Freilich beschränken sich anredende Texte in der Regel nicht auf die Nennung eines einzigen, des eigentlich identifizierenden Namens. Entsprechend den Konventionen intensiv-interessierter Kommunikation mit Höhergestellten bzw. ritueller Etikette umgeben sie den adressatenidentifizierenden Namen gerne mit weiteren, so genannten Beinamen, Epitheta, Titeln usw., meist in der Absicht, das angesprochene Gegenüber zu bewegen, ihm zu schmei-

¹⁸ Vgl. A. CAVIGNEAUX, Art. Lexikalische Listen, RLA VI, Berlin/New York 1983, 609-641; D.O. EDZARD, Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte mesopotamischer Rationalität, in: K. GLOY (Hg.), Rationalitätstypen, Freiburg i.Br./München 1999 (Alber-Reihe Philosophie), 246-267. »Les listes constituaient en effet un cadre où les mots étaient pour ainsi dire isolés, en dehors de tout contexte syntaxique. [...] les listes ouvraient la porte à mille possibilités de réflexions et d'associations non linguistiques, il pouvait se créer entre un logogramme et sa traduction akk[adienne] des relations abstraites étrangères à l'utilisation des mots de la langue, tout comme celles que peut inventer un étranger puisant ses mots dans un dictionnaire français trop concis« (CAVIGNEAUX, *Aux sources du Midrash*, s. Anm. 16, 246). Kritik an dem einst von W. von Soden geprägten Konzept »Listenwissenschaft« übt nun VELD-HUIS, *Elementary Education*, s. Anm. 17, 137-146, mit dem Vorschlag, alternativ von einer babylonischen »science of writing« zu sprechen und diese im »Tafelhaus«, dem mesopotamischen Ort der Wissenschaft, zu verorten.

¹⁹ Vgl. hierzu G. KOMORÓCZY, Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie, in: *Or. ns* 45 (1976), 80-86. »Die schriftlichen Quellen, die sich über die Welt der mesopotamischen Götter äussern, müssen zuerst immer unter dem Gesichtspunkt ihrer gattungseigenen Züge untersucht werden; jede Literaturgattung, jede Art von Quellen legt ja von einem selbständigen Gebiet des religiösen Denkens, des religiösen Weltbildes Zeugnis ab« (ebd., 86).

²⁰ B. GLADIGOW spricht von der »Funktion u[nd] Fähigkeit des Individualnamens, mit sicherer Selektivität eine Person ‚herbeizuzitieren‘« (Art. Gottesnamen, s. Anm. 4, 1203).

cheln und es günstig zu stimmen.²¹ Je nach Anlass der rituellen Intervention, lokaler Tradition und Konvention, aber auch je nach vorgestelltem Charakter und Bedeutung von Gottheiten und ihrer Umgebung können auf diese Weise recht unterschiedliche Namenskonfigurationen oder »Persönlichkeitsbilder« von Gottheiten zustandekommen. Die betreffenden Texte sind in der Regel Einzeltexte in dem Sinne, dass sie zwar einer Tradition folgen, sich zugleich aber selbst genügen. Ihr Hauptzweck liegt darin, unabhängig von anderen Texten eigenständig situationsadäquat zu sein.

Anders stellen sich die Dinge im Rahmen der mythologischen Dichtung, wieder anders im Bereich der wissenschaftlichen Referenzliteratur (Listen, Lexika, Kompendien) oder der philologisch-theologischen Kommentarliteratur dar. Mythologische Dichtung²² braucht aus Gründen der narrativen Spannung eine Mehrzahl von Handlungsträgern, muss deren Zahl aber um der narrativen Stringenz willen in Grenzen halten. Den Gesetzen der Epik entsprechend mag sie an besonders exponierten Stellen eine Gottheit ausführlich mit einer Vielzahl von Namen und Beinamen umgeben, braucht dabei aber nicht um Vollständigkeit besorgt zu sein. Auch wird sie nur selten am ganzen »Wesen« der narrativ in Szene gesetzten Gottheiten interessiert sein, vielmehr je nach Plot den einen oder anderen Aspekt in den Vordergrund stellen. Mythologische Dichtung war in der Regel an bestimmten Orten bzw. Heiligtümern verankert und hat dort ihren Ausgang genommen. Wo sich ein Werk im Rahmen des Schulbetriebs als Bildungsgut zum überregionalen Klassiker entwickelt hatte, was sich bereits im Verlaufe des 3. Jahrtausends beobachten lässt, trat der Gesichtspunkt der lokalen oder regionalen zugunsten einer überregionalen Bedeutsamkeit in den Hintergrund. Ninurta-Mythen feiern den *einen* Ninurta (Ningirsu, Ninazu usw.) als Helden, nicht nur den in seinem Hauptkultort Nippur verehrten Gott. Ištar-Mythen sind nur in Ausnahmefällen auf eine einzige Lokalgestalt der Göttin zu beziehen.

Einen wiederum anderen Zugang zur Theonomastik erfordert die Listenwissenschaft. Eine Liste mag liturgisch-rituellen Zwecken dienen (man denke an Opferlisten wie das so genannte »Götteradressbuch«²³) oder eher

²¹ »Gegen die Autonomie u[nd] potentielle Irrationalität der großen Götter konstituiert das System der Epitheta eine Einbindung der Götter in sozialrelevante Schemata. [...] Während der genealogisch aufgebaute Mythos ein Pantheon auf der Ebene verwandtschaftlicher u[nd] dramatischer Beziehungen entwirft, stellt das System der Epitheta demgegenüber ein Soziogramm der kultischen Realität dar« (GLADIGOW, Art. Gottesnamen, s. Anm. 4, 1226), das im Rahmen gelehrter Reflexion freilich weit über den Kult hinaus fortentwickelt werden kann.

²² Vgl. hierzu auch G. KOMORÓCZY, Die mesopotamische Mythologie als System, in: *Oikumene* 4 (1983), 109-119.

²³ R. FRANKENA, *Täkultu. De sacrale maaltijd in het assyrisch ritueel. Met een overzicht over de in Assur vereerde goden*, Leiden 1953 (*Commentationes Orientales* 2).

philologisch-theologischer Natur sein (AN-*Anum* und andere unten zu besprechende Götterlisten²⁴), die Gesichtspunkte der gegenstandsbezogenen Vollständigkeit und der konsistenten Organisation des Ganzen stellen – wie eben bei jedem Telefonbuch oder auch einem Lexikon – strukturbildende Zielvorstellungen dar. Auch im Falle der Listen (oder besser: gerade in ihrem Falle) bleibt freilich zu fragen, worauf Vollständigkeit und konsistente Organisation konkret zu beziehen sind, welchen intellektuellen Horizont, welche Vorgaben und welche Reichweite der jeweilige Text hat.

3. Mesopotamische Religion? Mesopotamisches Pantheon?

Vieles von dem, was im folgenden zu verhandeln sein wird, dokumentiert eine durch Schriftsystem, Zweisprachigkeit, Sozialstruktur und Lebenswelt konditionierte Denkweise und kulturelle Tradition, die für das alte Mesopotamien bzw. seine gebildete Elite generell charakteristisch ist. Allerdings sollten wir den spezifischen gesellschaftlichen Kontext, der solche Texte bis hin zu den Systembildungen überhaupt erst ermöglicht hat, nie aus den Augen verlieren. Keilschriftdokumente sind keine Abbilder »mesopotamischer Religion«. »Mesopotamische Religion« als kohärentes Kommunikationssystem hat es nie gegeben (oder anders: gibt es nur in der wissenschaftlichen Rekonstruktion). Nebst den jeweiligen Kontexten ist die bereits erwähnte Gattungstypik der Texte zu beachten: Götterlisten folgen ihrer eigenen Sachlogik, sie sagen über »mesopotamische Religion« so viel oder so wenig aus wie beispielsweise ein systematisch-theologischer Traktat oder eine Litanei über christliche Religion. Götterlisten konstruieren Tausende von Gottheiten, von denen manche nie anders als »virtuell« in Form ihrer theoretisch, philologisch und/oder theologisch konstruierten Namen existiert haben.²⁵ Man mag noch einmal im Sinne eines Analogons an ein Telefonbuch denken: Es listet Tausende von Namen nach einer einfachen, aufgrund systemimmanenter Indizien rekonstruierbaren Systematik auf. Für die meisten Benutzer und Benutzerinnen sind jeweils nur ein paar

²⁴ Vgl. W.G. LAMBERT, Art. Götterlisten, RLA III, Berlin/New York 1957-1971, 473-479.

²⁵ D.O. EDZARDS Feststellung zur Religion der altbabylonischen Zeit: »Man könnte zum Beginn fragen, welche der Götter der uns überlieferten altbabylonischen Götterlisten als tatsächlich verehrte Gottheiten bezeugt sind und welche es nur noch »auf dem Ton« gab – eine Frage, der man bis jetzt noch nie genau nachgegangen ist« (und die auch von ihm nicht weiter behandelt werden konnte) gilt für alle Perioden. Vgl. D.O. EDZARD, Altbabylonische Literatur und Religion, in: D. CHARPIN et al., Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit, Freiburg i.Ue./Göttingen 2004 (Annäherungen 4, OBO 160/4), 481-640, hier 488f.

Einträge wirklich relevant. An der Gesamtheit sind allein die interessiert, die sie verwalten müssen und gegebenenfalls an ihr verdienen.

Nach M. Krebernik kann man »das mesopotamische Pantheon als ein vieldimensionales Gebilde beschreiben, in dem die einzelnen Gottheiten definiert und zueinander auf vielfältige Weise in Beziehung gesetzt sind. Als wesentliche Dimensionen oder Parameter dieses Systems lassen sich unterscheiden: 1. Kosmisch-funktionale Aspekte, 2. Persönlichkeit, Erscheinungsformen, Attribute, 3. Namen, 4. Sexus, 5. Genealogie, 6. Entourage: Hofstaat bzw. Haushalt, 7. Mythologie, 8. Lokale Verteilung, 9. Kult, 10. Hierarchie.«²⁶ Der Name einer Gottheit stellt also nur einen unter vielen Parametern dar.

Die geläufige Rede von einem mesopotamischen, hethitischen, assyrischen oder babylonischen Pantheon ist freilich missverständlich und bedarf der Präzisierung.²⁷ Panthea sind kognitive Systembildungen, die dazu dienen, einen als göttlich vorgestellten Bereich durch namentliche Identifikation seiner Mitglieder und die Definition einer bestimmten Hierarchie, Rollenordnung und verschiedener Zuständigkeitsbereiche zu strukturieren. Bei polytheistischen Religionen ist in der Regel mit einer Mehr- oder Vielzahl nebeneinander existierender Pantheon-Konzeptionen zu rechnen.²⁸ Entscheidend ist stets die differenzierende Frage nach den Quellen, die *bestimmte* Panthea dokumentieren, nach den Textgattungen, in denen diese eine Rolle spielen, ihrer zeitlichen, geographischen, eventuell ethnischen Verbreitung usw. Das Pantheon einer mehr »theoretisch« konzipierten Götterliste wird eine andere Komplexität aufweisen und anders organisiert sein als dasjenige einer praktisch-kultbezogenen Götter- oder Opferliste, die Gottheiten registriert, welche von einer bestimmten Institution an einem bestimmten Ort regelmäßig zu beopfern sind. Bestimmte Namenstypen sind deshalb an ganz bestimmte Textgattungen gebunden.²⁹ Die Liste der »Großen Götter« (*ilāni rabūti*) Assyriens, welche die hierarchi-

²⁶ KREBERNIK, Vielzahl und Einheit, s. Anm. 3, 35.

²⁷ Klassisch bleiben die Einwände von A.L. OPPENHEIM, Why a Mesopotamian Religion should not be written, in: DERS., Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago 1977 (rev. edition), 172-183.

²⁸ W. SALLABERGER, Art. Pantheon. A. I. In Mesopotamien, RLA X/3-4, Berlin/New York 2004, 294-308 unterscheidet Lokalpanthea, Staats- und Reichspanthea sowie ethnische Panthea und hebt davon »das mesopotamische Pantheon der Mythologie, »das Pantheon im Kult« und »die Bedeutung des Pantheons für den Einzelnen« ab. Vgl. exemplarisch für die altbabylonische Zeit TH. RICHTER, Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit, Münster 2004 (AOAT 257).

²⁹ Die von I.J. GELB (Compound Divine Names in the Ur III Period, in: F. ROCHBERG-HALTON (Hg.), Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner, New Haven, CT 1987 [AOS 67], 125-138) besprochenen zusammengesetzten Götternamen der Ur III-Zeit sind mehrheitlich in

sche Spitze des für die Staatsgeschäfte relevanten Pantheons bilden, kann je nach Kontext, je nach Verwendungszweck eines Textes, in dem sie aufgezählt wird, etwas anders aufgebaut und zusammengesetzt sein und mehr oder weniger Gottheiten enthalten. Überregionale Panthea kommen nur in Zusammenhang mit entsprechenden Institutionen und Infrastrukturen auf und sind in der Regel nur für diese selbst relevant. Daneben pflegte jede mesopotamische Stadt über ihre lokalen Heiligtümer und Kultrationen eigene Akzente bezüglich der Pantheon-Konstruktion zu setzen. So ist bei der Diskussion von Panthea stets nachzufragen, *wessen* Pantheon (geographisch, politisch, sozial) genau gemeint ist, wie dieses quellenmäßig dokumentiert ist und welchen Strukturanforderungen die Quellen genügen mussten.

Als Analogie mag ein Vergleich mit der Marien- und Heiligenverehrung in der katholischen Kirche hilfreich sein: Es gibt eine beschränkte Anzahl von gleichsam universal verehrten (oder verehrbaren) Heiligen. An deren Spitze steht die ›Gottesmutter Maria‹, die ihrerseits unter verschiedenen Beinamen angerufen wird (›Himmelskönigin‹, ›Jungfrau‹, ›Unsere Liebe Frau‹ usw.). Die Namen und Epitheta der Heiligen sind in Listen und Lexika registriert. Daneben existieren verschiedene, in der Liturgie verwendete Litaneien, d.h. Modelltexte. Diese enthalten nie alle Namen von allen Heiligen, sondern immer nur eine bestimmte Auswahl, die sie z.B. im Hinblick auf den Anlass variieren können. Zum Status eines oder einer Heiligen gehört es, dass er oder sie von der Zentrale als für die ganze katholische Kirche bedeutsam anerkannt ist. Dennoch kann sich ihre Verehrung auf bestimmte Regionen, zuweilen gar einen einzelnen Ort beschränken. Außerdem gibt es Heilige, die nur lokal bekannt sind und geehrt werden, ohne je von der Zentrale anerkannt worden zu sein. Für jede einzelne Stadt könnte man also ein durch Kirchenbauten, Kapellen, Altäre, Statuen und sonstige Darstellungen dokumentiertes Panhagion rekonstruieren. Solche Panhagien werden in Vielem miteinander übereinstimmen, aber stets auch eigene Akzente setzen.

4. Theonomastik und Sprache: zur Typologie sumerischer und akkadischer Gottesnamen

Keilschriftliche Quellen dokumentieren Tausende von sumerischen und eine weit geringere Anzahl von akkadischen Götternamen. Das Ungleichgewicht hat verschiedene Gründe: synkretistische Fusion ursprünglich eigenständiger Lokalgottheiten zu regional und überregional identifizierten Gottheiten im Gefolge der Ausbildung von Stadt- und Reichsherrschaften; historische und intellektuelle Priorität der sumerischen vor der akkadischen Theonomastik; Permanenz des Sumerischen als archaisierende Mo-

Verwaltungstexten bezeugt. Gelb's »double DN's« (ebd., 127-133), die zwei Götternamen miteinander kombinieren, dürften mit bestimmten Kultarrangements (Statuen) zusammenhängen (ebd., 137f).

dell-, Bildungs- und Sakralsprache usw.; B. Kienast hat in einem Überblick zur Typologie mesopotamischer Gottesnamen für die *sumerische Theonomastik* folgende Kategorien unterschieden:³⁰

1. ›Echte‹ Eigennamen:³¹
Iškur (Sturmgott), Nanna (Mondgott), Nanše (Wasser/Meergöttin) usw.
2. Appellativa (Personifikationen):
An (›Himmel‹), Gibil (›Feuer‹), ird (›Fluss‹), Uraš (›Erdreich‹, ursprünglich maskulin), Utu (›Sonne‹)
3. Titel, durch nominales Attribut appositionell erweitert:
 - 3.1. en (›Herr‹, immer maskulin):
en-lil (›Herr Wind/Luft/Schemen?‹³²), en-ki (›Herr Erde/Unterwelt‹), en-ul (›Herr Uranfang‹), en-an(na) (›Herr Himmel‹)
 - 3.2. nin (oft mit ›Herrin, Herrscherin‹ wiedergegeben, aber oft geschlechtsneutral, ursprünglich vielleicht: ›Autorität/Macht/Herrschaft‹):³³
nin-lil,³⁴ nin-ki,³⁵ nin-uraš (›Herrin Erdreich‹), nin-ul (›Herrin Uranfang‹), nin-an(na) (›Herrin Himmel‹), nin-giriš (›Herrin/Frau Schmetterling‹), nin-azu (›Herr' Arzt‹)
 - 3.3. lugal (›König‹, immer maskulin):
lugal-gišimmar ›König Dattelpalme‹; zu lugal als Epithet s.u. 4.
4. Substantivische Epitheta:
 - 4.1. attributiv erweitert:
 - a. adjektivisch:
dumu-zi (›Lebendiger Sohn‹), lugal-bàn-da (›Kleiner König‹)

³⁰ Vgl. B. KIENAST, Überlegungen zum ›Pantheon Babylonicum‹, in: Or.NS 54 (1985, FS J.J.A. van Dijk), 106-116, hier 111; seine Systematik wurde leicht verändert, die Beispiele teilweise übernommen, teilweise ergänzt. Zu den von Gelb gesammelten, zusammengesetzten Götternamen vgl. Anm. 29.

³¹ Als ›echte‹ Eigennamen bezeichnet Kienast, wenn ich recht sehe, die etymologisch undurchsichtigen bzw. undurchsichtig gewordenen Götternamen.

³² Die konventionelle etymologische Deutung des Namens ist vielfach angezweifelt worden; vgl. D.O. EDZARD, Enlil, Vater der Götter, in: *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, 173-184.

³³ NIN ist ursprünglich ein aus den Elementen SAL (›Frau‹) und NÁM (›Herr‹) zusammengesetztes Zeichen; nám ist seit dem späten 4. Jt. als Bezeichnung für eine übergeordnete Funktion bekannt (vgl. D.O. EDZARD/W. HEIMPEL, Art. Nin-, RLA IX/5-6, Berlin/New York 2000, 321f). Oft scheint nin aber wie eine weibliche Entsprechung (als Pendant) zu maskulin en oder lugal verwendet worden zu sein, was besonders bei der gelehrten Konzipierung von Götterpaaren (z.B. Enanna und Ninanna, Enki und Ninki, Enlil und Ninlil, Enul und Ninul) eine Rolle gespielt hat. Das Zeichen NIN kann (bzw. muss) manchmal ereš gelesen werden und bezeichnet dann eine (königliche) Göttin. In der Parallelsprache Emesal wird für männliche nin-Gottheiten immer umun, für weibliche gašan gesetzt, d.h. geschlechtlich eindeutig differenziert.

³⁴ Kaum ›Herrin: Wind‹, sondern weibliche Entsprechung zu en-lil, vgl. Anm. 32.

³⁵ ›Herrin Erde/Unterwelt‹ bzw. weibliche Entsprechung zu en-ki.

[= Kronprinz]); nin-gal (›Große Herrin‹), nin-mah (›Gewaltige/Größte Herrin‹), nun-gal (›Große Fürstin‹, Göttin des Strafvollzugs und des Gefängnisses)

b. ›partizipial‹:

lugal-si-sá (›Leitender König‹), lugal-kur-dúb (›Das Gebirge zerschmetternder König‹); nin-tu/tur₅ (›Gebärende Herrin‹)

4.2. genitivisch erweitert:³⁶

a. Bezug zum kosmisch-natürlichen Zuständigkeitsbereich:

ereš-ki-gal(a) (›Herrin der großen Erde, d.h. der Unterwelt‹), nin-abzu (›Herrin des *Abzu*, d.h. des Süßwasserozeans‹), nin-hur-sag(a) (›Herrin des Gebirges‹), nin-sún/súmun-(ak) (›Herrin der Wildkühe‹), auch nin-an(nak) (> Inanna, ›Herrin des Himmels‹); nin-giz/š-zi-da (›Herr¹ des aufrechten Baums‹), nin-urta (›Herr¹ des Erdreichs/Ackerlandes‹)

b. Residenzort:

lugal-gú-dù-a (›König von Kutha‹, d.h. *Nergal*), lugal-marad-da (›König von Marad‹); nin-gír-su(k) (›Herr¹ von *Girsu*‹), nin-ì-si-na (›Herrin von *Isin*‹); nin-é-an-na (›Herrin des Eanna [= Haus Himmel]‹ von Uruk), nin-é-gal(a) (›Herrin des Palasts‹, gemeint die göttliche Palastfrau)

c. Institutionelle und professionelle Spezialisierung:

nin-agala (›Herr des großen Arms‹, Schmiedegott), nin-dub(a) (›Herr der Tontafel‹), nin-gâgia (›Herrin des Klosters‹), nin-é-ì-gára (›Herrin des Sahne-und-Käse-Hauses‹)

d. Andere: nin-men-na (›Herrin [mit] der Tiara‹)

5. Adjektivische Epitheta:

gal (›Großer‹), gu-lá, kù-su usw.

6. ›Banana names‹³⁷

a-la-la, a-ru-ru, be-li-li, bu-la-la, i-gi-gi, i-zu-zu, ši-da-da, za-ba-ba etc.

Der Übergang von Titeln zu Epitheta ist fließend, Kombinationen mehrerer Namenstypen sind möglich (etwa ama-geštin-an-na, ›Mutter Weinrebe des Himmels‹, en-bi-lu-lu, en-me-lu-lu usw.), und selbstverständlich sind viele Titel bzw. Epitheta nicht auf eine einzige Gottheit beschränkt. Der Überblick erlaubt folgende Beobachtungen: ›Echte‹ göttliche Eigennamen, die nur dies und nichts anderes sind, scheint es nur wenige zu geben, was für Kienast den Eindruck erweckte, »als sei die Zahl der sumerischen Götter von Haus aus [...] sehr beschränkt, das sumerische Pantheon der historischen Zeit eine relativ rezente Entwicklung«³⁸.

³⁶ Weitere Beispiele bei GELB, Compound Divine Names, s. Anm. 29 (*DN plus location*).

³⁷ Meist als sogenannte Lallnamen verstanden, wie sie sich in vielen Sprachen finden, können diese weder semantisch interpretiert (anders Mama/Mami oder Baba, beide [!] ›Mutter‹) noch einer bestimmten Sprachgruppe zugeordnet werden.

³⁸ KIENAST, Überlegungen, s. Anm. 30, 111.

Wesentlich häufiger sind die erweiterten Verbindungen des Typs en-x und nin-x, die bei aller grammatischen Differenzierung im einzelnen die Annahme nahelegen, das Gottsein der betreffenden Größen sei wesentlich als Zuständigkeit und Kompetenz, Bestimmungs- oder Schutzmacht verstanden worden, die Menschen nicht in gleicher Weise zustünde. Die Elemente en- und nin- markieren eine prinzipielle qualitative Differenz (und sei es die zwischen dem göttlichen und menschlichen Käserieexperten). Das auf en- oder nin- folgende Element bezeichnet in der Regel eine Funktion oder einen bestimmten Verfügungs-, Kompetenz- oder Schutzbereich. Besonders und in abstrakterer Weise gilt dies für die Genitivverbindungen {nin + Orts- oder Tempelname}, in denen eine Gottheit als Herrin ihrer Stadt oder ihres Heiligtums vorgestellt wird. Dabei ist auffällig, dass unter den Namen vom Typ 3 (en/lugal/nin + ON) die nin-Namen generell überwiegen und *Göttinnennamen* eindeutig die Mehrzahl bilden. Bereits im sumerischen Theonomastikon zeigt sich also die eminente Bedeutung der Vorstellung von der (als Mutter, Besitzerin und Beschützerin verstandenen) Stadtherrin, wie sie noch in der hellenistischen *tyche* und römischen *fortuna* weiterleben wird.

Andererseits tragen zahlreiche weibliche Gottheiten nach Kienast »offenkundig Sekundärnamen«³⁹: Nicht einmal die ›eigentliche‹ Muttergöttin Nintu – der nicht nur Menschen, Tiere und Pflanzen, sondern auch zahlreiche Götter ihre Existenz verdanken – hat einen ›echten‹ Namen (siehe 4.1.b). Freilich ist gerade bei diesem Beispiel nicht recht einzusehen, warum ein ›echter‹ Eigenname generell ›primär‹ und ein Funktionsname generell ›sekundär‹ sein soll bzw. was die Kienast'sche Unterscheidung tatsächlich leistet. Unbestreitbar ist allerdings, dass viele weibliche Gottesnamen ihre Existenz dem gleichsam systematischen Impetus der Soziomorphie verdanken, wenn im Rahmen einer Göttergenealogie oder der Beschreibung einer Götterfamilie der *paterfamilias* einer ordentlichen Partnerin, die Nachkommen einer Gebärerin und/oder das System eines geschlechtlich bi-polaren Gleichgewichts bedurften. Kienast zieht daraus den Schluss, es sehe so aus, »als sei die sumerische Religion von Haus aus von männlichen Gottheiten beherrscht und als sei das weibliche Element erst sekundär hinzugetreten«⁴⁰. Auch diese Generalisierung scheint mir fraglich. Man wird angesichts der Tatsache, dass sumerische Begriffe wie *diĝir* oder *nin* zunächst geschlechtsunspezifisch sind, fragen müssen, ob mit dem Postulat einer Abfolge von männlichen Primärgöttern zu weiblichen Sekundärgöttinnen die mentalitätsgeschichtliche Entwicklung wirklich korrekt bestimmt sei. Nicht wenige Göttinnen dürften gleich ursprünglich wie Götter und zumindest teilweise ganz unabhängig von

³⁹ Ebd., 113.

⁴⁰ Ebd., 113.

diesen konzipiert worden sein. Wir sollten nicht ausschließen, dass es bei manchen Gottheiten (wenn nicht gar der Gottesvorstellung überhaupt) bzw. Gottesnamen erst sekundär zu einem Prozess geschlechtsspezifischer Ausdifferenzierung kam.

Im Blick auf die *akkadische Theonomastik* legte sich Kienast folgende Typologie nahe:⁴¹

0. Aus dem Sumerischen übernommene und teilweise adaptierte Namen:
Anu, Enlil, Ninurta u.v.a.
1. ›Echte‹ (primäre) Gottesnamen (jeweils im *status absolutus*, nicht deklinabel)
 - 1.1. Kosmische Bereiche:
Adad/Addu (Gewittersturm-gott); (*‘Attar* >) *I/Eštar* (Venusgottheit); *Šamaš* (? , Sonnengott), *Su'en/Sin* (Mondgott)
 - 1.2. Kultur:
Ea (Gott der handwerklichen Kompetenz, des Sachverstands und der Weisheit)
 - 1.3. Regional verankerte Gottheiten:
Dagan (? , Gott von Tuttul), *Aya* (Gemahlin von *Šamaš*)
2. Appellativa (Personifikationen):
E/Irra (versengte Erde(?)), *Išum* (Feuer), *Kittu* und *Mēšaru* (Recht und Gerechtigkeit), *Nablu* (Flamme), *Nāru* (Fluss), *Tašmētu* (Erhörung)
3. Substantivische Epitheta:
 - 3.1. *bēlu* (Herr), *bēltu* (Herrin)
 - 3.2. Genitivisch erweitert:
 - a. kosmisch-natürlicher Zuständigkeitsbereich:
bēlet balāti (Herrin des Lebens), *bēlet ʿeri* (Herrin der Steppe)
 - b. hierarchische Position:
bēlet ili (Herrin der Götter), *bēlet mātāti* (Herrin der Länder)
 - c. Residenzort:
bēlet Nippuri (Herrin von Nippur), *bēlet Ninua* (Herrin von Ninive) o. ä.
4. Nisben zum Residenzorte:
 - 4.1. Von Städtenamen:
Aššurūtu (Die von Assur), *Dīritu* (Die von Dīr), *E/Ibla'itu* (Die von Ebla), *Kīitū* (Die von Kiti), *Urkitu* (Die von Uruk) usw.; westsemitisch wohl auch *Hanat* (Die von Hana > *Anat*)
 - 4.2. Von Tempelnamen:
Ulmašitu (Die des *É-Ulmaš*, d.h. die im Haupttempel in Akkade residiert)
 - 4.3. Nicht sicher deutbar: *Sarpānitu*

⁴¹ Wir folgen wiederum der Studie von KIENAST (Überlegungen, s. Anm. 30, 109-110), mit ähnlichen Modifikationen wie oben. Nicht berücksichtigt sind im folgenden die von GELB, Compound Divine Names, s. Anm. 29, registrierten Verbindungen eines sumerischen Götternamens mit einem akkadischen.

5. Adjektivische Epitheta:
 - 5.1. Nominalform *pāris*:
Nabū (Herold, Ankündiger oder eher ›Gerufener?), *Lāsimu* (Bote), *Rābisu* (Lauerer), *Bānitu* (Schöpferin)
 - 5.2. Nominalform *parrās*:
Abhāzu (Packer)
 - 5.3. Nominalform *parris*:
Zammeru (Sänger), *Zarriqu* (Schillernder)
 - 5.4. Andere: *Hasisu* (Weiser), *Gašrānu* (Starker), *Muštābabbu* (Unsteter)
6. Satznamen
Minā'ikubēli (Was hat mein Herr gegessen?), *Iqbīdumqī* (Mein Gutes [d.h. Gutes für mich] hat er [d.h. der Schutzgott] gesagt)

Letztere Kategorie kommt der Bildung von Personennamen, die im Akkadischen wie in allen semitischen Sprachen besonders in gehobenen Kreisen oft Satznamen sind, sehr nahe, stellt aber eine eher seltene Ausnahme dar. Sie bezeichnet Götter nicht im Sinne eines *first name*, sondern lässt sich wohl als eine Art Übername für eine bestimmte Gottheit aufgrund von mit ihr gemachten Erfahrungen verstehen. Adjektivische Epitheta bezeichnen nur selten große Gottheiten, sondern meist Götter in den unteren Rängen der himmlisch-palatialen Hierarchie bzw. Genien und Dämonen, denen generell ein gewisser Hang zur funktionalen Anonymität eignet. Ausnahmen von der Regel sind *Nabū* und *Bānitu*; bei letzterer wird es kein Zufall sein, dass sie eine reproduktive Elementarfunktion repräsentiert, deren ›Name‹ als Epithet auf eine Vielzahl von lokalen Göttinnen bezogen werden konnte. Wie die Nisben zeigen, nehmen auch in der akkadischen Theonomastik die (meist weiblichen) Stadtgottheiten einen wichtigen Platz ein. Die vielen Bildungen *bēlet-x* entsprechen im Übrigen der bereits im Sumerischen beobachteten Präeminenz von *nin-x*, wobei im Akkadischen anders als im Sumerischen das feminine Geschlecht grammatisch eindeutig markiert ist.

Da sumerische und semitische Gottheiten spätestens ab dem 3. Jahrtausend mit- und nebeneinander koexistierten bzw. miteinander geglichen wurden, ist es müßig, aus den genuin akkadischen Gottesnamen ein exklusiv akkadisches Pantheon rekonstruieren zu wollen.⁴² Die Spitze des akkadischen nimmt sich mit einer Handvoll Gottheiten allerdings etwas

⁴² Vgl. SALLABERGER, Art. Pantheon, s. Anm. 28, 303f. F. STOLZ hat vorgeschlagen, sumerische Götternamen als eher funktionalistische Thematisierung von Ordnungssystemen, akkadische dagegen als eher substanzialistische Thematisierung von Gegenständen zu interpretieren. Warum »die sumerischen Götternamen [...] eine numinose Größe im Hinblick auf eine Beziehung (die bereits in der sprachlichen Struktur präsent ist), die akkadischen [...] (jedenfalls in höherem Masse) diese numinose Größen ›an sich‹ (bezeichnen)« sollen (Determinationsprobleme, s. Anm. 6, 148f), ist mir jedoch nicht recht nachvollziehbar – erst recht nicht im Hinblick auf die Gelehrtenwelt des

schmäler aus als die des sumerischen Pantheons. Gestirngottheiten stehen im Vordergrund, männliche Götter sind eher dominant, Paarbildungen scheinbar sekundär: Šin und Ištar bilden ein eher unstabiles Paar, Šamaš und Aya ein stetigeres, doch tritt letztere kaum als selbständig handelnde Gestalt in Erscheinung. Ea schließlich verkörpert Sachverstand und Kompetenz in allem andern, was es neben Herrschaft und Recht, Beleuchtung, Liebe und Krieg im sozialen Leben auch noch zu meistern und zu bestehen gibt – die Idealprojektion jener Gelehrten, die über die Konstitution des Pantheons nachgedacht haben.

Würde man jeden irgendwo erwähnten mesopotamischen Götternamen als eigenes Item zählen, käme man auf mehrere Tausend Namen. Anton Deimels *Pantheon Babylonicum* enthielt in der ersten Auflage rund 3300, in der zweiten bereits über 5300 Einträge.⁴³ Davon dürften nur knapp fünf Prozent akkadische Götternamen sein.

»Obwohl nachweisbar seit dem beginnenden 3. Jtd. immer wieder semitische Nomaden in Babylonien sesshaft geworden sind und seit Mitte des 3. Jtd. ebenso nachweisbar dort am Geistesleben aktiv teilgenommen haben, ist ihr Beitrag zur Götterwelt, von Adad, Ea und dem Dreigestirn Šin, Šamaš und Eštar abgesehen, nahezu gleich Null«, schreibt Kienast und fährt fort: »Wir dürfen diese Tatsache getrost mit der ursprünglich nomadischen Lebensweise der Semiten in Zusammenhang bringen: Als Nomaden haben sie vermutlich ausser den genannten Göttern – ähnlich den Arabern der *Ġabilija* – nur lokale Numina verehrt, die für sie nach der Sesshaftwerdung bedeutungslos geworden waren.«⁴⁴

Die ethno-soziologische Begründung mag in der Tat erklären, warum im »mesopotamischen Pantheon« nur wenige Gottheiten mit eindeutig semitischen Eigennamen vertreten sind. Sie erklärt nicht, wie oder warum gerade diese wenigen fast ausnahmslos überregionale Bedeutung bekommen konnten und lässt offen, wie man sich die Übernahme älterer sumerischer Gottheiten durch zuwandernde Akkader vorzustellen habe – Fragen, die sich freilich kaum auf der Ebene der Theonomastik lösen lassen.

Auf der hier im Vordergrund stehenden Ebene der Sprache sind im Sinne eines Fazits zwei Befunde hervorzuheben: Erstens hatte die politische Hegemonisierung seit frühdynastischer Zeit eine kulturelle und damit auch religiöse Homogenisierung zur Folge, in deren Zusammenhang verschiedene, vormals nur lokal verehrte sumerische Gottheiten zu regional und überregional bedeutsamen fusioniert wurden. Diese Pantheonbildung lag der Verbindung der sumerischen mit der akkadischen Religion voraus

2. und 1. Jt., die das Sumerische in zunehmendem Maße funktional dem Denkhorizont ihrer eigenen (akkadischen) Sprache anglich.

⁴³ A. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa*, Rom 1914, ²1950.

⁴⁴ KIENAST, Überlegungen, s. Anm. 30, 110-111.

und lieferte ihr gleichsam das Modell. Die Erweiterung um ein semitisches Bevölkerungssubstrat während der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends, das im 24. Jahrhundert mit der Dynastie von Akkade die regionale Herrschaft stellen sollte, führte einen Prozess der Göttergleichung fort, der schon jahrhundertlang in Gang gekommen war. Waren Götter vormals nur »synkretistisch« (genauer: nach dem Modell politischer Vereinnahmung, administrativer Reorganisation, vielleicht auch interdynamischer Verschwägerung) miteinander assoziiert und teilweise fusioniert worden, so kam es nun zu einer auch Sprachgrenzen überschreitenden Akkulturation. So wurden z.B. der sumerische Nanna von Ur mit dem akkadischen Šin, der sumerische Utu von Sippar mit dem akkadischen Šamaš, der sumerische Enki mit dem akkadischen Ea geglichen, und Ištar verband sich mit der sumerischen »Himmelherrin« Inanna, ohne dass deshalb alle anderen nin-Gottheiten (nun als »Herrinnen« vom Typ *bēltum* wahrgenommen) gleich *in toto* zu ebenso komplexen und multifunktionalen Göttinnen wie die große Venusgöttin mutieren mussten.

Der bei den sumerischen Namen beobachtete Befund der Genusambivalenz lässt sich im Akkadischen nicht reproduzieren; hier ist immer schon klar, wer Mann und wer Frau ist. Nur Ištar gilt zuweilen als Hermaphrodit,⁴⁵ was verschiedene Gründe haben dürfte: ein genuin ambivalentes Rollenprofil (z.B. als Göttin des Eros und des Kriegs), die ambivalente Beurteilung von Eros und Gewalt in semitischsprachigen Kulturen, die bipolare Erscheinungsweise von Ištar als Venus am Morgen und am Abend (nicht überraschend wird At/štar im semitischen Raum bald als männliche, bald als weibliche Gottheit verehrt⁴⁶). Ištars komplexe Rollenakkumulation (s.u. 6.) kontrastiert mit der relativ geringeren Rollendifferenzierung im Bereich weiblicher Gottheiten; zugleich hängt sie damit insofern zusammen, als für ihre verschiedenen Rollen eben keine spezialisierten Vertreterinnen zur Verfügung stehen konnten (Frauen mussten auch schon im antiken Mesopotamien multifunktional kompetent sein).

⁴⁵ Vgl. B. GRONEBERG, Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar – Hermaphroditos?, in: *Welt des Orients* 18 (1987), 25-46; DIES., Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen, Düsseldorf/Zürich 2004, 153-165.

⁴⁶ Vgl. auch den von Ištar scheinbar sekundär abgeleiteten Namen *Ištarān* des genealogisch als Bruder von Ištar identifizierten Gottes von Der, dazu W.G. LAMBERT, Art. *Ištarān*, in: RLA V, Berlin/New York 1980, 211; F.A.M. WIGGERMANN, *Transtigridian snake gods*, in: FINKEL/GELLER (Hg.), *Sumerian Gods and their Representations*, s. Anm. 11, 33-55, besonders 42-44.

5. Theonomastik und Medium: Keilschrift

Wie eingangs erwähnt, lassen sich zahlreiche Aspekte mesopotamischer Theonomastik nur unter Berücksichtigung des Mediums verstehen, in dem uns die Gottesnamen zugänglich sind: der Keilschrift. Deren Struktur⁴⁷ gab und gibt einen Rahmen mit eigenen Regeln für die Arbeit an mesopotamischen Gottesnamen ab. Sie hat manche Namensbildungen überhaupt erst ermöglicht und das philologische wie theologisch-spekulative Nachdenken über Gottesnamen und deren Interpretation in vielfacher Weise geprägt.⁴⁸

Die mesopotamische Keilschrift zählt viele Hundert Zeichen,⁴⁹ von denen fast alle in verschiedenen Funktionen verwendet werden können:

1. als Wortzeichen oder Logogramm (z.B. GAL = sumerisch gal / akk. *rabû(m)* ›groß‹), wobei gelegentlich zwei bis drei Zeichen zu einem einzigen zusammengezogen werden können (z.B. lú ›Mann‹ und gal = ›groß‹ > lú + gal ›großer Mann‹ > LUGAL ›König‹);
2. als sogenannte Determinative, d.h. nicht ausgesprochene Logogramme, die ein Wort einer bestimmten Sachklasse zuweisen (z. B. ›Gottheit‹, ›Vogel‹, ›Stein‹; lú ›Mann‹ steht als Determinativ vor männlichen, mu nu s ›Frau‹ vor weiblichen Berufs- oder Funktionsbezeichnungen usw.);⁵⁰

⁴⁷ Vgl. dazu neben der in Anm. 12-14 genannten Literatur auch S.M. MAUL, Das Wort im Worte. Orthographie und Etymologie als hermeneutische Verfahren babylonischer Gelehrter, in: G.W. MOST (Hg.), Commentaries – Kommentare, Göttingen 1999 (Aporemata. Kritische Studien zur Philologiegeschichte 4), 1-18; leicht überarbeitet in: DERS., Bildhafte Orthographie in der assyrisch-babylonischen Keilschrift. Orthographie und Etymologie als hermeneutische Verfahren babylonischer Gelehrter, in: A. und J. ASSMANN (Hg.), Hieroglyphen, München 2003 (Archäologie der literarischen Kommunikation 8), 65-76. Für den Hinweis auf die beiden Aufsätze danke ich dem Kollegen Friedhelm Hartenstein (Hamburg).

⁴⁸ Vgl. zur mesopotamischen Gelehrtenhermeneutik CAVIGNEAUX, Aux sources du Midrash, s. Anm. 16; DERS., L'écriture et la réflexion linguistique en Mésopotamie, in: S. AUROUX (Hg.), Histoire des idées linguistiques. Teil 1: La naissance des métalanguages en Orient et en Occident, Liège/Bruxelles 1989, 99-118.

⁴⁹ KREBERNIK/NISSEN, Die sumerisch-akkadische Keilschrift, s. Anm. 12, 276: »Die Summe aller je belegten selbständigen Zeichen [...] dürfte auf etwa 900 zu veranschlagen sein. Das voll entwickelte System des 2. und 1. Jahrtausends umfaßt ca. 600 selbständige Zeichen, doch kommen die meisten Texte mit viel weniger aus: z.B. werden für die syllabische Wiedergabe des Akkadischen in altbabylonischer Graphie nur etwa 110 Zeichen gebraucht.«

⁵⁰ Determinative stehen vor oder nach einem Wort und können kombiniert werden. Bei kompositen Konstruktionen (z.B. Personennamen, die oft als Satznamen konstruiert werden) stehen Determinative, die sich auf das ganze Kompositum beziehen, vor solchen, die sich nur auf ein Teilelement beziehen.

3. als Silbenzeichen oder Syllabogramm. Die verschiedenen Silbenwerte eines Zeichens stehen einander in der Regel phonetisch nahe. Jede im Sumerischen oder Akkadischen lautlich realisierbare Silbe kann jedoch durch verschiedene Silbenzeichen wiedergegeben werden. Die verschiedenen Zeichen, die zur Wiedergabe eines bestimmten Silbenlautwerts verwendet werden, stehen graphisch in keinem Zusammenhang;
4. redundant als sogenannte phonetische Komplemente, welche die korrekte Lesung und Aussprache eines Logogramms sicherstellen soll.

Für viele Zeichen gilt, dass sie ursprünglich als sumerische Wortzeichen konzipiert wurden. Die unterschiedlichen Wortwerte eines Zeichens stehen entweder in einem semantisch-assoziativen oder in einem rebusartigen lautlichen Zusammenhang. Bei der Adaptation des Systems zur Transkription des Akkadischen standen prinzipiell zwei Optionen offen, die meist beide parallel verfolgt wurden: zum einen die Übernahme als Wortzeichen (zur sumerischen kam nun eine akkadische Auflösung), zum andern die phonetische Verwendung als Silbenzeichen. Oft lässt sich der primäre Silbenwert eines Zeichens von dessen sumerischen oder akkadischen Wortlautwert herleiten. Sekundäre Silbenwerte sind meist von primären Lautwerten abgeleitet.

Die meisten Zeichen können als Wort- und als Silbenzeichen gelesen werden. Ein bestimmtes Wort kann also entweder durch ein oder mehrere Wortzeichen, eine Kombination von Wort- und Silbenzeichen oder rein syllabisch geschrieben werden. Ob im Einzelfall für ein bestimmtes Zeichen ein Wort- oder ein Silbenwert anzusetzen ist, entscheidet der Ko-Text und lässt sich in der Regel aufgrund orthographischer Konventionen textimmanent sicherstellen. Variationen und Komplexität der Zeichensetzung sind durch Schreibergewohnheit und -tradition, Grad von Bildung und *sophistication*, Textgattung und ähnliche Faktoren bedingt.

Die meisten Zeichen haben nicht nur einen, sondern mehrere Wort- bzw. Silbenwerte; welcher im jeweiligen Fall anzusetzen ist, entscheidet der Ko-Text (meist unmittelbar die Zeichengruppe, das Wort, zu der ein Zeichen gehört). Wo Bedarf an eindeutiger Auslösung herrscht, können phonetische Komplemente gesetzt werden.

Nehmen wir als relativ harmloses, in unserem Zusammenhang aber naheliegendstes Beispiel das Zeichen, das in antiken Keilschrifttexten ›Göttliches‹ als solches bezeichnet: Die ältesten Belege für dieses Zeichen haben die Gestalt eines achtstrahligen Sterns; im Laufe des 2. Jahrtausends hat es im Rahmen der Formalisierung der Keilschriftzeichen eine kreuzförmige Gestalt angenommen, bei der sich zwei hintereinander liegende horizon-

tale und ein vertikaler Keil in rechtem Winkel schneiden. Dem Zeichen entsprechen folgende Wort- und Silbenwerte:⁵¹

sumerischer Wortwert	sumerischer Laut- bzw. Silbenwert	akkadischer Wortwert (Übersetzung)	akkadischer Laut- bzw. Silbenwert
an (Himmel)	-an-	<i>šamū</i>	<i>an, āna, am₆</i>
diġir (Gott)	-dingir-	<i>ilu</i>	<i>il, el, ıla</i>

Andere Zeichen können wesentlich mehr Wort- und Silbenwerte haben. Was auf den ersten Blick verwirrend erscheinen mag, stellt sich *in concreto* auf einem Keilschriftdokument meist als relativ durchschaubares, kohärentes System dar. Die Schreiber haben die theoretisch fast unbegrenzte Vielfalt der Optionen immer nur teilweise genutzt. Dabei spielte einerseits orthographische Konvention, andererseits die Tatsache eine Rolle, dass schriftlicher Kommunikation in der Regel an Verständlichkeit, d.h. Lesbarkeit gelegen sein muss. Ob ein Schreiber für die Wiedergabe eines bestimmten Wortes für ein Wort- oder eine Kombination von Silbenzeichen optiert, hängt, wie angedeutet, von so unterschiedlichen Faktoren wie Bildung (dem Zeichenrepertoire eines Schreibers bzw. des supponierten Lesers), Textökonomie (dem auf der Zeile verfügbaren Platz, Logographie als quasi-stenographisches Verfahren), Textgattung und Kommunikationspragmatik ab. Wer einen Brief schreibt, wird nur in Ausnahmefällen mehr als zwei verschiedene Zeichen für dieselbe Silbe verwenden. Anders stellen sich die Dinge dar, wenn nicht wie in Wirtschaftsdokumenten und Briefen möglichst eindeutige Kommunikation die leitende Absicht ist, sondern das systematische oder gar spekulative Bemühen, möglichst viele Varianten zu realisieren und die möglichen, virtuellen und möglicherweise verborgenen Bedeutungen unterschiedlicher Schreibweisen auszuloten. Wir werden darauf zurückkommen.

Im Prinzip würden rund 80 Silbenzeichen ausreichen, um in sumerischer wie akkadischer Sprache eindeutig kommunizieren zu können. Syllabische Schreibung hat den Vorteil, dass sie theoretisch für die Transkription irgendeiner Sprache mit passendem Lautbestand eingesetzt werden konnte. Dies ist auch der Grund, weshalb das Keilschriftprinzip im 2. Jahrtausend so weite Verbreitung fand (Akkadisch setzte sich als *lingua franca* im Gefolge der Keilschrift durch, weil die *Schrift* im Rahmen des Schulbetriebs am Paradigma des Akkadischen erlernt wurde). Was wir oben zum Verhältnis von Sumerisch und Akkadisch sagten, gilt jedoch ähnlich auch von Logographie und Syllabographie: Je höher der Bildungsstand und das Bildungsbewusstsein eines Schreibers, desto raffinierter wird er seine Orthographie gestalten.

6. Theonomastik zwischen personaler Individualität und Rollenprofil: das Beispiel von Ištar

Welchen Grad an Identität und Individualität impliziert ein Gottesname? Die Frage sei hier anhand des ebenso erhellenden wie komplexen Beispiels der Göttin Ištar diskutiert. Ihr Name kann nicht nur auf verschiedene Weise geschrieben werden, sondern auch Unterschiedliches bedeuten. Was die *Schreibweise* betrifft, so lassen sich (nach dem Vorangehenden nicht überraschend) logographische und syllabographische Varianten unterscheiden:

1. Logographisch
 - 1.1. ^dINNIN/MÜŠ (Inanna/Ištar)
 - 1.2. ^d15
 - 1.3. ^dU+GUN
2. Syllabographisch: ^dIŠ.TAR = ^diš-tar, ^daš/iš₈-tár/dar
3. Mischformen: ^dU.DAR

Hinsichtlich der Bedeutung bzw. semantischen Extension des Namens sind folgende Verwendungsweisen zu unterscheiden:

1. als Eigename
 - 1.1. für sich allein stehend;
 - 1.2. in Verbindung mit bestimmten lokaltypischen Epitheta (z.B. ›Herrin von Akkade‹)
 - 1.3. in Verbindung mit einem Ortsnamen (Ištar von Arbela, Ištar von Ninive) und/oder
2. als Appellativ für ›Göttin‹ (feminines Pendant zu ^dilu, ›Gott‹)
 - 2.1. generell (oft im Plural ^dištarāti)
 - 2.2. spezifisch im Sinne der persönlichen Schutzgöttin eines Menschen (oft mit suffigiertem Personalpronomen, z. B. ^dištari ›meine [persönliche Schutz-]Göttin, mein Schutzengel‹)

Theoretisch kann jede der möglichen Schreibweisen für jede der vier Bedeutungen angesetzt werden. Welche Bedeutung und Extension der Name im Einzelfall hat, hängt weitgehend vom jeweiligen Ko-Text ab. Zwar gibt es vorzugsweise Korrelationen, die gleichsam als Faustregeln definiert werden können: So wird ^d15 (die gelehrte numerische Schreibweise, die die Position der Göttin in einem als Zahlensystem konzipierten Pantheon ausdrückt) eher selten im Plural oder in der Bedeutung 2.2. verwendet werden. Ausgeschlossen ist dies aber keineswegs, weil ^d15 zugleich die ökonomischste Schreibweise des Namens ist. Etwas pauschal und vereinfachend könnte man auch sagen, dass die Bedeutungen 1.1. bis 2.2. ein Spektrum von semantischen Möglichkeiten repräsentieren, dessen Extreme auf

⁵¹ R. BORGER, Mesopotamisches Zeichenlexikon, Münster 2003 (AOAT 305), 248f, Nr. 10.

der einen Seite personale Individualität (^d*Ištar* im Unterschied zu allen anderen Gottheiten eines Pantheons), auf der anderen reine Rollenfunktion (2.2.) markieren. Aber auch diese Regel gilt nur bedingt: Zur einen, großen Göttin *Ištar* gehört das sie auszeichnende, spezifische Rollenprofil, wie umgekehrt die rein funktional gekennzeichnete persönliche Schutzgöttin von der betroffenen Person in aller Regel mit einer ganz spezifischen Göttin (nicht unbedingt *Ištar*) identifiziert wurde.

Sicherheit bezüglich der semantischen Extension des Gottesnamens gibt deshalb nicht die Schreibweise, sondern einzig und allein der jeweilige Ko-Text. Mythologische Erzählungen setzen *Ištar* in der Regel als eine bestimmte, individuell von anderen Mitgliedern des mythologischen Pantheons der ›Großen Gottheiten‹ unterscheidbare Person in Szene. In der Mythologie gibt es nur eine einzige Göttin namens *Ištar*. Deren Position im Pantheon mag je nach Ko-Text und jeweiligem System von Text zu Text leicht variieren. Als gleichsam ›kanonische‹ Mehrheitsmeinung gilt, dass *Ištar* (als Venus) in der sumerischen Tradition die Tochter des Himmelsgottes An, in der akkadischen die des Mondgottes Šin, außerdem die Schwester des Sonnengottes Šamaš war, die Liebschaften (etwa mit Dumuzi/Tammuz) unterhalten konnte, aber in der Regel als unverheiratet galt. Wo *Ištar* ohne genauere Qualifikation im Mythos erscheint, ist diese eine, große Göttin gemeint.

Von der überregionalen Mythologie sind die lokalen Kulttraditionen, die vielen großen und kleinen *Ištar*-Heiligtümer Mesopotamiens zu unterscheiden. In Arbela, Assur, Ninive im Norden, aber auch in Babylon, Uruk und anderswo verehrte man eine Göttin namens *Ištar* als Hauptgöttin von Stadt und Staat – und wird in der Regel diese lokale Erscheinungsweise der Göttin mit der großen, aus der Mythologie bekannten *Ištar* identifiziert haben. Fokus der jeweiligen Kulttradition war das lokale Kultbild, das die Präsenz der Göttin in ihrem Tempel visuell und gleichsam physisch manifestierte. Dass es verschiedene *Ištar*-Göttinnen gleichen Namens gab, war bekannt, bedurfte aber so lange keiner genaueren Klärung, als die Kommunikation mit ihnen in diskreten Kanälen verlief – sei es, dass ein Priester in Uruk oder eine Prophetin in Arbela sich ohnehin nur für seine oder ihre *Ištar* zu interessieren brauchte, sei es, dass ein König bzw. dessen Verwaltung jede dieser Göttinnen und ihre Tempel gebührend versorgte. Im lokalen Kontext und dem unmittelbaren Umfeld repräsentierte die jeweilige *Ištar* die Göttin schlechthin und genügte sich selbst, konnte gelegentlich auch als Gemahlin des lokalen Höchsten Gottes verstanden werden.

Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis verschiedener *Ištar*-Gestalten zueinander stellte sich nur in Ausnahmefällen, dann nämlich, wenn es darum ging, in ein und demselben Kommunikationszusammenhang – d.h. für uns: in ein- und demselben Textzusammenhang – verschiedenen Lokalgestalten der großen Göttin zugleich bzw. nebeneinander Genüge

zu tun. W.G. Lambert⁵² und Barbara N. Porter⁵³ haben auf Texte hingewiesen, in denen genau diese Notwendigkeit der Balance, Personen- und Rollendifferenzierung in bezug auf *Ištar* von Arbela und *Ištar* von Ninive zum Ausdruck kommt. Ein Hymnus des assyrischen Königs Assurbanipal (669–627) (K 1290) spricht die beiden nebeneinander an,⁵⁴

- (Vs. 3) *ša ina ilāni* (DINGIR.MEŠ) *rabūti* (GAL.MEŠ) *šanina la išā*
 (4) *šuqur zikiršina ana ištarāti* (^dŠ.TAR.MEŠ)
 (5) *mahazašina la undaššalu kališunu* (DÜ-šu-nu) *parakki* (BARAG.MEŠ).

›die unter den Gottheiten nicht ihresgleichen haben.
 Ihr Name [sg.¹+suff. fem. pl.] wird überaus hochgeschätzt unter den
 Göttinnen [pl.],
 ihren Kultzentren sind all die Heiligtümer nicht vergleichbar.‹

Offenkundig differenziert der Text zwischen den beiden Göttinnen: Sie sind nicht nur verschiedene Lokalgestalten ein- und derselben *Ištar*, sondern unterscheidbare göttliche *personae*: Sie bewohnen unterschiedliche Städte und Heiligtümer – konkret: É.MAŠ.MAŠ in Ninive und É.GAŠAN.KALAM.MA in Arbela, als deren »Schöpfung« (*binūt*) Assurbanipal sich bezeichnet (V. 10) –, tragen zwar ein und denselben, von allen sonstigen Göttinnen hochgeschätzten Namen (*zikrum*, Z. 4), werden von Assurbanipal aber als »meine Göttinnen« (bzw. »meine *Ištars*«, ^dU.DAR.MEŠ-*ia*, Rs. 5) angesprochen. Die beiden sind nicht etwa Konkurrentinnen, sondern Kolleginnen mit ähnlichen, aber zugleich komplementären Funktionen:⁵⁵

- (Rs.14)^d*bēlit* ^{uu}*Nināa ummu alittiya*
 (15) *tašruka šarrūtu* (LUGAL-u-tu) *ša lā šanāni*
 (16) ^d*bēlit Arba'il bānitiya taqbā balāti* (TI.LA) *darāte*
 (17) *išima šimāti bēlūt kal dadmē epeši*

›Die Herrin von Ninive, die Mutter, die mich trug,
 verlieh mir unvergleichliche Königsherrschaft.
 Die Herrin von Arbela, meine Erschafferin, ordnete lang dauerndes Leben für
 mich an.
 Sie bestimmten als mein Schicksal, die Herrschaft über alle bewohnten
 Gegenden auszuüben.‹

Der Hymnus zeugt von einer klaren Vorstellung davon, dass ›*Ištar* von Ninive‹ und ›*Ištar* von Arbela‹ trotz gleichen Namens sowie ähnlicher Titel und Aufgaben personal und funktional differenziert und nebeneinander

⁵² W.G. LAMBERT, *Ištar of Nineveh*, in: Iraq 66 (2004), 35–40.

⁵³ B.N. PORTER, *Ishtar of Nineveh and her collaborator, Ishtar of Arbela, in the reign of Assurbanipal*, in: Iraq 66 (2004), 41–44.

⁵⁴ A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki 1989 (State Archives of Assyria 3), 10–13, hier 10,12.

⁵⁵ Ebd., 13.

gestellt werden konnten. Die Göttin von Arbela scheint die etwas längerfristige Perspektive eines göttlichen Projekts assyrischer Königsherrschaft zu vertreten, das Assurbanipals ganzes Leben umfasst, mit seiner Erschaffung ansetzt und in der Huldigung der fremden Könige seine Vollendung findet, wogegen die Göttin von Ninive als Mutter für größere Nähe, Vertrautheit und die Königsherrschaft in der Haupt- und Residenzstadt der Sargoniden steht.

Ein anderer, fragmentarischer Hymnus, dessen königlicher Sprecher nicht erhalten ist (K 9155), nennt Ištar von Ninive und Ištar von Arbela als zwei verschiedene Göttinnen:⁵⁶

- (Vs. 7) ^dšarrat Ninua^{ki} [ilt]u remnit[um] (8) idāya ittasharma
 (9) tābiš tušešibanni (10) ina ^{ab}kussī abi banīya
 (11) ^dbēlūt^{uu} Arba'ili^{ki} (12) bēltu rabītu[m]
 (13) ša epēš šarrūtīy[a] (14) ušādīra šipir damqāti (SIG₅MEŠ)

›Die Königin von Ninive, die barmherzige Göttin, wandte sich an meine Seite, wohlwollend setzte sie mich auf den Thron meines Vaters, meines Erzeugers. Die Herrin von Arbela, die große Herrin, gewährte, die Ausübung meiner Königsherrschaft betreffend, gute Botschaft.‹

Wiederum scheint die Göttin von Ninive Assurbanipal etwas näher zu stehen, geradezu die Rolle der Königinmutter einnehmend und die Thronfolge sichernd, während die Göttin von Arbela von weiter her (per Botschaft) kommuniziert und das Handeln ihrer Namensvetterin bestätigt. ›Ištar von Ninive‹ und ›Ištar von Arbela‹ mochten sich in Vielem gleichen, religionspraktisch betrachtet vertraten sie doch unterschiedliche Kultorte, denen unterschiedliche Institutionen, Trägergruppen, Kultordnungen und Privilegien zugeordnet waren, weshalb es in bestimmten Zusammenhängen offenbar notwendig war, sie als unterschiedliche Göttinnen zu betrachten.

In die umgekehrte Richtung geht ein aus Borsippa stammender, sogenannte ›synkretistischer Hymnus‹ an Ištar (BM 65454+). Dieser babylonische Text identifiziert Ištar (von Uruk?) kurzerhand mit einer ganzen Reihe von prominenten Göttinnen:⁵⁷

- (Vs. 1) ›Tochter Sins, die unter den Großen Gottheiten alle Entscheidungen vereinigt – Zarpanitum.
 (2) Inninna, Liebling des heiligen Anu, die durch die Gesamtheit der Kultordnungen dauerhaft etabliert ist – Tašmetum.
 (3) Kluge, Nunamnir (= Enlil) ebenbürtig, deren Entscheid nicht angefochten wird – Ninlil von Hursagkalamma; sie ist Enlil, sie ist Ninlil.

- (4) Ištar, die mit Strahlenglanz behängt (*tul₅-la-a-ti*)⁵⁸ und mit Schreckensglanz wie von einem Sturm verflochten ist – Ninlil von Hursagkalamma.
 (5) Inninna, Fackel, die für alle Wohnstätten vom fernen Himmel her aufleuchtet – Dilbat.
 (6) Heldenhafte Göttin, die auf dem königlichen Thron von Anu eingesetzt wurde (*urtasšabu*)⁵⁹ – Ištar von Uruk.‹ ...

Die Identifikationen sind nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil sie sich nicht nur auf Lokalgestalten der ungebundenen Göttin selbst beziehen, sondern auch andere Göttinnen gleichsam in die Pflicht nehmen, die u.a. Gattinnen bedeutender Götter sind – der Hymnus greift somit indirekt auch in den Autoritätsbereich von Anu und Enlil, Marduk und Nabû ein. Für unsere Fragestellung entscheidend ist jedoch, dass der Text all diese Göttinnen als Manifestationen der *einen* Ištar betrachtet, was den Gottesnamen seiner appellativen Bedeutung ›Göttin‹ annähert und – trotz klug disponierter Rhetorik, die durchaus gezielt bestimmte Qualitäten mit entsprechenden Namen und Göttinnen assoziiert – einen gleichsam homogenisierenden Effekt hat. In dieser Perspektive gibt es letztlich nur noch eine Göttin, eben Ištar, und sind alle anderen Namen nur noch das: Namen, welche von der multiplen Identität der einen Großen Göttin zeugen.

Man mag diese verschiedenen *personae* von Ištar mit Maria (oder besser: ›Unserer lieben Frau‹, ›Notre-Dame‹) von Einsiedeln, Częstochowa, Altötting usw. vergleichen, die ja in ähnlicher Weise unterscheidbar sind, neben einem großen Überschneidungsbereich lokale Spezialitäten kennen und zugleich auf ein einziges mythologisches Modell zurückgeführt werden können. Ob es sich um eine oder um verschiedene Madonnen, um die unbefleckte Gottesmutter oder um eine Göttin, um eine oder gar um viele Göttinnen handelt, sind freilich Fragen, die nur systematisch-theologisch geschulte Geister eindeutig und ein für allemal geklärt haben wollen. Religionswissenschaftler und Historiker werden eher dazu tendieren, fallweise nach Funktionalität, Kommunikationspragmatik und Kontext zu fragen, die bestimmte *personae* in bestimmten Zusammenhängen als relevant erscheinen lassen.⁶⁰

⁵⁸ Ein Lesevorschlag von Margaret Jaques, Zürich.

⁵⁹ Von *wašabu* Št; Übersetzungsvorschlag von Margaret Jaques, Zürich.

⁶⁰ Dem Aufsatz von B.N. Porter (s. Anm. 53) und H.S. Versnel verdanke ich den Hinweis auf eine ethnologische Studie zum süditalienischen Städtchen Montegrano, wo fünf Madonnen verehrt werden, von denen nur eine als ›Gottesmutter‹ gilt. Ein Priesteramtskandidat, der hier für intellektuelle Klärung sorgen wollte, sei von einer älteren Frau zurechtgewiesen worden: »Du hast acht Jahre lang bei den Priestern studiert und nicht einmal die Unterschiede zwischen den Madonnen gelernt!« (Originalzitat bei E.C. BANFIELD, *The Moral Basis of a Backward Society*, New York/London 1958, ²1967, 124–125, s. Anm. 1).

⁵⁶ LAMBERT, Ištar of Nineveh, s. Anm. 52, 35.

⁵⁷ W.G. LAMBERT, A Syncretistic Hymn to Ištar, in: AfO 50 (2003/2004), 21–27.

7. Theonomastik in Mythos und Hymnus

Im sogenannten *Anzû-Mythos*⁶¹ ist davon die Rede, dass Anzû, der Torwächter des Palastes von Enlil, dem Höchsten Gott von Nippur, aus dessen innerster Kammer die Schicksalstafeln raubte und sich mit ihnen ins Gebirge absetzen wollte. Ninurta, der Sohn Enlils, soll als einziger den Mut besessen haben, den Dieb zu verfolgen, ihn im heroischen Kampf ungeschädlich zu machen und die Tafeln zurückzubringen. Zum Lohn für diese Heldentat sei Ninurta die Königsherrschaft unter den Göttern verliehen worden, so dass er anstelle des nunmehr emeritierten Enlil die Leitung der kosmischen Vordergrundgeschäfte übernehmen konnte. Gegen Ende des Mythos stimmt ein Gott ein enthusiastisches Preislied auf Ninurta an:⁶²

Tafel III

- (122) Ninurta, weil du dich heldenhaft erwiesest und die Berge tötetest
 (123) (und) alle Feinde nieder warfst zu Füßen deines Vaters Enlil,
 (124) hast du die Herrschaft vollkommen erworben, alle göttlichen Kräfte insgesamt.
 (125) Wer ist da wie du, (dass) die Ordnung des Landes geschaffen wurde?
 (126) Gemeinsam schenkten sie dir den Hochsitz der Schicksalsgötter:
 (127) *Nidaba*⁶³ nannten sie (dich wegen) deine(r) Reinigungsriten.
 (128) Deinen Namen in der Ackerfurche nannten sie *Ningirsu*⁶⁴.
 (129) Sie wiesen dir das Hirtenamt über die Menschen zu;
 (130) als deinen Namen gaben sie (dir) ›Wahrer des Throns(?)⁶⁵ für das Königsamt.
 (131) Sie gaben (dir) als deinen Namen in Elam *Hurabtil*⁶⁶;
 (132) in Susa nennen sie dich *Šušinak*.
 (133) In É-ibbi-Anu⁶⁷ gaben sie dir (den Namen) ›Herr des Geheimnisses‹;
 (134) [] unter den Göttern, deinen Brüdern
 (135) [] dein Vater,
 (136) Sie gaben dir den Namen [*Pabilsag*] in Egalmah.
 (137) Sie nannten deinen Namen [] in Ur.

⁶¹ Der Mythos dürfte auf eine ursprünglich sumerische *Ningirsu*-Dichtung aus dem 22./21. Jh. aus Nippur zurückgehen. Überliefert ist er in drei akkadischen Varianten, einer altbabylonischen *Ningirsu*- und einer jungbabylonischen *Ninurta*-Version. Für neuere Übersetzungen der letzteren, durch mittel- und neuassyrische sowie neubabylonische Tafeln bezeugten Fassung vgl. K. HECKER, TUAT III/4, Gütersloh 1994, 745–759; B.R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, MD 32005, 561–578 (ebd., 556–561 auch eine Übersetzung der altbabylonischen Version).

⁶² Übersetzung in Anlehnung an HECKER, TUAT III/4, s. Anm. 61, 759 (Z. 122–133); FOSTER, *Before the Muses*, s. Anm. 61, 575f (Z. 122–157).

⁶³ Die sumerische Göttin des Getreides und der Schreibkunst.

⁶⁴ Wörtlich ›Herrschaft von Girsu‹.

⁶⁵ So Foster; Text *na*(lies *se*³)-*ne e-x-sa* unklar.

⁶⁶ *Hurabtil* ist wohl gleichzusetzen mit *Lahrtil*, einer sonst wenig bekannten elamitischen Gottheit.

⁶⁷ Tempel in Dilbat (so Foster); Hecker übersetzt: ›als deinen Namen in Vertretung von Anu‹.

[...]

- (140) [] dich ... Duranki.
 (141) [In Der] sprechen sie von dir als *Istarān*⁶⁸.
 (142) [In] *Zababa*,
 (143) [] nennen sie als seinen [sic!] Namen.
 (144) Dein Heldenmut und deine Tapferkeit [] *Enlil über alle Götter*,
 (145) [] um deine Göttlichkeit zu übertreffen.
 (146) [] ich preise dich.
 (147) In NI.SUR [gaben sie (dir)] den Namen *Lugalbanda*,
 (148) [deinen Namen] *Lugalmarade* gaben sie dir in É-giš-kalamma.
 (149) [In] É-sikilla gaben sie (dir) [den Namen] *Krieger Tišpak*.
 (150) In Bube im É-nim-man-kur [].
 (151) In Kullab nannten sie (dich) beim Namen ›Krieger von Uruk‹.
 (152) [] Belet-ili deine Mutter,
 (153) [] ›Herr über die Grenze‹,
 (154) [] *Panigingarra*,
 (155) Sie nannten ... []
 (156) [] *Papsukkal, der Führende*.
 (157) O Herr, deine Namen sind unerreicht groß unter den Göttern ...

Die Funktion des Hymnus ist offenkundig die, den übermächtigen Gott Ninurta, der nunmehr als Höchster Götterkönig herrschen sollte, mit anderen Göttern gleichen Typs und/oder gleichen Anspruchs nicht nur der Region, sondern der näher bekannten Welt überhaupt zu identifizieren und dadurch den universalen Machtanspruch des Gottes zu bekräftigen. Dies geschieht auf dem Weg expliziter Namensgleichungen: Der in Elam unter dem Namen *Hurabtil* verehrte Gott ist nach Meinung des Dichters kein anderer als Ninurta selbst, und ebenso verhält es sich mit *Šušinak* in Susa, dem ›Meister der Geheimnisse‹ in Dilbat, *Tišpak* von Ešnunna und zahlreichen anderen mesopotamischen Göttern im näheren und fernerer Gesichts- und Einflusskreis der Stadt Nippur – die selbstverständlich als Zentrum der Welt konzipiert ist. Die Namen dieser Götter anzugleichen heißt hier zunächst, Funktionsäquivalenz verschiedener Stadthauptgötter festzustellen, um dann göttliche Übermacht kumulativ einem einzigen Allerhöchsten, eben Ninurta, zu übertragen.⁶⁹ Dies geschieht, indem die Namen der heldenhaften und siegreichen Götter der Welt von Ninurta als dessen *eigene* Namen usurpiert werden. Indirekt wird damit auch behauptet,

⁶⁸ Zu *Istarān* vgl. Anm. 46.

⁶⁹ Dass mit Götternamen bestimmte Funktionen assoziiert werden konnten, zeigt in anderen Zusammenhängen besonders deutlich die Verwendung von Logogrammen zur Schreibung von Götternamen. Die Schreibung ᵀIM z. B. weist zunächst allgemein auf einen Sturmgott; je nach kulturgeographischem, zeitlichem und sozialem Kontext lässt sie sich in verschiedenen Sprachen individuell auf eine Vielzahl von Göttern (Haddu, Adad, Tešup, Baal usw.) auflösen.

tet, die anderen Städte und Völker würden in ihren Haupttempeln keinen anderen Gott als eben Ninurta verehren.⁷⁰

Der zitierte Passus wird gerne mit sogenannten »synkretistischen« Hymnen bzw. Gebetsbeschwörungen verglichen, die in verschiedenen Varianten (adressiert an Marduk, Ninurta, Ištar,⁷¹ Gula oder Nanâ) überliefert sind. Das Grundprinzip der Textsorte besteht darin, namentlich individuierte Gottheiten zu Qualitäten, Aspekten, Extensionen oder Personifikationen der jeweils angesprochenen Hauptgottheit zu erklären. So heißt es etwa in dem einschlägigen Hymnus an Marduk: »Sîn ist deine Göttlichkeit, Anu deine Souveränität, Dagan deine Herrschaft, Enlil dein Königtum, Adad deine Stärke, der weise Ea deine Einsicht, Nabû, der den Schreibgriffel hält, deine Fertigkeit, dein Allererststein ist Ninurta« usw., aber: »dein hervorragender [d.h. wohl über allem stehender, eigentlicher, Chr.Ueh.] Name ist Marduk« (KAR 25 ii 3-24).⁷² Das Hauptanliegen der Göttergleichung scheint in diesem Fall darin zu bestehen, die letztinstanzliche Oberherrschaft und Hegemonie Marduks zu behaupten (also nicht: »Wenn Marduk göttlich ist, ist er Sîn; wenn er souverän ist, ist er Anu« usw., sondern: »Die Göttlichkeit von Sîn ist letztlich deine; die Souveränität von Anu ist letztlich deine« usw.). Der Gedanke operiert nach dem Modell eines funktional differenzierten Verwaltungsapparats, indem er Macht als delegierte versteht und sie auf ihr Zentrum zurückführt. Dies lässt sich im Falle Marduks wegen seiner auch mythologisch validierten Rolle als Götterkönig leicht nachvollziehen. Im Falle Ištars mag man wegen deren unbestrittenen Suprematie unter den Göttinnen eine ähnliche Deutung suchen. Vergleichbare Hymnen⁷³ an Gottheiten wie Nabû, Nanâ oder Gula, die nie einen pan-babylonischen Suprematiestatus genossen, verlangen dagegen nach einer anderen, wohl ausschließlich theologischen Erklärung in Richtung eines durch Monolatrie favorisierten Gelehrten-Henotheismus, der die Vielzahl von Göttern als Manifestation einer einzigen Gottheit versteht.⁷⁴ Einen anderen Akzent setzen Hymnen auf Ninurta, die verschiedene Gottheiten mit Körperteilen des großen Gottes gleichen und damit das Pantheon der hohen Götter metaphorisch als Körper des Allerhöchsten konzipieren: »Herr, dein Antlitz ist die Sonne, dein Scheitel [...], deine beiden Augen, Herr, sind Enlil und [Ninlil], [...] die Gestalt deines Mundes, Herr, ist Ištar der Sterne [...], Anu und Antu sind deine beiden

⁷⁰ Eben dieses Argument wird in Bezug auf die Göttin Nanâ, die Gemahlin von Nabû, in einem von E. REINER (A Sumero-Akkadian Hymn to Nanâ, in: JNES 33 [1974], 221-236) edierten Text entfaltet, dessen Strophen verschiedenste Göttinnen, deren Kultorte und Tempel aufzählen und jeweils auf Nannâ beziehen, die am Ende jeder Strophe ausruft: »Ich aber bin Nanâ!«

⁷¹ Siehe oben bei Anm. 59.

⁷² A. FALKENSTEIN/W. VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1953 (Bibliothek der Alten Welt), 301f, Nr. 45; FOSTER, Before the Muses, s. Anm. 61, 692f.

⁷³ Für Texte dieser Art vgl. W.G. LAMBERT, The Gula Hymn of *Bullutsa-rabi*, in: Or. ns 36 (1967), 105-132 (übersetzt auch bei K. HECKER, TUAT II/5, Gütersloh 1989, 759-764; FOSTER, Before the Muses, s. Anm. 61, 583-591).

⁷⁴ F. STOLZ hat mit Recht darauf hingewiesen, dass dieser Henotheismus den Polytheismus nicht ausschließt, sondern voraussetzt (Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, 44f.). Dass dabei »das Gesamtgefüge der Götterwelt [...] ausgeklammert« werde (ebd.), trifft auf durchschnittliche Hymnen zu, auf die hier interessierenden sogenannten »synkretistischen« aber gerade nicht.

Lippen usw.« (KAR 102 mit Parallelen KAR 328, STT 118).⁷⁵ Auch hier wird man von einem Gelehrten-Henotheismus sprechen müssen, der hintergründig zu einem – nur Eingeweihten zugänglichen – Monismus tendiert.⁷⁶

Der fast ein Jahrtausend jüngere babylonische Weltschöpfungsmythos *Enûma eliš* hat zahlreiche Motive des Anzû-Mythos aufgenommen, nun aber auf Marduk als den aus babylonischer Binnensicht Höchsten Gott übertragen.⁷⁷ Auch er wird nach einem siegreichen Kampf – hier gegen die Urmacht Tiamat und deren monströse Helfershelfer – zum König über die Götter eingesetzt. Dass die Götter Marduk als ihren König anerkennen, bezeugen sie einander dadurch, dass sie sich untereinander auf einen neuen (*notabene*: sumerischen) Namen einigen und sich gegenseitig zur Loyalität ermuntern:

Tafel V

(111) Sie nannten ... []

(112) »Sein Name ist *Lugal-dimmerankia* [lugal-dim-me-er-an-ki-a, wörtlich: »König der Götter von Himmel und Unterwelt], vertraut ihm!«

Anschließend wird der Bau des Marduk-Heiligtums Esagila in Babylon geschildert. Nach dessen Vollendung versammelt sich das Kollegium der 50 Großen Götter und versieht den neuen Herrscher mit Bogen und Thron. Einer nach dem andern verbeugen sich die Götter vor Marduk und schwören ihm bei Wasser und Öl unbedingte Loyalität:

Tafel VI

(99) Sie gewährten ihm das Recht auf Königsherrschaft über die Götter

(100) und bestätigten ihn als Herrn der Götter von Himmel und Unterwelt.

⁷⁵ FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete, s. Anm. 72, 258f; FOSTER, Before the Muses, s. Anm. 61, 713f; vgl. dazu A. LIVINGSTONE, Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars, Oxford 1986, 101, 233; A. ANNUS, The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia, Helsinki 2002 (SAAS 14), 159, 205f; KREBERNIK, Vielzahl und Einheit, s. Anm. 3, 46-48.

⁷⁶ »Das Corpus explizit monistischer Texte ist zwar schmal, belegt aber doch, daß sich unter der Oberfläche alter Formen und Diktionen neue, spekulative Denkweisen entwickelt hatten, und daß in gewissen Kreisen mit den Möglichkeiten eines extrem vereinfachten Pantheons experimentiert wurde. Hinter der Reduktion der Vielzahl steht eine zunehmende Abstraktion: Einzelnes wird ja nicht eliminiert, sondern in höheren Kategorien zusammengefaßt« (KREBERNIK, Vielzahl und Einheit, s. Anm. 3, 47).

⁷⁷ Vgl. H.L.J. VANSTIPHOUT, *Enuma elish* as a Systematic Creed. An Essay, in: OLP 23 (1992), 37-61.

Der Urgott Anšar verleiht Marduk darauf einen weiteren Ehrennamen,

- (101) seinen erhabenen Namen *Asalluhi*:
 (102) »Bei der Nennung seines Namens lasst uns Unterwerfung bezeugen!
 (103) Wenn er spricht, sollen die Götter auf ihn achten,
 (104) sein Befehl sei oben und unten [im Himmel und auf Erden/in der Unterwelt, Chr.Ueh.] überragend.«

Asalluhi ist der (sumerische) Name eines ursprünglich in der südmesopotamischen Stadt Kuar bei Eridu verehrten Gottes der Beschwörung, der als Sohn Eas, des Gottes des weisen Sachverständs, galt. Er war in Babylon bereits in altbabylonischer Zeit mit Marduk identifiziert worden, und seither galt dieser nicht mehr wie einst (so die etymologische Bedeutung des Namens *Mar-utuk) als Sohn des Sonnengottes, sondern als Sohn Eas.

Wie lässt sich der universale Herrschaftsanspruch Marduks mit der Vielzahl der real existierenden, partikulären Kulte unterschiedlichster Götter vermitteln? Der Mythos operiert subtil apologetisch, indem er das Problem gleichsam umkehrt: Würden die Menschen fortan nur Marduk opfern, würde der Rest ihrer Götter vernachlässigt. Wie lässt sich solches verhindern? Die Lösung des Mythos besteht darin, dass der Gott Anšar eine Art Subsidiaritätsprinzip dekretiert: Als verantwortlicher und um das Ganze besorgter Herrscher soll Marduk die Versorgung seines höheren Beamtenapparats, d.h. der anderen Großen Götter, sicherstellen, weshalb er die Menschen zur fortdauernden Loyalität ihren bisherigen Göttern gegenüber anhält. Wer weiterhin anderen Göttern opfert, verhält sich dem Höchsten gegenüber deshalb nicht illoyal. Umgekehrt wird Marduk dank dieser Regelung der bleibenden Loyalität der anderen Götter gewiss sein können, die beschließen:

- (119) »Auch wenn die Schwarzköpfigen [die Menschen, Chr.Ueh.] irgendeinen, einen anderen Gott verehren sollten,
 (120) ist er [Marduk, Chr.Ueh.] doch der Gott eines jeden von uns.
 (121) Auf, lasst uns seine 50 Namen nennen,
 (122) (von ihm,) dessen Auftreten glänzend und dessen Handeln ebenso ist.«

Hierauf folgt die berühmte Sequenz mit der Nennung der *50 Namen Marduks* (VI 123-VII 136), welche die Herrschaft des neuen Götterkönigs besiegelt. Fünfzig Namen müssen es sein,⁷⁸ weil die Zahl 50 (sumerisch *n in nu*) als Gottesname (d.h. Determinativ + Zahlzeichen⁷⁹) für Enlil

⁷⁸ VII 126 und 136 fügen den fünfzig Namen allerdings noch zwei weitere hinzu.

⁷⁹ Eine Abkürzung analog zu ^d10 (seltener ^d6) für Adad, ^d15 für Ištar, ^d20 für Šamaš, ^d30 für Šin, ^d40 für Ea, ^d60 für Anu usw. Vgl. W. RÖLLIG, Art. Götterzahlen, RLA III, Berlin/New York 1957-1971, 499f.

steht, d.h. Totalität der Herrschaft und Vorrang unter den Göttern konnotiert.⁸⁰

- (123) (1) »*Marduk*, wie ihn sein Vater Anu von Geburt an nannte,
 (124) der Weide und Tränke bestellt, den Stall gedeihen lässt,
 (125) der mit seiner Waffe, der Sturmflut, die Prahler band
 (126) und seine göttlichen Väter aus der Not rettete.
 (127) Er ist der Sohn, der Sonnengott der Götter, der blendende,
 (128) in seinem strahlenden Licht mögen sie ewig wandeln.
 [...]
 (133) (2) *Marukka*: Er ist der Gott, der sie schuf,
 (134) der den Anunnaki Muße, den Igigi Ruhe verschaffte.
 (135) (3) *Marutukku*: Er ist das Vertrauen von Land, Stadt und ihren Menschen,
 (136) darum sollen die Menschen für ewig auf ihn achten.
 (137) (4) *Mersakušu*: Wild und doch besonnen, ärgerlich und doch nachgiebig,
 (138) sein Sinn ist weit, sein Herz umfassend.
 (139) (5) *Lugal-dimmerankia* ist der Name, mit dem wir alle ihn rufen,⁸¹
 (140) dessen Befehl wir über den seiner göttlichen Väter erhöhten.
 (141) Er ist der Herr aller Götter von Himmel und Unterwelt,
 (142) der König, auf dessen Verfügungen die Götter oben und unten schauern.
 (143) (6) *Narilugal-dimmerankia* ist der Name, den wir ihm gaben, der alle versorgt,
 (144) der in der Zeit der Not unsere Wohnung in Himmel und Unterwelt anlegte,
 (145) der die himmlischen Stationen zwischen Igigi und Anunnaki aufteilte,
 (146) auf seinen Namen hin mögen die Götter zittern und auf ihrem Sitz zagen.
 (147) (7) *Asallubi* ist der Name, mit dem ihn sein Vater Anu rief,⁸²
 (148) er ist das Licht der Götter, ein mächtiger Held,
 (149) der, wie sein Name sagt, ein Schutzgeist für Gott und Land ist
 (150) und in einem fürchterlichen Zweikampf unsere Wohnung in der Zeit der Not rettete.
 (151) (8) *Asallubi-Namtila* riefen sie ihn zweitens, den lebensschenkenden Gott,
 (152) der übereinstimmend mit seiner (Namens)form die verlorenen Götter wiederherstellte,
 (153) der Herr, der mit seiner reinen Beschwörung die toten Götter wiederbelebte,
 (154) laßt uns ihn preisen als den Vernichter der gekrümmten Feinde.
 (155) (9) *Asallubi-Namru*, wie sein Name drittens genannt wird,
 (156) der reine Gott, der unser Benehmen reinigt.«
 (157) Anšar, Lahmu und Lahamu je riefen ihn bei drei seiner Namen,
 (158) dann sprachen sie zu ihren göttlichen Söhnen:
 (159) »Wir haben je ihn genannt bei drei seiner Namen,
 (160) nun nennt auch ihr wie wir seine Namen.«
 [...]

⁸⁰ Das Folgende zitiert nach der Übersetzung durch W.G. LAMBERT, TUAT III/4, Gütersloh 1994, 595-602 (hier 595f); vgl. FOSTER, Before the Muses, s. Anm. 61, 473-484, (473-475).

⁸¹ Siehe oben V 112.

⁸² Siehe oben VI 101.

Es scheint, als ob Anšar die ersten sechs Namen ausspreche und kommentiere. Die nächsten drei werden von Anšar, Lahmu und Lahamu vergeben. Ab dem zehnten Namen ist es das Kollektiv der Großen Götter, das eine Versammlung abhält, die Schicksale ruft (d.h. bindende Entscheidungen trifft) und »mit allen geziemenden Riten Marduks Namen [sg.!] nennt« (VI 165–166). Spätestens hier verwandelt sich die mythologische Erzählung in eine gelehrte Übung, bei der wortanalytische Philosophie und spekulative Theologie sich die Hand reichen und einen Gelehrtentraktat produzieren, der den Großteil der siebten und letzten Tafel des Mythos einnimmt.⁸³ Die Ausführung des Protokolls und die Deutung der 50 Namen im einzelnen können wir an dieser Stelle nicht weiter erörtern. Die Analyse ist von J. Bottéro geleistet worden, der gezeigt hat, dass die Verfasser hier nicht nur ihnen vorausliegende Kultrationen zusammengefasst und systematisiert haben, sondern verschiedene Schreibweisen, ja die *Schriftbilder* des Namens Marduk und seiner Epitheta bis in letzte Verästelungen hinein ausgelotet haben, um verborgene Dimensionen der Identität (eben des »Namens«) des universal konzipierten Höchsten Gottes zu erschließen.⁸⁴

«Il s'agit, par l'analyse des signes graphiques et des phonèmes qu'ils peuvent réceler, de déduire les épithètes du dieu: un jeu, certes, mais un jeu sérieux, puisque sa finalité est de prouver que le discours tenu sur le dieu est réellement identique à son nom, c'est-à-dire à son essence même.»⁸⁵

⁸³ Vgl. dazu in anderem Zusammenhang GLADIGOW, Art. Gottesnamen, s. Anm. 4, 1216: »Etymologische Spekulationen [...] beschränken sich nur scheinbar auf den Namen selbst, in Wirklichkeit wird auf diesem Wege eine neue Abstraktionshöhe theologischer Deutung erprobt.«

⁸⁴ J. BOTTÉRO, Les noms de Marduk, l'écriture et la »logique« en Mésopotamie ancienne, in: M. DEJONG ELLIS (Hg.), Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein, Hamden, CT 1977 (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19), 5–28, mit der wichtigen Schlussfolgerung: »on conclura qu'une telle désintégration des Noms [...] n'a pu s'accomplir qu'en fonction d'une certaine vision *graphique* des mots: ce ne sont pas les Noms *prononcés* qui ont fourni la matière du monnayage en sumérogrammes, mais les Noms *écrits*, et écrits suivant les divers usages, conventions et licences du système propre au pays« (ebd., 18). »Si l'on y réfléchit, une pareille »logique,« tellement loin de la nôtre, implique un double postulat, également éloigné de notre propre optique: *une conception réaliste*, et *du nom*, c'est-à-dire du mot en tant qu'il dénomme et désigne, et de l'écrit« (ebd., 26).

Sekundär ist dieses Verfahren dann auch auf den Gott Nabû angewandt worden, dem in einem eigenen Hymnus (LKA 16) acht Ehrennamen (darunter auch einige aus der Liste der 50 Namen Marduks!) zugesprochen werden. Für neuere Bearbeitungen vgl. K. HECKER, TUAT II/5, Gütersloh 1989, 770–772; FOSTER, Before the Muses, s. Anm. 61, 702f. Einen hiermit vergleichbaren Text (BM 34147) hat W.G. LAMBERT publiziert: Nabû Hymns on Cylinders, in: B. HRUŠKA (Hg.), Festschrift Lubor Matouš, Budapest 1978, Bd. II, 82–87.

⁸⁵ CAVIGNEAUX, Aux sources du Midrash, s. Anm. 16, 247.

Grundlage des Verfahrens sind die oben skizzierte assoziative Grundstruktur der Keilschrift, die Kombination von Logogrammen und Syllabogrammen, Polysemie und Homophonie sowie die Möglichkeit, Logogramme als Silbenzeichen und umgekehrt zu lesen. Sprache und Schrift bilden den Rahmen und den Horizont der gelehrten Theonomastik, wobei die Verfasser des Mythos u.a. auf Götterlisten zurückgriffen, denen wir uns im folgenden zuwenden wollen.

8. Theonomastik in Götterlisten

Nach diesem allzu knappen Anweg sollten wir nun jene für unsere Arbeit an mesopotamischen Gottesnamen wichtigsten Primärquellen in den Blick nehmen, die spätestens seit dem zweiten Drittel des 3. Jahrtausends versuchen, erst der sumerischen, dann durch systematische Reflexion und Ordnung ihrer Onomastik der sumerisch-akkadischen Götterwelt Struktur und System zu verleihen. Gemeint sind die Götterlisten, deren älteste von Fara/Šuruppag, Tall Abu Salabikh und Uruk um 2600 v. Chr. datiert werden können. Diese ältesten erhaltenen Beispiele von Götterlisten sind Schultexte. Der hier dokumentierte Reflexions- und Wissensstand ist bereits Teil eines etablierten Curriculums für die höhere Schreiberbildung, setzt folglich einen längeren Prozess der Systematisierung voraus, was sich daran bestätigt, dass Textvertreter an mehreren Orten gefunden wurden. Der voraussetzende Systematisierungsvorgang fällt nicht zufällig in die sogenannte Frühdynastische Zeit, wissenssoziologisch betrachtet eine Epoche pan-sumerischer Traditionsbildung unter den Eliten.

Die Gattung der *Wortliste* war schon im 4. Jahrtausend, bald nach der breiteren Implementierung der Keilschrift, aus zunächst wohl lerntechnischen Gründen entwickelt worden; sie ist also Jahrhunderte älter als die ältesten Götterlisten. Wortlisten wurden im Rahmen der Schreiberausbildung studiert, kopiert und mündlich kommentiert.⁸⁶ Neu ist im zweiten Drittel des 3. Jahrtausends, dass die Gattung nun auch dazu verwendet wurde, Inventare sumerischer Gottheiten bzw. ihrer Namen zu erstellen. Erhalten hat sich diese spezielle Textsorte bis weit ins 1. Jahrtausend. Aus dem mesopotamischen Raum sind verschiedene Götterlisten bekannt.⁸⁷ Wir beschränken uns an dieser Stelle auf eine kursorische Diskussion ausgewählter Beispiele. Diese sollen dazu dienen, die Variabilität des strukturierten Umgangs mit

⁸⁶ Siehe oben Anm. 17. Zweisprachige Listen tauchen erstmals im 24. Jh. an der syrischen Peripherie (in Ebla) auf, erst im 2. Jt. (als Sumerisch nicht mehr gesprochen und damit gleichsam eine Fremdsprache wird) sind zweisprachige (sumerisch-akkadische) Listen auch in Mesopotamien bezeugt.

⁸⁷ Vgl. für den folgenden Überblick LAMBERT, Art. Götterlisten, s. Anm. 24.

Gottesnamen und die Rückwirkung der jeweiligen Systematik auf Namensbildungen bzw. -schreibungen deutlich zu machen.

1) *Frühdynastische Listen* aus Fara/Šuruppak⁸⁸, Tall Abu Salabikh⁸⁹ und Uruk (um 2600 v. Chr.): Das größte und besterhaltene Exemplar aus Fara, eine Tafel, die auf ihrer Vorder- und Rückseite je zehn Kolonnen umfasst, muss in vollständigem Zustand rund 560 Götternamen gezählt haben. Davon sind 466 Namen erhalten oder rekonstruierbar.⁹⁰ Rund 40% von ihnen (194) sind Namen mit dem Präfix NIN (ein nicht unwesentlicher Grund, warum Artikel vom Lemmatyp Nin-x im Reallexikon der Assyriologie über 200 Seiten füllen!). Ihnen stehen nur gerade 21 Einträge (4,5%) mit dem Präfix EN gegenüber.⁹¹ In bezug auf die Struktur und Gliederung der Einträge beobachtet Krebernik eine »Kombination und Durchdringung inhaltlicher und formaler Ordnungskriterien«.⁹² Darüber hinaus lässt sich erkennen, dass beim Schreiben bzw. Lesen zwischen Schreibweise und Aussprache der Götternamen unterschieden werden musste und muss (in Kreberniks Publikation von 1986 sind sie deshalb in zwei Kolonnen dargestellt). Edzard hat beobachtet, dass sich gelegentlich ein »Alliterations- und Reimprinzip« verfolgen lässt und »sehr oft [...] das lautliche Assoziationsprinzip mit dem optischen zusammen[fällt], wenn nämlich zwei oder mehrere Namen als eines ihrer Glieder dasselbe Keilschriftzeichen enthalten. [...] Wenig Wunder, daß man bei einem solchen, zweifellos stark von mnemotechnischen Prinzipien geleiteten Listenwerk nicht auch theologische Aussagen erwarten darf.«⁹³

⁸⁸ Vgl. A. DEIMEL, *Die Inschriften von Fara*. Bd. II: Schultexte aus Fara, Leipzig 1923; M. KREBERNIK, *Die Götterlisten aus Fara*, in: ZA 76 (1986), 161–204; M. KREBERNIK, *Die Texte aus Fara und Tell Abū Šalābīh*, in: J. BAUER et al., *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Freiburg i.Ue./Göttingen 1998 (Annäherungen 1, OBO 160/1), 235–427, hier 316, 338, 362 (Lit.).

⁸⁹ R.D. BIGGS, *Inscriptions from Abu Salabikh*, Chicago 1974 (OIP 99), Nr. 82–84, 86, 88–89; A. ALBERTI, *A Reconstruction of the Abu Salabikh God List*, in: SEL 2 (1985), 3–23; P. MANDER, *Il pantheon di Abu-Šalabikh (sic)*. Contributo allo studio del pantheon sumero arcaico, Napoli 1986 (Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor 26).

⁹⁰ MANDER, *Il pantheon di Abu-Šalabikh*, s. Anm. 89, 117 bot fast gleichzeitig etwas andere Zahlen; er ging von ursprünglich 600 Namen aus und bestimmte davon 421 als zumindest teilweise lesbar.

⁹¹ Über die Anzahl der mit LUGAL gebildeten Namen lässt sich keine Aussage machen, weil diese in den stark zerstörten Kolonnen XV und XVI aufgelistet waren.

⁹² Vgl. zum Folgenden KREBERNIK, *Götterlisten*, s. Anm. 88, besonders 164–166. Mander unterscheidet die Kriterien Zeichenform (»forma stessa esteriore«, v.a. Akrographie), Homo- bzw. Akrophonie und Semantik (»parentela concettuale«) – »purtroppo la maggior parte dei nessi delle alternanze ci rimane oscura« (Il pantheon di *Abu-Šalabikh*, s. Anm. 89, 35).

⁹³ EDZARD, *Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft*, s. Anm. 18, 252; DERS., *Alt-*

An der Spitze steht die Gruppe der Hauptgottheiten: An, Enlil, Inanna, Enki, Nanna, Utu, AN.MEN_x (oder ^dMEN_x), ^dBAR.MEN_x, Nisaba, Nanibgal. Mit I 11 setzt eine lange Liste von NIN-Namen ein, die bis VII 14 reicht und nur von wenigen Einsprengseln unterbrochen wird. Innerhalb der NIN-Namen lassen sich Untergruppen erkennen, die formal (durch das Vorkommen bestimmter Zeichen) oder funktional motiviert sind (VI 25–28: Urgottheiten, interessanterweise ohne ihre anderswo bezeugten EN-Korrespondenten, also möglicherweise geschlechtsneutral oder -ambivalent; VIII 5–9: göttliches Verwaltungs- und Küchenpersonal des Pantheons von Uruk) oder beides (I 26–II 7: Namen mit dem Endelement LAMMA »weibliche Schutzgottheit«). Neben den auf personale Gottheiten beziehbaren Namen sind mit dem Determinativ digir versehene Tier-, namentlich Vogelnamen aufgelistet, daneben Gegenstände und andere Konkreta aus Kult und Verwaltung wie »Wachs«, »Rohr«, »Weihrauch« und »Kessel« usw. Die Qualifikation DINGIR »Gott, Göttliches« lässt sich also nicht auf Personalität engführen.⁹⁴ Die auffallend häufige Nennung von Uruk und Größen, die über anderweitige Quellen auf Uruk bezogen werden können (etwa Uruks vergöttlichte Könige ^dLugalbanda [VII 15] und ^dBilgames [XIII 7]), könnte auf die ursprüngliche Herkunft der Liste aus dieser Stadt weisen. Dass man in Fara alle 560 in der Liste genannten Gottheiten verehrt hat, ist auszuschließen. Analoges gilt für die anderen Fundorte. »Das Werk ist »gelehrt«, und es wurde zusammengetragen, was nach gängigem Schulwissen an Gottheiten bekannt war: Lokal und aus unmittelbarer Kulturpraxis übernommene sowie fremde, vielleicht nur noch vom Hörensagen bekannte Namen. Der Sammelnde wirft nicht so leicht etwas weg. Beachtenswert ist also die universale Sicht.«⁹⁵

Kleinere Götterlisten aus Fara (und anderen Orten) sind wesentlich kürzer gehalten und dürften eingeschränkteren Zwecken gedient haben, sei es als portionierte Schulübungen, sei es im Hinblick auf ritualpraktische Nutzung (in Abu Salabikh offenbar für zà-mì-Hymnen⁹⁶). Auf einer der kürzeren Tafeln wird die Summe der genannten Götternamen als 51 berechnet und notiert, Hinweis auf eine entsprechende Kontrolloperation. Auf einer andern mit denselben Namen wird präzisiert, dass es sich um »fischessende Gottheiten« handle – eine hilfreiche Information für jemanden, der irgendwo zwischen Produktbeschaffung und Opferzuteilung die Triage zu verantworten hatte. Derartige Details lassen erkennen, dass die Texte eine je eigene *ratio* haben, die nicht auf der abstrakten Ebene theologischer Systematik liegt.

babylonische Literatur und Religion, s. Anm. 25, 582. Auch MANDER, *Il pantheon di Abu-Šalabikh*, s. Anm. 89, 134 hält eine »organizzazione »teologica« delle liste di questo genere« für eine Neuerung des 2. Jt. v. Chr.

⁹⁴ Vgl. hierzu G.J. SELZ, *The Holy Drum, the Spear, and the Harp. Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia*, in: I.L. FINKEL/M.J. GELLER (Hg.), *Sumerian Gods and Their Representations*, Groningen 1997 (Cuneiform Monographs 7), 167–213.

⁹⁵ EDZARD, *Altbabylonische Literatur und Religion*, s. Anm. 25, 582f.

⁹⁶ Vgl. hierzu MANDER, *Il pantheon di Abu-Šalabikh*, s. Anm. 89, 120–126, zur Frage des Zusammenhangs mit lokalen Kulturen ebd., 134f.

2) Die nach ihrem Herausgeber sogenannte *Weidner-Liste*⁹⁷ ist für uns insofern interessant, als sie Überlieferung und Gebrauch einer Götternamenliste über einen Zeitraum von mindestens eineinhalb Jahrtausenden dokumentiert. Die ältesten Textvertreter aus Ur datieren in die Zeit der 3. Dynastie (ca. 21. Jahrhundert v. Chr.), die jüngsten aus Assur, Babylon, Kiš und Uruk in spätbabylonische Zeit (Mitte des 1. Jahrtausends). Für die kulturgeschichtliche Bedeutung der Liste besonders interessant ist ihre Bezeugung im Westen (Ugarit an der nordsyrischen Küste, Emar am Euphratknief) im letzten Drittel des 2. Jahrtausends.⁹⁸ Etliche Exemplare enthalten wie die zuvor besprochene Liste eine lange Serie von Götternamen, die in mehreren Kolumnen aufgelistet werden. Ein Exemplar aus Assur (KAV 63) präsentiert dieselbe Liste in zweiseitiger Disposition: Rechts der Hauptspalte mit den traditionellen Namen werden in einer parallelen Spalte andere Namen dargeboten, die entweder eine Göttergleichung herstellen (z.B. sumerisch ^dNanna = akkadisch ^dŠin) oder einen Namen erläutern (z.B. sumerisch ^dNin-gal [wörtlich ›Große Herrin‹] = akkadisch ›Gemahlin von ^dŠin). Zwei weitere Exemplare aus Assur (KAV 46 und 47) operieren auf der Grundlage derselben Liste fünfspaltig: Kol. II ist die Hauptspalte; links davon wird in syllabischer Schreibweise notiert, wie der jeweilige Göttername auszusprechen ist, während rechts davon in Spalte III die Namen der Schriftzeichen angegeben werden, welche in II für die Schreibung des jeweiligen Götternamens verwendet wurden. Zweck der Übung ist ein orthographisch-philologischer. Spalte IV entspricht der erläuternden Spalte der zuvor genannten Tafel. Von Spalte V wissen wir nur, dass es sie gab, doch ist zu wenig erhalten, um ihre Funktion genauer bestimmen zu können.

In unserem Zusammenhang einzig relevant ist die Feststellung, dass diese Tafeln eine intensive intellektuelle Auseinandersetzung mit der Materie im Rahmen des höheren Studiums bezeugen, wobei die Mühe sowohl auf die philologisch-technische Erschließung als auch auf die theologisch-systematische Erläuterung oder Gleichung verwendet wurde. Dass sich in der Bibliothek Assurbanipals in Ninive kein einziges Exemplar der Weidner-Liste fand, führt W.G. Lambert auf deren ausschließlich didaktischen Zweck zurück; für die Spitzengelehrten am Hof des assyrischen Königs war die

⁹⁷ E. WEIDNER, *Altbabylonische Götterlisten*, in: *Archiv für Keilschriftforschung* 2 (1924-25), 1-17, 71-82.

⁹⁸ J. NOUGAYROL, *Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, in: *Ugaritica* 5 (1968), 1-446, hier 210-230, 411-417 Nr. 119-129; D. ARNAUD, *Les textes cunéiformes suméro-accadiens des campagnes 1979-1980 à Ras Shamra-Ougarit*, in: *Syria* 59 (1982), 203-208; DERS., *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.1: Textes de la Bibliothèque. Textes sumériens et accadiens*, Paris 1985 (*Synthèses*, no. 18), sowie *Emar VI.4: Textes de la Bibliothèque. Transcriptions et traductions*, Paris 1987 (*Synthèses*, no. 28), jeweils Nr. 539.

Liste offenbar uninteressant, weil zu basal und für eigentlich wissenschaftliche (z.B. divinatorische Zwecke) nicht recht zu gebrauchen.⁹⁹ Als curriculare Grundlageninformation ist sie im ›Tafelhaus‹ aber jahrhundertlang verwendet worden und hat deshalb im Rahmen der Bildungsvermittlung weite Verbreitung gefunden.

Exakt das Gegenteil gilt von einer gelehrten, offenbar primär theologisch-spekulativ motivierten Liste aus dem altbabylonischen Nippur (SLT 117, 122-124, 125), die nur in drei Exemplaren vom Herkunftsort selbst bekannt geworden ist:¹⁰⁰ Über den engeren Verfasserkreis hinaus scheint sich niemand sonderlich für sie interessiert zu haben. Listen werden also nicht einfach weiterkopiert, weil es sie gibt, sondern nur dann, wenn sie sich als für bestimmte Zwecke brauchbar und nützlich erwiesen haben.

3) Dass inhaltlich motiviertes systematisch-theologisches und praktisches Überlieferungsinteresse auch im alten Mesopotamien konvergieren konnten, bezeugt eine dritte Gruppe von Listen, die zwar einen je unterschiedlichen Textbestand bieten, traditionsgeschichtlich aber aneinander anschließen dürften:

a) Die altbabylonische Liste TCL 15 Nr. 10 (AO 5576, die sogenannte *Genouillac-Liste*)¹⁰¹ enthält eine Kette von 473 Götternamen, die nun erkennbar nach primär systematisch-theologischen Gesichtspunkten (Göttergenealogie und -typologie von gesamtbabylonischer Reichweite) geordnet sind: Z. 1-30 bieten eine Genealogie des Gottes Enlil (eines der Höchsten Götter des mesopotamischen Pantheons), gefolgt von der Theogonie des Himmelsgottes An (Z. 31-37) und einer Auflistung des Götterkreises um Enki, den Gott des Sachverstands (Z. 38ff.). Enlils Hofstaat und Beamtschaft inklusive Türsteher erscheinen an ganz anderer Stelle in einer eigenen Sektion (Z. 305-341), weitab von der Genealogie des Gottes. Offenbar ging es den Kompilatoren darum, zunächst die Herkunft der Höchsten Götter und erst dann die aktuelle Organisation ihres himmlisch-palatialen Hofstaats zu behandeln. Dass das systematisch-theologische

⁹⁹ LAMBERT, *Art. Götterlisten*, s. Anm. 24, 474. Zur Zusammensetzung der Bibliothek Assurbanipals vgl. auch JEANETTE C. FINCKE, *The Babylonian Texts of Nineveh. Report on the British Museum's Ashurbanipal Library Project*, in: *Afo* 50 (2003/2004), 111-149; E. FRAHM, *Royal hermeneutics. Observations on the commentaries from Ashurbanipal's libraries at Nineveh*, in: *Iraq* 66 (2004), 45-50; G. FRAME/A.R. GEORGE, *The royal libraries of Nineveh: New evidence for their formation*, in: *Iraq* 67 (2005), 265-284.

¹⁰⁰ Vgl. CH.-F. JEAN, *Noms divins sumériens. Listes des élèves-scribes de Nippur du 3e millénaire environ avant J.-C.*, in: *RA* 28 (1931), 179-194.

¹⁰¹ H. DE GENOUILLAC, *Grande liste de noms divins sumériens*, in: *RA* 20 (1923), 89-106; DERS., *Liste alphabétique des dieux sumériens du catalogue AO. 5373 (sic)*, in: *RA* 25 (1928), 133-137; EDZARD, *Altbabylonische Literatur und Religion*, s. Anm. 25, 583f.

Interesse aber auch hier nicht bar jeder Philologie betrieben wurde, sondern damit auf charakteristische Weise verquickt war, zeigt die Art und Weise, wie die theologisch-thematischen Einheiten im einzelnen entfaltet werden. Die Balance von Urgötter-Paaren vom Typ EN und NIN z.B. hat sowohl spekulative, die Geschlechterpolarität und den Fortpflanzungsprozess betonende Plausibilität als auch einen philologisch ansprechenden Aspekt.

b) Die genannte Liste bildet den Grundstock für eine andere, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends kompilierte, wahrscheinlich kassitische Liste, deren beste Textvertreter aber aus der viel jüngeren Gelehrtenbibliothek von Ninive (7. Jahrhundert) stammen und die nach ihrer ersten Zeile AN-*Anum* genannt wird.¹⁰² Drei Textvertreter aus Uruk bezeugen die aktive Beschäftigung mit dieser Liste noch in spätachämenidischer bzw. seleukidischer Zeit.¹⁰³ Die in ihrer kanonischen Gestalt auf sieben Tafeln verteilte, rund 1970 Namen umfassende Liste ist wiederum konsequent zwispaltig angelegt. Spalte I registriert die traditionellen sumerischen Götternamen, Spalte II kommentiert sie in verschiedener Hinsicht. Sie ist nicht, wie lange Zeit angenommen wurde, akkadisch aufzulösen, sondern repräsentiert typisches ›Gelehrtensumerisch‹. Wir beschränken uns auf wenige Gesichtspunkte und Beispiele:

Die Anfangssektion um den Himmelsgott Anu

(1) an – ^dA-nu-um (akkadische Translitteration, nicht Übersetzung), (2) an – An-tum (~ ›weibliche Anu‹, feminines Pendant für den Himmelsgott), (3) an.ki – ^dA-nu-um u An-tum (sumerisch ›Himmel und Erde‹ – akkadisch ›männlicher Anu und weibliche Anu‹; beachte die gelehrte Uminterpretation, nicht Übersetzung von ki), (4) ^duraš/IB ›Erdreich(šgott)‹ – ditto (5) ^dnin-uraš/IB ›Erdreich(šgott)‹ – ditto (d.h., Z. 4-5 sind zusammen wie Anu und Antum als Götterpaar zu verstehen), (6) an.šár.gal – ditto, (7) ^dki.šár.gal – ditto (›großer Anšar und große Kišar‹; Z. 6-7 wiederum zusammen ein Paar, analog zu an und ki in Z. 3), (8) an.šár – ditto, (9) ^dki.šár – ditto (dasselbe ohne gal ›groß‹), (10) ^den.šár – ditto, (11) ^dnin.šár – ditto (dasselbe nun auf die Polarität ›Herr/›Herrin‹ bezogen) usw., zusammengefasst in (24) 21 en ama a.a – an.na.ke₄.ne (›21 Herrliche, Väter und Mütter [aus der Sphäre von] Anu‹).¹⁰⁴

¹⁰² R.L. LITKE, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-lists AN : ^dA-nu-um and AN : Anu šá amēli, New Haven, CT 1998 (TBC 3).

¹⁰³ H. HUNGER, Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil I, Berlin 1976 (ADFGUW 9), Nr. 126; E. VON WEIHER, Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil III, Berlin 1988 (ADFGUW 12), Nr. 107; DERS., Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil IV, Mainz 1993 (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 12), Nr. 183 (nebst dem etwas älteren Text Nr. 182).

¹⁰⁴ Vgl. zu den hier genannten Gottheiten und ihren Namen F.A.M. WIGGERMANN, Mythological Foundations of Nature, in: D.J.W. MEIJER (Hg.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East, Amsterdam 1992 (VNAW n.r. 152), 279-306, besonders 290ff.

Zum Organisationsprinzip¹⁰⁵

»(i) The deity being dealt with has his names listed [manchmal sind es eher Namen aus seinem Kreis bzw. anderer *personae* seiner selbst, Chr.Ueh.]; (ii) next come those of his spouse [do.]; (iii) then the children of this pair, with family and courtiers, if any, follow¹⁰⁶; and finally (iv) the section is rounded off by the household servants of the mother and the father. For example, Enlil [I 148-175] and Ninlil [I 176-183] are separated from their entourage by Ninurta [I 205-229] and his divine court. Similarly Enki [= Ea, II 129-172] and his spouse [Damkina, II 173-184] are separated from their entourage by the big Marduk section [II 185-234, vgl. VII 1-66].«¹⁰⁷

Komplexitätsreduktion

AN-*Anum* macht mehr als die bisher besprochenen Listen deutlich, dass nach Meinung altmesopotamischer Gelehrter viele Götter über mehrere, zum Teil zahlreiche verschiedene Namen verfügten und deshalb zwischen der Zahl von Gottesnamen und der Zahl der Gottheiten klar unterschieden werden musste und konnte: Es gibt deshalb viel mehr Gottesnamen als personal differenzierbare Gottheiten. Die Liste bemüht sich so weit wie möglich, die zu einer bestimmten Gottheit gehörigen Namen zu gruppieren, und nennt am Ende jeder solchen Sektion jeweils die Summe der aufgelisteten Namen. Die Vielzahl der Götternamen wird auf diese Weise mittels einer Systematisierungsleistung auf eine geringere Anzahl von durch sie bezeichneten Gottheiten reduziert. In seltenen Fällen entspricht die Summe der für eine Gottheit registrierten Namen genau der Zahl, die in keilschriftlicher Stenographie für die Kurzschreibung des Namens der betreffenden Gottheit diente: AN-*Anum* nennt in II 129ff vierzig Namen Enkis bzw. Eas (entsprechend der Schreibweise ^d40 für Enki), in II 185ff fünfzig Namen Marduks (entsprechend ^d50 für Marduk¹⁰⁸), was auf eine in Babylon lokalisierte Verfässherschaft der Liste hinweisen dürfte. Die in Kol. II aus *Enūma eliš* exzerpierten 50 Namen Marduks werden in Kol. VII 1ff um 66 weitere ergänzt, so dass Marduk in dieser Liste unter nicht weniger als 116 verschiedenen Namen registriert ist.

4) Eine hier anzuschließende, kürzere und nach anderen Prinzipien angelegte Liste von Götternamen heißt nach ihrem Incipit AN-*Anu ša amēli*, wörtlich ›An : Anu eines Menschen/Mannes‹.¹⁰⁹ Diese Liste ist zweimal als Anhang mittelassyrischer Exemplare der eben genannten Liste AN-*Anum* sowie in einem (selbständigen?) Fragment bezeugt, die alle in der Bibliothek Assurbanipals in Ninive gefunden wurden. Die Liste ist in drei Kolonnen organisiert und als einzige der hier behandelten Texte wirklich zwisprachig, d.h. wie eine eigentlich lexikalische Liste angelegt: Spalte I

¹⁰⁵ Vgl. LITKE, A Reconstruction, s. Anm. 102, 6-15 und die tabellarische Darstellung bei SALLABERGER, Pantheon, s. Anm. 28, 306, Tab. 3.

¹⁰⁶ »Occasionally, the chief servant of the household claimed the more important place, and his name was therefore registered before those of any of the children of the main god« (LITKE, A Reconstruction, s. Anm. 102, 7).

¹⁰⁷ LAMBERT, Art. Götterlisten, s. Anm. 24, 475-476.

¹⁰⁸ Siehe oben bei Anm. 79.

¹⁰⁹ LITKE, A Reconstruction, s. Anm. 102, 15f, 228-241.

bietet rund 160 sumerische Götternamen. Spalte II bezieht diese Namen auf ihre jeweiligen göttlichen Träger oder Trägerinnen; auch hier wird also zwischen Namen und Gottheiten differenziert. Der Name in Spalte II wird fast immer logographisch geschrieben, d.h. er kann sowohl sumerisch als auch akkadisch gelesen werden. Die logographische Schreibweise impliziert eine graphische und semantische Konzentration auf die wesentliche Identität einer Gottheit. Jenseits ihrer Mehr- oder Vielnamigkeit ist Anu, Šin, Enlil, Adad usw. jeweils *einer*, ist auch Ištar jeweils *ein und dieselbe*. Es drückt sich darin ein Bestreben aus, sprachlich mögliche, durch die Eigentümlichkeit der Keilschrift noch verfeinerte Differenzierungsleistungen in einem sekundären Systemisierungsvorgang wieder auf göttliche Individualitäten zu reduzieren.¹¹⁰ Spalte III bietet dann eine ergänzende Erläuterung in akkadischer Sprache; sie ist im Interesse der Eindeutigkeit meist syllabisch geschrieben und folgt dem knappen, aber festen Schema *ša X* (Genitiv).

Wie die Syntax dieser Erläuterung (bzw. die Relativpartikel *ša*) genau zu verstehen sei, ist nicht ganz klar. In der Regel paraphrasiert man den Zusammenhang wie folgt: ›(1) AN (bezeichnet) Anu (als Gott) eines Mannes. (2) ^ddi.meš (bezeichnet) Anu (als Gott) einer Frau. (3) ^aa-nu (bezeichnet) Anu (als Gott) des Königs. [...] (6) kur.ra (bezeichnet) Anu (als Gott) des Landes (kur)‹ usw. Man könnte aber auch paraphrasieren: ›(1) AN (bezeichnet den Gott) Anu, insofern es/er einen Mann/Menschen betrifft. (2) ^ddi.meš (bezeichnet den Gott) Anu, insofern es/er eine Frau betrifft. (3) ^aa-nu (bezeichnet den Gott) Anu, insofern es/er den König betrifft.‹ usw. Die Frage ist dann natürlich, was mit der Wendung ›insofern es betrifft‹ gemeint sein könnte. Die Formulierungen suggerieren ein philologisch-exegetisches Interesse, das mit der sehr weitläufig entwickelten Omenliteratur in Verbindung stehen könnte: Wenn der Göttername so und so geschrieben ist, ist der Kontext, in dem der Göttername steht, auf X (einen Mann, eine Frau, den König, das Land usw.) zu beziehen. Den 160 Namen der ersten Spalte stehen insgesamt 24 Gottheiten in der zweiten Spalte gegenüber. Diese Gottheiten sind, wo sich dies nahelegte, in Paaren gruppiert: auf Šin folgt seine Paredros Ningal, auf Šamaš Aya, auf Adad Šala; andere Gruppierungen sind möglich, wo sie von der Sache her naheliegender erschienen (z.B. Papsukkal, Ninurta, Nergal; Marduk, Nabû, Ea). Was die Belegfrequenz pro Gottheit betrifft, so ist Ea mit 30 Namen eindeutig der Spitzenreiter, gefolgt von Šin (15), Anu (12), Adad und Ištar (je 11), Nergal (10), Enlil und Papsukkal (je 9) usw. Hier gibt es im Unterschied zu AN-Anum keine Übereinstimmung mit den Götterzahlen; vielmehr scheinen Omina und Beschwörungskunst den Griffel geführt zu haben, daher die Präferenz für den dafür zuständigen Gott Ea. Eine Bestätigung dieser Vermutung liefern die fünf letzten erhaltenen Zeilen, in denen verschiedene Namen der Dämonin Lamaštu (als Lamaštu selber, als *labāšu*, *abbāzu* ›Packer, *bibitu* und *lilitu*) behandelt werden.

Als *Zwischenfazit* lässt sich festhalten, dass die altmesopotamischen Götterlisten eine sehr alte und gelehrte Tradition repräsentieren, die ihren Ausgangspunkt in der Schreiberausbildung und der praktischen Philologie hat

und sich gegenüber systematisch-theologischem Denken als zunächst eher sperrig erwies. Erst im Rahmen des höheren Studiums hat sich theologische Gelehrsamkeit dann auch dieser Textgattung bemächtigt, um sie besonders in AN-Anum zu einem spekulativen Höhepunkt zu führen. Die kürzere Serie AN-Anu *ša amēli* zeigt aber, dass das Wissen um die richtigen Namen der Götter nicht nur für die Ästhetik eines Gelehrtencurriculums oder theoretisch-spekulative Fragestellungen, sondern auch für praktische Zwecke der Omeninterpretation und Beschwörung nützlich sein konnte – gerade in diesem Bereich konnte sich hermeneutische Treffsicherheit unter Umständen als lebenswichtig erweisen. Das Nebeneinander von AN-Anum und AN-Anu *ša amēli* auf zwei mittelassyrischen Tafeln aus der Bibliothek Assurbanipals in Ninive weist überdies darauf hin, dass Gelehrsamkeit und Zweckgerichtetheit sich schon im alten Mesopotamien nicht ausschließen mussten: Kurz, bündig und mit der einem Gelehrten gut anstehenden Nüchternheit stellt der Schreiber einer der beiden Tafeln im Kolophon fest, er habe nach AN-Anum noch AN-Anu *ša amēli* nachgetragen, weil auf der Tafel gerade noch genügend Platz dafür vorhanden gewesen sei.¹¹¹

9. Theonomastik und Theologie

Wie die Tradition der Götterlisten in Richtung theologischer Kommentierung genutzt werden konnte, sollen abschließend drei je unterschiedlich gelagerte Beispiele von Texten demonstrieren, die zunächst auch wie Listen aussehen, sich bei näherer Betrachtung aber als etwas anderes erweisen.

1) Die spätbabylonische ›Liste‹ CT 24 Nr. 50 (BM 47406, die sogenannte *Pinches-Liste*)¹¹² scheint formal an AN-Anu *ša amēli* anzuschließen: Auch hier besteht jede Zeile aus drei Teilen: (1) einem Götternamen, (2) einer Bezugnahme auf einen Gott, hier immer Marduk, (3) eine kommentierende Spezifizierung mit der Relativpartikel *ša*. Der Sinn und Zweck des Textes ist freilich ein anderer.

¹¹¹ LITKE, A Reconstruction, s. Anm. 102, 5.

¹¹² Kritische Edition des Textes jüngst durch S. PARPOLA, The Assyrian Cabinet, in: Vom Alten Orient zum Alten Testament, hg. v. M. DIETRICH/O. LORETZ, Kevelaer 1995 (FS W. von Soden, AOAT 240), 379–401, hier 398–401; für ältere Bearbeitungen vgl. R. LABAT, Dieux hypostases de Mardouk, in: DERS. et al., Les religions du Proche-Orient asiatique, Paris 1971 (coll. Le Trésor spirituel de l'Humanité), 71f; LAMBERT, The Historical Development, s. Anm. 2, 197f; KOMORÓCZY, Die mesopotamische Mythologie, s. Anm. 22, 116. Der Text stammt aus dem 6. oder 5. Jh. v. Chr., weist sich aber als Kopie einer Tafel aus Babylon aus, die Parpola ins 11./10. Jh. datieren will.

¹¹⁰ Vgl. dazu Anm. 176.

(1)	Uraš	Marduk	des Pflanzens.
(2)	Lugalakia	Marduk	des Grundwassers.
(3)	Ninurta	Marduk	der Hacke.
(4)	Nergal	Marduk	des Krieges.
(5)	Zababa	Marduk	der Schlacht.
(6)	Enlil	Marduk	der Herrschaft und der Beratung.
(7)	Nabû	Marduk	der Buchhaltung.
(8)	Sîn	Marduk	(als) Erhellender der Nacht.
(9)	Šamaš	Marduk	der Gerechtigkeit. ¹¹³
(10)	Adad	Marduk	des Regens.
(11)	Tišpak	Marduk	der Truppen.
(12)	Ištaran (AN.GAL)	Marduk	des KUR ₄ -zi-zi.
(13)	Šuqamunu	Marduk	der Truhe.
(14)	[Ma]mi	M[arduk]	des Töpfer]lehms.
	[...] ¹¹⁴		

Lambert hat gemeint, die Liste erkläre die Namen der wichtigsten Götter des Pantheons als Namen *Marduks* und sei »beyond question pushing a monotheistic conception of Marduk«¹¹⁵. Wäre dem so, dann käme sie den oben genannten »synkretistischen« Hymnen nahe.¹¹⁶ Allerdings überrascht die geringe Übereinstimmung mit diesen, was die einzelnen Identifikationen betrifft. Löst man sich vom Leitgedanken des Synkretismus und betrachtet den Text als prinzipiell polytheistischen, lässt sich die Sache gleichsam umdrehen und als theologisches Statement darüber verstehen, dass die großen Götter – sie selbst, nicht ihre Namen – in bezug auf ihr jeweiliges Ressort »Marduk«, d.h. im Vollbesitz der Autorität sind: Geht es um das Pflanzen, ist Uraš gleichsam »der Marduk«, d.h. der, der das Sagen hat; hinsichtlich der Feldbestellung ist es Ninurta; wo genaue Buchhaltung gefragt ist, tut man gut daran, sich an Nabû zu halten; in Bezug auf den Regen liegt alle Autorität bei Adad usw. Trifft diese Deutung das Richtige, dann fungiert ^dMarduk hier nicht wie ein Eigenname, sondern als Appellativ für »letztinstanzlich zuständige (göttliche) Macht«.¹¹⁷ Man kann sich fragen, ob der Text nicht überhaupt dann am besten verstanden ist, wenn

¹¹³ Vgl. die Bezeichnung des Sonnengottes als »Marduk des Gerichts« in einem Kommentar zu Marduks Rede an die Dämonen (zitiert von LAMBERT, *The Historical Development*, s. Anm. 2, 198).

¹¹⁴ Die Tafel bricht an dieser Stelle ab und muss noch mindestens drei Zeilen enthalten haben; die Rückseite (mit Zusammenfassung und Kolophon) enthält eine Aufzählung von Kabinettsfunktionären (^uX), die je als »Bild« (*salam*) einer Gottheit ([X,Y,Z,] Zababa, Nabû, Nergal, Madanu, Sagittarius) bezeichnet werden. Der Zusammenhang mit der Vorderseite ist unklar.

¹¹⁵ LAMBERT, *Art. Götterlisten*, s. Anm. 24, 478; vgl. DERS., *The Historical Development*, s. Anm. 2, 198.

¹¹⁶ Siehe oben bei Anm. 59 und 72–76.

¹¹⁷ Vgl. zu dieser Deutung neben dem Beitrag von PARPOLA (s. Anm. 112) auch SALBERGER, *Art. Pantheon*, s. Anm. 28, 298.

man der Interpretation die Gleichung ^dMarduk = ^dBēl zugrundelegt und den Gottesnamen als Chiffre für *bēlum* »Herr« liest.

2) Die ziemlich sorglos geschriebene Tafel *MLC 1890* aus Uruk ist laut Kolophon von einem Schreiber aus dem *Sin-lêqe-unninni*-Clan im Jahr 87' der seleukidischen Ära (225 v. Chr.) nach einer älteren Vorlage kopiert worden.¹¹⁸ Die Vorderseite ist dreispaltig angelegt: Kolumne I listet Götinnennamen auf, die in Spalte II alle mit ^dAntu geglichen werden. Spalte III fügt ein Epithet hinzu, das offenbar als Interpretation des Namens in Kolumne I zu verstehen ist:

(Vs. 1)	<i>ina a-mat</i> ^d 60 u <i>an-[tu₄ liš-lim]</i>	
	Auf Anweisung Anus und An[tus möge es bewahrt werden.]	
(2)	an	<i>an-[tu₄]</i>
	An	Antu [xxx]
(3)	<i>di ġir</i> ^{di-in-ġir}	<i>an-tu₄ il-tu₄ el-l[et]</i>
	Dingir	Antu die strahlende Göttin
(4)	<i>an-tu₄</i>	<i>an-tu₄ šá-qt-tu₄</i>
	Antu	Antu die Hohe
(5)	^d u ^u	<i>an-tu₄ ba-na-at kul-lat</i>
	U	Antu die Erschafferin von allem
(6)	^d u mun ^{u-mu-un}	<i>an-tu₄ be-el-tu₄ šu-pi-tu₄</i>
	Umun	Antu die offenkundige Herrin
(7)	^d kur ^{ku-ur}	<i>an-tu₄ be-let ma-a-tu šá-niš be-let ri-šá-a-tu</i>
	Kur	Antu die Herrin des Landes; alternativ: die Herrin des Jubelns
(8)	^d n in-si ₄ -an-na	<i>an-tu₄ be-el-tu₄ mu-nam-me-rat AN-e (šamē)</i>
	Ninsianna	Antu die den Himmel erleuchtende Herrin usw.

Spalte II bildet gleichsam das Scharnier dieses Textes. Spalte I listet ausnahmslos sumerische Götternamen, wovon einige freilich relativ rezente Bildungen sind (Beaulieu spricht von »artificial Sumerian«¹¹⁹), was noch einmal den spätzeitlichen Status des Sumerischen als Kunst-, Gelehrten- und Sakralsprache unterstreicht. Namen, die aus nur einem Zeichen bestehen, das logographisch oder syllabographisch mehrdeutig ist, werden in Spalte I noch syllabisch aufgelöst, so dass klar ist, wie sie »sumerisch« gelesen werden sollen. Spalte III bietet das den Namen von Spalte I auf die Göttin Antu hin interpretierende Epithet. Dieses ist meist akkadisch gehalten und in der Regel syllabisch geschrieben. Die Liste beginnt mit dem stern- bzw. kreuzförmigen Elementarzeichen für »Gott«: AN, das als Gottesname *An/Anu*, aber auch *Antu* gelesen werden kann, womit in Übereinstimmung

¹¹⁸ P.-A. BEAULIEU, *Theological and Philological Speculations on the Names of the Goddess Antu*, in: *Or.NS* 64 (1995), 187–213.

¹¹⁹ Ebd., 188.

mit AN-*Anum* I 1-2 die Ausgangsäquivalenz (der Bezug der Namen auf die Göttin Antu) begründet ist. Dasselbe Zeichen soll in Z. 3 laut Ausspracheglosse als *dīgir* (gesprochen: /dingir/) gelesen werden. Daraus wird dann aufgrund der lexikalischen Äquivalenzen *dingir* = *ilu*, *iltu* (›Gott, Göttin‹) und AN = *ellu* (›strahlend‹) das Epithet *iltu ellet* (›strahlende Göttin‹) abgeleitet. Die folgenden Zeilen operieren nach denselben Prinzipien.¹²⁰

»Thus the theologian demonstrates that the name of Antu [genauer: das für dessen Schreibung verwendete Elementarschrift, Chr.Ueh.] generates the very epithets which illustrate the magnitude of her power, and also that the essence of the deity is contained in her name. This speculative technique allowed Mesopotamian scholars to investigate, by means of the nearly infinite possibilities of the cuneiform script, a different order of meaning, one not readily accessible to the intellect, without being bound by the limitations inherent in language.«¹²¹

Die Keilschrift liefert dem Gelehrten folglich eine Art Substruktur, die es ihm erlaubt, mittels bestimmter Assoziationstechniken Bereiche des Wirklichen zu ergründen, die unterhalb expliziter Begrifflichkeit liegen, um sie dann aus dem Status des gleichsam Vorsprachlichen in den Status sprachlicher Explikation zu überführen.¹²² Nicht von ungefähr spricht man in der Assyriologie im Blick auf Texte, die derartige Verfahren anwenden, von ›mystical explanatory works‹.¹²³ Der mesopotamische Gelehrte lässt sich bei seinem mystischen Experiment allerdings nicht durch freie Assoziation leiten. Er operiert vielmehr mit seinem typischen Arbeitsinstrument, den ihm in Gestalt ›kanonischer‹ Kompendien vorliegenden lexikalischen Li-

¹²⁰ Vgl. den ausführlichen Kommentar von BEAULIEU, *Theological and Philological Speculations*, s. Anm. 118, 196–213.

¹²¹ Ebd., 190, mit Verweis auf BOTTÉRO, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux*, s. Anm. 13, 125–130.

¹²² »[C]e nom écrit [...] constituait une donnée matérielle, concrète, massive, comparable à une substance [...]. Aussi pouvait-on l'exploiter, tout autant que la chose elle-même: le scruter, comme elle, l'analyser, le réduire en ses éléments et en faire ainsi comme sortir tout ce qu'il contenait de réalités et d'intelligibilité de la chose« (BOTTÉRO, *Les noms de Marduk*, s. Anm. 84, 27). »Le signe graphique est presque par essence polysémique dans les systèmes graphiques babyloniens, mais d'une polysémie limitée, réglementée par toutes sortes de contraintes systématiques et contextuelles; pour la pensée abstraite [...] ces contraintes s'effacent, le signe graphique tend à prendre toutes les valeurs qui lui sont reconnues par les systèmes en usage mais aussi toutes celles que peuvent lui procurer les modes de raisonnement analogiques. [...] En Mésopotamie, la philologie n'est pas une science isolée mais une variante d'un mode de pensée scientifique analysant le réel« (CAVIGNEAUX, *L'écriture et la réflexion linguistique*, s. Anm. 48, 113f).

¹²³ Vgl. besonders LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works*, s. Anm. 75.

sten (im vorliegenden Fall den Götterlisten AN-*Anum* und AN-*Anu ša amēli*, der Wortliste *Aa A = nāqu* und anderen mehr¹²⁴).

P.-A. Beaulieu hat gezeigt,¹²⁵ dass AN-*Anum* und AN-*Anu ša amēli* von Uruks gelehrten Theologen in spätsachämenidischer und seleukidischer Zeit offenbar geradezu als Skript für eine umfassende, als Restauration verbrämte Reorganisation des städtischen Kultes dienten. Dabei wurde die bis dahin eher unbedeutende Göttin Antu und der alte, aus der *otiositas* zurückgeholte Anu in den Status des vorherrschenden Götterpaares befördert, dessen Hofstaat man nach Vorlage von AN-*Anum* Tafeln I-IV theologisch hierarchisierte. Architektonisch schlug sich die Reorganisation in der gewaltigen Anlage des *Bit Rēš*-Tempelkomplexes nieder, der das vormalige ›Haus Himmel‹ Eanna überflügelte. »The local pantheon of Uruk became virtually identical with the systematic pantheon transmitted by the scholastic tradition.«¹²⁶ Die bisherige Stadthauptgöttin Inanna/Ištar wurde ins hinterste Glied des Pantheons der Großen Gottheiten relegiert. Hatte die Herrin des Eanna einst als Partnerin des alten Stadtgottes gelten können, die Antu gleichsam in sich aufgenommen und assimiliert hatte,¹²⁷ so wurden die beiden Göttinnen nun wieder auseinanderdividiert¹²⁸ und die Götterwelt letztlich monistisch auf das Prinzip ›Himmelsgottheit‹ hin ausgerichtet, dessen Kern die Gelehrten, wie wir gesehen haben, in einem einzigen Keilschriftzeichen (AN bzw. DINGIR) zu verorten in der Lage waren.

Das Beispiel demonstriert zum einen die ›kontrollierte Fluidität‹ mesopotamischer Götterkonzeptionen, zum andern die Verflechtungen gelehrter Wissenschaft und abstrakter Denkfiguren mit sehr konkreten religionspolitischen Kontexten und Konjunkturen. Was sich in Uruk am Beispiel von An und Antum beobachten lässt,¹²⁹ hat Analogien in der frühjüdischen Theologie und Kultpolitik.¹³⁰ Dort freilich kam es nicht zur Restauration

¹²⁴ Vgl. hierzu BEAULIEU, *Theological and Philological Speculations*, s. Anm. 118, 190.

¹²⁵ P.-A. BEAULIEU, *Antiquarian Theology in Seleucid Uruk*, in: *Acta Sumerologica* 14 (1992), 47–75, besonders 53–60, 67–69.

¹²⁶ Ebd., 68.

¹²⁷ Vgl. nur den oben bei Anm. 59 zitierten synkretistischen Hymnus, Z. 6.

¹²⁸ Auch Marduk erfuhr eine einschränkende Repositionierung, während Nabû, Nergal, Gula und Ninurta schlechterdings aus dem Kreis der Großen Götter verschwanden (BEAULIEU, *Antiquarian Theology*, s. Anm. 125, 56).

¹²⁹ Vgl. zum Zusammenspiel von Theologie und Kult im spätzeitlichen Uruk auch E. FRAHM, *Zwischen Tradition und Neuerung. Babylonische Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk*, in: R. G. KRATZ (Hg.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh 2002 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22), 74–108.

¹³⁰ Vgl. ebd., 99–104.

einer göttlichen Paredros,¹³¹ weshalb der Aufstieg Jahwes zum ›Himmelsgott‹ mit dezidiert monotheistischem Impetus vonstatten gehen konnte.¹³²

Wir kommen zum Schluss. Es sollte deutlich geworden sein, wie sehr die Theonomastik einer Kultur nicht nur durch die jeweiligen sprachlichen Voraussetzungen geprägt wird, sondern auch durch die medialen Rahmenbedingungen (Sprache, Schrift, Schriftträger, Textsorten usw.). Im Falle der altmesopotamischen Gelehrtenkultur sind die Zweisprachigkeit, eine wesentlich auf Polysemie und Analogie basierende Keilschriftationalität sowie bestimmte Formen der Wissensorganisation (Listen) drei wichtige Faktoren, die bestimmte theonomastische Entwicklungen und damit verbundene, theologisch oder anderweitig systematisierende Überlegungen nicht nur wesentlich beeinflusst, sondern teilweise überhaupt erst ermöglicht haben.

Das Medium ist somit ein wesentlicher Bestandteil des kulturellen Systems. Es induziert bestimmte Denkopoperationen und behindert andere oder schließt sie gar aus. Was konstruktiv repräsentiert werden kann, gilt als wirklich, im Falle der Keilschriftgelehrsamkeit: Tontafel bzw. Keilschrifttext als verschlüsseltes Abbild der Welt. Das Medium neigt tendentiell zu Akkumulation und Komplexifizierung (so sehr ihm durch das Material auch physische Grenzen gesetzt sind). Zugleich birgt es in Gestalt der Determinative (in unserem Fall wesentlich: des Determinativs DINGIR = *ilum* = AN, Gottheit = Gott = Anu ≈ Himmel → Welt → All) seit seinen Anfängen ein erhebliches Potential für reduktiv-abstrahierende Klassifikationen. Ob Gelehrte das dem Medium inhärente Potential eher in die eine (multiplizierende) oder andere (reduzierende, abstrahierende) Richtung nutzten, hing wesentlich von der Pragmatik des Geforderten ab – davon, in welchen operativen Zusammenhängen (Beschwörung, Divination, Kult, Philologie, Astronomie usw.) Wissen und Verknüpfungsleistungen zur Anwendung gelangen sollten, d.h. auch davon, was konjunkturell gefragt war.

Was ein bestimmtes Dispositiv der Wissensproduktion mittels der ihm eigenen Verknüpfungsmöglichkeiten an neuem Wissen generieren kann, mag so lange als wirklichkeitsadäquat gelten, wie es gesellschaftlich plausibel ist, zur Lösung anstehender Aufgaben befähigt, mit anderen nicht grundsätzlich konfiguriert bzw. von jenen nicht überflügelt wird. So lange

¹³¹ Die Vision von der Frau im Efa (Sach 5,5-11) scheint eine Auseinandersetzung um die Frage der Paredros vorauszusetzen und deren definitive Verdrängung aus Juda anzudeuten. Der verdrängten Göttin soll aber in Sinear/Südmesopotamien ein Kult eingerichtet werden. Eine Interaktion frühjüdischer und südbabylonischer Kultreformen bzw. Wahrnehmung der letzteren durch Gola-Kreise in der Nippur-Region ist nicht dokumentiert, aber als wahrscheinlich anzunehmen.

¹³² Vgl. K. SCHMID, Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer. ›Gott‹ und der ›Himmel‹ in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels, in: JBTh 20 (2005), 111-148.

auch, wie eine Gesellschaft bereit oder in der Lage ist, die für den Erhalt des Dispositivs erforderliche Infrastruktur zur Verfügung zu stellen. Wo dies nicht mehr der Fall ist, kommt es zu einem Paradigmenwechsel. Das herkömmliche Dispositiv verliert seine Leitfunktion, wird durch anderes ersetzt und bestenfalls subkulturell weitertradiert. Die Krise der altmesopotamischen Keilschriftgelehrsamkeit setzte mit der hellenistischen Zeit ein. Basiselemente des hermeneutischen Dispositivs (operative Verfahren, Syllogismen usw.), lebten subkulturell in der jüdischen (rabbinischen und nicht-rabbinischen), aramäischen, später auch arabischen Gelehrsamkeit weiter – allerdings, da an neue Medien gebunden, in erheblich transformierter Gestalt. Sie ließen sich wohl, wenn man so will, bis in die Kabbala verfolgen.