



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Untersuchungen zur Überlieferung
des mesopotamischen Wettergottes
vor der altbabylonischen Zeit“

Verfasserin

Michaela Rinner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuerin ODER Betreuer:

A 384
Altsemitische Philologie und orientalische Archäologie
Univ.-Prof. Dr. Gebhard J. Selz

DANKSAGUNG

Ich möchte mich herzlich bei allen, die mich bei dieser Arbeit und dem vorausgehenden Studium so tatkräftig unterstützt haben, bedanken, ohne deren Hilfe diese Arbeit nicht hätte entstehen können.

Mein Dank gilt an erster Stelle meinem Betreuer, Dr. Gebhard J. Selz, der am Zustandekommen dieser Diplomarbeit wesentlich beteiligt war. Ich bedanke mich für seine fachliche und organisatorische Unterstützung und seiner Offenheit für Diskussionen. Er hat mich auf der Suche nach Lösungswegen immer hilfreich unterstützt.

Ein großer Dank geht an meinen Vater, der mir dieses Studium ermöglichte und mich all die Jahre hindurch unterstützte.

Besonders meinem Bruder, Dipl.-Ing. (FH) Simon Pucher, möchte ich danken, der mir bei der Erstellung der Datenbank für diese Arbeit sehr geholfen hat und mir das ganze Studium hindurch immer zur Seite stand.

Ein herzliches Dankeschön geht an meinen Freund, Dr. Christian Kaisemayer. Ich bedanke mich für sein Verständnis und seine guten Zusprüche. Er unterstütze mich moralisch und stand mir stets mit Rat und Tat zur Seite.

1	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	5
2	EINLEITUNG.....	7
2.1	GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK.....	9
2.2	NATURRÄUMLICHE GEgebenHEITEN	15
2.3	ETYMOLOGIE	19
2.4	NATURPHÄNOMENE UND IHRE REPRÄSENTATION ALS „GÖTTER“	28
2.5	ÜBERLIEFERUNG IN BILD UND TEXT.....	30
2.6	BILD, TEXT, METAPHER	33
3	EINZELBETRACHTUNGEN.....	35
3.1	HYMNEN (UNTERTEILUNG NACH ETCSL)	35
3.1.1	<i>Erzählende und mythologische Kompositionen.....</i>	<i>35</i>
3.1.2	<i>Kompositionen mit historischem Hintergrund.....</i>	<i>45</i>
3.1.3	<i>Königliche Lobgedichte.....</i>	<i>53</i>
3.1.4	<i>Hymnen und Kultlieder.....</i>	<i>66</i>
3.1.5	<i>Debatten.....</i>	<i>72</i>
3.1.6	<i>Fragmentarisch erhaltene Hymnen.....</i>	<i>74</i>
3.1.7	<i>Sprichwörter.....</i>	<i>76</i>
3.2	IŠKUR IN NEUSUMERISCHEN WEIHINSCHRIFTEN	77
4	IKONOGRAPHIE.....	81
4.1	FRÜHDYNASTISCH I-III (CA. 2900 - 2340 V. CHR.)	81
4.2	AKKAD-ZEIT (CA. 2340 - 2200 V. CHR.)	83
4.3	GUDEA-ZEIT (CA. 2150 – 2100 V. CHR.)	84
4.4	UR III-ZEIT (2112 - 2004 V. CHR.)	86
4.5	EINIGE WEITERE IKONOGRAPHISCHE BELEGE AUS DER NACHALTBABYLONISCHEN ZEIT	88
5	BILD, SYMBOL, METAPHER.....	91
5.1	NATURPHÄNOMENE	91
5.1.1	<i>Wind (tum₉, lil₂, mir).....</i>	<i>91</i>
5.1.2	<i>Der böse Sturm (im-ḫul).....</i>	<i>93</i>
5.1.3	<i>Wolken (dunġu).....</i>	<i>94</i>
5.1.4	<i>Donner (gu₃-an-ne₂-si).....</i>	<i>95</i>
5.1.5	<i>Blitz (nim ġir₂).....</i>	<i>96</i>
5.1.6	<i>Wasser (a), Regen (IM, šeġ).....</i>	<i>98</i>
5.1.7	<i>Flut (amanu).....</i>	<i>98</i>
5.1.8	<i>Regenbogen (sumerisch: tir-an-na; akkadisch: Manzi'at).....</i>	<i>100</i>
5.1.9	<i>Überfluss (ḫe-ġal).....</i>	<i>103</i>
5.2	SINNBILDER.....	105
5.2.2	<i>Netz (sa).....</i>	<i>105</i>
5.2.3	<i>Kanalinspektor (kù-gál).....</i>	<i>106</i>
5.2.4	<i>Chaos (diḫ₃).....</i>	<i>108</i>
5.2.5	<i>Mischwesen.....</i>	<i>109</i>
6	PERSONENNAMEN.....	115

7	ZUSAMMENFASSUNG.....	118
8	ANMERKUNGEN	128
9	ABBILDUNGSVERZEICHNIS.....	130
10	ANHANG: ABBILDUNGEN.....	133
11	BIBLIOGRAPHIE.....	149
12	ABSTRACT.....	161

1 Abkürzungsverzeichnis

AfO	Archiv für Orientforschung (Berlin, Graz, Horn, Wien)
AnOr	Analecta Orientalia (Rom)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer -- Neukirchen-Vluyn)
ArO	Archiv Orientální (Praha)
AS	Assyriological Studies (Chicago)
ASJ	Acta Sumerologica (Hiroshima)
AuOr	Aula Orientalis (Barcelona)
BAM	Baghdader Mitteilungen (Berlin)
BE	The Babylonian expedition of the University of Pensilvania (Philadelphia)
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London)
DaM	Damaszener Mitteilungen (Mainz)
ETCSL	The Electronic Textcorpus of Sumerian Literatur
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien (Wiesbaden)
JAOS	Journal of the American Oriental Society (New Haven)
JCS	Journal of Cuneiform Studies (Cambridge, Mass.)
JNES	Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg/Schweiz)
OIP	Oriental Institute Publications (Chicago)
Or	Orientalia (Rom)
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris)
RLA	Reallexikon der Assyriologie (Berlin)

ZA Zeitschrift für Assyriologie (Berlin)

ZANF Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge

2 EINLEITUNG

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die schriftlichen und ikonographischen Quellen über den „sumerischen“ Wettergottes **Iškur** zu untersuchen. Da die Verehrung des Wettergottes bis in die prähistorische Zeit zurückgeht und später vor allem im obermesopotamischen, syrischen und levantinischen Bereich besondere Bedeutung besaß, beschränke ich mich auf Quellen vor der altbabylonischen Zeit. Für die jüngeren Epochen ist grundsätzlich auf Schwemer (2001) und Green (2003) zu verweisen.

Eingangs skizziere ich die natürräumliche Wechselwirkungen des Vorderen Orients und dessen klimatische Verhältnisse. Im Folgenden wird die Beziehung zwischen Bild, Text und Metapher dargestellt und deren elementare Vernetzung in der Erforschung des Alten Orients diskutiert. Anschließend gebe ich eine kurze Einführung über den sumerischen und akkadischen Wettergott und ihre Beziehung zueinander. Da sich sodann alle Kapitel vorwiegend auf den sumerischen Wettergott **Iškur** beziehen, fasse ich die Quellen über den Sturmgott der Levante nur in einem kurzen historischen sowie ikonographischen Überblick zusammen.

Im Hauptteil habe ich unter Anleitung meines Diplomarbeitbetreuers Dr. Gebhard J. Selz Abschnitte von Hymnen in welchen der Wettergott **Iškur** vorkommt zum Teil neu bearbeitet und auf häufig vorkommende Begriffe, wie Sturm, Wind oder Blitz, und auf deren Metaphorik hin untersucht, um das Bild des Wettergottes zu erhellen. Daraufhin habe ich versucht, ikonographische Belege zu finden, um die Beobachtungen auszuarbeiten und auch um die Wichtigkeit der Zusammengehörigkeit von Bild und Text darzustellen. Der letzte und schwierigste Teil bestand darin, den Wettergott mit seinen Begleitern, (Wind, Wolken) und mit anderen Gottheiten (Regengöttin, **Ninurta**, **Enki**) bzw. damit verbundener Wesen, wie dem Imdugud/Anzu(-d)-Vogel, in Verbindung zu setzen.

In Zusammenarbeit mit meinem Bruder, Dipl. Ing. (FH) Simon Pucher, habe ich eine Datenbank erstellt die unter www.sumerianhymns.com veröffentlicht ist. Um die Verarbeitung der vorhandenen Daten zu vereinfachen befinden sich dort die von mir bearbeiteten und neuübersetzten Hymnen und auch sämtliche Bilder der Diplomarbeit. Ziel dieser Datenbank ist es, einerseits große Datenmengen effizient und dauerhaft zu speichern und zum anderen auch hier die philologische und ikonographische Verbindung der Quellen aufzuzeigen und Ergebnisse in speziellen Dokumenten auszugeben.

Da bereits einige umfassende Werke über den Wettergottes vorliegen (Schwemer: 2001, Green: 2003) findet man in meiner Arbeit keine ikonographische Neubearbeitung und Interpretation der einschlägigen bildlichen Quellen, sondern einen *Gesamtüberblick* über schriftliche und ikonographische Quellen für den Süden von Mesopotamien unter Berücksichtigung der grundlegenden Umweltbedingungen.

2.1 Geschichtlicher Überblick

Als Mesopotamien wurde ursprünglich nur der nördliche Bereich zwischen den beiden großen Flüssen Euphrat und Tigris, im Altertum als Purattu und Idiglat bekannt, genannt, während der südliche Teil als Babylonien bezeichnet wurde. Erst im 1. Jahrhundert n. Chr. wurde der Begriff Mesopotamien auf das gesamte Gebiet, von den Südhängen des Taurus bis zum Persischen Golf, ausgedehnt (Hrouda 1997: 7). Die beiden großen Flüsse Euphrat und Tigris waren die Lebensadern des ganzen Landes. Zusammen mit ihren Nebenflüssen, dem Chabur in Nordsyrien, dem Zab im Irak und der Dijala beim heutigen Baghdad, garantierten diese aber noch nicht die Fruchtbarkeit des Ackerlandes: im südlichen Mesopotamien fällt zwei Drittel des Jahres kein Regen und nach der Schneeschmelze im Frühjahr stiegen Euphrat und Tigris über die Ufer und setzten das Land unter Wasser; aufgrund dieser Gegebenheiten, lange Trockenperioden einerseits und starke Regenfälle und Überschwemmungen andererseits, schuf der Mensch ein komplexes organisiertes Bewässerungssystem. Durch den Bau von Kanälen und die stete Verbesserung dieser Anlagen wurde die Fruchtbarkeit des südlichen Mesopotamien erreicht (Hrouda 1997: 8). Die Landwirtschaft war somit der bedeutendste Wirtschaftszweig, von dem alle anderen ökonomischen Aktivitäten abhängig waren (Hrouda 1997: 61).

Für lange Perioden der mesopotamischen Geschichte war die Bevölkerung in eine Sesshafte und Nichtsesshafte unterteilt. Durch die entstandene sumerische Hochkultur angelockt, wanderten im 3. Jt. semitische Nomadenstämme aus dem Norden in das südliche Mesopotamien ein (Hrouda 1997: 24). An den Rändern des bewässerten Schwemmlandes Südmesopotamiens und des Regenfeldbaugebietes in Nordmesopotamien fanden diese Stämme ideale Voraussetzungen für eine halbnomadische Lebensweise als Kleinviehzüchter, die nach Regenfällen auch Ackerbau betrieben. Diese Nomaden und Halbnomaden bildeten ein wichtiges Bindeglied zwischen der urbanen Welt und der nicht sesshaften Bevölkerung Mesopotamiens.

Uruk-Zeit: 4000-3100 v. Chr.

Die Uruk-Zeit löst die Obed-Kultur ab und wird in die frühe, mittlere und späte Uruk-Zeit unterteilt; die südmesopotamische Stadt Uruk gibt dieser Periode ihren Namen und war Zentrum eines mehrschichtigen Siedlungssystems.

Klimatische Bedingungen

Durch das nun kühlere und trockenere Klima mit geringen Niederschlägen führten Euphrat und Tigris weniger Wasser; dies führte zu einem Rückzug der Dauersümpfe im Alluvialland. Da jedoch noch immer genügend Wasser für die Landwirtschaft zur Verfügung stand, wurde die prinzipiell sehr fruchtbare Schwemmlandebene erst nach und nach von Norden her besiedelbar (Nissen 1999: 40).

Architektur / Siedlungswesen

Die nachweisbare Großarchitektur ist ein bedeutsames Kennzeichen dieser Epoche; durch die notwendige Organisation dieser Bauten entstand die Funktion einer Stadt. Es entstanden große Versammlungsgebäude, monumentale Tempel und Palastanlagen. Die Verzehnfachung der Bevölkerung war in dieser Zeit beispiellos und das Wachstum setzte sich in der folgenden Dschemdet-Nasr-Zeit noch fort (Selz 2005: 33).

Gesellschaft

Herrschernamen fehlen in den Texten noch für eine lange Zeit. In den Berufs- und Ämterlisten findet man einen 'Namešda' („Herr der Keule“), einen Funktionär im Machtapparat. Die Vielzahl der in den Listen verzeichneten Funktionäre deutet auf ein komplexes Machtsystem hin, mit einem großen der Produktion entzogenen Verwaltungssektor; eine zentrale Bedeutung besaßen die Funktion und das Amt, nicht aber der individuellen Amtsträger selbst (Selz 2005: 39).

Dschemdet-Nasr: 3100-2900 v. Chr.

Der Fundort Dschemdet Nasr selbst gibt dieser Epoche den Namen. Als für diese Phase besonders von Bedeutung nenne ich die Städtesiegel dieser Zeit. Sie sind ein Zeugnis überregionaler Kooperationen mehrerer Städte in Südmesopotamien und waren für das Verständnis der politischen Verhältnisse von großer Bedeutung: es handelt sich dabei um Abrollungen von Siegelzylindern auf Tontafeln; auf einem Siegelbild befinden sich Schriftzeichen mehrerer Städte (Selz 2005: 42). Die überregionalen Kooperationen sind für alle Gemeinschaftsaufgaben, insbesondere den Bau und Unterhalt weitverzweigter Kanalsysteme, unerlässlich.

Herrschaft

Nach Texten verwalten ein EN (Priester aus Uruk) und dessen Gemahlin einen 'Palast'; die beiden besaßen auch Verfügungsrechte über Ländereien (Selz 2005: 42).

Frühdynastisch I-III: 2900-2340 v. Chr.

Diese Zeit unterteilt sich in die Perioden I bis III und bringt Veränderungen in der Besiedlungsstruktur sowie in der Verteilung bestehender Machtverhältnisse mit sich. Zur Einordnung von Daten und Namen wird nun die 'Sumerische Königsliste' herangezogen.

Klima und Wasser

Siedlungen sind nicht mehr verstreut aufzufinden sondern sind nur mehr an wenigen Linien aufgereiht, die der Lage der Hauptarme des Euphrats entsprechen: der Grund dieser Veränderung liegt in der Verringerung der Wasserläufe und der Entstehung von großen Kanalsystemen, aus denen durch kleine Verteilergräben das Wasser auf die Felder geleitet wird (Nissen 1999: 51).

Uruk und Kiš

Um mythische Könige handelt es sich bei **Enmerkar** und **Lugalbanda**; über diese Herrschern gibt es schon kurz nach ihrer vermutlichen Regierungszeit am Anfang des dritten Jahrtausends epische Erzählungen. Auch **Gilgameš** ist König von Uruk und mythischer Held; er war wohl eine historische Persönlichkeit und seine Herrschaft wird hypothetisch zu Anfang der frühdynastischen Zeit angesetzt. Das Epos „Gilgameš und Aka“ berichtet erstmals von grundlegenden Konflikten zwischen Herrschern des südlichen und des zentralen Babylonien. Dabei wird hier erstmals der Streit um die Wasserversorgung („die Brunnen des Landes“) als Anlass für kriegерische Auseinandersetzungen genannt.

Unter der historischen Herrscherpersönlichkeit **Mesalim** ist erstmals die Bezeichnung „König von Kiš“ bezeugt. Mit diesem Titel war auch späterhin ein Vormachtsanspruch über Nordbabylonien verbunden (Selz 2005: 44)

Ur

Eine einmalige historische Quelle bilden die Königsgräber von Ur: die Pracht der gefundenen Beigaben lassen erkennen, dass die mesopotamische Kultur bereits um 2600 v. Chr. zu einer großen Prachtentfaltung kommt. Von dem Herrscher Mesanepada fand man eine Lapislazuli-

Perle mit einer Inschrift, auf der er „König von Ur“ und „König von Kiš“ genannt wird (Selz 2005: 47).

I. Dynastie von Lagaš:

Ur-Nansche berichtet in Inschriften über zahlreiche Tempelbauten und Kanalanlagen die er im Staatsgebiet durchführen lies. In einer Quellenpassage teilt er mit, dass er „Urnimin als Gemahl der (Göttin) Nanše durch Eingeweideschau bestimmt habe“: dies ist möglicherweise der älteste inschriftliche Hinweis auf das Ritual der 'Heiligen Hochzeit' (Selz 2005: 52).

Eannatum regierte um 2450 v. Chr. und ist einer der bedeutendsten Herrscher der frühdynastischen Zeit. Er war ein selbstbewusster Krieger und lässt Inschriften, anstatt mit Namen eines göttlichen Adressaten, mit seinem eigenen Namen beginnen; unter seinen Inschriften hat die Geierstele besondere Bedeutung; auch das Konzept der „Gotteskindschaft“, zentral für die frühdynastische theokratische Staatskonzeption, wird bei ihm erstmals detailliert beschrieben. (Selz 2005: 52).

Enmetena regierte um 2430 v. Chr. und legt in seinen Inschriften großen Wert auf die Anerkennung des Gottes **Enlil** in Nippur. Über seinen Konflikt mit der Stadt Lagaš berichtet er in einer Inschrift: diese geschlossene „Bruderschaft“ zwischen Uruk und Lagaš ist das älteste Zeugnis eines zwischenstaatlichen Vertrages (Selz 2005: 54).

Zentrales historisches Thema der frühdynastischen Quellen ist der „Wasserstreit“ um das fruchtbare Gebiet des **Gu'edina** und den Grenzgraben **e-ki-sur-ra**. Enmetena berichtet, dass dieser in frühgeschichtlicher Zeit durch den „König von Kiš“, Mesalim, durch göttlich beauftragten Schiedsspruch geschlichtet worden sei. Aus lagašitischer Sicht hat aber das feindliche Umma diese Regelungen immer wieder verletzt, z.B. in dem diese Herrscher die Wasserversorgung des Gebietes unterbrachen.

Dem aus Umma stammenden **Lugalzagesi** gelang es am Ende der frühdynastischen Zeit aus Babylonien einen einheitlichen Staat zu schaffen.

Akkad-Zeit: 2340-2200 v. Chr.

Unmittelbar vor der Entstehung des Akkadischen Imperiums wurde Babylonien in einen 'Sumerischen Süden' und einen 'Akkadischen Norden' unterteilt. Für den Norden war das Zentrum in Kiš, mit einem beständigen und weltlichen Königtum. Der Süden hingegen wurde durch Provinzgouverneure („**Ensi**“) verwaltet, die immer wieder versuchten sich von der zentralen akkadischen Oberherrschaft zu lösen (Westenholz 1999: 29).

Sargon war, nach literarischen Quellen, einst ein Vasall von Ur-Zababa von Akkade, besiegt diesen und auch Lugalzagesi im Süden und wird anschließend König von Sumer und Akkade; er entmachtet Lugalzagesi und führt ihn und seine gesamte Gefolgschaft vor **Enlil** nach Nippur (Westenholz 1999: 36). Auch setzt er seine Tochter 'Enheduanna' als En-Priesterin des Mondgottes Nanna in Ur ein (Westenholz 1999: 38). Unter ihm erfolgten viele Reformen und er war einer der ersten *historischen* Herrscher um den sich später Heroenlegenden rankten (Westenholz 1999: 40).

Naram-Sin war der Sohn seines Vorgängers Maništušum und regierte nach der Sumerischen Königsliste 54 1/2 Jahre. Bei seinem Regierungsantritt erhielt er von dem Gott **Enlil** in Nippur eine Waffe; sein erfolgreichster Siegeszug erfolgte gegen die große Rebellion, als „die vier Weltgegenden insgesamt“ gegen ihn rebellierten; in Folge dieses Sieges wird der König, auf Wunsch der Einwohnern verschiedener Städte, vergöttlicht und auf seiner sogenannten 'Siegesstele' lässt er dies auch durch seine Darstellung mit einer Hörnerkrone bildlich verewigen. Von großer Bedeutung sind seine militärischen Züge in den nordsyrischen Raum: er versuchte, teilweise mit Erfolg, wenn auch nur vorübergehend, dieses, von Amurritern besiedelte Gebiet, in das Reich von Akkade einzugliedern (Selz 2005: 72).

Gudea-Zeit (2122-2102 v. Chr.)

Gudea bezeichnete sich selbst als einen „der keine Mutter hat, der keinen Vater hat“ um sein Kindschaftsverhältnis zu der Göttin Gatumdu, der Stadtgöttin von Lagaš, zu betonen; auch unter ihm bilden die Städte Lagaš, Girsu und NINA-Sirana das Kernland des Staates. Im Zentrum seiner Tätigkeiten standen Bautaten für Staatsgötter. Berühmt ist sein Abbild als „Architekt mit dem Plan“ und auch wurde er vom Stadtgott **Ninĝirsu** zum Hirten des Landes Sumer berufen. Auch literarisch von Bedeutung waren die Bauarbeiten am Tempelkomplex des **Eninnu** in Girsu; dies bezeugt eine Tempelbauhymne, die das älteste Beispiel sumerischer „hoher Literatur“ darstellt (Selz 2005: 81).

Utubeĝal ist in die II. Dynastie von Uruk einzuordnen und erwirkte einen entscheidenden Siegeszug gegen die Gutäer; von Selbstbewusstsein zeugt auch der von ihm verwendete Titel „König der vier Weltgegenden“; dies deutet darauf hin, dass er während seiner Regentschaft die Unterstützung der Enlil-Priesterschaft von Nippur gewinnen konnte. Nach einer kurzen Regierungszeit von 7 Jahren wird er von seinem früheren General Ur-Namma entmachtet (Selz 2005: 87).

Ur III Zeit (2112-2104 v. Chr.)

Diese 3. Dynastie aus Ur ist vielleicht die am besten dokumentierte Zeit der mesopotamischen Geschichte; die Bezeichnung Ur III-Zeit beruht auf der Tradition der Sumerischen Königsliste; es regierten fünf Könige insgesamt 109 Jahre: Ur-Namma, Šulgi, Amar-Suena, Šu-Suen und Ibbi-Sin (Sallaberger 1999: 123).

Ur-Namma legte mit seinem Aufstieg zum alleinigen Herrscher der Zentren Ur, Uruk und Girsu, mit seinem Sieg gegen die Gutäer und Elam und damit der Eroberung Ost- und Nordbabyloniens das Fundament für das Reich von Ur III; er schaffte die Grundlage für eine funktionierende Wirtschaft durch forcierten Bau von Kanälen und ordnet durch seine Gesetz das Recht. Der Herrschaftsanspruch manifestiert sich in dem neuen, von Ur-Namma geschaffenen Titel, „König von Sumer und Akkad“ (Sallaberger 1999: 140).

Šulgis lange Regierungszeit von 48 Jahren hebt ihn von anderen Herrschern ab. Als wichtigste religiöse Erneuerung gilt die 'Vergöttlichung Šulgis', die deutlich das altakkadische Paradigma aufgreift; weitere für die Folgezeit wichtige Veränderung unter ihm, waren die Gründung von Puzriš-Dagān, die damit verbundenen administrativen Neuerungen sowie seine erfolgreich geführte Außenpolitik, in der die Heiratspolitik besonderes Gewicht besaß. Viele Hymnen auf Šulgi weisen auf eine bedeutende Blütezeit der Literatur hin (Sallaberger 1999: 163).

Amar-Suena, der Sohn Šulgis, gilt in der Omensammlung und der historischen Tradition als negativ zu bewertender Herrscher. Sein Nachfolger **Šu-Suen** drängt das Andenken seines Vaters stark zurück, indem er ihn unter anderem aus der Reihe der königlichen Opferempfänger auslässt oder den 'Amar-Suena-Tempel' von Girsu zurück in 'Namḫani-Tempel' benennen lässt (Sallaberger 1999: 167). Zu Šu-Suens Taten gehören unter anderem die Weihung von Kultgegenständen und der Bau von Tempeln; auffällig war sein Auftrag, ihm bei Regierungsantritt, im ganzen Land Königsstatuen errichten zu lassen (Sallaberger 1999: 170).

Ibbi-Suen war der letzte Herrscher der 3. Dynastie von Ur und wurde in Ur, Uruk und Nippur zum Herrscher gekrönt (Sallaberger 1999: 172). Sein glänzender Aufstieg hielt jedoch nicht lange an: sein aus Mari stammender amorritischer General **Išbi-erra** (oder Ischbi-erra) rebellierte gegen ihn; dies führte zu zunehmenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten, zum Abfall von ganzen Provinzen und besiegelte letztlich das Ende der Dynastie (Sallaberger 1999: 174).

Klimatische Bedingungen und politische Veränderungen

Der Wunsch, möglichst viel Wasser zur Bewässerung der Felder zu verwenden und nichts ungenutzt abfließen zu lassen, beschleunigte das gravierende Problem der Versalzung der Böden. Textlichen Hinweisen zufolge fiel dadurch der südliche Teil der Provinz Lagaš gegen Ende des 3. Jt.s zunehmend für die Nahrungsmittelproduktion aus; mit der seit der Uruk-Zeit betriebenen Planwirtschaft versuchte die Zentralverwaltung den Süden des Landes durch Verschiffung von Gerste aus dem Norden am Leben zu erhalten; doch wegen zunehmender politischer Auseinandersetzungen und dem großen „Wasserstreit“ zwischen Isin und Larsa, konnte eine Schwächung der politischen Institutionen nicht verhindert werden. Der unter fortschreitender Versalzung leidende Süden wurde von der Getreidezufuhr aus dem Norden zunehmend abgeschnitten, Preissteigerungen und Inflation waren die Folge und führten zu Hungersnöten. In der Folge konnte der geschwächte Süden seinem großen Gegner, den Elamitern, nichts mehr entgegensetzen (Nissen 1999: 68).

2.2 Naturräumliche Gegebenheiten

Der Alte Orient erstreckt sich geographisch von Palästina, der Levante, über das nördliche Syrien, Anatolien, Mesopotamien bis hin zum Iran und ist durch sehr unterschiedliche naturräumliche Gegebenheiten gekennzeichnet. Neben weiten Flachlandgebieten (Mesopotamien und Chusistan) findet man auch viele gebirgige Regionen die aber auch Ebenen einschließen können (Syrien, Levante, Anatolien) (Renger 2004: 41). In diesen üblicherweise unter dem Begriff des „Fruchtbaren Halbmonds“ zusammengefassten Gebieten erfolgte nach 10.000 v.Chr. die neolithische Revolution, die den Übergang zur Sesshaftigkeit einleitete.

Mit Mesopotamien als *Zweistromland* werden geographisch die heutigen Gebiete Irak, Nordost-Syriens sowie der Südost-Türkei bezeichnet (Edzard 2004: 10).

Nördliches Mesopotamien

Die Region östlich des Tigris ist durch eine sanfte Hügellandschaft geprägt, die der Hochgebirgsregion des Zagros vorgelagert ist und von kleinen Wasserläufen durchzogen wird. Hier ist die Landwirtschaft auf der Basis von Regenfeldbau, unterstützt durch künstliche Bewässerung, möglich. Die Region zwischen Euphrat und Tigris ist ein Gebiet, in dem nur oberhalb der 200-400 mm Isohyete, bezogen auf den durchschnittlichen jährlichen Niederschlag, eine einigermaßen gesicherte landwirtschaftliche Produktion möglich ist.

Voraussetzung dafür ist, dass die Niederschläge zur rechten Zeit in ausreichendem Maße erfolgen. Hier sind dementsprechend auch bereits für das vierte Jahrtausend mannigfache Siedlungsstrukturen nachweisbar (Renger 2004: 43).

Südliches Mesopotamien

Die Alluviallandschaft im südlichen Mesopotamien hat sich im Gegensatz zu anderen Regionen im Laufe der Zeit am stärksten verändert. Im Altertum flossen Euphrat und Tigris noch getrennt voneinander in den Golf; bis in das frühe 3. Jt. v. Chr. hinein haben sich bei beiden Strömen Veränderungen in ihrem Verlauf beobachten lassen. Im äußersten Süden findet man Marschlandschaften, die durch große Schilfbestände charakterisiert sind (Renger 2004: 41). Neben der einfachen Ableitung von Oberflächenwasser aus den mäandrierenden Flussläufen tritt dann (spätestens) zu Beginn des 3. Jt. mehr und mehr die Anlage von im Hinblick auf Arbeitsmanagement und Technologie aufwendigen sogenannten dendritischen Kanalsystemen auf (Nissen 1983: 105, Abb. 30).

Die Levante

Die Levante umfasst im weiteren Sinne die Länder des östlichen Mittelmeeres sowie die mediterranen Küstengebiete der Türkei, Zypern, den Libanon, Palästina, die westlichen Gebiete Syriens und des Raumes des Nil-Deltas in Ägypten. Im engeren Sinne handelt es sich um Gebiete des heutigen Syrien, des Libanon, Israel, Teile Jordaniens sowie die palästinensischen Autonomiegebiete.

Die Landschaft ist von Gebirgszügen geprägt, die sich in nordsüdlicher Richtung parallel zum Mittelmeer hinziehen und teilweise bis an die Küste erstrecken. Im zweiten Jahrtausend gab es zwei wichtige Routen, die von Nordsyrien nach Süden und die in arabische Halbinsel führten. Diese Routen boten sich auch in älterer Zeit besonders für den überregionalen Handel an (Renger 2004: 45).

Regenmenge und Regenverteilung

Die Hochflut von Euphrat und Tigris kommt im Jahresverlauf für die Aussaat recht spät; neben der Schwierigkeit der Bewässerung, trat auch schon früh das Problem des notwendigen Flutschutzes auf: zur Abhilfe errichteten die Mesopotamier ein ausgedehntes Kanalnetz mit Wasserreservoirs (Stauseen).

Eine Niederschlagsmenge von 200mm ist die unterste Grenze für möglichen Regenfeldbau, denn dieser kann ja nur dort betrieben werden, wo der Jahresniederschlag größer ist als die Verdunstung.

Diese Isohyete (Abbildung 50) verläuft von Ost nach West: Babylonien, der mittlere Euphrat und der südliche Teil der Ġazira liegen unterhalb der 200mm Isohyete. Folglich profitieren diese Gebiete von einer natürlichen Bewässerung durch Flüsse, dennoch benötigen sie ergänzend ein künstliches Kanalsystem. Das assyrische Kernland, das Hābūrdreieck und Aleppo liegen oberhalb dieser Isohyete, und im Irak nimmt die durchschnittliche Niederschlagsmenge insbesondere zu den Gebirgen hin zu. Diese Isohyeten sind nicht stabil, sondern schwanken sehr stark mit dem wechselnden Klima (Streck 2007: 289). Da die regenreichsten Monate Dezember und Januar sind, bedeutet diese Konzentration des Regens auf die Wintermonate, dass bei geringer Verdunstung schon kleine Mengen Niederschlag ausreichen um Regenfeldbau zu betreiben (Wirth 1962:13).

Das Problem der Versalzung

Die beiden großen Flüsse, Euphrat und Tigris, waren die Lebensadern des ganzen Landes. Im Süden fällt im Winter der meiste Niederschlag und nach der Schneeschmelze im Frühjahr treten diese beiden Flüsse über die Ufer und setzen die Umgebung unter Wasser. Komplexe Bewässerungssysteme, die über Jahrtausende hinweg immer wieder instandgesetzt, erneuert und verbessert werden mussten, wurden geschaffen; zudem waren die Flußläufe aufgrund von sich akkumulierenden Sedimentsablagerungen langfristig relativ instabil. Ein großes Problem, durch diese künstliche Bewässerung, war die Versteppung des Landes, denn das auf die Felder geleitete Wasser enthielt viel Salz; dieses lagerte sich nach der Verdunstung im Boden ab und machte ihn unfruchtbar. Dieses Problem war schon in der Antike bekannt und wurde durch verbesserte Bewässerungstechniken (Leaching) verzögert; auch in den letzten Jahrzehnten der Gegenwart unternahm der Irak, erfolgreich, große Anstrengung um diesem Prozess entgegen zutreten (Hrouda 2002: 10).

Der Wettergott

Gottheiten unterschiedlichen Namens werden in der Altorientalistik häufig unter einer Typbezeichnung zusammengefasst, wenn sie hinsichtlich ihrer zentralen Funktionen und ihres Handlungsprofils weitgehende Übereinstimmung zeigen. Diese typologische Klassifizierung kann mehrere Göttergestalten innerhalb nur eines kulturellen Kontextes zu einer Gruppe zusammenfassen (Schwemer 2001: 5). Als Beispiel nenne ich hier Muttergottheiten, welche die Götterlisten unter den Namen **Aruru**, **Diġir-mah**, **Nin-tur**, **Nin-ĥursaġa** etc. anführen. In Gestalt dieser Muttergöttin sind vermutlich Geburts- und Schöpfergöttinnen verschiedener älterer Traditionen zusammengefloßen. Viele dieser Namen werden auch in anderen

Kontexten synonym gebraucht und Synkretismen lassen sich noch in geschichtlicher Zeit beobachten (Krebern timer 1993-1997: 502).

Sturm- oder Wettergottheiten treten je nach Region unter einem anderen Namen auf. Die für diese Arbeit relevanten Wettergottheiten sind:

1. der sumerische **Iškur** (Südmesopotamien)
2. der akkadisch/semitische *Adad* (Syrien, Palästina, Obermesopotamien); auch *Addu/Hadad*

Die Identifizierung des Wettergottes ist jedoch nicht so einfach, da die Typbezeichnung „Wettergott“ keine unmittelbare Entsprechung in den verschiedenen altorientalischen Sprachen besitzt. Die einzelnen Gottheiten haben zwar in ihren verschiedenen Erscheinungsformen den gemeinsamen Aspekt eines Wetter- oder eher Gewittergottes, jedoch kommen zu den Erscheinungsformen dieser Götter auch verschiedene Aspekte und abgeleitete Aufgabenbereiche hinzu (Schwemer 2001: 7).

Verbreitung in Mesopotamien

Iškur und *Adad* werden beide mit dem Logogramm ^dIM geschrieben. Der Ursprung des Logogramms scheint auf die wichtigste gemeinsame Erscheinungsform, den „Wind“ bzw. den „Sturm“ zu verweisen; mittelbar sind beide Wettergötter dann auch zuständig für den Regen. Eine eindeutige Gleichsetzung beider sich hinter diesem Logogramm verbergenden Gottheiten ist erst ab der Ur III Zeit / altbabylonischen Zeit belegt. In der Frühdynastischen Periode bezieht sich ^dIM wohl immer auf den (sumerischen) Gott **Iškur** (Green 2003: 49).

Die ersten Hinweise über **Iškur** geben uns jedoch kaum Auskunft über seinen Charakter oder gar seine Stellung im Pantheon. Wir finden sie in der Frühdynastischen Zeit in Personennamen und Götterlisten. Erst die Königsinschriften der sargonischen Periode zusammen mit Enheduanna's Tempelhymnen geben uns ein relativ detaillierteres Bild dieses Wettergottes und bezeugen **Iškurs** mythische Stellung als „wilder Stier“, der sich die Winde angurtet oder auf ihnen reitet. Metaphorisch wurde er als *Beschützer der Herde* oder auch als *der Hirte der Stürme* bezeichnet und wird dementsprechend in Hymnen als *Wirbelwind und Stier* benannt (Green 2003: 50).

Obwohl der sumerische Gott **Iškur** in ganz Mesopotamien bekannt war, stieg er im mesopotamischen Pantheon erst nach Beginn des zweiten Jahrtausends in einen höheren Rang auf. Dies steht wohl in Zusammenhang mit der Migration der Amurriter aus der Region des Mittleren Euphrats ins Kernland Mesopotamiens: Die Amurriter brachten ihr eigenes Konzept des Sturmgottes, offensichtlich einer ihrer wichtigsten Götter, mit und beeinflussten späterhin das mesopotamische Pantheon (Watanabe 2002: 93).

Verbreitung in der Levante

Im ganzen ostmediterranen Raum besaß seit der Vorgeschichte der Stierkult -- oft verbunden mit Mutterkulten -- große Bedeutung. In der ganzen Levante ab dem Natufien und in der südlichen Levante bis zum Erreichen des Präkeramischen Neolithikums B, gab es Herden von (halb-) wilden Tieren und Schafherden (Watkins 2000: 123). **am** ist die sumerische Bezeichnung für einen Wildstier oder Auerochsen (Selz 2010: 6) und wird in literarischen Texten sehr häufig genannt. Meist impliziert der Wildstier als Metapher Aggressivität und Kampfestüchtigkeit (Selz 2010: 14). So ist es nur allzu verständlich, dass in der levantinischen Region ein Gott vorherrschend war, der mit dem wilden Stier identifiziert wurde.

In Syrien, Anatolien und Obermesopotamien erfolgte die Verkörperung des Gottes in der Gestalt eines männlichen Gottes zusammen mit einem Stier und einer weiblichen Begleiterin. Diese Darstellung mit dem Stier ist besonders in der altbabylonisch-altsyrischen Zeit beliebt, Abbildung 39 (Otto 2002: 54).

Statt der verschiedenen Wettergottgestalten Anatoliens oder auch Syriens erscheint in der syrisch-palästinischen Region ein einzelner, starker, junger und kriegerischer Sturmgott zusammen mit seinen „Symbolen“, dem Stier, den Bergen und der Schlange, Abbildung 8 und Abbildung 13. Besonders die Darstellung des „smiting god“,

Abbildung 34, hat sich in der Spätbronzezeit etabliert und wurde ein wichtiges ikonographisches Merkmal zur Identifizierung des Wettergottes. Dominique Collon bestimmte diesen „smiting god“, welchen man auf Artefakten des 18. und 17. Jahrhunderts in Anatolien und Syrien findet, mit *Adad (Addu)* bzw. *Hadad*, Tešub oder Baal (Gorelick, Williams-Forte 1983: 20).

2.3 Etymologie

Götternamen und Epitheta

Durch die Namengebung individualisiert der Mensch die Kräfte bzw. die Bestandteile des Kosmos; der Name bestimmt auch die Rolle des Namensträgers. Aus solchen Abstraktionen entsteht eine definierbare individuelle und ikonographisch festgelegte Göttergestalt mit einem eigenen Mythos und Kult. Zwischen dem Namen und dem Wesen der Gottheit besteht eine Identität, den Namen zu erkennen ist die Bedingung für die Kommunikation mit ihr und die Voraussetzung für jede an diese Gottheit gerichtete magische Handlung (Haas 1994: 307).

Das Sumerogramm eines Götternamens kann verschiedene Gottheiten des gleichen Typs bezeichnen, wie zB ^dLAMMA: Schutzgottheiten, ^dUTU: Sonnengottheiten oder ^dIŠKUR: Wetter- und Fruchtbarkeitsgottheiten; funktionale Gottheiten sind auch die Stadtgötter.

Die Götter werden mit Epitheta versehen, die, wie viele der Namen selbst, den Vorstellungskreis, die Eigenschaften und den Funktionsbereich der betreffenden Gottheit definieren. Die Anzahl solcher dem Namen beigefügten Attribute und Beinamen ist auch Ausdruck der Machtfülle, der Bedeutung einer Gottheit (Haas 1994: 312).

Der sumerische Sturmgott **Iškur**, Oberhaupt des lokalen Pantheons der zwischen Umma und Adab gelegenen Stadt Karkar, wird bereits in der frühdynastischen Zeit IIIa (2600 - 2450/2340 v. Chr.) in Götterlisten genannt. Diese Listen sind in Fāra, dem antiken Šuruppak und in Tell Abū Šalābīḥ gefunden worden; sie führen eine ^dIM geschriebene Gottheit auf (Schwemer 2001: 11). Die Schreibung ^dIM geht vielleicht auf eine vorsumerische Konzeption („vergöttlichter Wind“) zurück, was ein Hinweis auf das hohe Alter des **Iškur**kultes sein könnte (Schwemer 2001: 129). Die Etymologie des Namens Iškur selbst ist noch ungesichert.

Bezüglich der Etymologie von Gottheiten unterscheidet man zwei Gruppen:

1. ursprüngliche Namen, die anderen Göttern ähnlichen Charakters gehören und zB. auf *Adad* übertragen wurden: **Iškur** (King 1967: pl.17, Z.34)
2. Namen, die „*epitheta ornantia*“ sind und das Wesen des Gottes wenigstens nach einer Seite hin zu schildern versuchen; diese können sich zu selbständigen Götternamen entwickeln.

Die nachfolgend angeführten Namen sind nur eine kleine Auswahl der Epitheta des Iškur/Adad nach der Sammlung von Schwemer (2001: 699-704). Doch sind diese für die Ikonographie des Sturmgottes besonders wichtig:

- **ud-gal-gal** (großer Sturm; große Stürme)
- **ud-dè-ra-ra** (überschwemmender Sturm)
- **gú-gal-kalam-ma** (Kanalinspektor)
- **dugud-gar-gar** (der die Wolken hinstellt)
- **gu₄-maḥ pa-è-a** (mächtiger Stier, der glänzend erscheint)
- **maš-tab-ba ù-mu-un ^dam-an-ki** (Zwilling des Herren Amanki = Enki)
- **úg-bànda^{da}** (ungestümer Löwe(nderache))
- **úg-an-na** (Löwe(nderache) des Himmels)
- **ùg-gal-la u₅-a** (der auf dem großen Löwen(drachen) „reitet“)

Im Laufe der Arbeit wird auf solche Epitheta noch näher eingegangen werden.

Götterlisten

Eine besondere Leistung der mesopotamischen Schrifttradition ist die Entwicklung der verschiedensten Formen von Listen, von den Anfängen der Schreibtradition bis in die Spätzeit keilschriftlicher Überlieferungen. Die Komplexität der polytheistischen Glaubenssysteme in Mesopotamien und seinen Nachbarländern förderte auch die Entstehung von Götterlisten. Die ältesten Götterlisten entstehen in Mesopotamien zur Fāra-Zeit (FD IIIb) (de Clercq 2004: 15). In den verschiedenen Kulturgebieten, wie in Sumer, Akkad oder Assyrien und im westsemitischen Siedlungsraum, mit den jeweiligen Zentren, entwickelten sich nach und nach Panthea; diese bilden mehr und mehr soziale Verhältnisse ab; ihre Struktur entspricht mit Ende des dritten Jahrtausends annähernd der zeitgleichen höfischen Gesellschaft von Ur III. (vgl. Falkenstein 1966: 7). Schon früh führten Krieg, Handel und Politik oder Vertragsabschlüsse zum Austausch von einheimischen und fremden Göttern. Bei der Datierung der Listen, sowie bei allen Keilschrifttexten, sollte man zwischen der Entstehungszeit und der Zeit der Abschrift unterscheiden, was im Einzelnen natürlich schwierig bleibt. Insbesondere die jüngeren mehrspaltigen Listen können eine Übernahme bzw. eine sprachliche Adaption von Götternamen verzeichnen (de Clercq 2004: 15).

SF 1 -- Die Fāra-Liste

Das älteste Zeugnis für die Verehrung des **Iškur** in Mesopotamien ist die große Götterliste aus Fāra (SF 1), die in die frühdynastische Zeit IIIb zu datieren ist. Die Liste enthielt wahrscheinlich rund 560 sumerische Götternamen (Krebernik 1986: 163), doch scheint die Struktur der Liste nicht konsequent systematisch. An der Spitze stehen die Hauptgötter **An**, **Enlil**, **Inana**, **Enki**, **Nanna** und **Utu**, offensichtlich die wichtigsten Gottheiten des überregionalen „sumerischen“ Pantheons; danach folgt die Anordnung nach lexikalischen Prinzipien (nin-, lamma- und lugal-Namen). Weiters erscheinen vergöttlichte Gegenstände, wie ^d**men**_x, die vergöttlichte Krone, sowie einige Gottheiten, deren Name einen Ortsnamen enthält. Krebernik vermutet die Entstehung dieser Liste in Uruk.

Das Theonym Iškur findet man in Kol. XII (vgl. Krebernik 1986: 180):

XII 1	^d GÁNA	^d GÁNA.ĤÉ.GAM.GAM
	GAM+GAM	
	ĤÉ	
XII 2	^d GUR x	^d GUR' x

Zwischen dem um 1 Kol. zu weit links angesetzten Fragment und dem Hauptteil von Kol. XII fehlen wohl 2 Zeilen

XII 5	^d MÙŠ KUR SI	^d MÙŠ.KUR-SI
XII 6	^d IM	^d Iškur
XII 7	^d GI ҒU	^d sig ₁₇ ^{mušen}
XII 8	^d NUN PAP	^d SAL.NUN.PAP.BU.BANŠURx

LAK 717

SAL BU

XII 9	^d 3-tenū PEŠ	^d 3-tennū.PEŠ
XII 10	^d Û ҒI	^d ù-dùg
XII 11	^d Û	^d ù

[. . .]

An:Anum:

An: ^dAnum ist die größte (lexikalische) Götterliste, die in sechs oder mehr Tafeln unterteilt ist, worin die Ämter/Aufgaben und (verwandtschaftlichen) Verhältnisse der einzelnen Götter zueinander aufgelistet werden. Sie enthält rund 2000 Götternamen, die alle wichtigen Götter und deren untergeordneten Mitglieder innerhalb ihres Götterkreises auflistet (Litke 1998: 6)

Verbindung von Iškur/Adad

Iškur-Adad wird in nahezu allen babylonischen Götterlisten mit einem mehr oder weniger umfangreichen Götterkreis erwähnt. Wichtig für die Einordnung *Adads* unter die großen Götter ist nun genau diese relativ späte An: ^dAnum Götterliste. *Adad* und sein Götterkreis stehen am Ende der III. Tafel nach *Sîn* und *Šamaš* mit ihrem jeweiligen Götterkreis. Vor den drei Himmelsgöttern *Sîn*, *Šamaš* und *Adad* wird die ältere Generation dieser Götter aufgelistet.

Den Kreis um ^dIškur findet man in drei Teilen. Im ersten Teil (Kol. III 206-239) stehen die mit Iškur/Adad selbst verbundenen Gottheiten (Litke 1998: 138-142). Der zweite Teil (Kol. III 240-252) ist den Familienangehörigen gewidmet (Litke 1998: 141-143) und der dritte Abschnitt (Kol. III 253-262) stellt den Hofstaat des Wettergottes dar (Litke 1998: 143-144). Ähnliche Strukturprinzipien finden sich bei allen bedeutenderen Götternamen. Den ^dIškur- bzw *Adad*-Kreis im engeren Sinne findet man im Anhang des dritten Abschnittes (Kol. III 263-278) (Litke 144-146), wobei offensichtlich eine Gleichsetzung von ^dIM = ^dša-maš zugrunde gelegt wird.

Eine sichere Gleichsetzung des sumerischen Iškur mit dem semitischen *Adad* ist jedoch bis zur UR III Zeit nach unseren Quellen jedoch nicht zu erweisen. Das Problem kann wegen der allfälligen logographischen Schreibungen ^dIM, die beide Lesungen ermöglicht, natürlich nicht abschliessend geklärt werden. Frühdynastische Quellen nennen erstmals und allein Iškur in

sumerischen mythischen Texten. Während der folgenden Sargonischen Periode treten dann beide Gottheiten auf, und ab der UR III-Zeit bis zur altbabylonischen Epoche kommt **Iškur** und *Adad* in zahlreichen Quellen etwa gleich häufig vor.

Daraus ergibt sich für diese Namen des Wettergottes folgendes Bild: der Name **Iškur** war bis zur Ur III Zeit vorherrschend, anschließend, bis zur altbabylonischen Zeit, wechseln die Namen **Iškur** und *Adad*; in der altbabylonischen, kassitischen und assyrischen Periode ist dann überwiegend der Name *Adad* belegt (Green 2003: 48). Wohl ab der altbabylonischen Zeit sind beide Gottheiten von neuem zu differenzieren.

Weidner Götterliste

Die Weidner-Liste ist, nach der Fāra-Liste, die zweitälteste bisher überlieferte, systematisch geordnete Götterliste, die wohl für die Schreiberausbildung in dieser Form zusammengestellt wurde. Diese Liste datiert in die dritte Dynastie von Ur und hält sich bis in die altbabylonische Zeit (Lambert 1957/1971: 474). Während der Anfang der Liste theologischen Ordnungskriterien folgt, lässt der Abschnitt über ^d**Iškur** keine Rückschlüsse auf ein solches Konzept zu (Schwemer 2001: 14).

In Kol. V 31-VI 5 findet man folgende Götterreihung (Schwemer 2001: 13):

Vs. V 31	^d Iškur	
A Rs. IV 32	^d Iškur	^d a- [ad]-[da]
B: 177	^d iškur	
C: 177	[^d Iš]kur	
D Rs. I' 26'	^d [	
31a	^d IM	
A Rs. IV 33	^d IM	^d a-a[d-da/u]
B:178	^d IM	
C:178	[^d I]M	
D Rs. I' 27'	^d [	
Rs.VI 1	^d ša-la	
A Rs. IV 34	^d ša-la	nin-du ₁₀ -g[a]?
Rs. VI 2	^d mi-ša-rum	
A Rs. IV 35	^d mi-š[a-x]	dumu-[^d Iškur (-ke ₄)]
Rs. VI 3	^d iš-ḥa-ra	
A Rs. IV 36	^d iš-[ḥ]a-ra	[dumu]?-[munus- ^d iškur (-ke ₄)(?)]

Bemerkenswert ist hier, dass ^dmi-ša-rum, die vergöttlichte „Gerechtigkeit“ sowie Išhara, die hethitischen „Göttin der Verträge“ als (männliche und weibliche) Kinder des Wettergottes und seiner Gemahlin Šala bezeichnet werden.

Die Nippur-Götterliste

Die Liste ist theologisch-synkretistisch angelegt: Eine Hauptgottheit wird zusammen mit ihren Erscheinungsformen und ihren Epitheta oder zugehörigen Göttern aufgelistet (de Clercq 2004: 18). Nur in dieser Liste wird Iškur/Adad in der Abfolge der Gottheiten noch vor Utu/Šamaš gereiht (im Vergleich zu der Weidner Liste) und folgt somit direkt dem Enki/Ea-Kreis. Die Nippur-Götterliste stellt ^dIškur/Adad, im Gegensatz zu anderen altbabylonischen Listen, der Gemahlin Iškurs Šala noch Medimša zur Seite, die in den jüngeren Götterlisten das sumerische Pendant der Šala bildet (Schwemer 2001: 15):

27	^d iškur
A Vs. I 27	^d Iškur
B Rs. II 4	^d Iškur
28	^d u ₄ -gù ^{!?} -di
A VS. I 28	^d u ₄ -gù-di
B Rs. II 5	^d u ₄ -SAG(=gù!)-di
29	^d ša-la
A Vs. I 29	^d ša-la
B Rs. II 6	^d ša-la
30	^d me-dím-ša ₄
A Vs. I 30	[^d]me- ʾdím- ʾša ₄
B Rs. II 7	^d me- ʾdím-ša ₄

CT 25

Die zweispaltige Liste CT 25 (K2100, Vs. I 1-41) (Budge 1909: T16-18) ist eine der jüngeren Listen und zeichnet sich gegenüber den traditionellen Götterlisten aber dadurch aus, dass sie auch fremde Wettergötter integriert und sie mit dem Sumerogramm für den babylonisch-assyrischen Adad bzw. den Wettergott gleichsetzt oder als „Wettergott (^dIškur) des Landes . . .“ bezeichnet.

Allgemeine Charakterisierung des Wettergottes

Besonders drei Motivkomplexe sind mit Iškur/Adad zu verbinden:

- der Regenspender, der Vegetation und das Leben der Tiere fördert
- der jugendliche Krieger, dessen Wagen von Sturmdämonen gezogen wird und der für seinen Vater **An** bzw. **Enlil** in den Kampf gegen das Feindesland zieht und dieses verwüstet
- der Zerstörer, der mit Sturm und Hochflut Felder und Siedlungen bedroht (Green 2003: 15)

Das Motiv des Regenspenders ist schon Fāra-zeitlich belegt, in den sogenannten *zà-me-Hymnen*, und ist anscheinend in die Vorstellung von einer zyklischen Wiederkehr des **Iškur** eingebettet:

IM:ti:še:gu, was man wohl als **šeg₇ gu še ti** „Regen, der Flachs und Gerste am Leben erhält“ deuten darf.

Das Motiv des jugendlichen Kriegers ist vor allem aus den späteren an **Iškur** gerichteten *Eršemma-Liedern* bekannt, die im hymnischen Lobpreis des Gottes zu Beginn der Kompositionen auch die eindrucklichsten Beschreibungen des wilden, laut brüllenden, alles niederwalzenden Sturmgottes geben (Schwemer 2001: 182).

Kult

Nach altmesopotamischer Überlieferung erschufen die Götter den Menschen als ihr „Gleichnis“, damit der Mensch anstelle der Götter alle mühselige Arbeit verrichte. Götter- oder Gottesdienst sind somit der Menschen vornehmste Aufgabe und uns unter dem Wort „Kult“ bekannt. Kult ist ein Konzept, das auch im Vollzug von Ritualen verwirklicht wird. Ein Ritual ist eine Anzahl von Einzelakten (Riten) verschiedenster Art, sowohl sprachlicher und dramatischer Natur. Ihre besondere Bedeutung liegt in ihrem Rückverweis auf den Ursprung, wodurch sich Rituale wiederum mit den Mythen verbinden (Selz 2004b: 19).

Nachdem der Mensch die kosmischen Kräfte individualisiert und sie menschliche Gestalt hat annehmen lassen, konnte er diesen nun von Angesicht zu Angesicht gegenüber treten: er kommunizierte mit den Gottheiten und sie konnten Teil der menschlichen Gemeinschaft werden. Diese Gemeinschaft der Götter und Menschen wird bei Festen, insbesondere bei Kulthmahlzeiten demonstriert. Hierbei sind die Gottheiten Herren und Herrinnen und die Menschen ihre Diener. Dies stellt die wichtigste Beziehung zwischen Gott und Mensch dar (Haas 1994: 36).

Karkar

Bekannt ist Karkar als Kultort des Wettergottes zunächst aus dem Text SF7 aus Fāra, der auf der Vs. I 21f. diese aufeinanderfolgenden Einträge verzeichnet:

^d **Iškur** (LAK 377), **diğir-Kar-ka**, d. h. Gottheit von Karkar, (^d **Iškur** [LAK377])

Da die Schreibung des Ortnamens mit dem Zeichen LAK 377 = ZATU 396 (**IM**) wahrscheinlich macht, dass die mit diesem Zeichen geschriebene Gottheit die Hauptgottheit des Ortes war, kann im Eintrag **IM** in der archaischen Städteliste aus Uruk ein noch älteres Zeugnis für den **Iškur**-Kult in Karkar vermutet werden. Außerhalb literarischer Texte fehlen Zeugnisse für den Tempel nach der altbabylonischen Zeit, obwohl die Stadt noch lange danach bestand (Schwemer 2001: 136)

Karkar lag am Tigris zwischen Umma und Adab, archäologische Befunde fehlen noch. Wir wissen also nichts über die Gestalt des Tempels, dessen berühmter Name sich nicht nur in der Benennung mehrerer anderer Tempel desselben Gottes wiederfindet, sondern zB. auch im Namen des Prozessionsschiffes seiner Gemhain **Šala**: ^{gis} **má-u₄-gal-gal** (Schiff der großen Stürme) (Schwemer 2001: 137).

Weitere Tempel des Wettergottes sind nach George (1993):

- | | |
|---|---|
| é.aratta ki.ki.šár.ra | „Aratta-Haus des Universums“ Ziqquart in IM ^{ki} (= Karkara? TL no. 4,23; no. 5,14‘!) (George 1993: 69) |
| é.u₄.gal.gal.(la) | „Haus der großen Stürme“ (Tempel in Karkara CTL 295, gefördert durch einer entu-priesterin Rim-sin I, von Utu-ḫeḡal und Hammurapi. (George 1993: 152) |
| é.u₄.gal.gim | „Haus, das wie ein großer Sturm..“, (CTL 297); vgl. é.úg.gal.gim als Epitheton eines Tempels in Karkara (Temple hymns 328, var. É.u ₆ .gal.gim) (George 1992: 1132) |
| é.u₆.di.gal.gal.an.na | „Haus, großes Wunder des Himmels“, Ziqqurat in IM ^{ki} (d.i. Karkara? TL no 4,22; no. 5,13‘: an.g[al?]) (George 1993: 153) |

Dass Riten für **Iškur** in Karkar (Sallaberger 1993: 226; Tabelle 79) durchgeführt wurden, bezeugen vier Urkunden, nach denen dorthin jeweils ein Rind aus dem staatlichen Viehbestand geliefert wurde. Je zwei der Urkunden liegen nur wenige Tage auseinander und zwischen beiden Textpaaren liegen genau anderthalb Jahre, weshalb ein zyklisches Fest möglich scheint (Sallaberger 1993: Tabelle 79a).

Girsu

Der **Iškur**-Kult in Lagaš begegnet uns auch in den Ur III-zeitlichen Urkunden aus Girsu. Der Tempel **é-^dIškur** wird hier ausdrücklich genannt, und der Wettergott erhält dort Opfergaben

(Sallaberger 1993: Tabelle 79c); solches ist bereits für die altsumerische Zeit bezeugt, allerdings von geringerer Bedeutung (Selz 1995: 155).

Umma

Darüber ob Umma selbst einen eigenständigen **Iškur**-Tempel besaß, geben uns die Texte keine sichere Auskunft (Sallaberger 1993: Tabelle 79b).

Nippur

Nippur ist -- wie schon in der frühdynastischen Zeit auch -- religiöses Zentrum des Reiches der III. Dynastie von Ur. Die Versorgung und Pflege der dort ansässigen Gottheiten gehört zu den vornehmsten Anliegen des Königshauses. Ein Großteil der vom königlichen Viehhof registrierten Opferzuteilungen ist für die Tempel Nippurs bestimmt und so stammen die ersten Zeugnisse dafür, dass der Gott **Iškur** dem lokalen Pantheon der Stadt angehört, aus den Ur-III-zeitlichen Urkunden der Verwaltungsbeamten in Puzriš-Dagān (Sallaberger 1993: Tabelle 79d). Die Lage des Tempels von **Iškur** ist unbekannt und ein **é-^dIškur** in Nippur wird nirgends ausdrücklich erwähnt: Jüngere Quellen belegen dort aber einen eigenständigen Tempel des Iškur/Adad (Schwemer 2001: 150).

Uruk

Verwaltungsurkunden aus Puzriš-Dagān bezeugen einen **Iškur**-Kult in Uruk. Es gibt drei Opferzuteilungen für **Iškur** in Uruk, die in das 47. Regierungsjahr des Šulgi datieren. Ob der Wettergott dort aber einen eigenen Tempel hatte, ist nicht ganz sicher. Sogenannte **sizkur₂ šà é-gal** (Riten im Palast) wurden nach Sallaberger (1993: 223) auch in Uruk abgehalten.

Ur

Auch in Ur gibt es einen Tempel des Iškur/Adad. Dieser begegnet uns zuerst in Ur-III-zeitlichen Quellen und bleibt bis in die mittelbabylonische Zeit nachweisbar. Die Zuweisungen an den **Iškur**-Tempel waren unabhängig davon, ob der Gott selbst im Heiligtum residierte oder aber seine Wohnstatt etwa während einer Prozession für eine Reise verlassen hatte: Lieferungen für den verlassenen Ort „**ki-zāḫ**“, etwa den verwaisten Tempel, lassen sich für das **Iškur**-Heiligtum in Ur mehrfach nachweisen (Schwemer 2001: 159).

Bei den Riten im Palast (**sizkur₂ šà é-gal**) erhalten Götter Opfergaben aus dem königlichen Viehhof von Puzriš-Dagān. Hierbei dient der Palast als Opferstätte, wie etwa bei der Bewirtung von Gottheiten oder den monatlichen Feiern der Šulgi-simtum zu Neulicht. Da nach der Notiz „**šà é-gal**“ auch zusätzlich noch der Ort der Transaktion vermerkt sein kann, ist wohl ein solcher „Palast“ an verschiedenen Orten zu suchen. Hierfür kommen neben Nippur und Uruk auch Ur in Frage. Ob es sich bei den Riten im Palast um einen Empfang der

entsprechenden Gottheit handelt oder ob diesen Gottheiten in einem Heiligtum Opfer dargebracht werden, ist nicht ganz eindeutig (Sallaberger 1993: 222). Aus der Zeit Šulgis und Amar-Su'enas kennen wir nur wenige Riten. An Gottheiten begegnen uns ausschließlich **Inana**, **Nanna** und **Iškur** (Sallaberger 1993: 223).

Eine besondere Feier bilden die Riten **ki-^dIškur**, was analog zu **sizkur₂ ki-^dSu'en** als „Riten zum Zeitpunkt, wenn der Wettergott **Iškur** auftritt“ zu deuten ist. Riten gegen Unwetter kennen wir aus Umma und Ĝirsu, wo diese jedoch unregelmäßig, also offensichtlich bei Bedarf, durchgeführt werden (Sallaberger 1993: 226).

Zusammenfassend kann man über die Verbreitung des **Iškur**-Kultes sagen, dass er in mehreren Städten Babyloniens, wie Karkar oder Ĝirsu, traditionsreiche Heiligtümer besaß. Eine besondere Förderung durch das Königshaus erfuhr der **Iškur**-Kult kaum. In Nippur gehörte **Iškur** zu den wichtigeren unter den zweitrangigen Gottheiten, und die überregionale Bedeutung des Tempels in Karkar lässt sich nur schwer abschätzen (Schwemer 2001: 162).

2.4 Naturphänomene und ihre Repräsentation als „Götter“

Naturphänomene sind physikalische Prozesse die auf der kognitiven Ebene etwas schwieriger zu verstehen sind. Das Wissen über den Kontext, in dem diese Phänomene, wie Regenfälle, Mondphasen oder Erdbeben, eingeordnet werden, ist für ihr Verständnis notwendig und die alten Mesopotamier schenken diesem besondere Aufmerksamkeit.

Solche kognitiven Konzepte werden durch verbale und bildhafte Darstellung ausgedrückt, sie werden in der Beziehung von Bezeichnendem und Bezeichneten deutlich. Zugleich sind sie empirisch basiert, so zB. bewirkt der Regen Nässe oder Feuchtigkeit oder der Mond „wandert“.

Naturphänomene werden nach mesopotamischer Vorstellung letztlich durch Götter verursacht bzw. mit solchen identifiziert. Die (relative) Machtlosigkeit (der Menschen) und der Wunsch zur Beeinflussung, ja zur Besänftigung der Naturmächte, führen dazu, dass alle möglichen Verfahren entwickelt wurden. Texte und Ikonographie bzw. Name und Bild sind auch eine Art Mittler zwischen der irdischen und himmlischen Sphäre. Diese Verbindung zeigt sich entweder in Worten (Gebete) oder Bildern (Darstellung von Kult- oder Adorationsszenen). Ein Beispiel hierfür ist Abbildung 19: In der Beiszene vor der Göttin sieht man einen Libierenden eine Trankopferung durchführen. Durch solche Opfer versucht der Mensch Beziehungen zu außer- oder übermenschlichen Wesen aufzunehmen, um diese zu

beeinflussen, sei es, um auf ein vermutetes Einwirken dieser Wesen in den menschlichen Bereich zu reagieren, oder um ein gewünschtes Einwirken hervorzurufen.

Wie auch auf diesem Rollsiegel, so libierte man oft einfach auf den Boden. Meist steht die Libation aber in Verbindung mit anderen Opferhandlungen und meint dann zB. das Darbringen der beim Göttermahl gespendeten Getränke (Heimpel 1987-1990: 4). Libationsszenen stehen häufig in Verbindung mit Gottheiten, die mit der Vegetation verbunden sind und daher auch oft in Zusammenhang mit der Blitzgöttin und dem Donnergott (Frantz-Szabó: 1987-1990: 5). Weiteres ist zu vermuten, dass die Libation ihrem Ursprung nach ein Ritus ist, der die Belebung der Vegetation symbolisiert und in ursprünglichem Zusammenhang mit der frühsumerischen Vegetations- bzw. Muttergöttin steht (Metzger 2004: 34).

Im Leben des Menschen spielt das Ritual eine große Rolle, und der Begriff „Ritual“ hat auch im nicht-religiösen Bereich Eingang gefunden und bezeichnet stereotype Handlungsmuster in wiederkehrenden Situationen (Sallaberger 2007: 422). In dieser Arbeit bleibt jedoch die religiöse Komponente im Vordergrund.

Libationen stehen auch in Verbindung mit dem Toten- oder Ahnenkult, und als Beispiel verweise ich auf Abbildung 11, der Geierstele des Eannatum: auf dieser Geierstele ist bildlich zum einen die „Himmelsbestattung“ der Feinde dargestellt; Geier tragen die Leichenteile himmelwärts, zum anderen wird ein *tumulus* für die eigenen Gefallenen errichtet, deren Beisetzung von einer Libation begleitet wird.

Solche Libationen erfüllen auch einen ideologischen Zweck: indem der Herrscher etwa seinem verstorbenen Vorgänger Opfer darbringt, wird auch die Fruchtbarkeit (des Landes) sichergestellt (Cohen 2005: 43). Libationen erfolgen oft vor der „Lebenspflanze **u₂-nam-til-la** = *šammu ša balāṭi*. Diese Lebenspflanze ist, wie auf Abbildung 45 gut zu sehen, wie auch das Wasser generell, stellvertretend für die Kraft des Lebens.

Die Wichtigkeit der Naturphänomene liegt auch in den ihnen zugeschriebenen Bedeutungen, ihrer symbolischen Funktion. Naturphänomene sind -- in unterschiedlichem Maße -- zentral für das Leben aller Menschen, insbesondere natürlich in „vorwissenschaftlichen“ Gesellschaften. Daher ist das Verständnis dessen, wie mit Naturphänomenen in einer bestimmten Kultur umgegangen wird, einer der vielversprechendsten Wege um fremde Kulturen zu verstehen (Meijer 1992: 3).

Nach Selz (2004a: 166) kann man natürliche Phänomene, auch wegen ihrer sozialen Bedeutung, zu den sogenannten **ME** rechnen. Selz ging vom Königtum aus, dessen dynastisches Konzept sich erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends ausbildete und das seiner „Idee“ nach als ewig galt. Nach Selz waren diese Ideen aber „materialiter“ repräsentiert, etwa in der Krone oder dem Hirtenstab, die von Beginn an der Zeit im Himmel vorhanden waren. Ähnliches lässt sich nun aber für alle wichtigen Funktionen und Konzepte nachweisen: der emische Begriff hierfür lautet im Sumerischen **ME**, was oft mit „die göttlichen Kräfte“ übersetzt wird. Viele dieser ME entsprechen ganz oder teilweise früheren Götternamen:

^d men	„Krone“	ME: aga-zi-mah „rechte erhabene Krone“
^d hendur-saĝ	„der Stab des Ersten“	ME: gidri-mah „erhabenes Zepter“
^d su-nir	„Standarte	ME: ebenso
^d šamàn	„Leitseil“ (ME: šibir eškiri „Stab (Ochsenziemer) und Nasenseil“)	

Wie auch menschliche Herrscher durch Insignien vor seinen Untergebenen ausgezeichnet sind, so ist dies auch ein Gott als Herr über andere Götter. In literarischen Texten findet man, nach Krecher (1980), Belege für solche Götterinsignien:

„**Enlil**, das Leitseil (**eškiri** ^{eškiri}) der Götter liegt in deiner Hand“

„(O **Nanna**,) **Enlil** hat dir ein Zepter für lange Zeit in deine Hand gelegt“ (Krecher 1980: 113).

Dieses „Leitseil“ z.B. findet man auf Abbildung 15, Abbildung 25, Abbildung 27 und Abbildung 29, die den Wettergott auf seinem Stier stehend darstellen, dieses Leitseil in seinen Händen haltend. Damit wird ein Herrschaftsverhältnis zwischen dem Wettergott und seinem Stier markiert (vgl. Krecher 1980: 113), auf das ich unten noch zurückkommen werde.

2.5 Überlieferung in Bild und Text

Textliche Belege für Wettergottheiten findet man ab dem Frühdynastikum III. Über Funktion und Stellung des Wettergottes (**Iškur**) informieren uns Königsinschriften und Hymnen, die im Hauptteil dieser Arbeit behandelt werden.

Ab dem Ende der Frühdynastischen Zeit wurden Sturm- und Wettergottheiten wie **Enlil**, **Ninĝirsu**, **Ninurta** und **Iškur** abwechselnd mit vier Symboltieren verbunden: ein brüllender Stier, ein wilder brüllender Löwe, ein löwenköpfiger Adler sowie ein Drache. Auch kann es vorkommen, dass alle dieser Symbole kombiniert wurden. Ikonographische oder symbolische Darstellungen des Sturmgottes vor dieser Zeit sind bislang nicht sicher bestimmbar.

Ikonographisch findet man den Wettergott im Allgemeinen vorwiegend auf Siegeln und später auf Statuen. Im Einzelnen bleibt hier vieles strittig, die Einbeziehung von Texten erlaubt jedoch in vielen Fällen ein besseres Verständnis der Ikonographie (Green 2003: 13)

Begleiter des Wettergottes

Der Löwe

Löwen sind in der Ikonographie Mesopotamiens ein zentrales Motiv. Darstellungen findet man ab der Uruk IV Periode (ca. 3500-3100 v.Chr.) bis in die Jemdet-Nasr Zeit (ca. 3100-2900 v.Chr.). In der Frühdynastischen Zeit (ca. 2900-2370 v.Chr.) ist ein Siegel aus Tell Asmar zu beachten, auf dem ein Löwe neben zwei Gottheiten dargestellt ist. Die Gottheiten lenken einen Pflug, der von einem Drachen gezogen wird (Green 2003: 16). Im Lauf der Zeit findet man Löwendarstellungen auf Keulen- und Speerköpfen und als Dekorationen auf Stelen. Geflügelte Löwen sind selten dargestellt und verschwinden mit Beginn der Akkad Zeit (ca. 2370 v. Chr.). Bis zur Ur III Zeit (ca. 2370-1950 v.Chr.) hin, verändern sich Darstellungen des Löwen nur wenig. Die bedeutsamste Modifikation ist jedoch seine Verwandlung vom einst mächtigsten, bedrohlichen Tier zum treuen Begleiter des Gottes Ningirsu, des „Sturm- und Stadtgottes“ von Lagaš seit der Frühdynastischen Zeit (Green 2003: 17).

Der Stier

Der Stier nahm seit alters ikonographisch eine dominante Rolle ein und zierte Tempelfassaden und Schreine. Anthropologischen Studien zufolge, hatte der Stier im Glauben der Menschen große Bedeutung und wurde seit jeher mit Getreide und Ernte, also der Fruchtbarkeit, verbunden. Auf Siegeln der FD I-Zeit (ca. 2900-2750 v. Chr.) wird der Stier in vielen Tierszenen dargestellt und in der FD II-Zeit II (ca. 2750-2600 v.Chr.) sieht man eine nackte weibliche Gestalt mit vegetabilen Elementen in der Hand, die auf dem Rücken zweier Stiere steht (Green 2003: 18). In der FD III-Zeit (ca. 2600-2370) tritt der Stier dann als bärtiger menschenköpfiger Stier auf. In der Akkad Zeit bis zur Ur III-Zeit verändern sich die Darstellungen nur wenig. Neben Darstellungen in der Glyptik findet man den Stier auch auf Vasen, Statuetten oder auf bemalter Keramik. Aus Inschriften des Gudea erfährt man, dass der Stier nach der Akkad-Zeit ein Begleiter des „Sturmgottes“ Ningirsus war. Weitere Untersuchungen ergaben, dass der Stier seit der Ur III-Zeit auch mit dem Wettergott *Adad* und der Regengöttin in Verbindung steht (Green 2003: 19).

Der Löwenköpfige Adler

Dieser Adler war ein bedeutendes „Symboltier“ und seine Spuren sind bis in die frühgeschichtliche Zeit zurück zu verfolgen. Schon in der Uruk IV Periode gibt es Darstellungen dieses Adlers, der über ruhenden Tieren schwebt. Dieses Motiv ist durchgängig belegt und findet seinen Höhepunkt in der FD II-Zeit, Abbildung 49. Bis zur Ur III Zeit beobachtet man diesen **Imdugud/Anzud** an der Seite des **Ningirsu** (Green 2003: 27). Der Vogel verkörpert viele Eigenschaften und wird in der Arbeit noch genauer betrachtet.

Der Drache

Der Drache war zunächst keiner bestimmten Gottheit zugeordnet und erst in der Frühdynastischen Zeit wird die Verbindung zum Wettergott fixiert. Der Drache hat vier Beine, einen abgeflachten dreieckigen Kopf, runde wachsame Augen und einen Schlangen- oder Löwenkörper. Seine spitzen Hörner werden manchmal als einfache Hörnerkrone gedeutet und seine gespaltene Zunge und geschwungener Schwanz symbolisieren womöglich Blitz und Donner.

In der Akkad Zeit erscheint ein modifiziertes Mischwesen an der Seite des Sturmgottes, der **ušumgal** oder löwenköpfige Drache. Er hatte die Pfoten eines Löwen und den Körper, die Flügel und die Hinterbeine eines Vogels; er züngelte wie eine Schlange und verkörpert somit Merkmale aller genannten Tiere. In der Akkad Zeit erscheint er dann oft mit dem Wettergott und seiner (nackten) weiblichen Begleiterin (Green 2003: 33).

Stilmittel: Mythen und Metapher

Die Mythologie beschäftigt sich mit Mythen in literarischer, wissenschaftlicher oder religiöser Form. Alle Kulturen verwenden Mythen um Naturereignisse oder um gesellschaftliche Beziehungen zu beschreiben. Themen der Mythologie können höchst unterschiedlich sein. In der Religionsgeschichte sind Mythen besonders wichtig, da sie Informationen zu religiösen Vorstellungen geben, deren wesentlicher Bestandteil sie sind. Themen sind z.B. die Erschaffung der Welt oder Prozesse der Zerstörung oder Erneuerung in der Natur; solche Prozesse werden häufig mit dem Kampf unterschiedlicher Mächte (Göttergestalten, Himmel und Erde) verbunden.

Generell glauben Menschen derselben Kultur an dieselben Mythen und jede Kultur definiert sich umgekehrt über ihre eigene *Mythologie*, ihre eigene *Wahrheit*. Daher gilt: ähnliche Mythologien verbinden, unterschiedliche Mythologien hingegen trennen. Gleichwohl gibt es

selbstverständlich pluralistische Kulturen, in denen unterschiedliche Mythen co-existieren: oft scheint dies allerdings mit kultureller Instabilität oder mit gesellschaftlichen Transformationsprozessen in Zusammenhang zu stehen. Kulturen und ihre Mythen können adaptiert bzw. assimiliert werden. Bestimmte Züge einer Kultur, kulturelle Elemente fungieren als Versatzstücke, aus denen ein neuer Mythos geschaffen werden kann (Whiting 2001:xiv).

Genau solche Verhältnisse findet man auch in der Götterwelt des Alten Orients wieder: Gottheiten werden assimiliert, bekommen neue Namen zugewiesen und/oder verändern ihren funktionalen Verantwortungsbereich.

2.6 Bild, Text, Metapher

Rollsiegel in Kombination mit Hymnen

„Gedanken und Vorstellungen kann man verbalisieren aber auch bildnerisch gestalten. Wort und Bild repräsentieren diese Vorstellungen und verleihen ihnen Anschaulichkeit. Neben der Textüberlieferung trägt die Ikonographie des Vorderen Orients entscheidend dazu bei, die Vorstellungs- und Glaubenswelt des alten Orients zu erschließen.

Schrifttradition und Bildtradition folgen je eigenen Gesetzen, darum sind Sinngehalt eines Bildmotivs oder einer Bildersequenz von Texten zunächst einmal unabhängig voneinander zu untersuchen. In einem weiteren Schritt können dann Texte und Bilder, in denen gleiche Vorstellungen oder gleiche Sinngehalte auf je spezifische Weise ausgedrückt werden, aufeinander bezogen werden.

Wenn mehrere Texte, die literarisch nicht voneinander abhängig sind, bestimmte Vorstellungen ausdrücken, so ist dies ein Hinweis auf ältere Traditionen bzw. gemeinsame zugrundeliegende Auffassungen. Diese allerdings lassen sich bestenfalls erschließen: sie bleiben aber oft unscharf. Genau hier kann die Ikonographie einen Schritt weiter führen. Häufig sind auf Bildwerken Vorstellungen repräsentiert, die eine lange Tradition haben und oft älter sind als die ältesten literarischen Belege. So liefert die Ikonographie zusätzlich zu den Texten Beiträge zur Geschichte einer Vorstellung und lässt darüber hinaus deren Vielfältigkeit und deren Abwandlungen augenfällig werden“ (Metzger 2004: X).

Die Metapher ist nur eine Form, in der ein sprachliches Bild erscheinen kann. Die metaphorische Funktion von Worten definiert sich durch folgende Punkte:

- es handelt sich um einen Zustand in einem sprachlichen Prozess
- jede Metapher trägt einen Doppelcharakter, gebildet aus der eigentlichen und der übertragenen Bedeutung, bzw. besteht als Bildspender und Bildempfänger
- die Metapher ist ein aus einem oder mehreren Wörtern bestehender Ausdruck, der entweder einen anderen ersetzt, für das er Bild ist, als Apposition beigefügt wird oder auch dessen Prädikat bildet (Heimpel 1968: 12-15). Die zwischen Bildspender und Bildempfänger hergestellte Beziehung nennen wir metaphorisch (Streck 1999: 31)

- Metaphern des alten Orients, insbesondere der Frühzeit, funktionieren allerdings nicht nur auf semiotischer Ebene: die Aussage „der König ist ein Löwe“ behauptet auch eine wesensmäßige (Teil-)Identität zwischen König und Löwe (Selz 2003: 270)

Die mit dem Wettergott verbundenen Naturerscheinungen werden ikonographisch, vor allem in der Akkad-Periode, durch erzählende Darstellungen, bildliche Narrative, wiedergegeben. Bei genauer Betrachtung kann der dahinter stehende Ideen- und Gedankenkomplex freigelegt werden (Assaf 1962: 34).

Die mit dem Wettergott assoziierten Naturphänomene wie z.B. das „Donnern“ können bildlich z.B. durch den Peitschenknall oder das Brüllen der Stiere wiedergegeben werden. Der Blitz gilt wahrscheinlich auch als ein wichtigstes Machtzeichen; er steht nicht nur für das gefürchtete Gewitter. Weitere für die Bevölkerung bedeutende Motive sind die Wiedergabe des Regens (er steht symbolisiert Fruchtbarkeit aber auch Überschwemmung) oder des Windes (siehe den Abschnitt ‚Bild-Text-Metapher‘ dieser Arbeit):

3 EINZELBETRACHTUNGEN

3.1 Hymnen (Unterteilung nach ETCSL)

3.1.1 Erzählende und mythologische Kompositionen

3.1.1.1 *Enki und die Weltordnung (ETCSL c.1.1.3)*

Dieser Text, worin der Gott des Süßwassers, der Zwillingsbruder des **Iškur** (Schwemer 2001: 168), die Welt neu ordnet, enthält unter anderem eine Hymne an **Enki** (Z. 1-60) sowie eine Passage des Selbstlobes (Z. 60-209). In einem dritten Abschnitt (Z. 210-260) werden die Schicksale von Ur, Meluhha, Magan und Dilmun, Elam, Marḥaši, Martu sowie der Flüsse Tigris und Euphrat entschieden. Die Flüsse werden der Verantwortung des Gottes Enbilulu unterstellt, das Meer der Göttin Nanše und die Landwirtschaft dem Enkimdu. Der Regen und folglich auch die Aufsicht über die Felder wird nach den Zeilen 309-321 dann zum Aufgabengebiet des **Iškur** (Vanstiphout 1997: 117):

[. . . .]

309 še₁₄-an-na-ka gu₃ ba-an-de₂

Regen vom Himmel hat er gerufen¹,

310. dungu-dirig-ga- 「gin₇」 bi₂-in-us₂

wie den sich auftürmenden Wolken folgte er nach

311. an-ur₂-še₃ zig₃- 「ga」 [. . .] im-sar-re

und läuft aufgerichtet bis zum Horizont.

312. du₆-du₆ gana₂-še₃ [. . .] i₃-ḡa₂-ḡa₂

Die Hügel macht er zu Feldern,

313. ud-gal-la u₅-a niḡ₂-ḡir₂-da du₇-du₇

auf den großen Sturm „ritt“ er, mit den Blitzen um sich schleudernd;

314. ^{ḡiṣ}si-ḡar-kug an-šag₄-ge gib-ba

den heiligen/strahlenden Riegel hat er vor das Himmelsinnere 'gelegt'.

315. dumu-an-na ku₃-ḡal₂-an ki-a

Das himmlische Kind, der Kanalinspektor von Himmel und Erde,

316. ^diškur lu₂-ḡe-<ḡal₂> dumu-an-na-ke₄ /

¹ Lokativ! wörtlich „Im Regen des Himmels; zu der hier vorliegenden Funktion des Lokativs vgl. Anmerkung in ETCSL

Den Iškur, den Herrn des Überflusses, das Kind des An

317. ^den-ki-ke₄ zag-ba nam-mi-in-gub

hat Enki an dessen (= Kanal) Seite eingesetzt.

[. . .]

324. ^den-ki-im-du lu₂-eg₂ pa₅-ra-ke₄

Den Enkimdu, den Mann (Verantwortlichen) für Uferdamm und Kanal,

325. ^den-ki-ke₄ zag-ba nam-mi-in-gub

hat Enki an dessen (= Kanal) Seite eingesetzt

[. . .]

Inhalt:

Dass Enki die Götter mit den bereits zuvor *bestehenden* Mächten und Naturgewalten beauftragte, geht aus dem ersten Teil des dritten Abschnitts hervor (Vanstiphout 1997: 117). In diesem Abschnitt ruft er die Flüsse und den Regen und legt sie in die Hände der jeweiligen Götter. Beschrieben wird die Macht und Kraft, die den bestehenden Naturgewalten verliehen wird. Warum Enki diese (Neu-)Ordnung durchführt, erwähnt der Text nicht. Fest steht nur, dass dies zum Wohle von Nippur durchgeführt wird (Vanstiphout 1997: 122).

Zunächst wird Iškurs Verwandtschaftsverhältnis zu seinem Vater An (dumu-an-na) und seine bisherige Funktion, die des Kanalinspektors von Himmel und Erde (**ku₃-gal₂-an-ki-a**), angeführt. In der Zeile 309 wendet sich Enki an Iškur (**šeḡ₁₄-an-na-ka gu₃ ba-an-de₂**). Iškurs Begleiter, seinen auftürmenden, dahintreibenden Wolken (**dungu-dirig-ga-「gin₇」**), weist Enki ihrem Funktionsbereich zu. Öde Hügel werden nun zu fruchtbaren Feldern, der Wettergott reitet auf (s)einem Sturm und schleudert Blitze über das Land (**ud gal-la u₅-a niḡ₂-ḡir₂-da du₇-du₇**). In den folgenden Zeilen ist es jedoch Enki selbst, der die Ochsen in die Spur führt und das Joch und die Pflüge ordnet. Denn nun, nachdem die Erde mit Wasser versorgt ist, ist diese für die Landwirtschaft und Nahrungsherstellung bereit.

3.1.1.2 Inana und der Himmelsstier (ETCSL c.1.3.4)

Der Himmelsstier Gudam ist Protagonist dieses Mythos. Diese kurze Erzählung bezieht sich unter anderem auf einen der vielen sumerischen Gilgameš-Zyklen, nämlich auf „Gilgameš, Enkidu und der Himmelsstier“. Gilgameš weckt den Zorn der Göttin Inana, weil er sie abweist; daraufhin bittet die Göttin ihren Vater An um die Entsendung des Himmelsstiers, Gudam, auf die Erde bittet (Schmökel 1966: 62).

Der Wettergott wird hier allerdings nur einmal kurz erwähnt:

[. . .]

24. {^{giš}ig abul-la im-ma-an-guru₅-guru₅} {(Variante:) abul-a abula^diškur [. . .]}

Er zerhackt die Türflügel des Stadtttores (von Uruk), das Stadttor von Iškur

[. . .]

Inhalt:

Zunächst wird ein Gelage in der Stadt Uruk geschildert, und anschließend wendet sich ein Musikant der Göttin Inana in Gegenwart der bewaffneten Bevölkerung mit einem Lied an den Himmelsstier. Als Reaktion auf dieses Lied zieht Gudam zerstörend und mordend durch die Straßen von Uruk, bis der „Fischer, der Sohn des Fischers der Inana“ (Z26) den Musikanten dazu bringt, Inana um sein Leben zu bitten (Heimpel 1957-1971: 675).²

Lediglich in der Zeile 24 wird der Wettergott **Iškur** erwähnt. Es waren die Türflügel dess Stadtttores von Uruk, die der Himmelsstier zerstörte. Beschrieben wird, wie Gudam in die Straßen einbricht und zahlreiche Menschen niederwirft und mit seiner „Keule“ tötet. Dabei hat er nach einer Variante die Türen des Stadtttores des Wettergottes niedergerissen. Der Vergleichspunkt ruht auf der ungestümen Gewalt des Stiers, die mit den zerstörerischen Kräften des **Iškurs** gleichgesetzt wird. Man kann sich gut vorstellen, wie **Iškur** mit seiner Kraft, seinen Regengüssen oder Gewitterstürmen gleich der Kraft eines wilden Stieres die Tore der Stadt zerstört.

Auch im Zylinder A des Gudea werden die Türen aus Zedernholz mit dem Brüllen **Iškurs** verbunden (Edzard 1997: 86).

3.1.1.3 Enlil und Sud (ETCSL c.1.1.2)

In der sumerischen Mythologie ist **Ninlil**, die auch unter dem Namen Sud erscheint, die „Herrin Wind“ und die Gemahlin des **Enlil**, auch Stadtgöttin von Šuruppak. Sie ist Tochter des Haia, dem Gott des Getreidespeichers, und der Nissaba, der Getreidegöttin; als ihr Sohn gelten unter anderem Ninazu (Unterweltsgottheit) und Enbilulu (Gott der Flüsse und Kanäle) (Civil 1983: 44). Entsprechend unserer Hymne, in der die Hochzeit des **Enlil** mit Sud geschildert wird, verleiht **Enlil** danach der Göttin den Namen **Ninlil**.

² Hinter dem „Fischer“ steht vermutlich eine sprzifische Dumuzi-gestalt, die ursprünglich wohl von Dumuzi dem Hirten getrennt gewesen sit.

Hier kann nur kurz auf die viel diskutierte „Heilige Hochzeit“ eingegangen werden. Als „klassischen“ Protagonisten dieser Hochzeit gelten Inana und Dumuzi; es handelt sich vielleicht aber nicht um einen Fruchtbarkeitsritual; Zweck war vielmehr die Vermittlung der göttlichen ME. Auch dass der König die ME erhält, spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle; sie sind die Grundlage des Königtums. Dieses Ritual war aber nicht nur auf Inana und Dumuzi beschränkt, wie das Folgende zeigt (Golzio 1983: 158).

Iškurs Erwähnung erfolgt in der Zeile 160, in jenem Abschnitt, in dem Nisaba ihre Tochter Sud auf die Hochzeit mit Enlil vorbereitet und diese ankleidet:

[. . .]

160. ^diškur ku₃-ġal₂ u₂-a-zu ħe₂-em a ki-ta mi-ri-in-de₂

Möge Iškur, der Kanalinspektor, dein Versorger sein, dich mit Wasser aus der Erde versorgen

[. . .]

Inhalt:

Iškur wird hier mit seinem bekannten Epitheton Kanalinspektor, **kù-ġál** erwähnt. Er ist verantwortlich für die vom Wasser abhängige pflanzlichen Fruchtbarkeit des Landes.

kù-ġál: die hier vorliegenden Schreibung bedeutet etwa „Silber eintreiben“; und spielt wohl auf die seit alters bezeugten Bewässerungsgebühren (Wassersteuern) im Bereich der Kanalverwaltung des Alten Orients an. Der Beruf hatte bis in die Ur III Zeit speziell mit Kanälen zu tun (Stol 1976-1980: 363).

3.1.1.4 Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt (ETCSL c.1.8.1.4)

Dieser Text behandelt nur den letzten Teil einer aus der Standard-Version des Epos bekannten Episode: die Erzählung vom Verlust Gilgameš's hölzernen Spielgeräten. Die Geschichte beginnt, wie so manche sumerische Dichtung, in der Urzeit, nach der Erschaffung der Welt. Enki spricht aus der Unterwelt herauf zu Gilgameš (Sallaberger 2008: 63). Ein verwandtes Thema findet man in der sumerischen Version von „Inanas Gang in die Unterwelt“; eine Verbindung mit einem Totenritual liegt auf der Hand. (Alster 1983: 1).

Iškur wird gleich zu Beginn, in Zeile 3, erwähnt. Hier wird die Sturmflut, die vom Wettergott ausgelöst wird, genannt und als Prototyp von bedrohlichen und zerstörischen Naturgewalten bildlich in die Erzählung eingebunden:

Eine Version aus Ur (UET 6 58)

1.lu₂ ur₃-ta šub-ba igi 「bi₂」 -[du₈-am₃] igi i-ni- 「in」 -du₈- 「am₃」 [a-na-gin₇ an-ak]

„Hast du den, der vom Dach gefallen ist, gesehen?“, „Ich habe ihn gesehen.“ „Wie geht es ihm“?

2. ġiri₃-pa_x(PAD)-ra₂-ni šu NE nu- 「ub-be₂」 -[eš]

Seine Knochen können sie nicht [. . .]

3. lu₂ ^diškur-ra 「ġiri₃-bal」 mu-ni-in-[ra]-ra igi bi₂-du₈-am₃ igi i-ni-du₈-am₃ a-na-[gin₇ an-ak]

„Sahst du den, der in der Wasserflut des Wettergottes umgekommen ist?“ „Ja ich sah ihn!“ „Wie geht es ihm?“

4. gud-gin₇ al-dub₂ ul₃ im-da-gu₇-[e]

„Er windet sich wie ein Ochse an dem die Würmer fressen.“

[. . .]

Inhalt:

In diesem Dialog zwischen Gilgameš und Enkidu wird auf die abschreckenden Seiten der Unterwelt eingegangen. Es werden die Wechselbeziehungen zwischen dem Dasein auf Erden und der postumen Rolle in der Unterwelt beschrieben. Je nachdem, welche Position man im Leben hatte und wie man zu Tode kam, so wirkt sich dies auf das Leben nach dem Tod aus.

Der Mann, der von **Iškurs** Flut weggespült wurde und nicht beerdigt wurde, an diesem nagen die Würmer wie an einem Ochsenkadaver. Das Bild soll die absolute Vernichtung des Verstorbenen ausdrücken. Der Tote war kein gefallener Held oder Krieger und er konnte noch nicht einmal beerdigt werden: in der Folge ist sein Los in der Unterwelt in der Tat beklagenswert!

3.1.1.5 Lugalbanda in der Wildnis (ETCSL c.1.8.2.1)

Lugalbanda „der ungestüme König“ ist in der sumerischen Mythologie ein vergöttlicher und halbmythischer König der ersten Dynastie von Uruk. Er fungierte schon früh als Unterweltsgott und er war Vater des Gilgameš.

Unsere Erzählung bildet gemeinsam mit „Die Rückkehr von Lugalbanda“, auch Lugalbanda und der Anzu-Vogel genannt, einen Teil eines größeren Werkes und gehört zu einer Reihe von Mythen rund um die frühsumerischen Könige (Enmerkar und Gilgameš). Die Textzeugnisse dieser Geschichten datieren fast ausschließlich in die Isin-Larsa Zeit (2017-1763 v. Chr.) (Vanstiphout 2003: 1).

In unserer Erzählung fordert Enmerkar den Herrn von Aratta zu einem Kampf auf. Lugalbanda jedoch wird von einer Krankheit befallen, kommt dann aber mit Hilfe der Götter erneut zu Kräften. Im Abschnitt des sogenannten *kosmischen Kampfes*, in dem Kräfte der

Dunkelheit gegen die des Lichtes kämpfen, tritt nun auch der Wettergott (Zeile 401) in Erscheinung. Diesem Teil der Erzählung gehen Träume des Lugalbandas sowie die Zurüstung eines Bankettes für die Götter voraus (Vanstiphout 2003: 101):

[. . .]

397. ^{giš}peš₃ še-er-gu ħi-li bur-ra-gin₇

Wie Feigenstränge, die Verlockung verbreiten,

398. a₂-ne-ne-a mu-un-de₃-la₂-la₂

lassen sie (die Gehilfen von Iškur?) an ihren Arme hängen.

399. maš-da₃ kaš₄ kar-re^d suen-na-me-eš

Sie sind Gazellen, die schnell von Su'en davonlaufen,

400. niġ₂ ur₅ sag₉-sag₉ ^dnin-lil₂-la₂-me-eš

die die Dinge für Ninlil schön/angenehm machen, sind sie.

401. ^diškur-ra a₂-taḥ-a-ni-me-eš

Sie sind die Gehilfen von Iškur;

402. gu dub₂-bu-me-eš še dub₂-bu-me-eš

sie stampfen den Flax, Getreide dreschen sie.

403. maš₂-anše ġiš-ḥaš ak-a-me-eš

Wildgetier sind sie, das (mit einem Hirtenstab) getrieben wird.

404. ki-bal ħul-gig^d suen-na-še₃ ud-de₃ DU.DU-e-me-eš

Sie sind welche, die Aufstand und Unheil des Su'en im Sturm herbeibringen,

405. lu₂ ud-de₃ laḥ-laḥ-e e-ne-ne ħe₂-en-na-me-eš

(wie) Menschen, die der Sturm wegbringt sind sie für wahr.

406. ud-gid₂-da du-šu₄-še₃ im-mi-ib-nu₂-u₃-ne (=e-ne)

An langen Tagen, bis zum Sonnenuntergang, liegen sie da,

407. ġi₆-lugud₂-da e₂[?] du₃[?]-ba mu- 「ni-ib-ku₄[?]-ku₄[?]」 [. . .]

in einer kurzen Nacht betreten sie die „Ansiedlungen“.

408. ud-gid₂-da ġi₆-lugud₂-da) 「dam ġiš-nu₂」 -a mi-ni-ib-/nu₂-u₃-ne」

An einem langen Tag, in der kurzen Nacht, liegen sie im Bett,

409. ud) 「GA」 LAM[?] niġ₂ giri₁₇-zal [im]-ma-ab-šum₂-mu-ne

am „[Feier(?)]-Tag“^(?) bringen sie Erfreuliches.

410. 「ġi₆」 u₃-na suḥ₁₀-za-gin₃ im-) 「ši」 -ib-gir -re-de₃-ne

Aggressiv in der Nacht, binden sie sich die Lapislazulikrone um,

411. si-si-ig-sim^{mušen}-sim^{mušen}-^dutu-ka ur₂-ba šu mi-ni-in-te[?]
das Schwirren der Schwalben des Utu reicht^{!?} bis zum Horizont^{?!}.

412. e₂-e₂-a i-im-ku₄-ku₄-ne

In die Häuser treten sie ein,

413. e-sir₂-e-sir₂-ra gu₂ mu-un-gid₂-gid₂-i-ne

in den Gassen schauen sie umher,

414. ga-ab-dug₄ inim-dug₄-ga-ab šu-a ga-bi₂-ib₂-gi₄-me-eš

Spione, Spitzel und Verräter sind sie.

415. ama-ra kiğ₂-dug₄-ga nin gal-ra inim gi₄-a

Für die Mutter beauftragt, der großen Herrin geantwortet habend;

416. 「da」 ġiš-nu₂-da-ka ki-nu₂ ak-a

an der Seite des Bettes, am Schlafplatz

417. X sig₉-ga-) 「a[?]」 sağ ġiš ra-ra

[. . .] sind sie platziert, die Mörder.

418. [X] ku₁₀-ku₁₀-ga zuḥ-ḥa-a-ba

Die [. . .] finsternen Gestalten, nachdem sie gestohlen haben[?],

419. [X] ġiš_iig^{ġiš}banšur nam-lu₂-ulu₃-ta ba-ta-an-e₃

[. . .] von den Tischen und Opfertischen der Menschen entfernen sie sich,

420. [. . .] X šu-a mi-ni-ib-bal-e-ne

übergeben sie [. . .]

421. 「teš₂[?]」 -bi za-ra-za-ra zu₂ mu-ne-keše₂

Sie blockierten (verzahnten) die Türangeln insgesamt.

[. . .]

Inhalt:

Die Erwähnung von **Iškur** in der Zeile 401 (^diškur-ra a₂-taḥ-a-ni-me-eš) ist nicht sehr aussagekräftig. Wer ab diesem Abschnitt und in den folgenden Zeilen als Gehilfe des Wettergottes genau bezeichnet wird, wird nicht klar, da diese Zeilen abgebrochen sind; eindeutig ist nur, dass diese Kräfte zerstörerisch wirken. Nach ihrer Beschreibung sind sie als tückische, dämonische Wesen zu betrachten. Folglich wird damit die negative Wirkung von **Iškur** betont. Sie zerstörten die Ernte (**gu dub₂-bu-me-eš še dub₂-bu-me-eš**) und ziehen wie ein zerstörender Sturm über das Land (**ki-bal ḥul giğ^dsuen-na-še₃ ud-de₃ DU.DU-e-me-eš**).

3.1.1.6 Lugalbanda und der Anzu(-d)-Vogel (ETCSL c.1.8.2.2)

Dieser Text welcher auch unter dem Titel „Die Rückkehr des Lugalbanda“ bekannt ist, schließt unmittelbar an „Lugalbanda in der Wildnis“ an. Gestrandet in einer Welt, die vom **Imdugud/Anzu(-d)**-Adler beherrscht wird, verleiht dieser Lugalbanda außergewöhnliche Schnelle, durch die er zu seinen Soldaten zurückfindet und in Folge dessen er auch Inanas Gunst erhält. In den Zeilen 172-173 wird der Wettergott genannt (Vanstiphout 2003 : 132):

[. . .]

168. zag-še-ĝa₂ kaš₄ ħe₂-ĝal₂ nam-ba-kuš₂-u₃-de₃-en

Hinsichtlich meiner Hüfte ist 'Laufen' vorhanden, möge ich keinesfalls ermüden,

169. a₂-ĝa₂-a lirim ħe₂-ĝal₂

in meinen Armen ist fürwahr Kraft vorhanden.

170. a₂-ĝu₁₀ ga-sud-sud a₂-ĝu₁₀ na-an-gig-ge

Ich will meine Arme weit austbreiten, meine Arme mögen nicht erschlaffen.

171. ud-gin₇ du ^dinana-gin₇

Wie der Tag/Sturmdämon(?), voranschreitend wie Inana,

172. ud 7-e ud-^diškur-ra-gin₇

die 7 Sturmdämonen, wie die Sturmdämonen von Iškur;

173. izi-gin₇ ga-il₂ nim-gin₇ ga-ĝir₂

wie Feuer will ich aufgehen, wie ein Blitz will ich aufzucken

[. . .]

Inhalt:

Lugalbanda erbittet vom **Imdugud/Anzu(-d)**-Vogel eine Schicksalsentscheidung und wünscht sich Lenden mit der Kraft unermüdlich zu laufen, starke unermüdliche, ausgebreitete Arme, eine (schnelle) Bewegung wie das Sonnenlicht, wie Inana, und wie die 7 Sturmdämonen des **Iškur**. Deren Identität mit den im vorigen Text genannten Gehilfen ist unbezweifelbar. **Iškur** möchte aufspringen wie eine Flamme und aufzucken wie ein Blitz. Lugalbanda wünscht sich nur Schnelligkeit. Die häufige (und grammatisch - semantisch wohl mehrdeutige) Erwähnung von **ħé-ĝál** ist auffällig; dieses kann verbal als „es ist vorhanden“ bzw nominal als „Überfluss“ verstanden werden. Die sieben Sturmdämonen des **Iškur**, deuten womöglich auf die Vielfalt der Schnelligkeit (**ud 7-e ud ^diškur-ra-gin₇**) hin, und das Bild der Windeseile kumliert in „wie Feuer möge ich aufgehen, wie Blitze möge ich leuchten (**izi-gin₇ ga-il₂ nim-gin₇ ga-ĝir₂**)“.

Dass **Imdugud/Anzu(-d)** dem König Lugalbanda seine Eigenschaften schenkt, zeugt für dessen (teil-)anthropomorphe Konzeption (Hruska 1975: 55). In den Dialogen zwischen Lugalbanda und dem Anzu(-d) verhält sich der Adler entsprechend meist menschlich (Hruska 1975: 54).³

3.1.1.7 Enmerkar und der Herr von Aratta (ETCSL c.1.8.2.3)

In diesem Epos wird die Auseinandersetzung zwischen Enmerkar, König von Uruk, und dem König von Aratta erzählt. König Enmerkar schickt, beauftragt durch die Göttin Inana, einen Boten nach Aratta, der wertvolle Rohstoffe und Steine aus dem Bergland holen möge. Aratta (der akkadische Text hat: „erhabenes Bergland“) wird als überaus reiches Land hinter mehreren Gebirgszügen beschrieben. In den Zeilen 543-548 wird **Iškurs** Bedeutung in dieser Gegend hervorgehoben:

[. . .]

542. ud-ba en men nam-en-na tum₂-ma dumu-^den-lil₂-la₂-ke₄

Zu diesem Zeitpunkt, der Herr, die Krone, passend für das 'Herrentum', das Kind von Enlil,

543. ^dīškur an-ki-a gu₃ nun-bi di-dam

Iškur brüllt in Himmel und Erde mit lauter Stimme.

544. ud-du₇-du₇ ug-gal-la ki-[X X]-ka nam-mi-ni-in-gub

Der wirbelnde Sturm, steht für wahr auf einem großen Löwen, am [. . .] Ort.

545. kur-kur [. . .] 「mu-un」 -tuku₄-tuku₄-e

Die Fremdländer [. . .] macht er erbeben,

546. ħur-sağ [. . . mu]- 「un」 -da-peš₁₁-peš₁₁-e

das Gebirge[. . .] macht er üppig.

547. ni₂[me]-lem₄[?] [X X] gaba-na ḡal₂-la-bi

Vor dem Schreckensglanz, der an seiner Brust vorhanden ist,

548. ħur-sağ giri₁₇-zal-la gu₃ mi-ni-in-il₂

bricht das Gebirge in Jubel aus.

549. aratta^{ki} bar-ud-bi šà-ħur-sağ-ḡa₂-ka

In Aratta, an dieser sonnigen Außenseite, im Herzen des Gebirges. . .

[. . .]

³ Auch in der Adler-Schlange-Fabel der Etana Erzählung werden die beiden Tiere anthropomorph konzipiert und ihr Verhalten nach menschlichen Maßstäben beurteilt.

Im Folgenden wird beschrieben, dass an den Gebirgshängen von Aratta von selbst Weizen und Kichererbsen wachsen und sich die Speicher von selbst mit Weizen füllen.

Anschließend wird erläutert, dass der Herr von Aratta eben diesen Weizen dem Boten des Enmerkar zeigte.

Inhalt:

In den Zeilen, die **Iškur** gewidmet sind, wird der Wettergott mit einem wirbelnden Sturm (**ud-du₇-du₇**) verglichen, der auf einem großen Löwen (**ug-gal-la**) steht. Dies unterstreicht seine gewaltige Macht über Himmel und Erde. In den folgenden Zeilen lässt **Iškur** die Länder zittern (**kur-kur mu-un-tuku₄-tuku₄-e**) und macht das Gebirge üppig. Mit diesen Worten wird ein weiterer Aufgabenbereich des Wettergottes, nämlich seine Verantwortung für die Fruchtbarkeit des Landes betont. Während des Kampfes zwischen den beiden Königen bricht Jubel aus; dieser wird mit dem Donnern des Wettergottes im Gebirge verglichen (**hur-sağ giri₁₇-zal-la gu₃ mi-ni-in-il₂**). Der Regen des **Iškur** lässt nun das Getreide von Aratta von selbst sprießen (**gig ni₂-bi mu₂-a**).

Die Bezeichnung **Iškurs** als Sohn **Enlils**, welche auch dieses Epos bezeugt, steht in Spannung zu einem anderen Konzept, das **Iškur** als Kind des Himmelsgottes **An** nennt. **An** hinwiederum kann auch als Vater des **Enlil** bezeichnet werden. Beide Konzepte, **Enlil**- bzw. **An**-Filiation,⁴ treten auch später in den altbabylonischen Niederschriften der **Iškur**-Eršema nebeneinander auf (Schwemer 2001: 167).

Die Beschreibung **Iškurs** als desjenigen Gottes, der mittels Regenwasser die Vegetation im Frühjahr gedeihen lässt, begegnet sehr häufig. Man denke auch an die Konzeption der Zwillingsbruderschaft **Enkis** und **Iškurs** oder auch an die Verbindung **Iškurs** mit Nissaba, der Getreidegöttin. In dem hier behandeltem Epos (Enmerkar und der Herr von Aratta) wird das Wachstum des Getreides auch in einen direkten Zusammenhang mit dem Wirken des Wettergottes gestellt (Zeile 543-550). Hier wird aus 'babylonischer' Perspektive der Regenfeldbau im Gebiet von Aratta beschrieben. Im iranischen Hochland (**kur-kur**, **hur-sag**) wachsen die Feld- und Gartenfrüchte von selbst, d.h. sie sind nicht auf die Bewässerung von Menschenhand angewiesen. Für das Gedeihen der Vegetation verantwortlich ist der den Regen bringende **Iškur** (Schwemer 2001: 178).

⁴ Letzteres liegt naturphänomenologisch natürlich auf der Hand; vgl. etwa das deutsche „der Wind, das himmlische Kind“!

3.1.2 Kompositionen mit historischem Hintergrund

3.1.2.1 Der Fluch von Akkad (ETCSL c.2.1.5)

Vom Aufstieg und Fall der Stadt Akkad bzw. Agade handelt diese gut überlieferte Dichtung, deren früheste Textzeugen aus der Ur-III-Zeit stammen. Der in Sumerisch abgefasste Text ist verwandt mit dem gut bezeugten literarischen Genre der „Städteklagen“. Unser Text erzählt zunächst davon, wie Akkad zu der Zeit von Sargon mit dem Wohlwollen des Götterkönigs Enlil aufblüht, dann aber unter dessen Enkel Naram-Su'en Enlils Gunst verliert. Nach Edzards Deutungsvorschlag ergeht im Heiligtum des Enlil in Nippur ein Machtwort wegen der Hybris des Herrschers, der seiner Stadt Akkad zukommen lässt, was eigentlich Enlils Stadt Nippur gebührt, und der selbst göttliche Ehren beansprucht (Raaflaub, Müller-Luckner 1993: 33).

Die Erzählung beginnt mit der Vernichtung des Königtums von Kiš durch Enlils bösen Blick und der Übergabe der *En-schaft*, d.i. des „Herrentums“ und des Königtums an Sargon. Nachdem Inana das Haus (von) Akkade gebaut und geschmückt hat, möge auch ein Tempel entstehen, doch Enlil stimmt diesem Wunsch nicht zu. Der Hirte und König Naram-Su'en beschließt aber nun den Bescheid Enlils abzuändern und rüstet seine Truppen um das Ekur zu zerstören (Fehlmann 2005: 152).

Der Wettergott wird bei der Verfluchung der Stadt zweimal alleine genannt (Zeile 111, 201), später wird er noch einmal mit anderen großen Göttern zusammen erwähnt (Zeile 210):

[. . .]

111. ^{ki}iri^d išk^{re} ba-an-de₂-a-gin₇ gu₂ ki-še₃ ġa₂-ġa₂-de₃

(Das Ekur), wie eine Stadt, die Iškur überschwemmt hat, niederzulegen;

112. e₂-e kur-^{giš}erin-kud nu-me-a

-- War dieser Tempel kein Gebirge, in dem man Zedern fällt? --

113. ^{urud}ha-zi-in gal-gal ba-ši-in-de₂-de₂

(zu diesem Zwecke) hat er große Äxte gegossen;

114. ^{urud}aga-silig-ga a₂-2-na-bi-da u₄-sar ba-an-ak

Äxte mit zwei Schneiden schärfte er.

115. ur₂-bi-a ^{urud}gi₂-dim ba-an-ġar

An sein Fundament setzte er den Spaten

116. suġuš-kalam-ma-ka ki ba-e-la₂

und ließ ihn die Gründung des Landes berühren;

117. pa-bi-a ^{urud}ha-zi-in ba-an-ġar

an seine „Zweige“ (d.i. an seine Aufbauten) setzte er die Axt.

118. e₂-e ġuruš-ug₅-ga-gin₇ gu₂ ki-še₃ ba-an-da-ab-la₂

Der Tempel, gleich einem getöteten Helden, neigte den Nacken zur Erde nieder;

119. gu₂-kur-kur-ra ki-še₃ ba-an-da-ab-la₂

Der Nacken aller (Fremd-)Länder beugte sich vor ihm.

120. ^{giš}alal-bi im-ma-ra-an-zil-zil

Die Drainagenrohre dort riss er aus,

121. im šeġ₃-šeġ₃ an-na ba-e-ed₃

das Regenwasser stieg (zurück) zum Himmel hinauf.

122. ġiš-kan₄-na-ke₄ ba-ra-an-si-ig teš₂-kalam-ma ba-kur₂ {(Variante) ba-til}

Die Supraporten wurden abgerissen und das Land seiner Lebenskraft beraubt. . . {ging zu Ende}

[. . .]

193. ud-ba ^den-lil₂-le eš₃-gal-gal-la-ni-ta

Damals baute Enlil anstelle seiner großen Heiligtümer,

194. eš₃-gi-tur-tur im-ma-ra-an-du₃

kleine Rohr-Heiligtümer.

195. ud-e₃-ta ud-šu₂-uš erim₃-bi ba-tur

Vom Sonnenaufgang (Ost) zum Sonnenuntergang (West) verkleinerte er die Lagerräume,

196. um-ma ud-ta ba-ra-ab-taka₄-a

die (alte) Klagefrau, die von früher übrig geblieben war,

197. ab-ba ud-ta ba-ra-ab-taka₄-a

der alte Mann, der von früher übrig geblieben war,

198. gala-maḥ mu-ta ba-ra-ab-taka₄-a

der Oberklagesänger, der aus jenen Jahren übrig geblieben war,

199. ud-7 ġi₆-7-še₃

(haben) für 7 Tage 7 Nächte

200. balaġ 7-e an-ur₂ gub-ba-gin₇ ki mu-un-ši-ib-us₂

7 Balagtrommeln, als wären sie am Horizont hingestellt, für ihn aufgestellt.

201. **ub₃ {me-ze₂ li-li-is₃} {(Variante:) šem₃ li-li-is₃} {(Variante:) šem₃ zabar} ^diškur-gin₇ šag₄-ba mu-na-an-du₁₂**

Die Trommel, die Pauke, die Rassel (bzw. Šem (Kesslpauke?) und Rassel) ertönen drinnen wie Iškur

[. . . .]

210. ud-ba ^dsuen ^den-ki ^dinana ^dnin-urta ^diškur ^dutu ^dnuska ^dnisaba {diğir gal-gal-e-ne}
{(Variante) diğir /^he₂[?]-em[?]\-me-eš}

An diesem Tage mögen Su'en, Enki, Inana, Ninurta, Iškur, Utu, Nuska, Nissaba, all die großen Götter {die Götter , die es gibt }

211. šag₄-^den-lil₂-la₂-ke₄ a-sed₄ {im-sed₄-e-ne} {(Variante:) im-su₁₃-/ne\} a-ra-zu-ta ba-ab-be₂-ne

Das Herz des Enlil kühlen sie {besprengen sie} mit kühlem Wasser und sie sprechen Gebete dazu:

212. ^den-lil₂ iri-iri-zu im-^hul-a iri-zu-gin₇ ^he₂-du₃

O Enlil, deine Städte im bösen Sturm, so wie deine Stadt, sind sie fürwahr gesetzt,

213. gi-gun₄-na-zu šu bi₂-in-la₂-la₂ nibru^{ki}-gin₇ ^he₂-du₃

(Wie) Dein Giguna geschändet wurde, so wird fürwahr auch Nippur behandelt werden.

[. . . .]

222. **2-kam-ma-še₃** ^dsuen ^den-ki ^dinana ^dnin-urta ^diškur ^dutu ^dnuska ^dnisaba diğir ^he₂-em-me-eš

Zum zweiten Mal, Su'En, Enki, Inana, Ninurta, Iškur, Utu, Nuska, Nisaba, die Götter, die es gibt;

223. iri^{ki}-še₃ igi-ne-ne i-im-^ga₂-^ga₂-ne

sie richten ihre Augen auf die Stadt,

224. a-ga-de₃^{ki} aš₂ ^hul-a im-ma-ab-bal-e-ne

sie verfluchen die Stadt mit einem bösen Fluch

[. . . .]

Inhalt:

Die Zerstörung der Stadt Akkad wird bildlich durch die überschwemmende Flut des Wettergottes dargestellt (iri^{ki} ^diškur-re ba-an-de₂-a-gin₇ gu₂ ki-še₃ ^ga₂-^ga₂-de₃).

Im folgenden Abschnitt (Zeile 112-118) wird der Tempel als symbolischer Weltenbaum beschrieben. Im weiteren Verlauf des Textes beschließt Enlil sich wegen der (behaupteten) Hybris des Naram-Su'en zurück zu ziehen; in der Folge verkleinert er seine Heiligtümer im Lande. Anschließend werden Leute Nippurs aufgezählt, die noch in Nippur verblieben waren und Trommeln für die Klage aufstellen. Diese Trommeln erklingen wie der Wettergott selbst für sieben Tage und sieben Nächte (^diškur-gin₇ šag₄-ba mu-na-an-du₁₂).

Nippur bildet das religiöse Zentrum des Reiches der III. Dynastie von Ur. Die Lage eines Iškur-Heiligtums in Nippur ist aber unbekannt. In dieser Komposition erbitten **Su'en, Enki,**

Inana, Ninurta, Iškur , Utu, Nuska und Nissaba -- die wichtigsten Gottheiten des Staatspantheons -- **Enlil** um die Zerstörung von Akkade und sprechen schließlich wegen des behaupteten Frevels am **Enlil**-Tempel von Nippur den Fluch über die Stadt aus. Schwemer (2001: 151) nimmt an, dass diese Götterreihe sich auf die zusammen mit **Enlil** im Ekur verehrten Gottheiten bezieht. Diese Vermutung stützt er auf altbabylonische *sattukkum*-Listen für den **Ninurta**-Tempel in Nippur. Außer dem Tempel selbst gab es in der Stadt noch eine Lehmgrube des **Iškur** (*eššeb*-^d**Iškur**), von der man aber sonst nichts weiß.

3.1.2.2 Der Sieg des Utu-ḫeḡal (ETCSL c.2.1.6)

In dieser Siegesinschrift des Utu-ḫeḡal von Uruk geht es um die Beziehung zu den Gutäern, den „Gebirgsdrachen“. Utu-ḫeḡal gilt als der endgültige Bezwinger des gutäischen Königs Tirigan und somit der Fremdherrschaft. Der selbsternannte „König der vier Himmelsweltgegenden“ war ein Bruder des Ur-Namma, der recht eigentlich das Reich von Ur III begründete. (Edzard 2004: 96). In diesem Preislied erwähnt Utu-ḫeḡal die ihm übergebene Verantwortung des **Enlil** und spricht an verschiedene Gottheiten ein Gebet, damit diese ihm im Kampf gegen das Feindesland helfen mögen.

Auf den Sturm- und Gewittergott **Iškur** wird in den Zeilen 27, 35, 42, 43 Bezug genommen:

[. . .]

26. ^dutu-ḫe₂-ḡal₂ nitaḫ kalag-ga unuḡ^{ki}-ta mu-ši-e₃

Utu-ḫeḡal, der starke Mann, ging aus Uruk zu ihm(?) hinaus;

27. **e₂-^diškur-ka ḡiš bi₂-du₃**

im Tempel von ^dIškur campierte er (=bauter er (etwas aus) Holz (=ein Lager?)),

28. dumu-iri-na-ke₄-ne gu₃ mu-ne-de₂-e

spricht er zu den Bürgern der Stadt. . . .

[. . .] Anschließend werden weitere Gottheiten aufgezählt, die Utuḫeḡal durch Enlil zur Hilfe beigesellt wurden. Weiters wird sein Weg zum Tempel des Wettergottes beschrieben, wo er dann auch betet, damit dieser ihn im Kampf unterstütze.

35. **e₂-^diškur-ka zig₃-ga-ni**

Als er vom Tempel des Iškur aufgebrochen war

36. ud-4(LIMMU₅)-kam-ma naḡ-su {^{id}₂EN-URU₃-ḠAL₂-ka} {(Variante:) /gu₂\
^{id}₂ERIN₂.NUN.NA-ka} ḡiš bi₂-du₃

kampierte er am vierten Tage in Naḡsu am Surunḡal-Kanal,

37. ud 5-kam-ma barag {i₃-li₂-tab-be₄-e-ka} {(Variante:) i₃-li₂-tap-pe₂-e-ka} ḡiš bi₂-du₃

am 5. Tag campierte er am Schrein von Ilitappe⁵.

38. ur-^dnin-a-zu na-bi-^den-lil₂ šagina ti-ri₂-ga-a-an (Tirigan)

Den Ur-Ninazu und Nabi-Enlil, Generäle von Tirigan,

39. ki-en-gi-še₃ ki-^ggi₂-gi₄-a in-gi₄-gi₄-eš₂-a in-dab₅-dab₅ {šu-ba ḡiš i₃-ḡar}

die man nach Sumer (als) Boten geschickt hatte, ergriff er.

40. barag {i₃-li₂-tab-be₄-e-ka} {(Variante:) i₃-li₂-tap-pe₂-e-ka} zig₃-ga-ni

Als er vom Schrein von Ilitappe aufbrach

41. ud 6-kam-ma ^{ka}karkara^{ki}-ka ḡiš bi₂-du₃

campierte er am 6. Tag in Karkara.

42. ^diškur-ra mu-na-an-ḡen šudu₃ mu-na-ša₄

Zu Iškur ging er und spricht zu ihm ein Gebet:

43. ^diškur ^{ḡiš}tukul ^den-lil₂-le ma-an-[šum₂] a₂-taḥ-ḡu₁₀ ḥe₂-me-en

„Iškur, Enlil hat mir Waffen gegeben, sei du mein Gehilfe“.

44. šag₄-ḡi₆-ba- 「ka」 [. . .] im-ma-an-[zig₃]

In Mitten der Nacht brach er auf [. . .]

45. igi-nim adab[^{ki}]

und oberhalb von Adab

46. ^dutu-e₃-[a-še₃] mu- 「na-an」 -[ḡen] šudu₃ 「mu-na」 -[ša₄]

ging er nach Osten und sprach ein Gebet.

[. . .]

Inhalt:

Nach dieser Passage besaß **Iškur** neben seinem berühmten Tempel in Karkar auch ein bedeutendes Heiligtum bei Uruk, das hier als Ausgangspunkt seines Zuges genannt wird.

Iškur wird um seine Hilfe im Kampf gegen das Feindesland und die Gutäer gebeten wird(

^diškur ^{ḡiš}tukul ^den-lil₂-le ma-an-[šum₂] a₂-taḥ-ḡu₁₀ ḥe₂-me-en).

Nach Selz (2004a: 188) wird Utuhegal die Beendigung vom Chaos der Nach-Akkade-Zeit zugeschrieben. Utuhegal *erzählt* in obiger Inschrift, dass Enlil ihn beauftragt habe, „die Schlange des Gebirges“, die Böses im Land verbreitet und Ehefrauen und Kinder gestohlen habe, zu vertreiben. Er bittet Inana um Hilfe und rüstet sich zum Kampf gegen Tirigan am Tigris. Er wirft diesem vor, nicht nur Land besetzt zu halten, sondern auch die Straßen, also den Handel zu blockieren und den Süden des Wassers beraubt zu haben. Interessant ist die im

⁵ Der Name des Schreins Ilitappē bedeutet wörtlich: „Mein Gott ist mein Helfer“)

weiteren Text erfolgte Erwähnung des vergöttlichten Gilgameš, der Utuḫegal den **Dumzi-dama'ušumgalana** als **maškim** („Beauftragten“) beigegeben habe. Ganz Uruk-Kulaba unterstützt den Herrscher, der von Naḡsu am Iturungal über Karkar nach Adab zieht. Dort versuchte Tirigan zu fliehen, jedoch nahm Utuḫegal ihn und seine Familie in Dabrum gefangen.

Von Selbstbewusstsein zeugt der von ihm oft verwendete Titel „**lugal-an-ub-da-limmu-ba**“ „König der vier Weltgegenden“, und es ist immerhin wahrscheinlich, dass er in der Tat die Unterstützung der Enlilpriesterschaft von Nippur gewinnen konnte.

Nach Schwemer (2001: 135) bietet, abgesehen von der Götterliste aus Fāra und den Enḫedu'ana zugeschriebenen Tempelhymnen, diese Siegesinschrift des Utu-ḫegal von Uruk das früheste erhaltene Zeugnis für den **Iškur-Kult** in Karkar. Dort macht Utu-ḫegal auf seinem Weg von Uruk nach Adab in Karkar Station und bittet **Iškur** um Beistand im bevorstehenden Kampf.

Schwer zu beantworten ist aber die Frage nach der Historizität der Inschrift. Erinnerung sei nur an die Tatsache, dass nach der hymnischen Biographie Ur-Nammus dieser selbst als derjenige hervortritt, der die Gutäer gebändigt haben soll. Nicht auszuschliessen ist weiters, dass die Bezeichnung „Gutäer“ bei Ur-Nammu und Šulgi (in den hymnischen Kompositionen) in Wirklichkeit eine Bezeichnung für die Hurriter darstellt. Weiters ergibt sich noch ein Problem in Bezug auf das Itinerar Utuḫegals. Er folgte dem Euphrat in südöstlicher Richtung und dann entlang des Iturungals bis Naḡsu. Dann umging er in einem weitem nach Nordwesten verlaufenden Bogen das Herrschaftsgebiet von Umma, so dass er den Iturungal erst wieder nordwestlich von Tell Ġidr erreichte, und zwar an der Stelle, an der Dabrum lag (Römer 1985: 275).

3.1.2.3 Tempelbauhymne des Gudea (Gudea A+ B) (ETCSL c.2.1.7)

Gudea war Stadtfürst von Lagaš um 2143-2124 v. Chr. Seine Bauinschriften auf Tonzylindern und seine Statuen gehören zu den wichtigsten Zeugnissen der sumerischen Hochkultur. Im Zentrum der literarischen Überlieferung von Gudea standen die Bauarbeiten an seinem Tempelkomplex, dem **Eninnu** in Girsu. Diese Inschriften sind die ältesten längsten und detailliertesten inschriftlichen Belege, die wir über den Bau eines mesopotamischen Tempels besitzen (Suter 2000: 75). Zylinder A beginnt in der Gegenwart und schildert die Voraussetzungen für den Bau des Tempels und in Folge auch die Errichtung und detaillierte Beschreibung des Tempels.

In diesem Text sind später nur wenige Zeilen (722-729) dem Gott **Iškur** gewidmet, die sich metaphorisch auf seine Verbindung mit wilden Tieren und Reptilien beziehen:

[. . .]

722. ig-^{giš}erin-na e₂-a šu₄-ga-bi

Diese Zedernholztüren, im Hause hingestellt,

723. ^dIškur an-ta gu₃ nun di-da-am₃

(sie bedeuten,) Iškur (ist es), der von oben laut herab brüllt.

724. e₂-ninnu saĝ-kul-bi idim

Der Riegel des Eninnu (sind) Bisons,

725. ^{giš}nu-kušu₄-bi ur-mahḥ

die Drehzapfen, ein Löwe,

726. si-ĝar-bi-ta muš-šag₄-tur₃ muš-ḥuš

die Türhaken, eine Mutterleibschlange und eine Mušhuš-Schlange,

727. am-še₃ eme ed₂-de₃

die ihre Zungen hin zum Auerochsen ehraus strecken.

728. ga-du ig-e u₅ us₂-sa-bi

Die Angeln an der Tür, die im Lager aufliegen,

729. ug nemur_x(PIRIĜ.TUR) tur-tur šu-ba du₂-ru-na-am₃

das sind junge Löwe und Panther, die auf ihren Pfoten sitzen.

730. e₂-a gag ĝiš-ur₃-kug mu-sig₉-ge₄-ne

Im Hause schlagen sie metallene Stifte (für) die Dachbalken ein,

731. ušum lu₂-še₃ šu ib₂-ĝar-ra-am₃

(dies) sind Drachen, die die Menschen packen.

732. ig-ba eš₂ kug im-lal-ne (lal = suru₅)

Am Türflügel dort bringen sie leuchtende/metallene Seile an;

733. ^dMUŠ (Nirah⁶)-kug abzu dar-a-am₃

dies ist der leuchtende Schlangengott Nirah der den Abzu teilt.

[. . .]

⁶ ^dNirah: ein sumerischer Schlangengott (trastigridischen Ursprungs). Er wird auch mit Ningišzida geglichen und wird damit Sohn des Ninazu.

Inhalt:

In dieser Hymne wird der Wettergottes bildlich mit Raubtieren und Schlangen verbunden. Diese ganze Textpassage ist eine reine Bildersprache.

Das Brüllen von **Iškur** darf wohl hier mit dem **Imdugud/Anzu(-d)**-Vogel verbunden werden, da dieser auch in Zeile 279 zum Himmel brüllt:

279. (A11.3) **anzu(-d)d₂^{mušen}** **an-šar₂-ra šeg₁₂ gi₄-gi₄** „Der Donnervogel, der am Horizont brüllt“

Die Nennung dieser Tiere bezieht sich auf die Verzierung des Tempels. Bison, Löwen, Panther und Schlangen stehen für die Macht, Gewalt und Feindseligkeit, die auch der Wettergott in bestimmten Regionen des Landes ausübte. So wie in der Zeile 733 der Schlangengott Nirah, Sohn des Ninazu, erwähnt wird, stehen auch die Löwen womöglich stellvertretend für eine Gottheit.

Die Türflügel aus Zedernholz werden zunächst (Zeile 723) mit dem Brüllen des **Iškur** aus dem Himmel verglichen (**ig-^{giš}erin-na e₂-a šu₄-ga-bi, ^diškur an-ta gu₃ nun di-da-am₃**); dies bezieht sich metaphorisch wohl auf das Kreischen der Türen in ihren Angeln. Die Zeder ist ein Symbol der Macht und Stärke und ist wegen ihrer leichten Bearbeitung und Resistenz gegen Fäulnis und anderer Schädlinge sowie wegen ihres andauernden Duftes ein beliebter Rohstoff zum Bau von Tempel(eingängen) (Moorey 1994: 348).⁷ Die Zeder symbolisierte auch Lebensenergie und war, da schwer zu beschaffen, vor allem Symbol für die Unsterblichkeit (vgl. Gilgameš-Epos).

Im Zentrum der literarischen Überlieferung des Gudea standen die Bauarbeiten am Tempelkomplex des **Eninnu** in der Heiligen Stadt (**uru-kù**). Berühmt ist das 70 cm hohe Wasser-Becken des Gudea, Abbild des *Abzu* Abbildung 18.

Die häufig belegte vollständige Bezeichnung des Tempels Eninnu als **É-ninnu-Anzu(-d) mušen-bar₆ (UD)-bar₆ (UD)** „Eninnu-weißer **Anzu(-d)** (Donnervogel)“ reflektiert die große Bedeutung, die Mythenadler **Imdugud/Anzu(-d)** in Lagaš bzw. unter Gudea besaß (Hruska 1975: 65). Eine Darstellung des Adlers mit seinen gespreizten Flügeln findet man auf der Stele des Eninnu wieder. Auf Abbildung 37 sieht man den **Imdugud/Anzu(-d)**-Adler einen Wagen bekrönend, von zwei Löwen flankiert und darunter zwei Stiermenschen. Im untersten Register der Stele schreiten drei Beter mit Standarten, die rechte und die linke tragen ein Löwenemblem und in der Mitte findet sich wieder der **Imdugud/Anzu(-d)**-Adler. Dies belegt

⁷ Die Zeder war insbesondere bei Travers-Balken zur Überbrückung größere Abstände unverzichtbar.

ikonographisch nicht nur die Wichtigkeit des Vogels, sondern unterstreicht auch seine Verbindung mit dem **Eninnu** und dem dazugehörigen Gott.

Auf einer Libationsvase, Abbildung 38, ist ein Drache und eine Schlange abgebildet. Auf einem Gießbecher, Abbildung 38, ist ein Drache und eine Schlange abgebildet. Schlangendarstellungen sind in der antiken Zeit häufig; hier fungieren sie als Emblem tier des Ningišzida. Später findet sich die Schlange dann auf den babylonischen Kudurrus als Symbol tier des Schlangengottes Nirah.

3.1.3 Königliche Lobgedichte

3.1.3.1 Ein Lobgedicht an Šulgi (ETCSL t.2.4.2.01)

Diese Hymne ist ein Selbstlob des Herrschers, das seine Heldenhaftigkeit hervorhebt. Beginnend mit der Ur III-Zeit entstehen Königshymnen zahlreich in den mesopotamischen Schreiberschulen, aktuelle historische (politische, dynastische) Bezüge bleiben meist undeutlich (Klein 1981: 23). Heute kennt man ca. 125 Königshymnen; unsere Hymne an Šulgi zeichnet sich durch das Merkmal liturgischer Notationen aus (Klein 1981: 25).

Šulgi war zweiter König der dritten Dynastie von Ur, Sohn und Nachfolger von Ur-Nammu. In seinen 48 Regierungsjahren bezeichnete er sich häufig als „Herr der vier Weltgegenden“. Mit ihm begann eine der strahlendsten Epochen der altmesopotamischen Geschichte. Gegenstand unserer Hymne ist die Darstellung des Königs als idealisierter „typischer“ Herrscher, der im Land die soziale und religiöse Ordnung aufrechterhält. Er beschützt die Grenzen des Landes vor den Fremdländern und sorgt für die Bevölkerung. Dafür war eine der wichtigsten Aufgaben der Herrscher, die Aufrechterhaltung des *Überflusses* im Lande (Klein 1981: 32). Für Überfluss steht auch Fruchtbarkeit, Reichtum und Wohlergehen des Landes:

[. . .]

48. maš₂-hur-saĝ-ĝa₂ ki-ur₃-bi-še₃ ħub₂ sar-sar-re-gin₇

Der wie eine Bergziegenbock, zu dessen Fundament läufst,

49. ^dutu a₂-dam-ma ud-daĝal-la

(wie) Utu über die Siedlungen weites Tageslicht (breitet),

50. e₂-kiš-nu-ĝal₂-še₃ ħa-ba-kur₉-re-en

so trat ich in der Tat in das Ekišnuĝal ein.

51. e₂-^dsuen-na tur₃ i₃-gal-gal-la ħe₂-ĝal₂-la ħe₂-bi₂-du₈

Das Haus des Su'en, der Viehhof, ist mit üppigen Mengen Fett fürwahr in Überfluss
`bestrichen`,

52. gud ḥa-ba-ni-gaz udu {ḥa-ba-ni-šar₂} ḥa-ba-ni-šum}

Dort habe ich in der Tat Stiere getötet, ich habe dort in der Tat Schafe geschlachtet.

53. šem₅ a₂-la₂-e šeg₁₁ ḥa-ba-gi₄.

Šem und Ala-Tromeln erklingen dort fürwahr

54. {tigi niğ₂-dug₃-ge si ḥa-ba-ni-sa₂} {(Variante:) balağ di MU [. . .]}

und Tigi Trommeln ertönen harmonisch, der Balağ-Spieler (??) [. . .]

55. ^dšul-gi lu₂ niğ₂ lu-lu-me-en ninda ḡiš ḥa-ba-ni-tag

Šulgi, der Mann, der alles üppig macht bin ich, Brotopfergaben opfere ich in der Tat.

56. piriğ-gin₇ ki-lugal-gub-ta ni₂ il₂-la-ḡu₁₀-ne

Wenn wie (bei) ein(em) Löwe(n), vom Standort des Königs her meine Aura ausgeht,

57. e₂-gal-maḥ-^dnin-e₂-gal-la-ka-kam

dann ist es (wie bei) dem erhabenen großen 'Palast' der Herrin des 'Palastes'.

58. dub₃ ḥe₂-ni-dub₂ a-zal-le ḥe₂-ni-tu₅

Ich ruhe mich fürwahr dort aus, in fließendem Wasser bade ich dort;

59. dub₃ ḥe₂-ni-gam ninda ḥu-mu-ni-gu₇

ich beugte mich dort fürwahr und aß dort Brot.

60. {^dnin-imma_x(LAGABxSIG₇)^{mušen}} {(Variante:) ^dnin-ninna₂^{mušen}} sur₂-du₃^{mušen}-gin₇ ḥa-ba-zig₃-ge-en

Wie Nin-imma, der göttliche Raubvogel (wie ein Falke), erhob ich mich daraufhin

61. nibru^{ki}-še₃ a-la-ḡa₂⁸ ḥa-ba-gur-re-en

und wendete ich mich dann mit voller Kraft nach Nippur zurück.

62. **u₄-bi-a ud-de₃ gu₃ ḥe₂-eb-be₂ mar-uru₅⁹ ḥe₂-ni₁₀-ni₁₀**

An diesem Tag möge (auch) ein Sturm, lärmern, ein wilder Sturm herumwirbeln;

63. ^{tum}mir mir-ra ^{tum}u₁₈-lu mur-bi ni₂-bi-a ḥu-mu-un-ša₄

der Nord-und Südwind sich selbst anheulen.

64. nim-ḡir₂-ḡir₂ tum₉-7-bi-ta an-na teš₂ ḥe₂-ni-gu₇

Mögen auch Blitze mit den 7 Winden einander am Himmel zusammen verschlingen,

65. ud te-eš dug₄-ga ki ḥe₂-em-tuku₄-tuku₄

mögen auch tobende Stürme die Erde erschüttern.

66. **^diškur-re an-niğ₂-dağal-la-ba gu₃ ḥu-mu-ni-dub₂-dub₂**

⁸ Nach Klein 1981: 213: a-la: Ausgelassenheit, Überfluss: eine Variante von la-la (akkad. *lalû*: Freude, Überfluss: hier wird damit physische Stärke und Macht ausgedrückt.

⁹ Nach Klein 1981: 213: in diesem Kontext liegt hier IM-mar-uru₅: *amurru*: „der Westwind“ und nicht mar-uru₅=*abu:bu*: „Flut“ vor.

Möge auch Iškur in der ungeheuren Weite des Himmels seine Stimme ertönen lassen,

67. {im an-na-ke₄ a ki-ta gu₂ ħe₂-em-ma-da-ab-la₂}

Der Regen des Himmels das Wasser der Erde umarmen,

68. na₄-tur-tur-bi na₄-gal-gal-bi

Kleine (Hagel)steine und große (Hagel)steine

69. murgu-ġa₂ {dub-dab} ħe₂-em-mi-ib-za

auf meinem Rücken trommelten:

70. lugal-me-en ni₂ ba-ra-ba-da-te su ba-ra-ba-da-zig₃

Der König bin ich, Furcht ergreift mich nicht, Schrecken empfinde ich nicht!

[. . .]

Inhalt:

Der hier behandelte Abschnitt bezieht sich zuerst auf den Weg des Königs von Nippur nach Ur (Z36-59): Zunächst wird sein Eintritt in das **Ekišnugal**, den Tempels des Su'en in Ur, beschrieben. Anschließend (Z51-54) werden Opfer und Musik im Tempel angeordnet und Ritualhandlungen durchgeführt (Z 55-59). Anschließend wird die Rückreise von Ur nach Nippur beschrieben, welches den Hauptteil der Hymne bildet (Z60-83). Nach der einleitenden Formel **u₄-bi-a** wird dann der auftretende Sturm beschrieben, und in Zeile 70-73 fordert der König sogar den Sturm zum Kampfe auf. Nach erfolgreicher Überwindung dieses Sturmes langt dieser schließlich in Nippur ein. Auffällig ist, dass der Schreiber Šulgi seine Reise an einem Tag durchführen lässt.

Einen Beleg für die Reise des Šulgi von Ur nach Nippur findet sich auch im Namen des siebenten Regierungsjahres Šulgis, der lautet:

mu lugal-e uri^{ki}-ta nibru-ki-še in-nigin: das Jahr als der König von Ur nach Nippur [reiste⁹¹]

Ein gewisser Widerspruch liegt zwischen Hymne und Jahresnamen vor: die Hymne besagt, dass eine Reise von Nippur nach Ur und zurück erfolgt; der Jahresnamen nennt lediglich die Reise von Ur nach Nippur. - Vielleicht waren die Hagelstürme ein tatsächliches historisches Ereignis: so könnte man annehmen, dass sich die Reise tatsächlich entsprechend Šulgi A abspielte, und die Jahresformel nur diesen letzten besonders ereignisreichen Teil nennt (Vgl. Klein 1981: 181).

3.1.3.2 Einweihung einer Statue (Išme-dagan S) (ETCSL c.2.5.4.19)

[. . .]

23. ud-ba ^diš-me-^dda-gan ^{urud}alan mir-re-e kaš₄-kaš₄-e ḫu-luḫ-ḫa-na

An jenem Tag, Išmedagan (errichtet) seine Statue, (wie) der Nordwind laufend, angsteinflößend.

[. . .]

33.-^den-ki ^diškur ^dezina₂ ^dšakkan₂ en ḫe₂-ḡal₂-la- 「ke₄」 -[ne]

Enki, Iškur, Ezina und Šakkan, die Herren des Überflusses (Wohlstandes)

[. . .]

Inhalt:

In Zeile 23 wird (die Statue des) Išme-dagan mit dem Wettergott verglichen. Er fegt wie ein Wind über das Land und verbreitet Furcht und Schrecken. Der Text ist eine klare Reminiszenz an die oben behandelte Selbststilisierung Schulgis als „Läufer“ (vgl. Ludwig 1990: 18). Wie dies ikonographisch realisiert wurde, bleibt unbekannt.

Am Ende der Hymne wird **Iškur** dann im gleichem Atemzug wie **Enki**, der Herr des Süßwassers, Ezina, das göttliche Getreide und Šakkan, der Gott der Herdentiere, genannt. Ihre Bezeichnung als Herren des Überflusses (**en ḫe₂-ḡal₂-la-/ke₄-ne**), das ist des Wohlstandes, verweist klar ihre Eigenschaften bzw. ihre Wirkungen für das Land. Enki, der Herr des Abzu, gibt Überflusses an Süßwasser, Ezina lässt Getreide sprießen, Šakkan lässt Herdentiere zahlreich sein, und **Iškur**, der Herr des Windes und Sturmes, lässt im Überfluss Wasser auf die Erde nieder. Die Nennung beider Gottheiten, Iškur/Adad und Enki/Ea, ist keinesfalls als Topos zu begreifen (Schwemer 2001: 170). Außer der jüngeren Erwähnung in einer Eršema-Dichtung, in der **Iškur** Zwilling Bruder des **Enki** genannt wird (Schwemer 2001: 168), begegnet das Nebeneinander dieser beiden Gottheiten nur selten.

3.1.3.3 Ein Gedicht (adab) an Ninurta für Bur-su'en (ETCSL c.2.5.7.1)

Ninḡirsu galt seit frühesten Zeiten als eine Erscheinungsform des **Ninurta**, ein wichtiger Aspekt war dabei jene einer kriegerischen Gottheit. **Ninurta/Ninḡirsu** gilt weiters als Bezwinger des **Imdugud/Anzu(-d)**-Vogels, nachdem dieser dem **Enlil** die Schicksalstafeln gestohlen hatte. Sein Tempel in Nippur war das **Ešumeša** (Black, Green 1992: 142). **Ninurta** ist der Gott des Krieges und der Landwirtschaft. Die Verbindung zwischen diesen Rollen stellt die Institution des Königtums dar, welches in **Ninurta** personifiziert wurde: er kann auch das Schicksal für die irdischen Könige entscheiden. Als Sohn des Göttervaters **Enlil** und seiner Gemahlin **Ninlil** wird er mit dem ewigen Königtum verbunden und nach seinem Kampf gegen das Chaos in den Bergen durch seinen Vater erhöht:

[. . . .]

4. [X X] 「gur₃」 -ru ud-gim šeg₁-gi₄-gi₄ šen-šen-na gu₃-mur ak

(Ninurta) [. . . .] tragend, der wie ein donnernder Sturm(dämon) im Kampf heult,

5. [. . . .] am gal-gin₇ du₇-du₇ bad₃ ki-bal gul-gul

[. . . .] der zustößt wie ein großer Auerochse, die Festung des rebellierenden Landes zerstörend

[. . . .]

17. [. . . .] saḡ-tab-a-ni ḫe₂-a (me)

[...] sein Gehilfe möge er sein!

18. [. . . .] AMA[?] dumu^d iškur-ra-ke₄

[. . . .] der Sohn des Iškur

19. [. . . .] X X [X X] X u₂-dug₃ ḫe₂-bi₂-ib₂-gu₇-e

[. . . .] möge er süße Pflanzen essen

20. [. . . .] ḡal₂ mu-sa₄ [X X] si ḫe₂-em-sa₂-sa₂-e

[. . . .] . . . benennt er, [. . . .] möge er anordnen/in Ordnung bringen

[. . . .]

31. ^dnin-urta du-sumur me₃-a erim₂-e ḡiri₃ saga₁₁-di

Ninurta, der böse Sturm im Kampf der über seinen Feind mit dem Fuss trampelt

37. [. . . .] X ḡa₂-ḡa₂ ud-gin₇ šeg₁₁ gi₄-gi₄

[. . . .] setzend, brüllend wie ein Sturm

[. . . .]

Inhalt:

Die parallele Erwähnung von Sturm und Kampf ist hier auffällig. In Zeile 5 werden die Sturmdämonen (ud) erwähnt, die häufig mit **Iškur** verbunden sind.

Die Zeilen die sich auf den Wettergott **Iškur** beziehen sind zu fragmentarisch, um weitere Schlüsse über das Verhältnis zwischen **Ninurta** und dem **Iškur** zu ermöglichen.

Die Kombination des kriegerischen- und des landwirtschaftlichen Aspektes findet man in Lugal-e, wo Ninurta gegen den Asag-Dämon und dessen Armee der Steine siegt. Darauf ordnet er die Welt neu, benutzt diese Steine um das Gebirge zu erschaffen und um Bäche und Flüsse in den Euphrat und den Tigris umzulenken; diese bewässern die Erde und ermöglichen die Landwirtschaft. (Black, Green 1992: 143)

3.1.3.4 Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Ur-Ninurta F) (ETCSL c.2.5.6.6)

Ur-Ninurta, der sechste König der 1. Dynastie von Isin, regierte von ca. 1923 bis 1896 v. Chr.; er widmet dem Wettergott **Iškur** eine Hymne bestehend aus zwei Abschnitten. Ur-Ninurta preist den Wettergott, damit die Fruchtbarkeit des Landes erhalten bleibt

Abschnitt A

1. ur-saḡ-nam-ḫe₂-a gu₃ ru-ru-gu₂ giri₁₇-zal

Held des Überflusses, brüllend und sich freuend,

2. a-a^diškur ud-gal-la-ke₄ 「za」 -[e] 「gi₄[?]」 [. . . .]

Vater Iškur, der des großen Sturmes,, du machst [. . . .]

3. bar-sud-[am₃]

Es ist das bar-sud¹⁰

4. a-ma-ru^{tum}₉u₁₈-lu- 「mah[?]tum₉」 [mir-mir-ra]¹¹

Flut, mächtiger Südwind, wütender Nordwind

5. za-pa-aḡ₂-ḡa₂-ni X X X

sein Lärmen ist [. . .]

6. X gi₄-ne-eš₂ an ki 「GI[?]」 [. . .]

[was die zurückkehrenden betrifft (?) Himmel und Erde [. . .]

7. ^diškur-ra tum₉ 「ki[?]」 TE X ĜAR A X [. . .]

des Iškurs, Wind [. . .]

8. nim ḡir₂-ḡir₂ AN [X] X X A X

der aufleuchtende Blitz, Himmel [?]

Abschnitt B

1. [. . .] X [. . .]

2. 2-[kam]-ma-ra^{tum}₉u₁₈-lu^{tum}₉mir mir-ra-da 「mu」 -[. . .]

Zum zweiten Mal, der Südwind mit dem wütenden Nordwind macht [. . .]

3. 3-kam-ma-ra im-ḫul-an-na-ke₄ gaba dumu lu₂-bi [. . .]

¹⁰ **bar-sud** ist eine liturgische Notation, eine Anweisung, dass man an der Außenseite der Trommel spielen soll, die nicht von der Haut bedeckt ist (Brisch 2010: 156)

¹¹ Nach unserer Auffassung liegt hier eine *figura etymologica* vor, die die beiden semantischen Hauptbedeutungen von **mir** verbindet.

Zum dritten Mal, der böse Himmelssturm, gegenüber von Kindern und Erwachsenen (?) [. . . .]

4. 4-kam-ma dungu-sir₂-an-na-ke₄ gu₃ im-ma-an- 「de₂[?]」 [(X)]

Zum vierten Mal, die aufgetürmten Wolken des Himmels riefen

5. gana₂-zid-da še-gu-nu im-gub^d ezina₂ ħul₂- 「la」 [. . . .]

Auf dem fruchtbaren Feld ist buntes Getreide hingesetzt, Ezina in Freude macht [. . . .]

6. ^diškur-e niġ₂-nam mu-un-ġar-ġar buru₁₄ še-maĥ im-[. . . .]

Iškur organisiert alles, die Ernte (der) hohen Gerste [organisiert(?)] er.

7. ur-^dnin-urta guru₇-du₆ guru₇-maš a-gar₃ mu-na- 「an」 -[dub]

Für Ur-Ninurta hat er Getreidehaufen und Garben (in der) Flur angehäuft,

8. ud-dug₃-ga numun-bi mu-ni-in-sig₁₀ gig₂-ga KA [. . . .]

den Samen für gute Tage hat er dort gesetzt, von Weizen [. . . .]

9. ur-^dnin-urta dumu-an-na-ra numun[!]-bi mu-/ni-[in-sig₁₀]

Für Ur-Ninurta, Sohn des An, hat er jenen Samen hingesetzt

10. ^diškur^d 「inana[?]」 「^dX\-ke₄ til₃ mu-na- 「an」 -[. . . .]

Iškur, Inana [. . . .] für sein Leben haben sie es ihm [. . . .]

11. sa-ġar-ra-am₃

Es ist das sa-ġar-ra¹²

12. ur-^dnin-urta šag₄ X^d nin-lil₂-la₂-ke₄ ^diškur [. . . .]

(Für) Urnirurta, der im Herzen [. . . .] von Ninlil, hat Iškur [. . . .]

13. ġiš-gi-ġal₂-bi-im

Dies ist sein (=des Liedes) ġišgiġal¹³.

14. en ku₃-ġal₂ an-ki uġ₃-kug zi-šum₂

Herr, Kanalinspektor, (von) Himmel und Erde, Leben gebend (für) das strahlende Volk

15. a-a^d iškur en ku₃-ġal₂ an ki uġ₃-kug zi šum₂

Der Vater Iškur, Herr Kanalinspektor (von) Himmel und Erde, (dem) strahlenden Volk Leben gebend,

16. ur-^dnin-urta ħe₂-ġal₂ ħu-mu-na-ġal₂ saġ [. . . .]

möge (für) Ur-Ninurta Überfluss vorhanden sein, der Kopf(?) das Erste (?) [. . . .]

¹² sa-ġar-ra ist eine liturgische Notation, es wird damit angegeben, dass die Spannung der Saiten des Instrumentes verringert werden sollen (Brisch 2010: 156) Einen anderen Vorschlag untergreitet Selz, der die „gesetzte Saite“ als die zu Erzielung von höheren Tönen „abgekiffene Saite“ verstehen möchte

¹³ ġiš-gi₄-ġal₂ ist eine liturgische Notation und kennzeichnet einen Wechselgesang (Brisch 2010: 156)

17. u₁₈-ru₁₂-[bi-im]

dies ist sein Uru¹⁴

[. . .]

Inhalt

In dieser Hymne wird **Iškur** in all seinen charakteristischen Eigenschaften als Wettergott beschrieben. So wird er im ersten Abschnitt metaphorisch als „der des großen Sturms“ (**ud-gal-la-ke₄**), d.h. derjenige der die Stürme beherrscht, als Flut (**a-ma-ru**) und mächtiger Südwind und wütender Nordwind (^{tum}**u₁₈-lu-/mah[?] ^{tum}₉ mir-mir-ra**) beschrieben; auch wird er als aufleuchtender Blitz (**nim-ḡír-ḡír**) bezeichnet. Wohl ähnliche Aussagen wurden noch dreimal wiederholt, vermutlich ein implizierter Hinweis auf die vier Hauptwindrichtungen.

Im weiteren Verlauf wird die Bedeutung des Wettergottes **Iškur** für die Fruchtbarkeit herausgestellt. In den Fluren von Ur-Ninurta häuft er Getreidehaufen an (**ur-^dnin-urta guru₇-du₆ guru₇-maš a-gar₃ mu-na-an-dub**), pflanzt den Samen des Getreides (**numun-bi mu-ni-in-sig₁₀**) und ist als Verwalter des Wassers bzw. der Kanäle (**ku₃-ḡal₂**) für das Leben der Menschen und des Landes verantwortlich.

Der Wettergott wird auch in der ‚sumerischen Königsliste‘ (ETCSL c.2.1.1) in Verbindung mit Ur-Ninurta erwähnt und dort als sein Vater bezeichnet:

365. ^dur-^dnin-urta dumu-^diškur-ke₄ mu-ḫe₂-ḡal₂-la bala-sag₉-ga ti₃-niḡ₂-dug₃-ga [(X)] ud ḫa-ba- 「zal」 -[zal-e]}¹⁵ mu (Variante:) {28} i₃-ak (ETCSL: [365.](#))

„Ur-Nin-urta, der Sohn von Iškur, möge er die Tage in Jahren des Überflusses, in guter Regentschaft in angenehmen Leben verbringen, regiert 28 Jahre“.

Es ist besonders von Bedeutung, dass sich Ur-Ninurta als Sohn des **Iškur** bezeichnet. Die Könige von Isin pflegten den Kult von Ur wie den von Nippur weiter. Diese Traditionen, z.B. auch die Ernennung der Königstöchter zu hohen Priesterinnen, unterstrichen sie durch ihre intensive Förderung der sumerischen Literatur, wobei auch Neuschöpfungen erfolgten. Dies hilft vielleicht besser zu verstehen, dass Ur-Ninurta sich Sohn des **Iškur** nennt und es dann der Wettergott ist, der im Auftrag des Königs Fruchtbarkeit über das Land bringt (Edzard 1976-1980: 183).

¹⁴ u₁₈-ru₁₂-bi-im ist eine liturgische Notation, die genau Bedeutung ist jedoch unklar (Brisch 2010: 156)

¹⁵ Der Text ist offensichtlich in einer prekativen Maru-Form rekonstruiert, eine affirmative Hamtu-Form wäre hier jedoch besser

Ur-Ninurta ist aber auch der erste König, der nicht in dynastischer Nachfolge steht, d.h. er ist kein Sohn Lipit-Ištars, da mit diesem König die seit Išbi-Erra bestehende Erbfolge, wo das Königtum vom Vater auf den Sohn übergeben wurde, zu Ende gegangen war (Edzard 1976-1980: 183).

Da **Ninurta** ebenfalls, wie **Ninĝirsu**, eine für den Ackerbau zuständige Gottheit ist, beruht die Filiationsangabe wohl auf einer Interpretation des Herrschernamens.

3.1.3.5 *Sin-Iddinam und Iškur (Sin-iddinam E) (ETCSL t.2.6.6.5)*

Das Preislied von Sin-Iddinam, einem altbabylonschen König aus Larsa, ist in den Zeilen 1-33 und 68-78 an seinen Gott **Iškur** gerichtet und handelt von der Errichtung eines Thrones für den Gott. In dieser Hymne huldigt und preist den Herrscher den Wettergott, denn dieser ist des Königs schützender Schatten, für die Fruchtbarkeit des Landes zuständig und sein Gehilfe am Schlachtfeld:

1. ^diškur en ud 「piriğ」 [. . .] ud-gal- 「an」 -ki

Iškur, der Herr, der Sturm, der Löwe [. . .] der große Sturm (von) Himmel und Erde,

2. nam-maḥ-a-ni-še₃ nir-ğal₂

hinsichtlich seiner Größe bedeutend (in seiner Größe bedeutend).

3. sağ-kal ka-mud-ğal₂ dumu an- 「na」

Der Herausragende, der Redegewandte, der Sohn des Himmels,

4. sağ er₉-ra gu₂ e₃-a

dessen Haupt voller Stärke überragt.

5. en sağ-ḥuṣ ud-gal- 「la」 X- 「bi\ -a gaba-) 「šu」 -ğar nu-tuku

Der Herr, mit dem furchterregend roten Kopf, der [. . .] des große Sturmes(?), der keinen Widerpart hat.

6. dungu sir₂-re

Der die Wolken auftürmt,

7. mir-a kaš₄-kaš₄ X-da-ni

der im Nordwind einhereilt sein [. . .],

8. ki mu-un-da-tuku₄-e

die Erde erbebt durch ihn.

9. an-dağal-la tum₉-maḥ gu₃ ru-ru-gu₂

Ein erhabener Wind, der im weiten Himmel aufheult,

10. [za-pa]-ağ₂-bi ḥe₂-ğal₂-am₃

dessen Donnerlärm Überfluss bewirkt.

11. 「šeg₁₀[?]」 -gi₄-ni-še₃ kalam ħur-sağ-gal-gal

Hinsichtlich seines Brüllens, das Land Sumer und alle großen Gebirge

12. ni₂-bi ba-an-da-ab-gi₄

ängstigen sich vor ihm.

13. ur-sağ-gal šibir-ta šu[?]-dab₅-e

Der große Held, der den(!) Hirtenstab packt,

14. nam-nir-ra zag-keše₂

der das Zeichen der Autorität an (seine) Seite bindet,

15. a-ab mur-ša₄-ni¹⁶ / a-ab ur₅-ša₄-ni¹⁷

hinsichtlich seines Brüllens über dem Meere

16. me-<lem₄> kalam-ma dul-la-še₃

(und) hinsichtlich dessen, (dass) er das Land mit seinem drückenden Glanz bedeckt hat,

17. na₄- 「gal-gal」 BAD₃ šeğ_x(IM.A) gilim

der große Steine, eine Mauer (auftürmend, die) den Regen blockiert (?)

18. X X-ba mu-un-na-gub-be₂-eš

[...] in [. . .] stellte man für ihn hin.

19-23.

[. . .]

21. 「gi[?]-gin[?]」 X X X

Wie Schilfrohr [. . .]

22. ni₂-bi ḡal₂-la-ni-še₃

hinsichtlich der ihm eigenen Aura

23. X DI 「mu」 -un-na-il₂

[...] erhob man zu ihm (hin);

24. uḡ₃-šar₂-ra-ba igi-bi im-ši-ḡal₂

auf den zahlreichen Leuten lässt er sein(?) Auge ruhen.

25. en nam-ħe₂ giri₁₇-zal lu-lu-lu

Herr, der Überflusses und Jubel zahlreich macht,

26. zi kalam-ma šum₂-mu

der das Leben des Landes gibt,

¹⁶ Nach ETCSL, dem wir hier folgen.

¹⁷ Nach Frayne, D: 1990: 177

27. nun-ša-gur-ru šu-niġin₂-bi dug₃
 der zufriedene Fürst, der Alles zum Guten wendet.
28. an-dul₃-larsam^{ki} - 「ma」
 Der Schirm über Larsa,
29. a₂-taġ-^dsu'en-i-din-na-am ki-me₃-ka
 der Gehilfe von Sin-idinnam auf dem Schlachtfeld,
30. šen-šen-na erin₂ zag-ga-na gub-bu
 der im Kampf die Truppen an seine Seite stellt;
31. en-gal ku₃-ġal₂-an ^den-lil₂-ka
 der große Herr, der Kanalinspektor von An und Enlil,
32. nam-ma-ni zag nu-sa₂
 sein Schicksal hat nichts gleichrangiges
33. lugal-a-ni-ir
 für seinen König.

[. . .] In den folgenden Zeiten wird Sin-iddinam gehuldigt. Er wird als mächtiger Krieger und bescheidener Prinz, Beschützer von Ur, König von Larsa und König der vier Weltgegenden bezeichnet.

68. ud-bi-a ^diškur diġir-ra-ni
 Zu jener Zeit (hat) Iškur, sein Gott,
69. ^{ġiṣ}gu-za ka-silim-ma-ka-na
 ihn (=Sin-iddinam) auf seinem Thron des Friedenspruchs
70. gal-bi dur₂ mi-ni-in-ġar
 in großartiger Weise platznehmen lassen.
71. ud-a ud-ul-le₂-a-aš
 Zu diesem Zeitpunkt für alle Zukunft,
72. me-dim₂-bi im-mi-in-dirig
 machte er dessen ⁽¹⁾¹⁸ Gestalt überragend.
73. ġiṣ-ḥur me-maġ-bi (-da)⁽¹⁾
 Den göttlichen Entwurf (und seine) die erhabenen ME

¹⁸ Man erwartet -ni. -bi, ist hier wirklich die Gestalt des Thrones gemeint?

74. ki-bi mi-ni-in-king₂-king₂

ließ er (Iškur) ihn an jener Stelle aussuchen.

75. 2 am-gal ki-aš- 「te」

Zwei große Wildtiere, die (am) Sesselort

76. erim₂-lugal-la du₇- 「de₃」

die Feinde des Königs niederstoßen

77. zid-da gab₂- 「bu」 -[bi]

hat er rechts und links

78. 「sig[?]」 -ta im-mi- 「in」 -[X]

unten [. . .] [angebracht?].

[. . .]

Inhalt:

Zunächst wird **Iškur** als großer Sturm (**ud-gal**) und Löwe (**piriḡ**) von Himmel und Erde bezeichnet und seine Verwandtschaft mit dem Himmelsgott An, seinem Vater, betont. Auffällig hierbei ist, dass es keine ikonographischen Belege gibt, in denen man den Wettergott in Verbindung mit dem Löwen sieht. Anschließend werden seine Eigenschaften im Himmel mit den Verweisen **mir-a kaš₄-kaš₄** „eilend mit dem Sturm“ oder **ki mu-un-da-tuku₄-e** „der mit ihm bebenden Erde“ metaphorisch beschrieben und die zerstörende Wirkung seiner Handlungen erläutert. Nach einigen abgebrochenen Zeilen wird **Iškurs** gutmütiges Wesen und seine Bedeutung als fruchtbarkeitsbringender Gott angesprochen. Er ist der Herr des Überflusses (**en nam-ḥe₂ giri₁₇-zal lu-lu-lu**) und bringt durch seinen Regen Fruchtbarkeit und Leben in das Land (**zi-kalam-ma šum₂-mu**).

Der zweite Teil der Hymne nennt wieder neben **Enlil** auch **Iškur**, wobei die Wichtigkeit des Wettergottes für den König von Larsa betont wird. Eine gute Amtszeit, ein langes Leben und reichlichen Überfluss soll dem König durch **Iškur** gegeben werden (**bal dug₃ til₃ ud su₃-ra₂ ḥe₂-ḡal₂ niḡ₂ nu-til-e**).

In Zeile 33 wird **Iškur** als der Gott des Königs bezeichnet (^d**iškur diḡir-ra-ni**). Der Wettergott ist somit der persönliche Familien- bzw. der Schutzgott des Königs.

In der folgenden Textpassage (Zeile 68-78) wird die oben genannte Schutz-Funktion des Sturmgottes, näher ausgeführt: **Iškur** lässt den König auf seinem Thron platznehmen und die göttlichen Pläne möge **Iškur** dem König zeigen. Anschließend werden zwei wilde Stiere erwähnt, die seitlich unten an diesem erhabenen Thron angebracht sind.

Eine ähnliche Beschreibung eines Thrones (Z 72-82) findet man auch in 'Dem Bau des Tempels von Inana in Zabalam von Warad-Sin' (Frayne 1990: 211, Zeile 68-71).

Eine ikonographische Verbindung mit dieser Hymne findet man auf der Eninnu-Stele des Gudea, Abbildung 36. Im obersten Register sieht man eine Gottheit, Ningirsu, auf einem Thron sitzen, welcher von zwei Stieren flankiert wird, vielleicht eine Variante der hier vorliegenden Beschreibung.

3.1.3.6 Eine Hymne an Enlil für Samsu-iluna (ETCSL c.2.8.3.6)

Samsu-iluna, der Sohn des legendären Hammurapi, huldigt in dieser Hymne seinen Gott Enlil. Iškur wird nur kurz zu Beginn in einer fragmentarischen Zeile erwähnt und im Rest des Textes wird auf den Wettergott nicht weiter eingegangen, sondern sein Vater Enlil gepriesen:

Abschnitt B

1. 「^diškur[?]」 sa-kur-kur-[ra . . .]

Iškur, das Netz der Bergländer [. . .]

2. kur-kur-re me-te-eš ħe-i kalg-ga si-ig X X pa₃ mu-na-<e₃>

Die Bergländer mögen ihm einmütig preisen; den Starken und den Schwachen ließ er [. . .] erstrahlen(?)

3. sa-am-su-i-lu-na mu-u₂-a-sa₃ nir-ġal₂ kalam-ma-an-ni

Samsu-iliuna, der gute Held,¹⁹ der Angesehene seines Landes,

4. gal-zu ka-aš-pa-ar kalam-me 「si」 bi-sa

der Weise, hat im Lande die Entscheidungen in Ordnung gebracht.

5. sa-am-su-i-lu-na gu₂-^{id}₂idigna gu₂-^{id}₂bur-na gu₂-a-a-ba[?]-aš-ši*²⁰ DU gu da-a-bi-ša₂ lu₂ mu-na-a-IGI

Samsi-iluna, zu den Ufern des Tigris und den Ufern des Euphrats zu den Ufern des Meeres gehend(?), zu den Ufern(?) von Flüssen (und) Marschen²¹ habe ich die Menschen für ihn [. . .]

[. . .]

¹⁹ Der verwandte zweisprachige Text (A hymn to Enlil for Samsu-iluna (Samsu-iluna H) hat in Z. 12: sa-am-su-i-lu-na mu-u₂-a-sa₃ nir- 「ġal₂」 kalam-an-ni ([sa]-am-su-i-lu-na ŠUL dam-qu e-te-el-lum da ma-ti-du dam-qu e-te-el-lum da ma-ti-shu)

Was immer hier die Bedeutung von mu sein mag (Nachkomme?) ū-a ist vielleicht mit dem bekannten alten Herrscherepitheton ū-a = zāninu(m) „Versorger“ zu verbinden.

²⁰ ši sthe offensichtlich für das Terminativsuffix -šè!

²¹ Ich verstehe behelfsweise gu da-a-bi-ša₂ als < *gú-íd-a-aba-šè, also als pjmotische Schreibung eines diktierten Textes.

Inhalt:

Iškur wird gleich zu Beginn erwähnt und als Netz der Bergländer bezeichnet.

Unklar bleibt welche Verbindung besteht mit den Entscheidungen für das Land und den Ufern von Euphrat und des Tigris, bzw. des Meeres besteht. Auch der Zusammenhang mit der weiteren Passage, die von der Verbindung der Wasserführung mit den Flüssen handelt, bleibt dunkel.

3.1.4 Hymnen und Kultlieder

3.1.4.1 Die sumerischen Tempelhymnen (ETCSL c.4.80.1)

Der Tempelhymne an Iškur geht jene für Innana von Zabalam, Tochter des Mondgottes, voraus, die auf ihre Bedeutung als Abendstern verweist. Anschließend folgt die Hymne an „Iškur von Karkar“ in den Zeilen 328-351:

[. . . .]

329. eš-bar an-edin-na ud-de₃ galam e₃

(O, Haus) die Entscheidung für die hohe Steppe tritt präzise zu Tage;

330. e₂-^diškur-ra igi-zu-še₃ ħe₂-ġal₂ a-ga-zu-še₃ giri₁₇-zal

Haus von Iškur, hinsichtlich deiner Front ist Überfluss, an deiner Rückseite ist Freude.

331. temen-ġal₂-zu ninda₂[?] si piriġ

Dein vorhandenes Fundement ist ein Zuchtstier mit Hörnen, ein Löwe,

332. 「šibir[?]」 -kug ubur {Variante: utul₅} an-na šeġ_x še-gu-nu

strahlender Stab, Zitze {Variante: Herdenführer} des Himmels, Regen (für die) gescheckte Gerste.

333. dub-la₂-za e₂-za am si-bad

An deinem Pfeiler, an deinem Haus ist ein Auerochse mit ausladendem Horn,

334. X ZI temen e₂-ġar₈ ni₂ il₂-i-zu

[. . . .] dein Fundament und deine Mauer, die Aura ausstrahlen.

335. X X X X dungu sir₂-ra

[. . . .] aufgetürmte Wolken

336. [. . . .] muš-ġiri₂

[. . . .] (Gift)zahn bewehrte Schlange

337. [. . . .] iti₆

[. . . .] Mondlicht

338. [X (X)] X nam-gu₇ ^diškur a-ma-ru 「ur₃[?]」 -ra

[. . .] hat für wahr gefressen, Iškur, die Flut, die niedergewälzt hat

339. [. . .] X u₁₈-lu^{tum}₉mir 7

[. . .] Südwind und 7 Nordwinde

340. [. . .] ʾ^{tum}₉ mir-dal-dal

[. . .] wirbelnde Nordwinde

341. [X] X X ur₂-ta im₂-ma

[. . .] vom Horizont herlaufend

342. [X (X)] X DI ḫur-saḡ^{na}₄esi na₄-a na-muš₃ ba-dar-dar-e

[. . .] . . . [. . .] er spaltet das Vorgebirge, Diorit in Steinblöcken und Edelsteine (?)

345. [. . .] NI[?] [X] X X X X [. . .]

346. [. . .] numun kalam X [X]

[. . .] der Samen (des) Landes

347. [X] X [. . .] nun[?] [X] ku₃-ḡal₂- ʾan ʾ-[ki-a]

[. . .] der Fürst(?), Kanalspektor von Himmel und Erde

348. X (X) [X] E [X] zi-ḡal₂ uḡ₃ [lu-a]

[. . .] er ist der, der Lebewesen und Menschen wimmeln gemacht hat

349. [. . .] X X X X^diškur-[re]

^dIškur macht [. . .]

350. e₂ karkara^{ki} muš₃-za e₂ bi₂-in-[gub] ʾbarag ʾ-za dur₂ bi₂-in-[ḡar]

Haus von Karkar, auf deiner Plattform hat er das Haus hingestellt, auf deinen Thron hat er ihn Platz nehmen lassen

351. e₂^diškur karkara^{ki}-(X)

das Haus in Karkar von Iškur

[. . .]

Inhalt:

Die Tempelhymne erwähnt zunächst Iškurs Verantwortung für die hohe Steppe (**an-edin**). Vermutlich eine Beschreibung des Tempels impliziert **igi-zu-še₃ ḫe-ḡál**, der „Überfluss an der Vorderseite“ und **a-ga-zu-še₃ giri₁₇-zal** „Jubel auf der Rückseite“. Die Zeile 330 bezieht sich auf die Dekoration des Tempels, dem Wettergott zu Ehren. Neben dem am Eingang genannten großen Löwen wird dann spezifisch die Tempelgründung auch mit einem gehörnten Auerochsen verglichen (**am-si**), ein nicht ganz verständliches Bild. Statt der Erwähnung eines Hirtenstabes (**šibir utul₅**) werden nach einer (wohl ursprünglicheren)

Variante die Himmelszitzen (**ubur an-na**) genannt, die mit ihrem Regen die Fruchtbarkeit des Landes betonen. Auch die Bedeutung weiterer Bildelemente wie (Gift)zahn-Schlange (**muš-ḡiri₂**), dahinsegelnde Regenwolken (**dungu sir₂-ra**) und Mondlicht (**iti₆**) bleibt dunkel. Abschließend nennt die Hymne **Iškurs** Verbindung mit den verschiedenen stürmischen Winden und wohl auch der Flut (**a-ma-ru**). Der Verweis auf die Steine bleibt unklar. (Hagel(?))

3.1.4.2 Ein Lied an Inana (Inana A) (ETCSL c.4.07.1)

In dieser Hymne, ein Preislied auf die Göttin Inana, folgt zuerst eine Aufzählung all ihrer furchterregenden Eigenschaften, die bildlich auch teilweise mit denen des Wettergottes übereinstimmen (ud-ḫuš-gal me-/lem₄).

Im Verlauf des Textes werden neben Iškur (Zeile 6) auch An, Enlil und Utu erwähnt. Im weiteren Verlauf wird in diesem *balbale* an die Göttin die Wiederherstellung ihres Tempels in Kiš erbeten:

[. . .]

6. ^diškur-gim KA (gu3?)-maḫ-dib i₃-ŠID

wie ^dIškur wiederholtes du (?) den lauten grollenden Lärm

[. . .]

Inhalt:

Die Erwähnung des **Iškur** in dieser Hymne ist wenig erhellend; er wird in Zeile 6 als Vergleich zu der Göttin Inana herangezogen. Wie so oft, besonders in Inana- und Königshymnen, wird dabei auf die Gewalt und das Lärmen des Sturmes verwiesen. Dies wird später in den akkadischen Inschriften babylonischer und assyrischer Könige zu einem häufigen Topos. Die Texte, die **Iškurs** Wirken außerhalb von Vergleichen nennen, thematisieren entweder seine Aufgabe, für Regen zu sorgen, oder aber die Zerstörungskraft von Sturm und Überschwemmung (Schwemer 2001: 175-176).

Ob das altbabylonische Kiš einen *Adad*-Tempel besaß, bleibt unbekannt. Der einzige Anhaltspunkt, den wir den Quellen entnehmen können, ist die Erwähnung einer *ugbabtum-Priesterin* des Adad in einem Verwaltungsregister aus Kiš. Der Flurname *A.GÀR KÁ^d* *IŠKUR*, der ebenfalls in einer Verwaltungsurkunde aus Kiš auftritt, verweist wohl auf ein „Adad-Tor“ (Schwemer 2001: 312).

3.1.4.3 Die Erhöhung der Inana (Inana B) (ETCSL c.4.07.2)

Diese Hymne gehört wie „Inana und Ebiḫ“ und „Lady of largest heart“ zu einer Reihe von der Sargon-Tochter Enḫedu‘ana Hymnen. Enḫedu‘ana, En-Priesterin des Himmelsgottes An in Uruk, der Inana in Uruk und des Nanna in Ur, ist in dieser Hymne selbst Protagonistin. Ein Thronräuber beraubt sie ihres Amtes, ähnlich wie die Göttin ihrer Kräfte in „Inana und Ebiḫ“ beraubt wird (de Shong Meador 2000: 169). Der Wettergott wird in den Zeilen 10 und 30 angeführt:

[. . . .]

5. me 7-bi šu sa₂ dug₄-ga

Diese 7 ME, die du mit der Hand erreicht hast;

6. nin-ḡu₁₀ me-gal-gal-la saḡ-keše₂-bi za-e-me-en

mein Herrin, der mächtigen ME ihre Hüterin bist du,

7. me mu-e-il₂ me šu-zu-še₃ mu-e-la₂

du hast die ME hochgehoben, du hast die ME von Deiner Hand hänegn lassen,

8. me mu-e-ur₄ me gaba-za bi₂-tab

du hast die ME versammelt, und an deine Brust hast du sie gedrückt.

9. ušumgal-gin₇ kur-re uš₁₁ ba-e-šum₂

Wie ein Drache hast du Gift auf die Länder gespuckt,

10. ^diškur-gin₇ ki šeg_x(KAxLI) gi₄-a-za ^dezina₂ la-ba-e-ši-ḡal₂

(auch) wenn du wie Iškur auf die Erde (hinab)brüllst, dann ist kein Getreide für dich vorhanden.

11. a-ma-ru kur-bi-ta ed₃-de₃

Eine Flut, die aus dem Bergland herauskommt,

12. saḡ-kal-an ki-a ^dinana-bi-me-en

die Herausragende in Himmel und Erde, diese Inana bist du.

13. izi-bar₇-bar₇-ra kalam-e šeḡ₃-ḡa₂

Loderndes Feuer, das auf das Land geregnet hat,

14. an-ne₂ me šum₂-ma nin ur-ra u₅-a

versehen mit den ME von An, Herrin die auf einen Hund reitet...

[. . . .] In den folgenden Zeilen wird noch weiter die gewaltige Kraft Inanas beschrieben.

26. igi me₃-ta niḡ₂ ma-ra-ta-si-ig

Durch (deinen) Anblick in der Schlacht wird Dir alles niedergeschlagen (?),

27. nin-ḡu₁₀ a₂-ni₂-za ^{na}₄zu₂ zu₂ i₃-gu₇-e

meine Herrin, mit deiner Kraft kannst du Flint-Steine abkauen;

28. ud-du₇-du₇-gin₇ i₃-du₇-du₇-de₃-en

wie ein wirbelnder Sturm kreist du,

29. du-gu₃-ra-ra-da gu₃ im-da-ab-ra-ra-an

du lärmst mit dem brüllenden Stum,

30. ^diškur-da šeḡ_x(KAxLI) mu-da-an-gi₄-gi₄-in

mit dem Sturmgott Iškur heulst du,

31. im-ḥul-im-ḥul-da im-da-kuš₂-u₃-de₃-en

mit bösen Stürmen verursachst du Erschöpfung

Inhalt:

Zu Beginn wird Inana, wie auch in anderen Hymnen, als *die* oberste Göttin bezeichnet und ihre unbestrittene Macht mit der Erwähnung all ihrer Eigenschaften beschrieben. Anfangs (Zeilen 10,11,13 und 28-30) wird Inana mit **Iškur** gleichgesetzt, und dies deutet womöglich auf ihre starke Verbundenheit mit dem Wettergott hin; beide sind hier offenkundig als Himmelsphänomene konzipiert. Besonders in Inana- und Königshymnen beziehen sich die Vergleiche oft auf die Gewalt und das Lärmen des Sturms. Wie **Iškur** lärmst Inana auf der Erde (^diškur-gin₇ ki šeḡ_x(KAxLI) gi₄-a-za), flutet wie **Iškur** die Länder (a-ma-ru kur-bi-ta ed₃-de₃) und bringt Regen für das Land (kalam-e šeḡ₃-ḡa₂); ihre Kraft kann von niemandem gezügelt werden. Enḫedu^a‘na beharrt im weiteren Text in metaphorischer Weise darauf, dass Inana ihr Versprechen hält und das Land und die Priesterinnen des Tempels beschützt (de Shong Meador 2000: 191). Enḫedu^a‘ana spricht in diesem Text ihre Göttin in der Nacht an, eine übliche Zeit für schöpferische Inspiration, und wurde somit zu ihrer eigenen Traumdeuterin; ihr Leid solle gelindert werden. (de Shong Meador: 2000: 170).

3.1.4.4 Eine Hymne an Inana (Inana C) (ETCSL c.4.07.3)

In dieser Hymne an die Göttin Inana, übernimmt sie die Aufgaben des Wettergottes; der Text dürfte sich auf ein Ritual auf dem Felde beziehend, welches im Namen der Göttin durchgeführt wird. Bewässerung und Betreuung des Feldes sind für die Landwirtschaft essentiell (Civil 1994: 2). Diese Riten sind in ihrem Ablauf festgelegte religiöse Handlungen, deren Durchführung an einen bestimmten Anlass, hier auf die Landwirtschaft, gebunden ist (Sallaberger 2007: 421).

Die Erwähnung des Wettergottes **Iškur** erfolgt in der Zeile 52 und 100:

[. . .]

52. šeg₁₁ gi₄-a-ni ^diškur-gin₇ su kur-kur dub₂-dub₂-bu

Ihr (Inanas) Brüllen (ist) wie das von Iškur, der Köper, der (aller) Länder erbeben läßt,

53. me₃-er₉ ra-a-ni šu nu-ru-gu₂-da a-ba-a mu-na-ab-sig₁₀-ge

ihrem mächtigen Kampf kann niemand entgegenreten, wer kann ihr opponieren,

[. . .] In den folgenden Zeilen wird Inana gehuldt und ein Ritual wird durchgeführt. Viele ihrer Taten werden aufgezählt und An und Enlil als ihre Kontrahenten bezeichnet.

99. ^dezina₂ AN X barag maḥ il₂ X [. . .]

Ezina, An (?) [. . .] (auf) erhabenem Thron erhoben (?) [. . .]

100. ^diškur-re lu₂ an-ta gu₃ X [dé(?) . . .]

Iškur, der vom Himmel brü[llt],

101. dungu-sir₂-sir₂-ra-ni mu-e- 「da」 -[. . .]

seine auftürmenden Wolken mit [dir. . .]

102. ud me-gal-gal an ki-bi-da šu mu- 「un」 -[. . .]

wenn die großen ME von Himmel und Erde die Hand(?) [. . .]

103. ^dinana u₃-ma-zu ḥuš-am₃ šag₄ X X X [. . .] X

Inana, dein Triumph ist schrecklich, Herz [. . .]

104. ^da-nun-na giri₁₇-bi gam-e-eš giri₁₇ ba-e-dur₂-ru-ne-eš

Die Anuna-Götter, verbeugten sie, sie senkten Ihr Antlitz

105. ur-gal-gal 7(IMIN)-bi ba-e-u₅ an-na ba-e-ed₂-de₃

(auf) sieben großen Hunden reitest du, wenn du vom Himmel herunter kommst

[. . .]

Inhalt:

In dieser Hymne wird Inana als Kriegsgöttin mit all ihren furchterregenden Eigenschaften beschrieben, sie kennt weder Mitleid noch Liebe. Sie ist Adler und Falke der Götter und wird mit dem Sturm verglichen, in der Zeile 52 mit dem **Iškur** selbst.

Im weiteren Text wird auf die furchteinflößenden und kriegerischen Eigenschaften des Wettergottes **Iškur** eingegangen. Anschließend wird Inana als Zerstörerin beschrieben: ihr Brüllen ist wie das von **Iškur** und sie bringt die Bevölkerung (wörtl. das Fleisch aller Länder) (vor Angst) zum Beben (**šeg₁₁ gi₄-a-ni ^diškur-gin₇ su kur-kur dub₂-dub₂-bu**). Dieselbe

energische Göttin begegnet uns in der Komposition **nin-me-šár-ra**. Auch hier wird sie als Flut (**amaru**) metaphorisch beschrieben und mit dem Sturmgott verglichen.

In den Zeilen 91 bis 114 wird die Göttin dann direkt angesprochen. Hier ist der Text leider fragmentarisch: es folgen die Götter **Ašnan** und **Iškur** in den Zeilen 100-101 (Sjöberg 1975: 162). Der Kontext, in dem das Getreide und der Wettergott hier auftreten, ist daher nicht ganz klar. **Iškur** lärmt vom Himmel und türmt seine Wolken auf (^d**iškur-re lu₂ an-ta gu₃ X dun₂gu sir₂-sir₂-ra-ni mu-e-/da\-[]**).

3.1.5 Debatten

3.1.5.1 Mutterschaf und Getreide (ETCSL c.5.3.2)

In diesem Rangstreitgespräch debattieren Mutterschaf und Getreide, die beide ihren Ursprung auf dem **du₆-kù**, dem heiligen Hügel, haben. Wie jede der sumerischen Debatten, besteht auch diese aus drei Teilen (Einführung, Disput, Urteil). Sie stellt die zentralen Motive der mesopotamischen Zivilisation in den Mittelpunkt: Mutterschaf und Getreide, die die Vieh- und Agrarwirtschaft repräsentieren. Hier wird ein evolutionistisches Konzept der Menschheitsentwicklung geschildert, nach dem der Himmels-gott An die Götter erschaffen hat und diese Götter dann die Menschen. Mutterschaf und Getreide werden nach ihrer Erschaffung zur Erde gesandt um Vieh- und Agrarwirtschaft zu hervorzubringen (Janowski, Ego 2001: 265).

Iškur wird in der Zeile 139 und 171 erwähnt:

[. . .]

123. sipad-zu niĝ₂-ĝu₁₀-še₃ an-edin-na igi-bi im-ši-ĝal₂

Dein Hirte ließ seinen Blick auf meinen Verantwortungsbereich in der Steppe ruhen;

124. išin-na a-šà-ga ĝal₂-la-ĝu₁₀-še₃

hinsichtlich meiner Ähren, die in der Feldfurche vorhanden sind

125. engar-ĝu₁₀ na-gada-zu ^{giš}tukul-ta mu-un-sar-re

schlägt mein Bauer deinen Hirten mit dem Stock in die Flucht.

126. ki-ta ki-sig₉-ga-aš u₃-mu-e-re-kiĝ₂

Wenn nach dir von der Erde (= von überall her) bis zu dem verborgenen Orten gesucht wird,

127. za-e-ra ni₂-zu nu-mu-un-ta-ed₃-de₃

wird dein Schrecken Dir nicht entfernt.

128. muš-ĝiri₂ lu₂-la-ga niĝ₂-edin-na-ke₄

(Gift-)Schlangen und Räuber, die Wesen der Steppe,

129. zi-zu an-edin-na ku-kur ba-ni-ib-be₂

trachten nach deinem Leben in der Steppe.

130. ud-šu₂-uš-e niĝ₂-kas₇-zu ba-ni-ak-e

Bei Sonnenuntergang wird deine Rechnung gemacht,

131. ĝiš-šudum-ma-zu ki i₃-tag-tag-ge

dein Kerbholz berührt den Boden,

132. na-gada-zu u₈ me-a sila₄-tur-tur me-a

(so dass) dein Hirte dem Vearntworlichen sagen kann, *wie viele*¹ Mutterschafe (und) wieviele Bocklämmer,

133. ud₅ me-a maš₂-tur-tur me-a lu₂ mu-un-na-ab-be₂

wieviele Zicken und wieviele kleine Ziegenböckchen es gibt.

134. tum₉-tur-tur-e iri-a du-da-bi

Wenn kleine Winde durch die Stadt herumjagen,

135. tum₉-gal-gal-e sag₂ di-da-bi

wenn große Winde vernichten.

136. za-e e₂- 「ubur-ra」 ma-ra-an-du₃-u₃-ne

Du, dir werden sie ein Milchhaus bauen.

137. tum₉ tur-tur-e iri-a du-da-bi

Wenn aber kleine Winde durch die Stadt jagen

138. tum₉ gal-gal-e sag₂ di-da-bi

und große Winde vernichten,

139. ^dīškur-ra gaba-ri-a mu-da-an-gub-be₂-en

dann stehe ich Iškur als Widerpart gegenüber.

140. ^dezina₂-me-en ur-saĝ-ra tud-da-me-en ĝa₂-la nu-mu-un-ta-dag-ge-en

Ich bin Ezina, das Getreide, geboren für den Helden, ich ermüde nicht

[. . .] Anschließend folgt ein kurzer Dialog des Schafes, in dem auch Inana erwähnt wird.

170. ^dezina₂ u₈-ra mu-un-na-ni-ib-gi₄-gi₄

Das Getreide antwortete dem Mutterschaf:

171. za-e ^dīškur lugal-zu-um ^dšakkan₂ kuš₇-zu-um bar-rim₄ ki-nu₂-zu-um

„Du, Iškur ist dein König, Šakkan dein Diener, und das trockene Land ist dein Bett.“

[. . .]

Die folgenden Zeilen sind leider nicht ganz klar; jedoch wird das Getreide Ašnan von Enlil zum Sieger ernannt und dieser spricht das Urteil, dass sich jedermann vor dem Getreide verbeugen und es preisen möge.

Inhalt:

Die Erwähnung **Iškurs** erfolgt zunächst in der Zeile 139 während des Getreides, Ašnan's, zweiter Rede, wobei das Getreide auf seine Verbindung zum Sturmgott verweist. Ašnan sagt, sie stehe an der Seite des **Iškur** (^d**iškur-ra gaba ri-a mu-da-an-gub-be₂-en**) bzw. sie sei sein Widerpart, was auf die Verbindung von Ackerbau und Wettergott verweist. In einer, vielleicht sehr alten Tradition, bestimmte der Ackerbau auch das Thema der Menschenschöpfung. Hieber gehören jene Texte, die die Menschenschöpfung als das pflanzenhafte Hervorsprießen (emersio) aus der Erde beschreiben (Janofski, Ego 2001: 266).

In den Zeilen 134-140 rühmt sich das Getreide, es könne dem Sturmgott besser widerstehen als das Mutterschaf, das im Gegensatz zum auf dem Feld stehenden Getreide durch Hirten vor dem Sturm in Sicherheit gebracht werden kann (Schwemer 2001: 178).

In Zeile 171, Ašnan's dritter Rede, lenkt diese die Aufmerksamkeit auf den Lebensraum des Mutterschafes. Ihr, Laḥar's, Heim, ist die wilde und unkultivierte Gegend, die dem Sturm und den wilden Tieren vorbehalten ist. Dies ist auch der Lebensraum des Wettergottes, welcher auch als König des Mutterschafes bezeichnet wird; Šakkan, der Herdengott, ist sein Diener, und das trockene Land sein Bett (**za-e** ^d**iškur lugal-zu-um** ^d**šakkan₂ kuš₇-zu-um bar-rim₄ ki-nu₂-zu-um**). Nach mesopotamischen Vorstellungen können die zivilisatorischen Leistungen nämlich nur dann gelingen, wenn sie von den Göttern einem König übertragen und von diesem überwacht und angeleitet werden. Die Kultur der Stadt ist auch die Kultur eines Gemeinwesens mit klarer Hierarchie, in der die Institutionen des Königtums an der Spitze stehen. Diese Aufgabe nimmt hier der Sturmgott wahr (Janofski, Ego 2001: 266). Šakkan war der Beschützer der Wildtiere der Steppe, verantwortlich für ihre Fruchtbarkeit und wurde folglich eng mit dem Hirtentum verbunden (Black, Green 1992: 172).

3.1.6 Fragmentarisch erhaltene Hymnen

3.1.6.1 Ein Lobgedicht an Hammurapi (ETCSL t.2.8.2.1)

[. . .]

16. ^den-ki-ke₄ nam-ur-[saḡ . . .]

Enki das Heldentum macht er [. . .]

17. ^dsuen-na mu-un-[. . .]

Su'en hat (ihm) [. . .]

18. ^dutu maš-maš [. . .]

Utu, der Beschwörer [. . .]

19. ka- 「piriḡ²」 A [. . .]

Maul eines Löwen [. . .]

20. niḡ₂ šag₄-ge de₆-a-ni [. . .]

die Dinge, die er entschieden hat [. . .]

21. ^diškur nam-ur-saḡ [. . .]

Iškur, das Heldentum [. . .]

Der Text ist sehr fragmentarisch. Iškur wird in Zeile 21, wie Enki in Zeile 16, mit dem Heldentum verbunden.

[. . .]

3.1.6.2 Ein Lobgedicht an Išme-dagan (ETCSL c.2.5.4.27)

[. . .]

9. [. . .] X ^diškur X in-nu še e₂-kur-ra šu X la₂- 「bi」 [. . .]

[. . .] Iškur [. . .] Stroh und Gerste im E-kur, die Hand [. . .]

10. [. . .] 「gu」 -za-maḥ-ba dur-ba ma-ra-an-gen₆ X [. . .]

[. . .] den erhabenen Thron in jeder Weise(?) macht er für dich beständig

[. . .]

3.1.6.3 Ein Gebet an Asaluḫi für Hammurapi (ETCSL c.2.8.2.4)

Asaluḫi, der Gott von Kuara, ist mit dem Gott Enki assoziiert. Ab der altbabylonischen Zeit wird Marduk als Sohn des Ea/Enki bezeichnet, wodurch sich eine Parallelität von Marduk und Asaruḫi ergibt (Green, Black 1992: 36).

Die Erwähnung Iškurs erfolgt in Zeile 20, der Kontext ist hierbei aber ebenfalls bruchstückhaft:

[. . .]

19. nam-sipad-zu an X (X) an ki⁷ šu ḫe₂-ge-en uḡ₃-ḡe₂₆ u₂-sal-la [. . .]

dein Hirtentum [. . . (in)]Himmel und Erde möge beständig sein, das Volk auf der üppigen Flur [möge es liegen]

20. za-pa-aḡ₂-zu ^diškur šu X X [. . .] 「A」 dul lugal gaba- 「ri」 [nu-tuku]

dein Lärmen, wie Iškur [möge] es XX bedecken, ein König der keinen Gegner hat

21. ka-zu gira₂^{ra}-ḫuš-a šu [. . .] 「TUKU」 -TUKU sig igi-nim-ma [. . .]
dein Mund, wie der wilde Feuergott, (möge er) unten und oben[. . .]

3.1.7 Sprichwörter

3.1.7.1 Sprichwörter: Sammlung 3 (ETSL c.6.1.03)

[. . .]

145. mu^diškur kur gul-gul

Den Namen Iškurs (rufst Du an, der) das Bergland zerstört,

146. an-ḡa₂ ma₂ ba-ra-mu-e-da-ab-bal-e

aber du kannst (noch) nicht (einmal) mit dem Boot übersetzen!

[. . . .]

Dieses Sprichwort ironisiert das Verhalten eines Menschen, der zwar den mächtigen Wettergott anruft, aber noch nicht einmal in der Lage ist einen Fluß zu überqueren. (vgl. Alster 1997: 385).

3.1.7.2 Sprichwörter aus Ur: UET 6/2 325 (ETCSL c.6.2.3)

[. . .]

3. geme₂ niḡ₂-ḫi-li₂-a-ke₄

die attraktive Magd (sagt):

4. ^diškur diḡir 「AN lugal gal 「LIL₂」 -[e]

„Möge Iškur ...der Gott/Himmel, der große König, der Wind (?)

5. ukuš₂-gin₇ ki- 「dug₃」 ḫu-mu-dar- 「dar」 -[re]

das gute Land wie eine Gurke spalten!

[. . .]

Die Rekonstruktion dieses Sprichwortes ist nicht ganz eindeutig da diese Stelle etwas lückenhaft ist. In dieser Zeit war es üblich, dass Mägde oder Sklavenmädchen Harfe spielten um freudige Lieder zu begleiten. Ein möglicher Hinweis für das Auftreten der Magd in diesem Sprichwort ist das Aufzeigen der Abhängigkeit der Götter vom Menschen (Alster 1997: 442).

Problematisch ist die Übersetzung **dingir-lugal** „göttlicher König“. Vielleicht kann die Lesung ^dLUGAL für ^dḫāniš in Betracht gezogen werden, obwohl diese Gottheit üblicherweise zusammen mit ^dŠullat auftritt. Der Ausdruck „der Gott des Königs“ würde eine Genetivkonstruktion von **dingir lugal-la-ke₄** verlangen. Die Lesung **dingir lugal-ke₄** ist rein spekulativ, vor allem aufgrund des überzähligen [*ge*] in Zeile 4. **dingir-lugal líl-e** „der Gott königlich im Wind“ wäre als Übersetzung auch möglich, allerdings würde man in diesem Falle ein zusätzliches Glied nach **lugal** erwarten, wie **-le**, **-la-ke₄** oder **-ra** (Alster 1997: 380).

3.1.7.3 UET 6/2 382 (ETCSL c.6.2.3)

[. . .]

3. ^diškur an dar-dar-re^{kuš} a-ḡa₂-la₂ nu-dar-re

Iškur, zwar den Himmel spaltend, (aber) nicht den Wasserschlauch spaltend

[. . .]

Des Wettergottes kosmische Kräfte, welche stark genug sind um die Berge zittern zu lassen, werden mit kleinen Wasserschläuchen verglichen, in denen die Kraft des Sturm- und Regengottes gebändigt ist. (vgl. Alster 1997: 385).

3.2 Iškur in neusumerischen Weihinschriften

Es ist unklar, ob die Gleichsetzung von Šullat und Ḫaniš mit dem Wettergott bis in die Ur III-Zeit zurückreicht. Daher bleibt es unsicher, ob die nachfolgende Weihinschrift wirklich hierher gehört.

Šulgi 19

1	^d šū-ul-la-at	Šullat
2	u ₃ ^d ḫa-ni-iš	und Ḫaniš
3	lugal-a-ni	sein(em) Herrn,
4	šul-gi	hat Šulgi
5	nita-kal-ga	der starke Mann
6	lugal-uri ^{ki} ₅ -ma	der König von Ur,
7	lugal-ki-en-gi-ki-uri-ke ₄	der König von Sumer (und) Akkad
8	e ₂ -a-ni	seinen Tempel
9	mu-na-du ₃	gebaut

Šullat und Ḫaniš

Beide Gottheiten sind als (akkadische) Zwillingsgottheit seit der UR III Zeit belegt (Edzard, Lambert 1972-1975: 107). Auch Gelb (1950: 189-198) beschäftigt sich mit ihnen näher und in Šulgi 19 finden wir nun den ältesten Beleg in Bezug auf diese Gottheit(en).

Die Lage des in dieser Inschrift genannten Tempels von Šullat und Ḫaniš bleibt unklar. Auffallend ist hier die parallele Erwähnung der beiden Namen, obwohl sie später nur als eine Gottheit behandelt werden.

KAV 51 befasst sich mit einem Götterlistenexzerpt aus dem Kreis rund um den Wettergott Adad(Iškur), das zur dritten Tafel von AN/^d A-nu-um gehört:

^d šu-ul-at BE ^d Šá-maš

^d ḫa-ni-iš BE ^d IM

^d šu-u[l-l]at PA ^d [Šá]-maš

^d ḫa-ni-iš LUGAL ^d IM

Der letzte Göttername in der Tafel, rekonstruiert von einem Paralleltext aus CT XXIV 18 (Rev.10) lautet:

^d Še-na-i-la-na ^d PA u ^d LUGAL ^d UTU u ^d IM

„Zwillingsgottheit: Šullat und Ḫaniš: Šamaš und Adad“

In der Liste CT XXV (16:4) findet man folgende Gottesnamen zum Adadkreis gehörend:

^d ḫa-ni-iš LUGAL MIN (= ^d IM)

Dem entspricht eine bisher unbekannte Liste von Gottheiten KAV 62 (ii 45 f) und AOF II (18:28f) mit:

^d PA ^d Šá-maš

^d LUGAL ^d IM

Obigen Belegen folgend wird die Gottheit Šullat ^d BE oder ^d PA geschrieben und gehört zum Kreis des Šamaš. Die Gottheit Ḫaniš, logographisch als ^d BE oder ^d LUGAL, gehört zum Adadkreis. Diese Schlussfolgerung wird durch den lexikalischen Text CT XII 22 und CT XXXV 7 unterstützt:

šu-ul-lat PA ^d PA

ḫa-niš PA ^d LUGAL

šu-ul-lat BE ^d BE

ḫa-niš BE ^d BE

Außerhalb der lexikalischen Listen schreibt man regelmäßig ^dPA für Šullat und ^dLUGAL für Ḫaniš²².

Die Götter ^dPA und ^dLUGAL werden auch im Gilgameš-Epos zusammen mit Adad, Irragal und Ninurta genannt, welche für den Sturm verantwortlich waren, der die Flut gebracht hat. Die Beleglage reicht nicht aus, um Šullat und Ḫaniš als (primäre) Wettergötter zu bezeichnen. Man kann nur vermuten, dass sie etwas mit der Vernichtung und dem Chaos der Flut in Verbindung standen. Ihre Funktion als Helfer in der Schlacht spiegelt deutlich ihren zerstörerischen Charakter wieder, aber auch ihre Bestimmung als (primäre) Kriegsgottheiten ist problematisch (Gelb 1950: 194).

Aus Leberomina erfährt man über ihre zerstörende Wirkung:

CT XXI 9 „^d PA u ^d LUGAL werden auf die Seite meiner Armee gehen und ich werde den Feind töten“

Abgesehen von ihrer zerstörerischen Wirkung erhält man aus all den gerade erwähnten Textstellen keine genaue Auskunft über den Charakter. Bei ihrer Erwähnung, ob logographisch oder syllabisch, treten sie als ein Paar auf. Einzige Ausnahme findet sich in CT XXII sowie in den Fällen, in denen Ḫaniš Teil eines theophoren Namen ist: *Ri-im-Ḫa-ni-iš* und *En-bi-iq ^dḪa-ni-iš*, beide aus der altakkadischen Periode stammend. Šullat taucht niemals in Personennamen auf (Gelb 1950: 195).²³

Über das Geschlecht von Šullat und Ḫaniš erfahren wir aus den Texten nichts. Šullat scheint ein feminines Abstrakt zu sein, basierend auf der Wurzel *šll „berauben, plündern“. Gegen den femininen Charakter von Šullat spricht allerdings die Reihenfolge ihrer Namen, die stets Šullat an erster Stelle schreibt aber üblicherweise die maskuline Gottheit in Keilschrifttexten

²² Weitere Informationen erhalten wir aus den astronomischen Texten:

^d PA u ^d LUGAL:

KAV 218 ^{MUL} MAŠ.TAB.BA

Kar 142: 29 7 ^{MUL} MAŠ. TAB.BA

CT XXVI 45 ^{MUL} ^d PA und ^{MUL} ^d LUGAL 7 *ma-a-š*

^d PA u ^d LUGAL ^d UTU u ^d IM:

CT XXXII 3:25 2 ^{MUL}.MEŠ

^d PA und ^d LUGAL treten in astronomischen Listen immer als Paar auf und man kennt sie als **MAŠ.TAB.BA** oder *ma-a-šú* Sterne (Gelb 1950: 193)

²³ Gottheiten, die als Paar auftreten, sind in der Mesopotamischen Religion sehr häufig, wie ^d Laḫ-mu und ^d La-ḫa-mu, ^d An-šár und ^d Ki-šár, ^d Šár-ur- und ^d Šár-gaz, ^d Lu-gal-gir-ra und ^d Mes-lam-ta-è-a.

an erster Stelle zu finden ist. Ḫaniš scheint ein maskulines Partizip der Wurzel ḫnš „demütig, unterwürfig“ zu sein (Gelb 1950: 196).²⁴

²⁴ Die Namen beider Gottheiten erscheinen, wie erwartet, im Status absolutus, wie auch Sin, Šamaš, Ištar, Adad oder Dagan. Gottheiten mit Mimation (im status rectus), wie Allatum, Sarpanitum oder Nabium, erscheinen erst altakkadisch. (Gelb 1950: 197).

4 Ikonographie

In diesem Kapitel werden nun die wichtigsten ikonographischen Belege angeführt. Die Datierung erfolgt nach der Mittleren Chronologie; vgl. Selz (2005):

4.1 Frühdynastisch I-III (ca. 2900 - 2340 v. Chr.)

Geierstele des Eannatum Abbildung 11, Abbildung 44, Abbildung 47

Eannatum war Enkel des Ur-Nansche, und einer der bedeutendsten Herrscher frühdynastischer Zeit. Seine Inschriften zeigen orthographisch und inhaltlich große Neuerungen auf; er zeigt sich als selbstbewusster Krieger. Im Zentrum der militärischen Unternehmungen stand die Auseinandersetzung mit dem Nachbarstaat Umma (vgl. Cooper: 1983). Diese Stele gehört zu den ältesten erhaltenen Denkmälern historischen Inhalts, bei denen Bildgeschehen und Text auf einander Bezug nehmen. Aus der Inschrift geht hervor, dass Mesilim, König von Kiš, in frühgeschichtlicher Zeit zwischen den Gebieten Umma und Lagaš die Grenze festgelegt und dort eine Stele aufgestellt hatte. In dieser Tradition hat auch Eannatum dann nach seinen Siegen (über Umma und Kiš) eben diese Geierstele errichtet. Die Stele hat auf allen vier Seiten Reliefs und auf der Vorderseite hält eine überragend große Gestalt ein Netz voller Feinde, auf die sie mit einer Keule einschlägt. Die meisten Autoren vermuten, dass hier Staatsgott Ningirsu dargestellt sei, andere identifizieren diese Person mit dem Herrscher Eannatum selbst. Für Ningirsu könnte sprechen, dass der Verschluss des Netzes, den Löwenadler bzw. Donnervogel Anzu zeigt, das Symboltier oder der Atavar des Staatsgottes. Das kriegerische Geschehen der Rückseite bleibt im Gegensatz zur Vorderseite im Bereich des Irdischen und hat sicher historische Bezüge. In ihrem oberen Teil tragen Geier abgeschlagene Köpfe von Feinden als Beute im Schnabel (Orthmann 1997:189).

Die Jagd auf Feinde wird oft mit einem Netz dargestellt, und so berichtet Eannatum selbst über seinen militärischen Erfolg gegenüber den Einwohnern der Stadt Umma: „Über die Leute von Umma habe ich, Eannatum, das große Netz des Gottes Enlil geworfen.“ (Keel 1972: 78).

Auf der Rückseite befinden sich vier Friese, die den Sieg des Eanatoms darstellen: im obersten Fries marschiert der Herrscher an der Spitze einer Phalanx; seine Soldaten folgen ihm und sie marschieren über die Feinde. Auf der rechten Seite oben sieht man Geier, die Teile der Gefallenen himmelwärts tragen. Im zweiten Register steht Eanatum mit seiner

Lanze auf seinem Streitwagen. Das dritte Register zeigt die Bestattung wohl der eigenen Gefallenen; diese sind zu Leichenhügel aufgeschichtet

„Die Bedeutung der Stele ist einerseits, dass sie als Kunstwerk durch den Versuch, die im Auftrag der Gottheit durchgeführten Siegestaten des Herrschers bildlich darzustellen, frühere Schöpfungen übertrifft. Andererseits ist sie das erste erhaltene Beispiel eines historischen Reliefs. Der Bildhauer versucht das Schlachtgeschehen in Einzelkämpfe aufzulösen, wobei er sich stilistisch des traditionellen auf die Glyptik zurückgehenden Darstellung einer Auflösung in zeitlich gegliederte Register bedient. Dennoch bleibt das Werk durch die Art der dargestellten Szenen –die alles überragende Gottheit, das siegreiche Vorgehen des Fürsten und die Vernichtung der Feinde -- durchaus noch im Rahmen der Tradition“ (Falkner 1971: 194).

Wie auch aus der Inschrift der Geierstele hervorgeht, widmet sich der Herrscher der Beerdigung der Körper der Gefallenen, die er zu Hügeln ‚aufhäuft‘ (**i3-mi-dub**) (vgl. Behrens, Steible: 1983:83: dub „aufschütten“, 1983: 290: SAHAR.DU₆.KÍD(TAG₄) „Leichenhügel“); unklar bleibt dabei zunächst, ob sich dieses Anhäufen zu Hügel auf die eigenen oder die feindlichen Soldaten bezieht. Cohen nimmt an, dass der König, statt die (eigenen) Gefallenen nur zu beerdigen, mit der Aufhäufung ihrer Körper ein Denkmal setzt: **adda₂-bi 3600 u₄-HE₂ bi-la₂**: „die große Anzahl ihrer Körper (3600) wird die Basis des Himmel erreichen“ (Cohen 2005: 69).

Die Inschrift der Geierstele besagt: „Eannatum war der Samen, der in den Schoß von Ningirsu gesetzt wurde. Als er geboren wurde, gab ihm die Göttin Inana ein Namen und von ihr wurde er der Göttin Ninhursağa auf den wahren Schoß gesetzt. Ninhursağa (bot ihm) ihre wahre Brust an.“ (Cohen 2005: 122)

„Ningirsu legte seine Spannweite über ihn (Eannatum), für (eine Länge) von fünf Ellen setzte er seinen Oberarm über ihn: (er maß) fünf Ellen und eine Spannweite! (2.75m)“. Neben Betonung der Größe Eannatums, wird auch die Stärke des Herrschers erwähnt: beides ist die Folge seiner mythologisierten Geburt (Cohen 2005: 122).

Da auf dem Verschluss des Netzes möglicherweise der Anzu(-d)-Vogel dargestellt ist und auch das Netz zum Bereich des Wettergottes gehört (siehe `Eine Hymne an Enlil für Samu-Iluna` (ETCSL c.2.8.3.6) Zeile 1), halte ich die Geierstele für einen wichtigen ikonographischen Beleg.

Silbervase des Entemena Abbildung 35

Diese Vase, 35cm an Höhe, ist vor allem durch ihre figürliche Verzierung bekannt geworden: Hauptmotiv ist der **Imdugud/Anzu(-d)**-Adler in Frontalansicht, mit einem Löwenkopf und ausgebreiteten (Adler-)Schwingen. Der zweimal abgebildete Vogel schlägt seine Krallen in den Rücken von zwei Löwen bzw. je einmal in den eines Cerviden und Capriden. Sonst

schwebt er in einer majestätischen Haltung über den genannten Tieren und bildet mit ihnen eine heraldische Gruppe. (Opificius 1957-1971: 401). Die Weihung dieser Silbervase erfolgt an den Staatsgott Ningirsu, aus der „Ningirsu sein monatliches Fett isst“ (vgl. Selz 1993).

4.2 Akkad-Zeit (ca. 2340 - 2200 v. Chr.)

Wettergott mit seiner Begleiterin und Sturmdämonen Abbildung 16

Dieses Rollsiegel stammt aus der Stilstufe Akkadisch II. Dargestellt ist der Wettergott mit seiner Begleiterin, fliegenden Mischwesen und einem Stier, der von einer Gottheit niedergezwungen wird. Zwei Mischwesen dienen dem Wettergott und seiner nackten Begleiterin wohl als Reittier, vier weitere stürzen mit offenen Mäulern vom Himmel herab. Diese Mischwesen waren, genau wie die nackte Frau, ständige Gefährten des Wettergottes. Sie sind dünnbeinig, haben Löwenfüße und könnten in diesem Siegel und auch Abbildung 15 als **Imdugud/Anzu(-d)-Vögel** gedeutet werden: sie sind im Profil, mit vier Pfoten eines Löwen und mit Beinen eines Adlers dargestellt. Eine Neuheit der Stufe Akkadisch II war, dass der Donnervogel von nun an nicht mehr alleine dargestellt wurde, sondern in Verbindung mit anthropomorphen Gottheiten oder Frauenfiguren auftritt. Das Siegel zeigt ferner eine Gottheit mit einer Hörnerkrone: sie trägt einen Lendenschurz und stürzt sich in schnellem Lauf auf einen Stier, um diesen zu Boden zu drücken. Diese Aktion wurde verschieden gedeutet, dass es sich hier möglicherweise um eine ikonographische Bild für Trockenheit (Dürre) handelt, bleibt ebenfalls eine Vermutung (siehe Zusammenfassung dieser Arbeit) (Böhmer 1965: 62).

Sturm-gott mit Regengöttin Abbildung 15

Dieses Rollsiegel stammt, nach R.M. Böhmer, aus der Stilstufe Akkadisch III und zeigt den Wettergott mit seiner Begleiterin, einem Mischwesen ('Löwendrachen'), einem niedergezwungenen Stier und zwei weiteren anthropomorphen Figuren. In einer Hauptszene sieht man den Wettergott auf einem Löwendrachen stehend. Er trägt die Hörnerkrone, einen kurzen Faltenrock, in der rechten Hand eine Peitsche; in der linken Hand hält er ein Leitseil, durch das er mit dem Mischwesen verbunden ist. Die zweite Hauptszene stellt die Regengöttin dar, die in der Mitte des Bildes direkt über einem Stier schwebt. Sie ist von vertikalen, kurzen Strichen umgeben, die als Regen zu deuten sind, und breitet ihre Arme aus. Sie trägt ein langes Faltengewand und blickt nach links. Eine Hörnerkrone ist hier nicht sichtbar (Böhmer 1965: 64). Von der Akkad-Periode bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends wird der Wettergott von einem solchen weiblichen Wesen begleitet; dabei kann die weibliche Figur nackt oder bekleidet, stehend oder über einen Stier oder Löwengreif schwebend

dargestellt sein. Die Frau kann wellenförmige Gegenstände halten, die als Blitze oder Regenströme gedeutet werden; sie kann auch selber den Wettergottwagen lenken oder aber von herabstürzenden geflügelten Sturm-Mischwesen umgeben sein (Otto 2007: 292). In einer Nebenszene wird ein Stier von einer nackten Gottheit, erkennbar an der Hörnerkrone (bislang vor Akkadisch II nicht belegt), niedergezwungen. Da diese Tötung des Stieres im Beisein der Göttin vollzogen wird, könnte dies möglicherweise auf ein Regenritual deuten. Das Mischwesen des Wettergottes dürfte ein Donnervogel sein. Seine Rolle ist hier eindeutig, denn mit seinem zum Boden geneigten Kopf lässt er es donnern und erschafft die Sturmwolken. Eine weitere Figur, möglicherweise ein Beter, ist links neben dem Wettergott dargestellt (Böhmer 1965: 64). Weiters befindet sich eine nicht gut lesbare Inschrift auf dem Siegel und ein Schilfrohrbündel auf der rechten Seite. Dieses ist das Symbol der Ištar und kommt in den Abbildungen der Akkadzeit hier einmalig vor.

Donnergott mit seiner Gefährtin Abbildung 19

Das Siegel stammt aus der Stufe Akkadisch III. Auf dem Siegel ist Wettergott und eine nackte Frau mit Blitzen dargestellt, ferner ein Mischwesen, das einen Wagen zieht und eine Figur, die ein Trankopfer ausgießt. Der Wettergott fährt einen vierrädrigen Wagen, der vom Löwenadler gezogen wird. In der Hand hält der Gott eine Peitsche, den Blitz symbolisierend, der die hochgewirbelten (Staub)Wolken zerreißt. Auf dem Zugtier steht die Begleiterin des Wettergottes. Nach Keel (1972: 41) verkörpert sie den freundlichen, positiven Aspekt des Gewitters, nämlich den fruchtbringenden Regen. Die Frau ist nackt und hält Blitzbündel in ihrer Hand. Vor der Göttin sieht man einen Libierenden eine Trankopferung durchführen (Böhmer 1965: 64).

4.3 Gudea-Zeit (ca. 2150 – 2100 v. Chr.)

Gudea mit „vase jaillissants“ Abbildung 10

Diese Statue des Gudea, Abbildung 10, ist 61 cm hoch und wird „Gudea mit dem sprudelnden Wassergefäß“ genannt. Es zeigt Gudea eine Vase haltend, aus welcher Wasser an jeder Seite in vier Wellenlinien heraussprudelt und die von Fischen gerahmt werden. Diese welligen Linien stehen für die Flut, den Strom des Wassers, es ist offensichtlich Süßwasser gemeint. Die Statue trägt eine Inschrift und ist an Ningišzida (und Geštinana) adressiert. Ningišzida, der „Herr des rechten Baumes“, wurde von Gudea in das Pantheon eingeführt, und er fungiert auch als sein persönlicher Gott, bzw. Familiengott. Die vorliegende Ikonographie unterstreicht den Charakter des Gottes als Vegetationsgottheit. Es ist offensichtlich, dass die

heraussprudelnden Ströme zur Erde fallen, um dann die Erde zu nähren (Anthonioz 2009: 521).

Wasserbecken des Gudea Abbildung 18

Das Hauptmotiv dieses Weihwasserbeckens sind eine Reihe von Göttinnen, deren Standlinie aufgrund ihrer wellenförmigen Stilisierung, offensichtlich das Wasser bildet. In ihren rechten bzw. linken Händen halten sie umlaufend einen Aryballos, wobei sie entweder mit der einen Hand den Gefäßhals umfassen, bzw. den Gefäßboden abstützen. Aus diesen Gefäßen treten jeweils zwei Wasserströme aus, die nach unten abfließen. Es hat den Anschein, dass diese Gefäße letztlich von darüber befindlichen weiteren kleineren Gefäßen, auf denen ebenfalls Wasser austritt, genährt werden. Diese werden von am oberen Bildrand ebenfalls reihum dargestellten schwebenden Göttinnen in ihren Händen gehalten.

Die dargestellten Figuren tragen lange Kleider und eine Hörnerkrone. Bezüglich dieser Wesen gibt es einige Deutungsvorschläge (Suter 2000: 63): es kann sich entweder um die Personifizierung von Euphrat und Tigris handeln oder aber um die Personifizierung von Quellen jeglicher Art, oder auch um Regenwolken, welche die Flüsse speisen. Vielleicht können sie mit den inschriftlich belegten sieben (Zwillings-)Töchtern von Ninġirsu und Baba identifiziert werden. Jedoch muss hier darauf hingewiesen werden, dass diese Kinder von Ninġirsu und Baba sonst nie in Verbindung mit Wasser gebracht werden.

Nach Van Buren (Suter 2000: 63) handelt es sich aufgrund von Kleidung und Kopfschmuck (einfache Hörnerkrone) lediglich um untergeordnete Gottheiten. Der Schlüssel zur Deutung liege vielmehr in den Vasen, die symbolhaft auf Überfluss und Reichtum verwiesen. Vielleicht kann man diese These durch den späten Göttertypentext illustrieren, nach der das Abbild des Schutzgeistes Kulullu mit einer Hand segnet (*ikarrab*) und in der anderen Hand „Überfluss“ (**ĜE.GÁL**) hält (Suter 2000: 63).

Libationsvase des Gudea Abbildung 38

Auf dieser Libationsvase des Gudea von Lagaš sind zwei Drachen und zwei sich um ein Zepter umschlingende Schlangen abgebildet. Jeder Drache trägt eine Krone (womöglich eine einfache Hörnerkrone); es könnte sich bei den Drachen um eine Darstellung des **ušumgal** handeln: er hat die Krallen und Beine eines Vogels, einen Körper eines Raubtieres und den Schwanz und den Kopf einer Schlange. Er hat runde, wachsame Augen und die Flügel erinnern an einen Adler oder an eine andere Vogelart. Sein Körper, die Arme, Beine und Teile seiner Flügel sind gefleckt. An seinen Beinen findet man zusätzlich das Fell eines Löwen oder

die Federn eines Vogels. Der Drache steht aufrecht und an seinem Emblem erhebt sich die Schlange vom Boden. Diese Vase widmete Gudea, Stadtfürst von Lagaš, seinem Schutzgott Ningišzida (Black, Green 1992: 168). Die Vase gilt als eine symbolische Repräsentation eines Fruchtbarkeitsritus („Ausgiessen von Flüssigkeiten“) (Green 2003: 31).

4.4 Ur III-Zeit (2112 - 2004 v. Chr.)

Ur-Nammu-Stele Abbildung 45,

Abbildung 46

Diese 3,20m hohe Stele ist Ur-Nammu, dem König von Ur (ca. 2100 v. Chr.), geweiht.

Auf der Vorder- und der Rückseite sind jeweils fünf reliefierte Register angebracht: es werden rituelle Handlungen des Königs und darum stattfindende Ereignisse dargestellt (Canby 2001: 1).

Im obersten Register der Vorderseite sieht man im Zentrum den König eine Hand hehend; er steht vor zwei von oben kommenden Wasserstrahlen, die aus der Vase einer Gottheit fließen. Der König streckt seine linke Hand aus, möglicherweise um eine Opferung zu tätigen. Er trägt eine Wulstbandkappe und ein langes Faltengewand. Um seinen Hals liegt eine Kette mit drei Perlen und er besitzt einen langen Bart. Die Gottheit ist mit einem einfachen Paar einer Hörerkrone ausgestattet und hält in ihrer linken Hand eine überlaufende Vase, ihre rechte Hand hält sie direkt in den zweiten Wasserstrahl. Das welliges Haar fällt der Gottheit über die Schulter und das Faltenkleid bedeckt gänzlich den Oberkörper. Direkt vor dem König sitzt eine Gottheit auf einem erhöhten Thron. Eine weitere Person sitzt auf dem Schoß der thronenden Gottheit: es wurde diskutiert, ob es sich bei dieser Figur um ein Kind handeln könnte, was Canby verneint, die in dieser Figur die Partnerin des sitzenden männlichen Gottes sehen möchte. Oberhalb des Königs, an der Spitze der Stele, befindet sich ein großer Stern oder eine Scheibe, die in einer Mondsichel frei schwebt. Auf der linken Seite des Registers wiederholt sich diese Szene, ist jedoch nicht vollständig erhalten (Canby 2001: 17-18).

Der Aufbau der Bildmotive der Darstellung des zweiten Registers ist um die Zentrallachse gespiegelt. Am äussersten rechten bzw. linken Bildrand thront je eine Gottheit. Der rechte männliche Gott streckt seinen rechten Arm in Richtung auf dem vor ihm stehenden König aus, dem er die Realien Meßleine und Meßschnur entgegenstreckt. Die linke Göttin streckt ihre Linke in Richtung des vor ihr libierenden Königs aus; ihren rechten Arm hält sie dicht an ihre Brust gedrückt. Sie trägt ein knöchellanges Faltengewand, eine Art Hochsteckfrisur, eine

Halskette und die vierfache Hörnerkrone. Vor beiden Gottheiten steht der König, der in einen bikonischen Ständer eine Flüssigkeit libiert; das Gewand des Königs ist nur mehr fragmentarisch erhalten. Aus den Ständer wächst ein „(Lebens)“Baum in der Form eines großen ovalen Blattes (Canby 2001: 18-20). Die beiden Gottheiten können ohne Zweifel als Darstellung des Sadtgottes von Ur, Nannar und seine Gemahlin Ningal identifiziert werden.

In dem dritten und vierten Register ist ein Bauvorgang (der Ziqqurat?) dargestellt. Es thront in der Mitte eine Gottheit: diese hebt ihre rechte Hand vor die Nase; die typische mesopotamische Geste der Huldigung („Hand zu Nase“). Der König steht nun hinter dem Gott, eine Axt schulternd und einen Korb tragend. Hinter dem König ist ein Arbeiter, den Korb des Königs stützend; drei weitere Arbeiter ergänzen das Register.

Im vierten Register befindet sich auf der rechten Seite ein Arbeiter, der einen Korb auf dem Kopf trägt. Könige von Ur und Lagaš sieht man genau in dieser Pose, wenn sie als Gründungsfigur dargestellt sind (siehe Canby 2001: Plate 16b). Vor diesem sind noch drei weitere Arbeiter dargestellt.

Das fünfte Register ist nicht erhalten, doch aufgrund von Resten von Hörnern könnten sich darauf Tiere befunden haben (Canby 2001: 20-21).

Die Rückseite ist nur bruchstückhaft rekonstruiert: auf der linken Seite des ersten Registers ist eine schwebende Gottheit mit einfacher Hörerkrone und einer Vase mit sprudelndem Wasser dargestellt. Darunter befindet sich der König, der, wie auf der Vorderseite, ein Trankopfer in einen großen Ständer libiert. Im zweiten Register schlachten zwei Männer ein Rind; links neben ihnen wird ein Leberomen bestimmt. Auf der rechten Seite sieht man noch Bruchstücke eines Wagens, der von einem Lasttier gezogen wird (Canby 2001: 22-23).

Das dritte Register ist sehr schlecht erhalten: auf der linken Seite sind noch Bruchstücke eines Throns erkennbar; direkt davor steht eine kahlköpfige Person.

Im vierten Register sind auf der linken Seite zwei Männer mit einer großen Pauke dargestellt: die beiden Männer tragen einen langen Faltenrock mit einem großen Gürtel. Die Szene auf der rechten Seite ist nicht eindeutig und wurde auch vielfach interpretiert: es könnte sich möglicherweise um eine Kampfszene handeln, die von den Klängen der Pauke begleitet wird. Zwischen dem vierten und fünften Register befindet sich auch eine nicht ganz erhaltene, in zwei Kolumnen aufgeteilte, Inschrift (Canby 2001: 49).

Im fünften Register auf der linken Seite ist eine kahlköpfige Figur (ein Beter?) in einer langen Robe dargestellt: sie hält die Hände gehoben, in der Geste des Respekts; jedoch nicht wie üblich mit offenen Handflächen (Abbildung 42) sondern sie schließt diese. Rechts neben

diesem Beter (?) steht der König, der vor einem einfachen, gegenstandslosen Altar steht. Gegenüber dem König befindet sich ein Libierender und dahinter ein Ständer mit dem (Lebens)Baum (Canby 2001: 24-27).

Libation vor Ninĝirsu Abbildung 42

Auf dieser, mit einer Inschrift versehenen, Siegelabrollung des Urdun aus neusumerischer Zeit sind zwei Gottheiten, ein Libierender und, unterhalb der Siegellegende, ein doppelköpfiger Adler dargestellt. In der Hauptszene ist der thronende Gott Ninĝirsu/Ninurta dargestellt, aus dessen Schultern Löwenprotomen wachsen: in der linken Hand hält der Gott einen Stab und in seiner rechten Hand möglicherweise eine siebenköpfige(?) Keule. Er trägt ein Stufengewand, einen langen Bart und die Hörnerkrone; seine Füße ruhen auf einem Löwen und zwei weitere Löwen schmücken seinen Thron (Metzger 2004: 22). Dem Gott gegenüber steht ein nackter Libierender, der eine Flüssigkeit in einen hohen Ständer ausgießt, aus der eine Pflanze/(Lebens)Baum wächst. Hinter dem Libierenden steht eine weitere Göttin, als solche erkennbar durch die Hörnerkrone und dem Fransen- bzw Stufenkleid. Hinter dem Thron, unterhalb der Inschrift, schwebt ein doppelköpfiger Adler (Metzger 2004: 22).

Adad und Regengöttin mit dem Nordwind Abbildung 3

Dieses Rollsiegel aus dem Jahre Amar-Sin 6 stellt einen (Wetter)Gott auf einem geflügelten Mischwesen stehend, eine nackte Frau und ein weiteres geflügeltes Wesen dar. Der Gott auf dem Mischwesen wird als *Adad* (bzw. **Iškur**) gedeutet. Die rechte Hand der Gottheit ist erhoben, die Linke befindet sich abgewinkelt an seinen Körper. Die Frau hält vermutlich eine Regenwolke(?) über ihren Kopf und weist sonst keinerlei Attribute auf. Das „feuerspeiende“ Mischwesen hat Flügel, die Krallen und den Schwanz eines Vogels und den Kopf eines Löwen. Angeführt werden die Figuren von einem geflügelten, menschenbeinigen Mischwesen (personifizierter Nordwind), mit einem kurzen Rock und einem Krummsäbel in der Hand. Ein Stern in einer Mondsichel schwebt direkt über dem Mischwesen. Eine Inschrift nennt *Ibbi-Adad* als den Siegelbesitzer (Wiggermann 2007: 140).

4.5 Einige weitere ikonographische Belege aus der nachaltbabylonischen Zeit

Wettergott „Ba'al“

Abbildung 34

Bei der hier dargestellten Statue aus der Spätbronzezeit handelt es sich um einen (Wetter)Gott mit einer als Ast stilisierten Lanze; ihm zu Füßen steht eine weitere kleine Statue. Der Gott schwingt in der rechten Hand eine Keule, welche das Blitzen des Donners symbolisiert. Er hat

einen langen spitzen Bart, seine Haare sind in zwei Lockensträhnen unterteilt die ihm über die Schulter fallen, und aus seinem spitzen Helm wachsen zwei Hörner. Manchmal tragen Darstellungen dieser Gottheit auch eine weiße Krone: sicher ein Zeichen des ägyptischen Einflusses. Die Wellenlinien unter der Gottheit können als Berge gedeutet werden und die kleine Gestalt vor dem Gott als König von Ugarit. Die Wettergötter Mitte des 2. Jts. erscheinen unter dem Namen Adad (Addu) aber auch Rešef oder Baal (Frankfort 1954: 67, 161).

Wettergott auf dem Stier, spätbronzezeitliches Kultgefäß Abbildung 39

Diese rekonstruierte Figurine stammt aus Tell Bazi (Nordsyrien): es handelt sich um ein spätbronzezeitliches Kultgefäß mit zwei anthropomorphen Figuren und einem (oder möglicherweise zwei) Reittier(en). Es gibt viele Anhaltspunkte, dass es sich hierbei um die Darstellung des Wettergottes mit (s)einer Begleiterin handelt: die darauf stehende Person ist durch ihre Haltung (vorgestreckte Hand mit Waffe) und Kleidung (kurzer Rock) als Wettergott charakterisiert. Der Vierfüßler ist aufgrund der Hufe und der Wamme mit Brustbehaarung von A. Otto als Stier identifiziert worden. Aufgrund weiterer Untersuchungen lässt sich mit größter Wahrscheinlichkeit noch ein zweiter Stier ergänzen, auf dem als Begleiterin des Wettergottes die fruchtbarkeitsbringende Regengöttin stand (Otto 2002: 58).

Wasserspendende Göttin Abbildung 17

Diese Statue aus altbabylonischer Zeit wurde in Mari (Tell Hariri) von André Parrot im Jahre 1936 entdeckt und stammt aus dem Palast des Zimri-Lim. Es stellt eine wasserspendende Göttin mit einem Gefäß in der Hand dar. Das Gesicht der Statue wird von einem zu Wulsten geschlungenen Tuch mit seitlich angesetzten Hörnern, gerahmt; um den Hals liegt eine mehrreihige Kette; diese wird von einem herabhängenden Gegengewicht auf dem Rücken gehalten; ein Stufengewand umhüllt die Göttin. In den Händen hält die Göttin ein Gefäß, aus dessen Öffnung Wasser sprudeln konnte, da es mit einer im Inneren der Figur aufsteigenden Bohrung in Verbindung steht (Orthmann 1997: 292).

Anzu als Quelle der Flüsse Abbildung 40

In der Hauptszene dieses kassitischen Siegels ist in der Mitte eine Gottheit, die ringsum von Wasserstrahlen, Fischmenschen, Ziegen und Pflanzen umgeben ist, dargestellt. Aufgrund der Hörnerkrone und dem fischschuppenartigen Gewand ist diese Gottheit als Enki/Ea zu deuten. Der Gott hält eine Vase, deren Wasserströme das Symbol für die Quelle des Lebens sind; die Wasserströme werden von springenden Ziegen und Lebensbäumen flankiert. Über der

Gottheit schwebt ein doppelköpfiger Adler der Wasserströme ausspeit. Die himmlischen Wasserströme des Adlers vereinen sich mit dem Wasser der Erde, dargestellt von Fischmenschen.

Berggott mit fließender Vase Abbildung 41

Auf diesem kassitischen Rollsiegel ist der Gott Enki dargestellt, der von einem doppelköpfigen Adler und von Fischmenschen begleitet wird. In seinen Händen hält die Gottheit eine Vase, aus der Wasserströme quellen. Diese Wasserströme vereinigen sich mit Strömen aus der Vase zwischen den Fischmenschen und mit Strömen, die doppelköpfige Adler ausspeien. Die Doppelköpfigkeit des Adlers ist möglicherweise durch die beiden Ströme motiviert, die der Adler zu beiden Seiten abgibt. Analog dazu sind die Wasserströme zu sehen, die zu beiden Seiten der Vasen in Händen des Berggottes und der Fischmenschen hervorquellen.

5 Bild, Symbol, Metapher

5.1 Naturphänomene

5.1.1 Wind (*tum*, *lil*, *mir*)

Das mesopotamische Leben ist von Naturphänomenen stark beeinflusst. Naturphänomene sind nicht unter der Kontrolle der Menschen. Naturphänomene kontrollieren den Mechanismus aller Dinge auf der Erde; personifiziert sind diese Phänomene durch Götter oder Mischwesen.

Über mythologische oder religiöse Eigenschaften der Winde sagen die Texte wenig aus. Man erfährt nur, dass sie alle miteinander verwandt und die „Söhne einer Mutter“ sind. Wie auch aus den Hymnen hervorgeht, sind sie übernatürliche Reisende, haben ihren Sitz in der Steppe und werden auch *Botschafter des An* genannt.

Wiggermann (2007) hat sich mit den vier Winden näher auseinandergesetzt und erläutert in seinem Aufsatz deren philologische und ikonographische Bedeutung: neben dem grammatikalisch femininen wirbelnden Südwind „*šūtu*“ gibt es die drei maskuline Winde „*īštānu*“ (Nordwind), „*šadū*“ (Berg- oder Ostwind) und *amurru* (Steppen- oder Westwind) (Wiggermann 2007: 127)

In der Ikonographie sowie in schriftlichen Belegen unterstützen die Winde den König in der Schlacht und auch in der Jagd.

Ikonographisch sind die Winde immer in oppositionellen Paaren angeordnet: der Südwind mit dem Nordwind und der Ost- mit dem Westwind. Sie werden durch gewisse Attribute dargestellt.

Der Nordwind wird bartlos dargestellt, hat jedoch Krallen und einen Schwanz wie ein Tier und trägt einen Säbel. Gudea ruft den Nordwind und nennt ihn **nita á-diri** „Mann mit überragenden Flügeln“, und genau solch eine Figur begleitet Adad und Šala auf Abbildung 3. Im Volksmund wird dieser Nordwind auch *gallāb šame* „der den Himmel abrasiert“ genannt (Wiggermann 2007: 129).

Der Südwind, auf Abbildung 1 ganz links zu sehen, hat umschlungene Beine, was auf seine Etymologie zurückzuführen ist: *šūtu* stammt von *šā’ū* was soviel wie ‘herumfliegen’ oder ‘wirbeln’ bedeutet. Abbildung 4 zeigt eine en-face Darstellung des Südwindes und verweist auf den skizzierten etymologischen Ursprung (Wiggermann 2007: 128). Der Südwind gilt in der späten Bronzezeit als eine Windgöttin; später verliert sie ihre Flügel und möglicherweise

auch einen Teil ihrer Identität (Wiggermann 2007: 133). Ikonographisch wird der Südwind mit Enki/Ea in Verbindung gebracht, siehe Abbildung 5: die Abbildung stellt die Südwindgöttin zusammen mit zwei Ziegenfischen an ihrer Seite dar. Gehalten wird der Südwind von zwei nackten Heroen; an ihrer Seite befindet sich ein geflügeltes Monster dessen Flügel auf einen Windgott hinweisen.

Während der Nordwind Kälte bringt, ist der Südwind heiß und feucht, vom indischen Ozean her blasend und oft stürmisch. Nach dem Nordwind ist der Südwind der häufigste Wind im Irak. Im Winter bringt der Südwind den Regen der damit auch für Fruchtbarkeit sorgt. Im Sommer jedoch bringt er Unheil; er verbreitet fiebrige Hitze und Müdigkeit..

Verweise auf den Nord- und Südwind findet man in folgenden Texten:

Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Abschnitt A) (ETCSL c.2.5.6.6)

4. a-ma-ru^{tum}₉u₁₈-lu 「mah[?]tum[?]₉」 [mir-mir-ra]

Flut, mächtiger Südwind, wütender Nordwind

7. ^diškur-ra tum₉ 「ki[?]」 TE X ĜAR A X [. . .]

des Iškurs, Wind [. . .]

Abschnitt B

2. 2-[kam]-ma-ra^{tum}₉u₁₈-lu^{tum}₉mir mir-ra-da 「mu」 -[. . .]

Zum zweiten Mal, der Südwind mit dem wütenden Nordwind macht [. . .]

Sin-iddinam und Iškur (ETCSL t.2.6.6.5)

7. mir-a kaš₄-kaš₄ X-da-ni

der im Nordwind einhereilt sein [. . .]

9. an-dağal-la tum₉maḥ gu₃ ru-ru-gu₂

ein erhabener Wind, der im weiten Himmel aufheult

Ein Lobgedicht an Šulgi (ETCSL t.2.4.2.01)

63. ^{tum}₉mir mir-ra^{tum}₉u₁₈-lu mur-bi ni₂-bi-a ḥu-mu-un- ša₄

der Nord-und Südwind heulen sich selbst an

Der Westwind hat menschliche Füße, Krallen und einen Schwanz. Diesen ‚gebückten Akrobaten‘, Abbildung 6, findet man lexikalisch mit den Beschreibungen **-šu-nu-du₇** ‚nicht gut geformt‘ **-nu-si-sá** ‚nicht aufrecht‘ oder **-nu-ki-ta-è** ‚nicht aufsteigend‘. Am ehesten gleicht der Westwind dem Pazuzu, dem „König der Winde“. Pazuzu ist ein Winddämon und hat als solcher die Aufgabe, seine unruhigen Gegner zu beruhigen und zum Ort ihrer Entstehung zurückzuschicken. Mit dem Kopf des Huwawa ist er einerseits furchterregend, andererseits ist er aber auch ein gutmütiger Reisender (Wiggermann 2007: 126).

Der Ostwind hat einen Bart und menschliche Beine. Lexikalisch findet man ihn beschrieben als **-šu-du₇** ‚gut geformt‘, **-si-sá** ‚aufrecht, ordnend‘ oder **-ki-ta-è** ‚aufsteigend‘ (Wiggermann 2007: 128). Damit wird er als explizites Gegenstück des Westwindes verstanden.

Der Ost- und Westwind sind selten in Texten belegt: der Ostwind gilt auch als ‚Wind des Wohlstandes‘ und ‚Freund von Naram-Su‘en‘ (Wiggermann 2007: 134).

In ‚Mutterschaft und Getreide‘ (ETCSL c.5.3.2) findet man weitere Belege, die möglicherweise auf West- und Ostwind anspielen:

134. tum₉-tur-tur-e iri-a du-da-bi

Wenn kleine Winde durch die Stadt herumjagen

135. tum₉-gal-gal-e sag₂ di-da-bi

wenn große Winde vernichten.

Die Identifikation der Winde und die Bestimmung ihres sprachlichen und kulturellen Hintergrundes führt unter anderem zu dem Schluss, dass die Vorstellungen dieser Winde an einem bestimmten Platz (Tempel) zu einer bestimmten Zeit (zweites Jahrtausend v. Chr.) konzipiert bzw. ausgebildet wurden. Ein mögliche Vorläufer findet sich in der FD II-Zeit, siehe Abbildung 2. Darauf zu sehen ist der geflügelte Vogelmann mit menschlichen Beinen (Wiggermann 2007: 129)

5.1.2 Der böse Sturm (im-hul)

Aus menschlicher Sicht sind die meisten Naturphänomene ambivalent. Winde besitzen, wie wir gesehen haben, positive und negative Konnotationen. Real und metaphorisch wird die Vernichtungskraft des „bösen Sturmes“ in Bild und Text des öfteren angesprochen. So findet sich ein ikonographischer Beleg für „Strumdämonen“ auf einem akkadischen Rollsiegel, siehe Abbildung 16.

Textliche Belege sind folgende:

Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Abschnitt B) (ETCSL c.2.5.6.6)

3. 3-kam-ma-ra im-ḫul-an-na-ke₄ gaba dumu lu₂-bi [. . .]

Zum dritten Mal, der böse Himmelssturm, [tritt (?)] gegenüber Kinder und Erwachsene (?) [. . .]

Fluch von Akkad (ETCSL c.2.1.5)

212. ^den-lil₂ iri-iri-zu im-ḫul-a iri-zu-gin₇ ḫe₂-du₃

Oh Enlil, deine Städte im bösen Sturm, wie deine Stadt, mögen sie gesetzt/gegründet sein.

Die Erhöhung der Inana (Inana B) (ETCSL c.4.07.2)

31. im-ḫul-im-ḫul-da im-da-kuš₂-u₃-de₃-en

mit bösen Stürmen verbreitest du Erschöpfung

5.1.3 Wolken (dungu)

In der elften Tafel des Gilgameš-Epos wird die Geschichte der Flut geschildert. In diesem Epos ist der Wettergott Herr über das Chaos:

„Aus den schwarzen *Wolken* brüllte Adad, es gehen ihm die Thronträger Šullat und Ḫaniš über Berg und Land voran. Errakal reißt die Pflöcke, mit Ninurta ging er zusammen, ließ die Wehre überquellen. Die Unterweltsgötter erhoben die Fackeln und setzen alles Land in Brand. . . . Am ersten Tag walzte der Sturm das Land rasend nieder. Dann brachte der Ostwind die Flut, die wie ein Schlachtengemetzel mit Wucht über die Menschen kam. Niemand konnte mehr den anderen sehen in der Vernichtung. Selbst die Götter zogen sich aus Angst vor der Gewaltigkeit der Flut zurück. . . . Wie Fische füllen die Menschen jetzt das Meer. . . 7 Nächte gehen Wind, Wetter, Sturm und die Flut einher, doch am 7. Tag kam der Ozean zur Ruhe“ (Maul 2005: 144)

Ikonographie:

In Form von Mischwesen erscheinen Gewitterwolken als Iškur/Adads Begleiter, Abbildung 16. Auf dem Wasserbecken des Gudea, Abbildung 18, symbolisieren schwebende Göttinnen sicher Regenwolken.

Textliche Belege findet man in folgenden Hymnen:

Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Abschnitt B) (ETCSL c.2.5.6.6)

4. 4-kam-ma dungu-sir₂-an-na-ke₄ gu₃ im-ma-an- 「de₂[?]」 [(X)]

Zum vierten Mal, die aufgetürmten Wolken des Himmels ruft es an (?)

Enki und die Weltordnung (ETCSL c.1.1.3)

309. šeĝ₁₄-an-na-ka gu₃ ba-an-de₂

Den Regen des Himmels rief er an

310. dungu-dirig-ga- 「gin₇」 bi₂-in-us₂

er folgte den dahinselgenden Wolken nach

Eine Hymne an Inana (Inana C) (ETCSL c.4.07.3)

101. dungu-sir₂-sir₂-ra-ni mu-e- 「da」 -[. . .]

seine getürmten Wolken mit [. . .]

Sin-iddinam und Iškur (ETCSL t.2.6.6.5)

5. en saĝ-ĥuš ud-gal- 「la」 X- 「bi\~a gaba-」 「šu」 -ĝar nu-tuku

Der Herr, mit dem furchterregend roten Kopf, der [. . .] des großen Sturmes, der keinen Widerpart hat,

6. dungu sir₂-re

der die Wolken auftürmt.

Die sumerischen Tempelhymnen (ETCSL c.4.80.1)

335. X X X X dungu-sir₂-ra

[. . .] aufgetürmte Wolken

Wolken stehen natürlich oft mit Wettererscheinungen, wie Wind, Sturm oder Regen in Zusammenhang. Wolken, genauso wie Blitze und Winde, umgeben den König des Himmels als Diener und Boten (Podella 1996: 236).

5.1.4 Donner (gu₃-an-ne₂-si)

Metaphorisch interpretiert wird ‚ein rollender Donnerschlag‘ mit dem Geräusch eines großen Fahrzeuges, insbesondere mit dem durch die großen Scheibenräder verursachten Lärm. Der Wettergott hat einen Wagen, der von seinen Tieren gezogen wird: der Krach dieses Wagens, zusammen mit dem Laut seiner Tiere und dem Knallen seiner Peitsche sind der lauten Donner, der in folgenden Texten genannt wird:

Eine Hymne an Inana (Inana C) (ETCSL c.4.07.3)

52. šeĝ₁₁ gi₄-a-ni ^diškur-gin₇ su-kur-kur dub₂-dub₂-bu

Ihr (= Inanas) Brüllen (ist) wie das von Iškur, der die Körper der Länder erschüttert.

Sin-iddinam und Iškur (ETCSL t.2.6.6.5)

8. ki mu-un-da-tuku₄-e

Die Erde bebt durch ihn,

9. an-dağal-la tum₉-maḥ gu₃ ru-ru-gu₂

ein erhabener Wind, der im weiten Himmel aufheult,

10. [za-pa]-ağ₂-bi ḫe₂-ğal₂-am₃

dessen Donnerlärm Überfluss bewirkt,

11. 「šeg₁₀[?]」 -gi₄-ni-še₃ kalam ḫur-sağ-gal-gal

hinsichtlich seines Brüllens, das Land Sumer und alle großen Gebirge

12. ni₂-bi ba-an-da-ab-gi₄

ängstigen sich vor ihm.

Ein Lobgedicht an Šulgi (ETCSL t.2.4.2.01)

67. {im an-na-ke₄ a ki-ta gu₂ ḫe₂-em-ma-da-ab-la₂}

Der Regen des Himmels umarmt das Wasser der Erde

68. na₄-tur-tur-bi na₄-gal-gal-bi

kleine (Hagel)steine und große (Hagel)steine

69. murgu-ğ_{a2} {dub-dab} ḫe₂-em-mi-ib-za

trommelten für wahr auf meinem Rücken.

Den obigen Textausschnitten liegt ein Naturschauspiel zugrunde; das physisch wahrnehmbar ist und zur Veranschaulichung keiner weiteren Übertragungen bedarf. Das Grollen des Gewitters führt nach Anthonioz auch zum *Überfluss* des Landes: der erwartete Regen kommt durch den Wettergott auf die Erde und ermöglicht es den Menschen Landwirtschaft zu betreiben. Dieser Donner ist aber auch der Anzeiger der Wasserflut in Sumer (Anthonioz 2009: 510).

5.1.5 Blitz (nim ġir₂)

Die Naturgewalt des Blitzes wird immer mit dem Unheimlichen und der Angst vor Gewittern verbunden. Im mesopotamischen Leben war das Dasein eine stete Auseinandersetzung mit den Gewalten der übermächtigen Natur; die Phänomene des Blitzes wurden mit der

Vorstellung von dem geschleuderten Geschoss eines Donnerkeiles oder auch einer Flamme verbunden. (Riebt 1953: 11).

g̃ir₂ ist das sumerische Wort für ‚Dolch‘, in verbaler Verwendung bedeutet es auch „aufleuchten blitzen“;²⁵ **nim** hat die Bedeutung „oben“²⁶ so dass der Blitz wörtlich „der oben aufleuchtenden, biltzende“ bedeuten dürfte.

Eine der ältesten Darstellung des Blitzes stammt von einem Siegelzylinder aus der 3. Dynastie von Ur, Abbildung 28; der Wettergott ist mit dem Blitz untrennbar verbunden: man sieht ihn oft auf dem Stier stehend dargestellt, Abbildung 29. Man kann aber auch auf die Darstellung des Wettergottes verzichten und bildet nur einen zweizackigen Blitz auf dem Rücken des Stieres ab, Abbildung 30.

Der Blitz wird in vier Texten angeführt:

Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Abschnitt A) (ETCSL c.2.5.6.6)

8. nim g̃ir₂-g̃ir₂ AN [X] X X A X

der aufleuchtende Blitz, Himmel [?]

Auch die Wettergötter Hadad und Teššup haben später den Blitz als Symbol übernommen. In Assyrien und in den westlichen Ländern war aber auch die Axt als Attribut des Wettergottes verbreitet, entweder anstelle des Blitzes oder zusammen mit diesem (Ebeling 1938: 56).

Enki und die Weltordnung (ETCSL c.1.1.3)

313. ud gal-la u₅-a niḡ₂-g̃ir₂-da du₇-du₇

Auf den großen Sturm „ritt“ er, mit den Blitzen um sich schleudernd.

In diesem Text wird der Wettergott mit seinen Aufgaben betraut und hantiert nun mit seinen neuen mächtigen Kräften. Der Sturm wird ihm zur Seite gesetzt und seine Blitze fegen wie Feuer über den Himmel. So heisst es denn auch im folgenden Epos.

Lugalbanda und der Anzu(-d)-Vogel (ETCSL c.1.8.2.2)

173. izi-gin₇ ga-il₂ nim-gin₇ ga-g̃ir₂

Wie Feuer will ich aufgehen, wie ein Blitz will ich aufzucken.

²⁵ Vgl die ältere Deutung von Ebeling: die Erweiterung **NIM-G̃IR**, bedeutet „hoch“ und „Dolch“ und ist folglich „der von oben (Himmel) kommende Dolch“ (Ebeling 1938: 56)

²⁶ Beachte, dass ePSD **nim** mit dem Nomen **zumbu** = Fliege verbinden möchte.

Ein Lobgedicht an Šulgi (ETCSL t.2.4.2.01)

[64.](#) nim-ḡir₂-ḡir₂ tum₉ 7-bi-ta an-na teš₂ ḥe₂-ni-gu₇

Blitze mit den 7 Winden zusammen verschlingen einander am Himmel

Der Blitz ist in diesem Kontext eindeutig eine negative Naturerscheinung und galt auch bei den Babyloniern und Assyriern im Allgemeinen als ungünstiges Vorzeichen. Inschriften unterstreichen diesen Zusammenhang:

„Adad möge mit einem ‚Blitz des Unheils‘ sein Land treffen“

„Wenn Adad im Monat [X] donnert, die Erde bebt, Regen fällt, ein Regenbogen sich wölbt und ein Blitz zuckt.“ (Weidner 1938: 55).

5.1.6 Wasser (a), Regen (IM, šēḡ)

Regen hat seinen Ursprung im Himmel. In der Ikonographie der Akkad-Zeit fällt Regen als eine Ansammlung vertikaler kurzer Striche hinter dem Wettergott oder als schleierartige Häufung vertikaler gewellter Linien hinter einer weiblichen Figur, welche die Arme ausbreitet, Abbildung 15.

In ‚Enki und die Weltordnung‘ ist es der Herr des Süßwassers, der die Welt mit Hilfe des Wassers ordnet. Wasser, nicht nur Regen und die daraus entstehende Fruchtbarkeit spielt eine zentrale Rolle in Mesopotamien: Neben Enki/Ea besitzt daher **Iškur** eine besondere Bedeutung. Jüngere Eršema-Dichtungen bezeugen denn auch als **Iškur**-Epitheton „**maš-tab-ba ù-mu-un** ^d**am-an-ki-g/k**“: Zwilling des Herren Amanki (Schwemer 2001: 169). (Amani ist die Emesal Form des Götternamens Emik(g)).

Dass Bezüge zwischen Berg und Wasser, Wasser und Vegetation in der Ikonographie des Vorderen Orients in verschiedenartiger Weise aufgezeigt werden, ist auf Abbildung 33 ersichtlich (Ego, Janowski 2001: 362). Wasser ist kein selbstverständliches Element ist, sondern vielmehr die Gabe einer Gottheit. Um der Kraft des Wassers teilhaftig zu werden, bedarf der Mensch der Verbindung zur wasserspendenden Gottheit, Abbildung 10 und Abbildung 17 (Ego, Janowski 2001: 362).

5.1.7 Flut (amaru)

Die beiden berühmtesten Berichte über eine alles vernichtende Flut finden wir im sumerischen ‚Gilgameš-Epos‘ und in dem Bericht der ‚Sintflut‘ der Bibel. In der sumerischen Königsliste wird die Geschichte unterteilt in jene Zeit vor der Flut und die Epochen und Dynastien danach. Der Alte Orient wie die Bibel konzipieren die Flut als eine Strafe der

Götter an dem von ihm geschaffenen Leben. Die Flut selbst wird hingegen in den Geschichten unterschiedlich dargestellt; so heißt es zB nach Lienzen (1964: 52) im Gilgameš-Epos:

„Am Morgen gingen Linsen nieder, am Abend ein Weizenregen, des Wetters Aussehen betrachtete ich - das Wetter war fürchterlich anzusehen. Ich trat hinein in das Schiff und verschloss mein Tor--kaum dass ein Schimmer des Morgens graute, stieg schon auf von der Himmelsgründung schwarzes Gewölk. In ihm drinnen donnert Adad, vor ihm her ziehen Šullat und Hanisch. Über Berg und Land als Herolde ziehen sie. Eragal reißte den Schiffspfahl heraus, Ninurta geht, lässt das Wasserbecken ausströmen, die Annunaki hoben Fackeln empor, mit ihrem grausen Glanz das Land zu entflammen. Die Himmel überfiel wegen Adad Beklommenheit, jegliches Helle in Duster verwandelnd; das Land, das weiter, zerbrach wie ein Topf. Einen Tag lang wehte der Süd Sturm...eilte dreinzublasen, die Berge ins Wasser zu tauchen, wie ein Kampf zu überkommen die Menschen.“ Im Gegensatz zu Ägypten (jährliche Nilüberschwemmung) ist in Mesopotamien die Flut überwiegende negativ (Lienzen 1964: 54). Ab der Ur III-Zeit wird zudem ein auf etymologischer Spekulation beruhende Zusammenhang mit der gefürchteten Flut und dem drohenden Ansturm der Amorriter hergestellt. Folgende Passagen illustrieren die mit der Flut verbundenen Vorstellungen:

Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Abschnitt A) (ETCSL c.2.5.6.6)

4. a-ma-ru^{tum}₉ u₁₈-lu 「maḥ[?] tum[?]₉」 [mir mir-ra]

Flut, mächtiger Südwind, wütender Nordwind

Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt (ETCSL c.1.8.1.4)

3. lu₂ dⁱškur-ra 「ḡiri₃-bal」 mu-ni-in-[ra]-ra igi bi₂-du₈-am₃ igi i-ni-du₈-am₃ a-na-[gin₇ an-ak]

„Sahst du den, der in der Wasserflut des Wettergottes umgekommen ist?“ „Ja ich sah ihn!“

„Wie geht es ihm?“

4. gud-gin₇ al-dub₂ uḥ im-da-gu₇-[e]

„Er windet sich wie ein Ochse an dem die Würmer fressen.“

Die sumerischen Tempelhymnen (ETCSL c.4.80.1)

338. [X (X)] X nam-gu₇ dⁱškur a-ma-ru 「ur₃[?]」 -ra

[. . .] hat für wahr gefressen, Iškur, die niederwühlende Flut

Die Erhöhung der Inana (InanaB) (ETCSL c.4.07.2)

11. a-ma-ru kur-bi-ta ed₃-de₃

eine Flut, die aus dem Bergland herauskommt

5.1.8 Regenbogen (sumerisch: *tir-an-na*; akkadisch: *Manzi'at*)

Etymologie:

TIR steht im Sumerischen für ‚Wald‘ oder ‚Bogen‘. **TIR-an-na** bedeutet demnach ‚*Bogen des Himmels*‘.

Textbelege:

Eine logographische Schreibweise findet man in folgenden Personennamen:

^{md} **TIR.AN.NA-um-mi** „Manziat ist meine Mutter“

^d **TIR.AN.NA-ra-bat** „Manziat ist groß“

Podella (1996) belegt folgende 5 Namen:

^(d) *Ma-an-za-at*/^d *Ma-an-ši-at* „Regenbogen“

^d *Ma-an-še-et*, ^d **Uru-al-šár-ra:** „^d Manšet, die die Stadt aufblühen lässt“

^d **Nin-giš-ḫur-an-na** „Herrin (der) Regeln/ Anordnungen des Himmels“

^d **Tab-an-na** „Kameradin/Gesellin des Himmels“

^d **Tir-an-na** „Regenbogen“

Der erste sumerische Name ist beachtenswert, da das *al-* Präfix mit einem transitiven Verb vorkommt. Obwohl eine Übersetzung „die Stadt welche aufblüht“ grammatikalisch möglich wäre, ist sie jedoch für einen Götternamen unwahrscheinlich.

Auch die Krone des Ninurta wird als ein Regenbogen gedeutet:

„Ninurta, deine Krone ist der Regenbogen, vor dir blitzt er immer wieder wie ein Blitz“
(Podella 1996: 200)²⁷

Enlil selbst wird ebenfalls mit dem Regenbogen verglichen:

„Wenn er (=Enlil) im Gebirge, den Hochsitz einnimmt, erfüllt er wie ein Regenbogen den Himmel, zieht er nach eigenem Willen daher wie dahinsegelnde Wolken“ (Podella 1996: 200)²⁸

„Regenbogen“ war aber auch literarischer Name der Stadt Babylon (Black, Green 1992: 153)

²⁷ „^d nin-urta aga-zu ^d tir-an-na igi-zu nim-ḡír-gim ḡ[ír-ḡí]r-[r]e“

²⁸ IM-ḫur-sag-gá bára-ge si-a-na ^d tir-an-na-gim an-c ši-in-gi₄ dungu-diri-ga-gim ní-bi-a mu-un-DU

Ikono-graphie

Die Darstellung des Regenbogens steht in Verbindung mit der nackten Göttin, die wir auch als Begleiterin des Sturm- und Wettergottes kennen.

Bereits im achten Jahrtausend, kurz bevor der Regenfeldbau und die Viehzucht auftauchten, tritt die (nackte) Frau an der Seite des Stieres auf. Noch bis heute ist Ackerbau in Nordsyrien und Nordmesopotamien abhängig vom Regen, welcher oft von Sturm und einem anschließenden Regenbogen begleitet wird; Abbildung 20 zeigt die prototypische nackte Frau, welche als Göttin des Regens gilt (van Loon 1990: 364).

Ein syro-mesopotamisches Siegel von 1800 v. Chr. aus Mari (Abbildung 22), kombiniert die Tötung des Stieres mit der Erscheinung der Göttin in einer Tür/einem Tor. Die Türe wird von zwei fliegenden Wassergöttinnen getragen und steht auf dem Rücken des Stieres.

Pierre Amiet hat die Darstellung des Gottes, der neben der Türe dargestellt ist, mit **Nergal** oder *Adad* verbunden und die nackte Göttin als *Ašerah* oder als Regengöttin interpretiert. Auch van Loon meint, dass es sich hierbei zweifelsfrei um die Regengöttin handele (van Loon 1990: 366).

Bereits 1945 hatte Van Buren (1945: 50) in ihrem Buch verschiedene Ansätze zur Deutung der geflügelten Türe (geflügeltes Tor) diskutiert. Eine Möglichkeit wäre, dass die Darstellung dieser Türe ein Symbol für Dürre sei und das Ganze mit der Erzählung von **Ištar** und dem Himmelsstier zu verbinden sei; auch auf Abbildung 12 ist das Motiv des getötet werdenden Stieres zu erkennen.

Auf vielen syrischen Siegeln hält die oben genannte Regengöttin die Enden ihrer Kleidung, welche hinter ihr dargestellt ist, in die Höhe;²⁹ meist steht sie auf einem Stier, Abbildung 25. Abbildung 26 kombiniert diese beiden Elemente und bedeutsam hierbei ist, dass das Tor als Guilloche ausgeführt ist, die Wasser symbolisiert. Die bogenförmige Darstellung meint vielleicht einen Regenbogen.

Diese nackte Frau wird immer mit dem Wettergott, mit dem Stier und dem Blitz- oder Regenbündel zusammen dargestellt. Auf einem Siegel findet man auch die Inschrift: ^d *Adad* ^d *Ša-la*, wie auf Abbildung 43 zu sehen ist. Hier also wird die weibliche Göttin eindeutig als **Šala** identifiziert.

Šala's Charakter als Göttin des Regens und des Morgentaus ist auch durch ihre Epitheta bezeugt: „Dame der hellen Erscheinungen“, „Ackerfurche“, „allen Leben gebend“ oder

²⁹ Andere haben diese Darstellung als eine Göttin mit Springseil interpretiert

„Kornähre“. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends war ihr Symbol eine Kornähre; folglich kann man hier auf die Tempelhymne zu Ehren des Tempels des Wettergottes in Karkar verweisen (van Loon 1990: 367):

Die sumerischen Tempelhymnen (ETCSL c.4.80.1)

332. 「šibir[?]」 -kug ubur {Variante: utul₅} an-na šeḡ_x še gu-nu
strahlender Stab, Zitze {Variante: Herdenführer} des Himmels, Regen (für die) gescheckte Gerste.

Weitere einschlägige Textstellen:

Der Fluch von Akkad (ETCSL c.2.1.5)

121. im šeḡ₃-šeḡ₃ an-na ba-e-ed₃
Das Regenwasser stieg (zurück) zum Himmel hinauf

Enki und die Weltordnung (ETCSL c.1.1.3)

309 šeḡ₁₄-an-na-ka gu₃ ba-an-de₂
Regen vom Himmel hat er gerufen³⁰
310. dungu dirig-ga- 「gin₇」 bi₂-in-us₂
wie den sich auftürmenden Wolken folgte er nach

Die Erhöhung der Inana (Inana B) (ETCSL c.4.07.2)

10. ^diškur-gin₇ ki šeḡ_x(KAxLI) gi₄-a-za ^dezina₂ la-ba-e-ši-ḡal₂
(Auch) wenn du wie Iškur Regen auf die Erde gebracht hast, dann ist kein Getreide für dich vorhanden.

Ein Lobgedicht anŠulgi (ETCSL t.2.4.2.01)

67. {im an-na-ke₄ a ki-ta gu₂ ḡe₂-em-ma-da-ab-la₂}
{(Variante:) [im] an-na-da [a ki]-ke₄ saḡ ḡe₂-[ma]- 「da」 -ab-sa₂}
Der Regen des Himmels umarmt für wahr das Wasser der Erde

³⁰ Lokativ! wörtlich „Im Regen des Himmels; zu der hier vorliegenden Funktion des Lokativs vgl. Anmerkung ETCSL

5.1.9 Überfluss (ḫe-ḡal)

Wasser ist Metapher für Überfluss, für die Quelle des Lebens, steht aber auch für die dadurch mögliche Bedrohung, Überschwemmung und Vernichtung. Die Sintflut z.B. verweist auf das Unglück der Menschen, andererseits kann aber die Flut auch mit dem lebensnotwendigen Überfluss an Regen in Verbindung stehen (Anthonioz 2009: 329).

Die mehrmalige Erwähnung des *Überflusses* in der Hymne ‚*Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta*‘ (ETCSL c.2.5.6.6) steht in Verbindung mit dem Ackerbau:

Abschnitt A

1. ur-saḡ-nam-ḫe₂-a gu₃ ru-ru-gu₂ giri₁₇-zal

Held des Überflusses, brüllend und sich freuend,

2. a-a^d iškur ud-gal-la-ke₄ 「za」 -[e] 「gi₄[?]」 [. . . .]

Vater Iškur, der des großen Sturmes,, du machst [. . . .]

Abschnitt B

16. ur-^d nin-urta ḫe₂-ḡal₂ ḫu-mu-na-ḡal₂ saḡ [. . . .]

möge (für) Ur-Ninurta Überfluss vorhanden sein, der Kopf(?) das Erste (?) [. . . .]

Der Samen des Landes möge durch den ‚Held des Überflusses‘ (**ur-saḡ nam-ḫe₂-a**), den Wettergott, hingesetzt werden, und daraufhin mögen die Länder fruchtbar werden. Diese Aufgabe hat **Iškur**, der nicht nur Regen, Sturm und Donner sondern in der Folge auch die Landwirtschaft zu seinem Verantwortungsbereich zählt.

Wie aus weiteren Hymnen ersichtlich, ist die Bedeutung des Wettergottes als „Gott des Überflusses“ eines seiner wichtigsten Merkmale:

Die sumerischen Tempelhymnen (ETCSL c.4.80.1)

330. e₂-^d iškur-ra igi-zu-še₃ ḫe₂-ḡal₂ a-ga-zu-še₃ giri₁₇-zal

Haus von Iškur, hinsichtlich deiner Front ist Überfluss, an deiner Rückseite ist Freude

Enki und die Weltordnung (ETCSL c.1.1.3)

316. ^d iškur lu₂-ḫe-<ḡal₂> dumu-an-na-ke₄/

Iškur, den Herrn des Überflusses, das Kind des An

Sin-iddinam und Iškur (ETCSL t.2.6.6.5)

9. an-daḡal-la tum₉-mah gu₃ ru-ru-gu₂

ein erhabener Wind, der im weiten Himmel aufheult

10. [za-pa]-aĝ₂-bi ħe₂-ĝal₂-am₃

dessen Donnerlärm Überfluss bewirkt

25. en nam-ħe₂ giri₁₇-zal lu-lu-lu

Herr, der Überflusses und Jubel zahlreich macht,

Überfluss steht in naher Verbindung mit dem Hochwasser, das auch eine Verbindung mit Enki/Ea aufweist: ohne Wasser ist keine Landwirtschaft möglich. Der Wettergott lässt ein Heiligtum, das **é.ud.gal.gal** in Karkar am südlichen Lauf des Tigris, bauen. Das Brummen oder Grollen, um das es in dieser Tempelhymne geht, führt schließlich zum Überfluss (**za-pa-áĝ-bi ħé-gál-àm**): es ist das Donnern des Himmels. Dieses Donnern ist das Anzeichen der Wasserflut in Sumer (Anthonioz 2009: 510).

In der *Sumerischen Königsliste* (ETCSL c.2.1.1) werden dem König Ur-Ninurta Jahre des Überflusses zugeschrieben:

365. ^dur-^dnin-urta dumu ^diškur-ke₄ mu-ħe₂-ĝal₂-la bala-sag₉-ga ti₃-niĝ₂-dug₃-ga [(X)] ud ħa-ba- 「zal」 -[zal-e]}³¹ mu (Variante:) {28} i₃-ak

Ur-Nin-urta, der Sohn von Iškur, möge er die Tage in Jahren des Überflusses, in guter Regentschaft, in angenehmen Leben verbringen, regiert 28 Jahre.

Dieser Wunsch für den König bedeutet, der Herrscher möge mit Überfluss an Nahrung und Gesundheit beschenkt werden und so die Wohlfahrt des Landes sichern.

In folgenden Texten steht Überfluss als Metapher für Reichtum, Übermaß oder Fülle an Gütern oder auch menschlichen Fähigkeiten. Dies begegnet uns auch im heutigen Leben oft, da z.B. viele Sprichwörter diesen Überfluss in metaphorischem Sinne benutzen. Überfluss vermehrt einerseits Bedürfnisse, hilft aber auch diese zu befriedigen:

Lugalbanda und der Anzu(-d)-Vogel (ETCSL c.1.8.2.2)

168. zag-še-ĝa₂ kaš₄ ħe₂-ĝal₂ nam-ba-kuš₂-u₃-de₃-en

Hinsichtlich meiner Arme (bin ich) aktiv, Überfluss möge mir nicht nachlassen,

169. a₂-ĝa₂-a lirim ħe₂-ĝal₂

in meinen Armen ist fürwahr Kraft vorhanden.

³¹ Der Text ist offensichtlich in einer prekativen marū-Form rekonstruiert, eine affirmative ħamtu-Form wäre hier jedoch besser

Ein Lobgedicht an Šulgi (ETCSL t.2.4.2.01)

51. e₂-^dsuen-na tur₃ i₃-gal-gal-la ħe₂-ḡal₂-la ħe₂-bi₂-du₈

„das Haus des Su'en, der Viehhof, der mit üppigen Mengen Fett für wahr in Überfluss bestrichen ist“

5.2 Sinnbilder

5.2.1.1 Weltenbaum (*ḡeš mes*)

Der Baum gilt, wie der heilige Berg, als Bindeglied zwischen Himmel und Erde (vgl. Enmerkar und der Herr von Aratta, Zeile 549). Dabei konnte die *axis mundi* bildlich als ganze Stadt wiedergegeben werden (z.B. Nippur), oder als Tempel (siehe Fluch von Akkad, Zeile 112-118), aber auch als Baum (des Lebens). Oft wurde dieser Baum mit dem Königtum in Verbindung gebracht und als *mes-Baum* benannt. Wie der König, wurde auch Ninurta mit dem *mes-Baum* identifiziert. In ‚Enmerkar und der Herr von Aratta‘ (ETCSL c.1.8.2.3) geht aus den Zeilen 518-524 eindeutig hervor, dass schon seit dem dritten Jahrtausend der sumerische König als Personifikation eines kosmischen Baumes galt: der König trägt das Zepter und ist der irdische Vertreter des Gottes; durch seine Krönung wird der König zum Baum des Lebens (Annus 2002: 157).

Ikonographie:

Die älteste Darstellung eines Palmettenbaumes, in der klassisch-syrischen Glyptik, zeigt einen mit Ringen umwundenen Pfahl. Der Fächer-Volutenpfosten ist nur in drei Zusammenhängen dargestellt: gemeinsam mit Tieren, mit Genien und mit der Flügelsonne. (Otto 2000: Tafel 356).

Eine wichtige Funktion des Fächer-Volutenpfostens ist das gemeinsame Erscheinen mit der Flügelsonne, Abbildung 8 und Abbildung 9.

5.2.2 Netz (sa)

Seit der Vorgeschichte beizt das Netz, offenkundig vor allem beim Fangen frei lebender Tiere, in Mesopotamien eine grosse Bedeutung. Das Netz wird schon früh (vgl. die Geierstele) zum Symbol unbeschränkter Souveränität und Verfügungsgewalt nicht nur über Tiere sondern auch über Menschen; seine eng geknüpften Maschen wurden als sprachliches Bild für Unentrinnbarkeit gebraucht (Keel 1972: 79). In der Folge galt der Tempel als ein Netz für Übeltäter; und auch Könige und Gottheiten bezeichnen sich als Netz ihrer Feinde. Götter

fingen ihre Feinde im Netz, worauf sich auch die folgende Passage über den Wettergott anschliesst (Seidl 1998-2001: 235).

Eine Hymne an Enlil für Samu-Iluna (ETCSL c.2.8.3.6)

1. 「^diškur[?]」 sa-kur-kur-[ra . . .]

Iškur, das Netz für alle Bergländer [. . .]

Dies bedeutet, dass Iškur alle Feinde einfängt; für eine ikonographische Verbindung mit dieser Stelle ist auf die ‚Geierstele des Eannatum von Lagaš‘ hinzuweisen, Abbildung 11.

Die Jagd auf Feinde kann, wie auf der Geierstele, mit einem Netz dargestellt werden; entsprechend berichtet Eannatum selbst über seinen militärischen Erfolg gegenüber den Einwohnern der Stadt Umma: „Über die Leute von Umma habe ich, Eannatum, das große Netz des Gottes Enlil geworfen.“ (Keel 1972: 78).

Könige borgen sich oft Waffen von Göttern, wie z.B. das Netz oder auch die Keulen **šár-ur** und **šar-gaz** Waffen, aus. Diese sind weniger reale Waffen, sondern (auch) lebendige Gehilfen der Götter. Mit ihrer Hilfe konnte der König selbst göttliche Aufgaben wahrnehmen und die Feinde besiegen. Allgemein gilt, dass vor seiner Investitur der König symbolisch den Kampf eines Gottes gegen die Feinde durchführte; wie diese symbolische Handlung präzise rituell durchgeführt wurde, bleibt allerdings undeutlich. Anschließend konnte er, wie am Ende des sumerischen Mythos ‚**Lugal -e**‘ **Ninurta** als gewissermassen dessen Stellvertreter von den Göttern zum Königtum erhoben werden (Annus 2001: xxiii)

5.2.3 Kanalinspektor (kù-gál)

Wichtig für die Erzielung einer guten Ernte war die Versorgung des Landes mit Wasser. Da der Sommer in Mesopotamien niederschlagsfrei ist, ist die Verteilung von (Kanal)Wasser über das Ackerland bis zur Ernte eine wichtige Aufgabe (Meissner 1932: 20).

In ariden Gebieten ist es lebenswichtig, auf das Anschwellen der Flüsse und Kanäle vorbereitet zu sein. Die Flut kann einerseits Fruchtbarkeit und Leben bringen, aber wenn man diese Fluten nicht bündigt, führt sie zu Vernichtung und Tod. Zur Zeit der sumerischen Stadtstaaten geschah die Anlage und Instandhaltung von Kanälen und Feldgräben durch Fronarbeit der Tempelbediensteten (Deimel 1932: 19). Der Wasserschöpfer (**lú-a-bal**) und sein Gerät, der Schöpfeimer, waren feste Bestandteile der mesopotamischen Agrikultur, ebenso der Aufseher über die Kanalanlagen, der Kanalinspektor.

Die Verantwortung über das Graben und das in Ordnung Halten der Kanäle war eine der Hauptaufgaben der mesopotamischen Könige; hier zu nennen sind z.B. Ur-Namma (2112-

2095 v. Chr.), Šulgi (2094-2047 v. Chr.) und Amar-Suena (2046-2038 v. Chr.). Weiters spielten Kanäle eine wichtige Rolle bei Konflikten mit Nachbarstaaten, wie sich anhand der frühdynastischen Kleinstaaten Umma und Lagaš oder auch der Auseinandersetzungen zwischen Isin und Larsa in der frühaltbabylonischen Zeit bestens belegen lässt. Kanäle schützten zusammen mit Sümpfen aber auch gegen den Feind (Stol 1976-1980: 365).

In der Geschichte von ‚Enlil und Sud‘ (ETCSL c.1.1.2) fungierte der Wettergott als Bindeglied zwischen Gewitter und Hochwasser; dies wird besonders durch seine Funktion als Beschützer und Kontrolleur der Schleusen deutlich: sein Titel ist **kù-gál** „Kanalinspektor“ oder **kù-gál-an-ki** „Kanalinspektor von Himmel und Erde“.

Diese Anrede des Wettergottes findet man auch in folgendem Text:

Ein Adab-Lied an Iškur für Ur-Ninurta (Abschnitt B) (ETCSL c.2.5.6.6)

14. en ku₃-gál₂-an-ki uḡ₃-kug zi-šum₂

Herr, Kanalinspektor (von) Himmel und Erde, der Leben gibt (für) das strahlende Volk

Diese Zeile verweist auf einen wichtigen Aspekt der mesopotamischen Kosmologie: das Wasser des Himmels und der Erde ist Teil eines Systems. Diese Gewässer wurden am Ursprung des Kosmos getrennt, aber sie funktionieren nur zusammen: dies geschieht unter der Kontrolle des Kanalinspektors Iškur-Adad (Anthonioz 2009: 510).

Auch Enki gilt als göttlicher Überwacher der Flüsse, Kanäle und Bewässerungsanlagen und Organisator der Produktionskräfte des Landes, beauftragt von An und Enlil³² (Golzio 1983: 35). Hier wird deutlich, dass ein Teil der (sumerischen) Wettergottvorstellungen ursprünglich mit dem Götterkreis des Enki(g) von Eridu in Verbindung stand.

Weiters gilt der Gott Enbilulu „Herr, der die Gräben gräbt“ ebenfalls als Kanalinspektor; auch in ‚Enki und die Weltordnung‘ (ETCSL c.1.1.3) wird er erwähnt (**kù-gál íd-da-ke₄**) und mit entsprechenden Aufgaben betraut.

Auch Ninurta, „der rechte Bauer des Enlil“, hat die Kontrolle über das Wasser, und auch er wird als Kanalinspektor angesprochen (**gú-gal**) (Watanabe 2002: 101).

Es gibt verschiedene Schreibweisen für das Wort **kù-gál** (Schwemer 2001: 699-704). Es handelt sich hierbei um ‚bablistische‘ Wortspiele, aus denen die einzelnen Epitheta entstehen können. Gemäß mesopotamischer Hermeneutik verraten uns solche etymologisierenden Schreibungen einiges über den damit zusammenhängenden Vorstellungskreis:

³² Hymne von König Uminurta von Isin, Zeile 6-12

gú- gál	Kanalinspektor, „der am Ufer vorhanden ist“ (<i>gugallu</i>)
gú-gal	Kanalinspektor, „(der mit) der gossen Abgabe, bzw. Nacken“
gú-kal	Vornehmster („(der mit) der wertvollen Abgabe/Nacken“) (<i>ašare:du</i>)
gú-gal-an-ki(-a)	Kanalinspektor des Himmels und der Erde“
gú-gal-an-na	der große Kanalinspektor des Himmels
gú-gal-kalam-ma	der große Kanalinspektor des Landes
kù-gál	Kanalinspektor („der Silber vorhanden sein lässt“, bzw. “der (dem man) Silber vorhanden sein lässt“)
kù- gál -an-^den-líl-ka	Kanalinspektor des An und des Enlil“
kù-gál-an-ki(-a)	Kanalinspektor des Himmels und der Erde
kù-gál-dingir-gal-e-ne	Kanalinspektor der großen Götter
gú-gar-gar	der Unterwirft („(der den Fuß auf) den Nacken setzt“)
ù-mu-un-i₇^{id}-da	Herr des Kanals

5.2.4 Chaos (dih₃)

Etymologisch gesehen stammt das Wort „Chaos“ aus dem Griechischen und bedeutet „the first state of the universe, infinite space, infinite time, infinite darkness“ (Liddel, Scott 1968: 116).

Das Wort *Chaos* steht in den Texten für die Wucht des göttlichen Zorns oder auch für die Gefährdung der göttlichen Weltordnung. Schon in der Bibel finden wir den Begriff „Tohu-wa-bohu“: dieses Wort ist Hebräisch und steht für ‘wüst und leer’. Mit Tohuwabohu beschreibt die Bibel den Zustand der Erde am Anfang der Schöpfung.

In ‚Der Sieg des Utuḫegal‘ (ETCSL c.2.1.6) spielt das Chaosmotiv eine besondere Rolle : nach Anthonioz (2009: 327) referiert der Text auf den Kampf der Götter, den immer wiederkehrenden Kampf der Chaosmächte, der das Universum und die vier Himmelsecken umgreift. Damit ist wohl die Ikonographie von Abbildung 32 zu verbinden. Auf dem Bild sieht man einen siebenköpfigen Schlangendrachen, von denen drei Köpfe schon schlaff herunter hängen, beim vierten hat der Gott bereits seine Lanze angesetzt. Am Rücken des Wesens schießen Flammen empor. Offenkundig vermag dieser Schlangendrache sowohl die sengende Hitze wie die zerstörerischen Wassermassen zu symbolisieren. Die Person hinter dem Gott dürfte, aufgrund der fehlenden Hörnerkrone, ein Mensch sein. Da die Menschheit jedoch erst nach Überwindung des Chaos erschaffen wurde, ist diese Deutung unklar (Keel 1972: 45), es sei denn man verstehe diese Darstellung des Chaoskampfes als Abbildung eines extratemporalen immer wiederkehrenden Ereignisses, das auch nach der Menschenschöpfung allgegenwärtig bleibt..

Bauks (2001) hat sich ebenfalls mit dem Begriff Chaos auseinandergesetzt: für sie ist Chaos, in der altorientalischen Literatur, ein Bestandteil der vier „Myths of Power“. Die umfassendste Quelle für das Chaoskampfmotiv (dem Kampf zwischen einem Gott, zumeist dem Wettergott mit dem Chaosdrachen) findet sie in KTU 1.1-6, dem Kampf ‚Baals gegen Jammu‘ (Bauks 2001: 436).

Als der wohl älteste Beleg für das Chaoskampfmotiv ist der aus Mari stammende altbabylonische Text ARMT XXVI/3 A anzusehen, den Durand 1993 erstveröffentlicht hat. Es handelt sich hierbei um eine Prophetie des Gottes *Adad* für den König Zimri-Lim, die ihm durch Nur-Sin, König von Aleppo, übermittelt worden ist. Neben einer Rechtssprechung und Orakelinhaltung gibt uns der Text noch Auskunft über zwei Thronbesteigungsrituale: die Salbung des Königs und das Überreichen der Waffen des Wettergottes *Adad* vom Chaoskampf der Vorzeit, die als Insignien seines machtvollen Königtums gelten und dem irdischen König übertragen werden.

Ein weiterer, jüngerer von Durand angeführter Text ist der anatolische Mythos von Illuyanka (CTH 321), dessen ältestes Zeugnis aus dem 17. Jahrhundert v.u.Z. stammt. Der Text handelt vom Kampf des Wettergottes gegen ein personifiziertes Meerungeheuer mit dem Namen Illuyanka; dieses Meermonster soll getötet werden, um die Fruchtbarkeit im Lande zu sichern (Bauks 2001: 438).

Der bekannteste mesopotamische Chaoskampf zwischen Marduk und Tiāmat findet sich im babylonischen Welterschöpfungsepos *Enūma eliš*: es behandelt sich hier um eine Schilderung des kosmologischen Kampfes, mit dem Ziel, die Weltordnung zu errichten. Marduk muss das in der Salzwassergöttin Tiāmat personifizierte Chaos besiegen; aus Tiāmat werden nach vollbrachter Tat *materialiter* Himmel und Erde gebildet (Bauks 2001: 444).

Dies sind nur einige Beispiele für die weite Verbreitung dieses Motivs; zusammenfassend kann man sagen, dass es sich bei diesen Texten um Epen- bzw. Ritualtexte handelt, die im direkten thematischen Kontext mit der Konzeption des Königtums stehen (Bauks 2001: 448).

5.2.5 Mischwesen

Mischwesen gehören zu den übernatürlichen Wesen; sie scheinen (in der Regel) nicht in Götterlisten auf, haben nur sporadisch das Gottesdeterminativ und tragen (in der Regel) keine Hörnerkrone. Die mesopotamischen Sprachen besitzen anscheinend kein Wort zur umfassenden Bezeichnung solcher ‚Monster‘ bzw. ‚Mischwesen‘. Nach den schriftlichen Quellen zu schließen gewinnt die Mythologie solcher Mischwesen ab der Gudea Zeit immer mehr an Bedeutung: einerseits werden sie Diener der Götter und verzieren Tempel, Häuser

und Paläste; andererseits repräsentieren sie aber auch das Böse und Gefährliche. Kämpfe zwischen Göttern und Mischwesen werden ab der späten frühdynastischen Zeit dargestellt (Wiggermann 1993-1997: 231).

Imdugud/Anzu(-d)-Vogel

Dieser Vogel ist ein Mischwesen, bestehend aus dem Kopf eines Löwen und dem Körper eines Adlers.

Die Lesung dieses Tieres änderte sich mit dem Laufe der Forschungsgeschichte: Landsberger folgend umschrieb man ihn im Sumerischen als **Anzu(-d)**, wogegen Lambert für die Beibehaltung der „alten“ Lesung ^d**im-dugud** plädierte. Nach Alster findet man nunmehr auch **an-im-dugud-mušēn** gelesen; dies hat die Bedeutung von Vogel (**mušēn**) und Nebel (**im-dugud**=*imbaru*) im Himmel. Die Zeichen **IM-DUGUD** können weiter als **IM** ‚šāru‘ Wind und ‚**dugud**‘ schwer/gewichtig, verstanden werden. Doch nicht zufällig ist sicher auch die Tatsache, dass die Zeichenkombination **d + IM** auch die Lesung ^dIškur/Adad besitzt, weshalb man den Vogel wohl auch mit diesem Sturmgott verbinden darf, obwohl er ursprünglich mit dem Gott Ninurta/Ninġirsu assoziiert wird (Watanabe 2002: 126-127). Allerdings finden sich auch sonst Verbindungen dieses Gottes mit Vorstellungen, die dem Wettergott zugehören.

In der Erzählung `Lugalbanda und der Anzu(d)-Vogel` und in der `Tempelbauhymne des Gudea wird die Verbindung des Anzu(d)/ Imdugud mit dem Wettergott besonders deutlich. In letzterem Text steht das Gebrüll des Sturmgottes in Zusammenhang mit dem **Imdugud/Anzu(-d)-Vogel**, der in Zeile 279 des ‚Gudea Zylinder A und B‘ als zum Himmel brüllend beschrieben wird (Watanabe 2002: 129).

Ikonographisch sieht man dieses Wesen oft schwebend über dem Rücken von Tieren, wie Löwen, Steinböcken oder Hirschen, Abbildung 14. Eine Kombination mit Löwen fand man in Ĝirsu, im Tempel des Ninġirsu (Watanabe 2002: 127).

Die Rolle des Donnervogels ist auf Abbildung 15 sehr eindeutig: mit seinem zum Boden geneigten Kopf lässt er es donnern. Der Regen erscheint um die weibliche Figur, welche den Sturmgott und dessen Tieren begleitet. **Imdugud/Anzu(-d)s** Löwengestalt ist für die metaphorische Deutung des Donnergebrülls von Wichtigkeit, und seine Vogelcharakteristika verbinden ihn mit dem Himmel (Watanabe 2002: 95).

Im ‚Lugalbanda-Epos‘ verdichtet er die Wolken und auf Anordnung **Enlils** blockiert der Vogel den Zugang zu den Fremdländern (Watanabe 2002: 129).

Das Gebrüll eines Löwen repräsentiert das Donnern des Himmels; es verbreitet zugleich Angst und Schrecken. Genauso verstanden die Mesopotamier dieses Phänomen: der Löwe ist

die einzige Raubkatze, welche die Eigenschaft des Brüllens besitzt, sie tendiert dazu, kurz und nach Sonnenuntergang zu brüllen; Nach Watanabe besitzt die Metaphorik dies Brüllen auch einen (möglichen) realen Hintergrund: durch das starke Lärmen in Richtung Himmel türmen sich Wolken von Staub auf; da ist meist das Gebrüll so laut, dass die Leute durch die starke Vibration des Brüllens „aus allen Wolken fallen“ (Watanabe 2002: 96).

Sturmdämonen (ud/u₄) und Löwe (piriḡ)

Aus Listen der Frühdynastischen Zeit erfährt man, dass die Winde untereinander als **piriḡ** (Licht, Löwe) oder **ud/u₄-men** (gekrönter Sturm- oder Tag-dämon) galten und durch Adjektive oder Partizipien voneinander unterschieden wurden (Wiggermann 2007: 128). Beide, **piriḡ** und **ud** kommen häufig (zusammen) in Namen von übermenschlichen Wesen vor, die als Begleiter von Gottheiten fungieren. Sie beziehen sich auf die zu den Gottheiten gehörende Macht der Naturgewalt und markieren metaphorisch furchterregende und zerstörende Naturerscheinungen wie Stürme, Winde und Blitze.

Solche **ud**-Wesen sind -- wie alle Dämonen ḡ ursprünglich eher neutral konzipiert. Da sich aber häufig eine negative Form der bösen/schlechten **ud** belegen lässt, werden sie meist als *Wetterdämon* übersetzt und ikonographisch mit Löwendämonen identifiziert. Das **ud**- bzw. **u₄-gal**-Wesen ist ikonographisch womöglich als der Löwendrachen des **Iškur** zu identifizieren, der als Begleiter des Wettergottes seit der frühdynastischen Zeit belegt ist (Assaf 1983: 43).

In der Mythologie ist der **ud**, akk. *īmu*, der personifizierte Tag: wenn die Götter Tage der Gesundheit und des Friedens besitzen und an ihre irdischen Vertreter bzw. Diener weitergeben, so führen dies die **ud**-Wesen aus. Die guten Tage (**u₄-dùg-ga**) sind allerdings meist nur in Verbindung mit den bösen Tagen belegt. Die schlechten Tage werden prinzipiell mit dem Wettergott Iškur/Adad in Verbindung gebracht; sie wurden vom Himmel freigelassen (**an-ta šu-bar-ra**) und heulen und brüllen von oben herab (Wiggermann 1992: 171).

Die 7 **ud** (7 Sturmdämonen) werden öfters an der Seite des **Iškur** genannt:

Lugalbanda und der Anzu(-d)-Vogel (ETCSL c.1.8.2.2)

172. ud 7-e ud-^diškur-ra-gin₇

die 7 Sturmdämonen, wie die Sturmdämonen von Iškur

Es dürfte sich in hier um die Begleittiere des Wettergottes handeln. Diese Sturmdämonen treten in Form von Mischwesen an der Seite des Wettergottes auf, Abbildung 16.

Die Ambivalenz dieser Dämonen liegt wohl folgender Stelle zu Grunde:

Lugalbanda in der Wildnis (ETCSL c.1.8.2.1)

406. ud-gid₂-da ud-š_u₄-š_e₃ im-mi-ib-nu₂-u₃-ne (=e-ne)

An langen Tagen bis zum Sonnenuntergang liegen sie da

407. ġi₆-lugud₂-da e₂[?] du₃[?]-ba mu- 「ni-ib-ku₄[?]-ku₄[?]」 [. . .]

in einer kurzen Nacht betreten sie die „Ansiedlungen“

408. ud-gid₂-da ġi₆-lugud₂-da 「dam ġi_š-nu₂」 -a mi-ni-ib- 「nu₂-u₃-ne」

an einem langen Tag, in der kurzen Nacht, liegen sie im [. . .]Bett

409. ud 「GA」 LAM[?] niġ₂ giri₁₇-zal [im]-ma-ab-šum₂-mu-ne

am „[Feier(?)]-Tag“^(?) bringen sie Erfreuliches

410.) 「ġi₆」 u₃-na suḥ₁₀-za-gin₃ im-) 「ši」 -ib-gir -re-de₃-ne

aggressiv in der Nacht, binden sie sich die Lapislazulikrone um

u(d)gallu

Nach Wiggermann (1992: 170) bezeichnet **ugallu** ein großes Wettermonster, wörtlich „der große Tag“. Das akkadische Wort *ugallu* ist ein Lehnwort des Sumerischen **u₄-gal** „großes Wetter-monster“.

Seit der Akkadezeit agiert der **ugallu** an der Seite des Wettergottes und wird seitdem als sein Begleiter bezeichnet. Ikonographisch wird dieser Löwendrache immer siegreich dargestellt, Tiere beißend oder Menschen tötend (Collon 2006: 59). ^d**u₄-gal-gal** ist auch als ein Name des **Iškur** belegt (sein Tempel ist das **é-u₄-gal-gal**) (Renger 1970: 73-88); er findet sich auch im Namen des Schiffes seiner Frau **Šala**: ^{giš}**má-u₄-gal-gal** (Wiggermann 1992: 169).

Zahl 7

Nicht nur die 7 Sturmdämonen oder die 7 Winde, die unter anderem auch in den ‚sumerischen Tempelhymnen‘ Erwähnung finden (ETCSL [339](#). X u₁₈-lu^{tum}₉mir 7), sondern generell die *Zahl Sieben* ist im ganzen Vorderen Orient eine heilige Zahl. Die Deutung dieser Zahl ist jedoch sehr problematisch. Im **Imdugud/Anzu(-d)**-Mythos will der Vogel die Schicksalstafeln stehlen; nach dem Rat von **Enki** wird **Ninurta** mit den 7 Winden losgeschickt um den **Imdugud/Anzu(-d)** Vogel zu fangen: „Ninurta möge die Winde nutzen, damit der Vogel seinen Flügel fallen lässt“; bei den Winden handelt es sich um den Südwind (*šūtu*), den

mächtigen Wind (*kaššu šāru*), den Orkan (*ašamšātum*) und die vier Winde (*šāru erbiēti*) (Anthonioz 2009: 314).³³

Ušumgal

Ušumgal bedeutet wörtlich „Große (Gift)Schlange, die Bezeichnung kann in der Mthyologie auch den **mušḫuššu** vertreten. Die wichtigste Eigenschaft eines **ušumgal** ist die einer *Tötungsmaschine*: tötend mit seinem Gift und selbst alle Götter einschüchternd. Genau diese Eigenschaft kennzeichnet die Bedeutung dieses Wesens; deshalb wird es oft zum Epitheton einiger Gottheiten aber auch von Herrschern wird (Wiggermann 1992: 167). Sie wird zum äusseren Zeichen von Macht und Gefährlichkeit.

Das Mischenwesen **ušumgal** kann ich für den hier behandelten Zeitraum in drei Texten Belegen:

In Ean 63 wird dem Übeltäter, der den von E'anatum der Göttin Nanše geweihten Mörser beschädigt, angedroht:

^dnin-gír-su ušumgal-ni hé „Ningirsu sei sein Darche“ (Ean 63, 3:2-3)

Die Erhöhung der Inana (Inana B) (ETCSL c.4.07.2)

9. ušumgal-gin₇ kur-re uš₁₁ ba-e-šum₂

Wie ein Großdrache, der Gift auf die Länder spuckt.

Einen Sonderfall ist folgende Passage aus

Der Sieg des Utuḫegal (ETCSL c.2.1.6)

30. ^ddumu-zid-ama-ušumgal-an-na-ke₄ nam-ḡu₁₀ bi₂- 「dug₄」

^dDumuzid--ama--ušumgal des Himmels hat mein Schicksal gesprochen

Hier ist **ušumgal** Bestandteil des Epithetons bzw. des Göttnemanens **Ama'ušumgal**: G. Selz (2004b: 25) nimmt sich der Problematik der Verbindung der ‚Gottheit‘ Dumuzi und **Ama'ušumgal -ana** an. In seinem Artikel „Feste in Stein“ definiert er folgende Beziehung als die *opinio communis*: in bestimmten rituellen Kontexten übernimmt der Herrscher die Rolle dieses Gottes (zB in der ‚Heiligen Hochzeit‘). Zu bemerken ist hier nur kurz, dass die

³³ Für die herausgehobene Bedeutung der Zahl 7 wären viele Gründe zu nennen. Nach Haas (1994: 481-483) macht die Vierteilung der Mondphasen, also die Vorläufer der „Sieben-Tage-Woche“, diese Zahl für Periodisierung geeignet.

(sexuelle) Verbindung von **Ama'ušumgal -ana** und der Göttin Inana bereits frühdynastisch belegt ist.

M. Krebernik zeigte auf, dass Götternamen wie **Ama'ušumgal-ana** und **Ama-geštin-ana** wohl ursprünglich von Personennamen herzuleiten sind und sich typologisch so von anderen Götternamen unterscheiden (Krebernik 1986:205).

6 PERSONENNAMEN

Die Notwendigkeit Namen zu schreiben, ist fast so alt wie die Schrift in Mesopotamien, da Gegenstände, Vorgänge oder Zustände zu Personen in Beziehung gesetzt werden mussten. Belege für älteste Personennamen sind Zeichen(gruppen), die ohne Zahlen vorkommen oder nur mit der Zahl 1 („Personenkeil“) versehen sind (Edzard 1998-2001: 94). Weiteres versuchte die mesopotamische Geistesgeschichte die Welt zu ordnen, indem man Namen und Begriffe in Listen aneinanderreihete; dazu gehören auch Personennamen. Das älteste sichere Zeugnis ist SF 2, eine Liste von Personennamen, die mit Götternamen (theophore Personennamen) gebildet sind (Edzard 1998-2001: 100).

Die mit dem Element ^dIškur gebildeten Personennamen stellen unter den theophoren Personennamen der Ur III-zeitlichen Urkunden aus *Girsu* nur eine kleine Gruppe dar:

<i>Adad-bāni</i>	„Adad ist der Erschaffer (des Kindes)“: ^d Iškur-ba-ni
<i>Adad-dān</i>	„Adad ist stark“: ^d Iškur-dan
<i>Ad(a)d-illat</i>	„Adad (Š) die Familie“: ^d Iškur-illat, ad-dì-la-at
<i>Āmur-Adad</i>	„Ich sah Adad“: a-mur- ^d Iškur
<i>Būr-Adad</i>	„Kalb des Adad“: bur- ^d Iškur
<i>Ibni-Adad</i>	„Adad erschuf“: ib-ni-d ^d Iškur, ib-na-da-ad
<i>Iddin-Adad</i>	„Adad gab“: i-din- ^d Iškur, i-dì-ni- ^d Iškur, i-dì- ^d Iškur
<i>Issu-Adad</i>	„Sein Arm ist Adad“: i-su- ^d Iškur
<i>Išār-Adad</i>	„Gerecht ist Adad“: i-šar- ^d Iškur
<i>Nūr-Adad</i>	„Das Licht des Adad (..)“: nu-úr- ^d Iškur
<i>Puzur-Adad</i>	„Die Geborgenheit des Adad (..)“: pù-zur- ^d Iškur
<i>Šill(i)-Adad</i>	„Mein Schutz ist Adad (..)“
<i>Šu-Adad</i>	„Der des Adad“: šu- ^d Iškur
Geme-Iškur(a)	„Dienerin des Iškur“: Géme- ^d Iškur
Iškur-aĝu	„Iškur ist mein Vater“: ^d Iškur-a-ĝu ₁₀
Iškur(a)	„Der des Iškur“: ^d Iškur
Iškura(k)ĝu	„Mein >>Der des Iškur<<“: ^d Iškur-ra-gu ₁₀
Iškurakam	„Er ist einer des Iškur“: ^d Iškur-ra-kam, ^d Iškur-kam
Iškur-andul	„Iškur ist ein Schirm“: ^d Iškur-an-dúl
Iškur-zi-kalama	„Iškur (gibt) das Leben des Landes“: ^d Iškur-zi-kalam-ma
Lugal-Iškur	„der/ein Herr ist Iškur“: lugal- ^d Iškur

ME-Iškur	unklar (vielleicht akkadisch zu lesen?), ME--^d Iškur
Ur-Iškur(a)	„Mann des Iškur “: ur-^d Iškur

Das Onomastikon der *Umma*-Texte bietet gegenüber den Personennamen der Girsu-Urkunden einige abweichende Namenstypen:

<i>Adad-ilī</i>	„Adad ist mein Gott“: ^d Iškur-ì-lí
<i>Adad-pālil</i>	„Adad ist ein Wächter“: ^d Iškur-pa-lí-il
<i>Ennum-Adad</i>	„Adad ist Freundlichkeit“: <i>en-um-</i> ^d Iškur
<i>Ibbi-Adad</i>	„Adad nannte (mit Namen“: <i>i-bí-</i> ^d Iškur
<i>IImi(d)-Adad</i>	„Er nahm Zuflucht (bei) <i>Adad</i> “: <i>i-mi-</i> ^d Iškur
<i>Imnī-Adad</i>	„Meine Rechte ist <i>Adad</i> “: <i>im-ni-</i> ^d Iškur
i-MI-NI-^d Iškur	unklar
<i>Pū-Adad</i>	„Den (oder „Der“) Befiehlt (Mund) des <i>Adad</i> (..)“: pū-^d Iškur
<i>Er-Iškur</i>	„Diener des Iškur “: <i>e-er'-</i> ^d Iškur
Lu-Iškur(a)	„Mann des Iškur “: lú-^d Iškur
Ur-Iškur(a)	„Mann des Iškur “: ur-^d Iškur
Ur-Iškur-an-zu	„ Iškur kennt den Mann“: ur-^d Iškur-an-zu (Schwemer 2001: 150)

Das *Nippur Archiv* erweitert die Personennamen um folgende Belege:

<i>Adad-rē'ûm (-rē'î)</i>	„Adad ist (mein) Hirte“: ^d Iškur-SIPA
<i>Ennī-m(a)-Adad</i>	„Adad ist Freundlichkeit für mich“: <i>en-nī-ma-da-ad</i>
a-Iškur(a)	„(Durch) die Kraft des Iškur “: á-^d Iškur (Schwemer 2001: 153)

Das Archiv von *Puzriš-Dagān* listet folgende Personennamen auf:

<i>Adad-damiq</i>	„Adad ist gut“: ^d Iškur-da-mi-iq
<i>Adad-rabi</i>	„Adad ist groß“: ^d Iškur-ra-bí
<i>Adda-ḫālī:</i>	„Adda ist mein Onkel“: <i>ad-da-ḫa-li</i>
<i>kurub-Adad</i>	„Bete <i>Adad</i> an“: <i>ku-ru-ub-</i> ^d Iškur
<i>narām-Adad</i>	„Liebling des <i>Adad</i> “: <i>na-ra-am-</i> ^d Iškur (Schwemer 2001: 157)

Limet (1968: 132, 194), der sich mit Personennamen der dritten Dynastie von Ur auseinandergesetzt hat, nennt folgende Personennamen für **^d Iškur**:

^d Iškur-a-ḡu₁₀	„ Iškur ist mein Vater“
---	--------------------------------

^d Iškur-an-dùl	„Iškur ist ein Schirm“
^d Iškur-kal	„Iškur ist beliebt“ (oder <i>Adad-dān</i> zu lesen? S. oben)
^d Iškur-ra-kam	„(Er gehört) zu Iškur“
^d Iškur-ra-mu	„Mein Lieber/Teurer Iškur“
lugal- ^d Iskur	„Der König/Herr, (das ist) Iškur“ (Limet 1968: 132)

Di Vito Robert (1993) behandelt in seinem Buch akkadische sowie sumerische Personennamen; es finden sich hier folgende Namen mit dem Wettergott als Theophorem Element:

ama- ^d Iškur	„Mutter (des) Iškur“ (oder wohl eher: „eine Mutter (ist) Iškur“)
ur- ^d Iškur	„Mann (des) Iškur“
^d iškur-a-ĝu ₁₀	„Iškur ist mein Vater“
lu- ^d Iškur	„Mann des Iškur“
kù- ^d Iškur	„Heiliger/Reiner (des) Iškur“ (oder vielleicht eher „(der des) Strahlenden/Reinen, (nämlich) Iškurs(?))“)

7 ZUSAMMENFASSUNG

Schon früh beschäftigten sich die Menschen mit Himmelskörpern und der Kraft der Sonne, des Mondes, der Sterne und mit meteorologischen Erscheinungen. Obwohl sich der genaue Zeitpunkt nicht bestimmen lässt, so konnten diese doch bereits seit dem 4. Jahrtausend auch als personifizierte und anthropomorphe Gestalten vorgestellt werden. Für viele dieser Gottheiten sind eigene Verehrungsorte wahrscheinlich. In Frühdynastischer Zeit hat jede Stadt einen Gott und jeder Gott einen Tempel (Green 2003: 34).

Zum Konzept des mesopotamischen Wetter- bzw. Sturmgottes im südlichen Mesopotamien des 3. Jahrtausends lässt sich folgendes feststellen:

- Der Krieger, Landwirt und Fruchtbarkeitsgott **Ninurta** wird begleitet von Drachen. All seine Eigenschaften verbinden ihn mit dem zentralen Konzept des mesopotamischen (sumerischen) Königtums (Collon 2006: 100-109)
- Der Kriegergott **Ningirsu (Ninurta)**³⁴ von Lagaš wird begleitet von einem Stier oder Löwen (Green 2003: 45, 47). Dieser Gott ist wohl nur eine lokale Erscheinungsform von Ninurta, der wegen der politischen Bedeutung der Region allerdings auch späterhin als quasi-selbständige Gottheit neben Ninurta genannt wird.
- Der Hirte **Iškur** erscheint mit seinen Begleitern, dem Stier und dem Löwen. Er galt als Hüter des Wassers auf Erden und im Himmel (Green 2003: 50)

In der Genealogie spiegelt sich die enge Verbindung dieser drei Gottheiten wieder; sie alle galten als Söhne von Enlil, dem „Herrn Wind.“, Allerdings scheint sich ihre Bedeutung im Laufe der Geschichte modifiziert zu haben.

Ninurta hat mit sehr vielen Göttern gemeinsame Eigenschaften; mit dem Wettergott Iškur/Adad teilt er die donnernden Waffen, Sturm, Flut. Auch die Feinde und der rebellierenden Länder sind für beide von grosser Bedeutung (Annus 2002: 5).

Es ist höchst wahrscheinlich, dass zu Anfang des 3. Jt der Gott **Ningirsu/Ninurta** auch als Sturmgott fungierte, der ja auch die Verantwortung für die Landwirtschaft besaß. Als die Amorriter am Ende des dritten Jahrtausends und Beginn des zweiten Jahrtausends in

³⁴ Aus Texten ist ersichtlich, dass Ningirsu den Namen Ninurta erhielt, als er Stadtgott von Nippur wurde (Green 2003: 44).

Mesopotamien sich ansiedelten, wurde die Kontrolle des Sturmes dann zu einem fast exklusiven Aufgabenbereich von Iškur/Adad.

Ninurta und der Wettergott

Collon deutet den Gott auf Abbildung 15 explizit als **Ninurta** (Collon 2006: 102). Unter Einbeziehung der Tatsachen, dass

1. auf diesem Siegel der Gott mit seinem Symboltier dem **Imdugud/Anzu(-d)** zu sehen ist
2. **Ninurta/Ninĝirsu** hier mit einer seiner wichtigsten Funktionen, der Fruchtbarkeit, in Verbindung mit der Dürre (Tötung des Stieres) dargestellt wird

würde ich dieser These zustimmen. Es existieren jedoch keine eindeutigen Quellen, welche uns den Namen des Gottes nennen.

Einen weiteren Hinweis könnte uns die weibliche Figur dieses Siegels liefern: aber um welche weibliche Gestalt handelt es sich auf diesem Siegel? Ein Indiz könnte das Schilfrohrbündel sein, das Emblem der Göttin **Ištar**. Ich konnte allerdings keine Quellen finden, die darauf hindeuten, dass **Ištar** an der Seite des Wettergottes **Iškur** auftritt. Eine Verbindung mit **Ninurta** scheint allerdings durchaus denkbar.

Wenn es sich aber bei der Darstellung auf unserem Siegel tatsächlich um **Ištar** handelte, so widerspricht dies den Darlegungen von A. Otto (2007: 292), die sich auch näher mit dem Regen und der personifizierten Regengöttin beschäftigt hat. Die Autorin vertritt die These, dass diese (nackte) Frau, die aufgrund des angeblich erotischen Gestus des Schleierhebens als **Ištar**-Gestalt gedeutet wird, aber eher zu einer Regengöttin gehöre, die dem Land Fruchtbarkeit bringt. Es gäbe keine Quellen für die Deutung der (nackten) Frau als **Ištar**: als Beleg für ihre Deutung führt die Autorin auch ein Siegel aus Emar an, auf dem Isimu einen Adoranten nicht wie üblich zum Wassergott, sondern zu der Regengöttin unter gezacktem Bogen einführt (Beyer 2001: 262, Abb. F17). Diese wurde aufgrund der engen Verbindung zum Wettergott mehrfach als **Šala** interpretiert.

Merkmale für eine „Verschmelzung“ bzw. den gemeinsamen konzeptuellen Ursprung von **Ninurta** und **Iškur** sind die Bezeichnungen **Ninurtas** als Sturm³⁵, als Flut³⁶, als Verantwortlicher für das Wasser³⁷ und als furchterregender Sturm und Löwe (**u₄-ĥu-luĥ-ĥa sag-DU-ki-bal-a pirig**³⁸) (Watanabe 2002: 95).

³⁵ Gudea Cyl. A, XXIII 20; ZANF 15, 110: 14, 122: 51, 131: Rs 2

³⁶ Gudea Cyl. A, X 2; ZANF 15, 116: 26, c. 2

³⁷ Ninurta und die Schildkröte; JCS 24, 120-125

Die Präsenz des Wagens in unserer Darstellung verweist auf ein weiteres **Ninurta** Motiv; der Wagen spielt im ‚Angim-Mythos‘, eine sehr große Rolle: Hier kehrt der siegreiche Gott **Ninurta** mit seinem Wagen und Kampfestrophäen nach Nippur zurück. Der Laut seines Sturmwagens wird mit Donner verglichen und so heißt es in ‚Angim‘: „Weil dein Wagen bei der Ankunft knarrt, donnern Himmel und Erde bei deiner Anreise“ (Cooper 1978: 62-63). Jedoch wird außerhalb des Textes ‚Fluch über Akkad‘ (Zeile 210-222) **Iškur** nie mit Ninurta gemeinsam genannt

Wenn es nach Cooper (1978: 56-61) in einem sumerischen Text heißt: „die Äußerung eines Fürsten ist ein Sturm, das Wort des Herrn **Ninurta** ist ein Sturm“, so bedeutet dies, dass **Ninurtas** Äußerungen und Worte metaphorisch für den Donner stehen, der wiederum mit dem Brüllen des Löwen identifiziert wird.

Für ‚Sin-iddinam und Iškur‘ Zeile 17 (**na**₄ [gal-gal] **BAD**₃ **še**_g**x**(IM.A) **gilim**), nach der der Wettergott „große Steine, eine Mauer (auftürmend, die) den Regen blockiert (?)“, kann man möglicherweise eine weitere Parallele zu Ninurta ziehen, denn auch in ‚Ninurta und die Steine‘ befindet sich dieser Gott im Kampf gegen Steine.

Auch Schwemer (2001: 188) hat sich kurz mit dem Verhältnis der **Iškur**- und **Ninurta**-Tradition beschäftigt, aber auch für ihn bleibt vieles noch unklar: das Texte zumeist **Enlil**, den Vater **Ninurtas**, als Vater **Iškurs** nennen, kann allein nicht als sicherer Hinweis auf eine Überlagerung der Texte durch die **Ninurta**-Überlieferung gelten, denn die Verbindung **Iškurs** mit **Enlil** tritt schon in vorsargonischer Zeit unabhängig vom Chaoskämpfer-Motiv auf. Umgekehrt können wir jedoch nicht einfach Vorstellungen von **Iškur** auf **Ninurta** übertragen worden sein, nur weil auch Ninurta im Chaoskampf Sturm und Flut als Waffen trägt. Diese mächtige Götterwaffe nämlich kann nicht nur von einem spezifischen Sturmgott, sondern auch von anderen Kriegsgöttheiten getragen werden (Schwemer 2001: 188).

Meine Untersuchungen zum Wettergott erlaubten mir leider kein eindeutiges Bild bezüglich der Beziehungen von **Ninurta** und **Iškur**. Eine mögliche Interpretation bestünde für mich darin, im Wettergott **Iškur** einen Botengott des **Ninurta** zu sehen. **Ninurta** selbst ist Flut und Sturm, und der Wettergott **Iškur** der Überbringer aller Naturphänomene. Denn wie auch Annus (2002: 4) betont, so muss man die göttlichen Eigenschaften für sich betrachten und

³⁸ BE 29, 1 iii 25; Heimpel 1968, 36.64

darf nicht nur nach dem Namen eines Gottes gehen: **Ninurta** teilt die seinigen mit vielen Göttern: er ist weise und kriegerisch und hat Verbindungen zu Ackerbau und Landwirtschaft.

Der Wettergott in Verbindung mit dem Imdugud/Anzu(-d)-Vogel

Dieses Mischwesen gehört seit den frühesten vorgeschichtlichen Epochen zum allgemeinen Bildgut Mesopotamiens und wandert über die Grenzen Sumers hinaus.

Dieses Wesen tritt in den Texten häufig auf und hatte grosse Bedeutung: Moortgat sieht in dem Löwenadler eine lebensbedrohende Macht und eine sinnbildliche Darstellung der Idee des Kreislaufes von Tod und Leben. Fuhr-Jaepelt bestreitet dies, da es weit eher die Bestimmung des „Himmelsstieres“ gewesen sei, Hungersnot und Tod über die Menschheit zu bringen. Nach der Autorin hat **Imdugud/Anzu(-d)** nichts mit Tod zutun und sie glaubt eher an eine enge Verbundenheit mit den Tieren der Erde (Fuhr-Jaepelt 1972: 28).

Auf Abbildung 14, einer ‚Tafel des Dudu‘, sowie auf der Silbervase des altsumerischen Herrschers **En-ME.TE-na**, Abbildung 35, sieht man den **Imdugud/Anzu(-d)** in einer majestätischen Haltung über Tieren schwebend, mit denen er eine heraldische Gruppe bildet. Wie Frau Fuhr-Jaepelt (1972: 84) hierzu erläutert, so sehe auch ich dieses Mischwesen auf diesen Darstellungen eher als einen Beschützer der Tiere, als einen Todesengel.

Diese Auffassungen werden auch durch die altsumerischen Personennamen untermauert, in denen der Vogel als quasi-theophores Element genannt wird und die sich meist auf seine Schutzfunktion beziehen (Selz 1995: 25):

a-anzú mušen	„Der Vater (ist) ein Anzu-Adler“
é-anzú mušen	„Das Haus (hat) einen Anzu-Adler (als Schmuck)“
^d Inana-anzú mušen	„Inana ist ein Anzu-Adler“

Nach diesen Urkunden handelt es sich also bei Anzu(d) nicht um einen eigenständigen Gottesnamen. Er erscheint in den zitierten Belegen als Metapher für die Schutzfunktion anderer Gottheiten (Selz 1995: 25).

Das zum Himmel Brüllen des Donnervogels **Imdugud/Anzu(-d)** in Zeile 279³⁹ der ‚Gudea Zylinder A und B‘ dürfte mit dem Gebrüll des Sturmgottes in Verbindung zu setzen sein. Des

³⁹ 279. (A11.3) Anzu(-d)d₂^{mušen} an-šar₂-ra šeg₁₂ gi₄-gi₄ 280. (A11.4) e₂-ninnu e₂ nam-lugal-ĝu₁₀ 281. (A11.5) sipad zid gu₃-de₂-a 282. (A11.6) ud šu zid ma-ši-tum₃-da 283. (A11.7) an-še₃ tum₉ duru₃-e gu₃ ba-de₂ 284. (A11.8) an-ta ħe₂-ĝal₂ ħa-mu-ra-ta-du (. . . the Anzud bird roaring on the horizon, the E-ninnu, my royal house, I will call up to heaven for humid winds so that plenty comes down to you from heaven and the land will thrive under your reign in abundance. .)

Vogels Gebrüll weiters wird mit dem **É-ninnu** Tempel verbunden. Da im weiteren Textverlauf der Gott **Ninĝirsu** Überfluss anbietet (Watanabe 2002: 129), findet sich hier möglicherweise eine weitere Verbindungslinie zwischen Sturmgott (**Ninurta/Ninĝirsu**; „**Iškur**“?) und dem Donnervogel.

In der Mythologie wird die Geburt des **Imdugud/Anzu(-d)** auf dem Berg **Šaršar** von Sandstürmen, Winden und Fluten von Wasser begleitet. Dies ist auch ikonographisch nachweisbar: **Imdugud/Anzu(-d)** wird auf Siegeln des zweiten Jahrtausends als „die Quelle der Flüsse“ dargestellt, Abbildung 40. (Porada 1981-82: 53).

In „Sin-iddinam und Iškur“ (ETCSL t.2.6.6.5) blockiert der Wettergott mit Steinen den Regen und da auch **Imdugud/Anzu(-d)** auch als *Quelle des Wassers* gilt, war dieser vermutlich ebenso wie der Wettergott in der Lage, die Gewässer wie eine Tür zu blockieren (Annus 2001: XI). Auf Abbildung 14, dem oberen Teil der frühdynastischen DU.DUWeihplatte, sieht man den **Imdugud/Anzu(-d)** über zwei Tiere schwebend. Den hier nur angedeuteten und in seiner Bedeutung unklaren „Nabel“, der häufig auf dem Bauch des Donnervogels **Imdugud/Anzu(-d)** markiert wird, versteht Collon (2006: 102) als impliziten Hinweis darauf, dass sich **Imdugud/Anzu(-d)** wie ein Säugetier reproduziert habe.

Eine explizite Verbindung des Gottes **Iškur** mit dem **Imdugud/Anzu(-d)**-Vogel kann ich nicht nachweisen. Zwar gibt es starke Berührungspunkte, philologisch wie ikonographisch, jedoch laufen diese über die Verbindung des Wettergottes zum Gott **Ninurta**. Allein die Übersetzung des Namens ^d**Imdugud**, bzw. die Schreibung des Namens erweist einen altentümlichen Zusammenhang von **Imdugud/Anzu(-d)** mit dem Wettergott **Iškur**.

Nach Green (2003: 48) ist der **Imdugud** die mythische Darstellung des **Ninurta**, bzw. sein Atavar. Die Mehrheit der Quellen allerdings sprechen eindeutig für das Vorliegen einer Metapher für die Schutzfunktion zahlreicher Gottheiten.

Beziehungen des Süßwassergottes Enki/Ea zum Wettergott

Dieser Gott gilt nach jüngeren Quellen als Zwillingbruder des **Iškur** und ist ebenso ein Sohn des **An**. Im Emesal der relativ jungen Eršema-Dichtungen wird dementsprechend **Iškur** mit dem Epitheton **maš-tab-ba ù-mu-un-^dam-an-ki-g/k** „Zwilling des Herren Amanki“ versehen (Schwemer 2001: 168).

Die Vorstellung beider, Iškur/Adad und Enki/Ea, als Zwillinge ist nicht abwegig und bleibt nicht auf die sumerischsprachige Literatur beschränkt. Ein akkadisch abgefasster

Jahreszeitenmythos illustriert die Vorstellung von den beiden Zwillingen: sie gewährleiten den Überfluss des Frühlingsernte und auch die Ernte des Wintergetreides. Enki/Ea sorgt ja für die alljährliche Frühjahrs-Hochflut durch die Vermehrung des unterirdischen Quellwassers, Iškur/Adad trägt seinen Teil zum fruchtbringenden Wasserhochstand durch den Regen des Himmels bei (Schwemer 2001: 168).

Soweit wir wissen, werden aber **Enki** und **Iškur** nie gemeinsam bildlich dargestellt. Allerdings könnte der **Imdugud/Anzu(-d)**-Vogel hier die konzeptuelle Brücke bilden. Auf Abbildung 41 wird **Enki** von einem doppelköpfigen Adler begleitet. Hier begegnet uns wieder die Vorstellung von der Quelle als Vogel, der Wasser ausspeit. Dazu würde auch Abbildung 42 passen: auf dieser Siegelabrollung befindet sich hinter dem thronenden Gott solch ein Adler. Nach Metzger (2004: 22), verweist dieser hier möglicherweise auf die Beziehung des thronenden Gottes zum Süßwasser, der im Gebirge Vorkehrungen zur Sicherstellung des Süßwassers traf. Ich schlage daher vor, in diesen ikonographischen Kontexten einen Hinweis auf die Zwillingstellung von **Enki** und dem Wettergott zu sehen: **Iškur** ist der Herr des oberirdischen Wassers, **Enki** der des unterirdischen Süßwassers.

Nach vielen Texten besteht auch eine besondere Verbindung des Südwindes mit dem Gott Enki/Ea⁴⁰ (Wiggermann 2007: 130). Diese ist noch bis in die Spätzeit hinein bezeugt. So heisst es noch in einer Inschrift Assarhaddons: „Brise von Ea, welche günstig für die Erschaffung des Königtums ist“(Wiggermann 2007: 133).

Darstellung und Bedeutung der Regengöttin

Van Loon versteht erste Darstellungen einer nackten Frau als Ikonographie einer Regengöttin., Abbildung 31. Die Frau hält ihre Brüste, als ob sie gerade Milch abgäbe. Der Autor interpretiert diese Milchabgabe als bildliche Repräsentation von Regen, welcher in Mesopotamien so oft in Verbindung mit Donner und Blitz auftritt. Van Loon sieht hier sogar einen Zusammenhang mit der altorientalischen Vorstellung der Säugung von Kindern, respektive der Milchkindschaft (van Loon 1990: 365). Dieser Auffassung schließe ich mich nur bedingt an. Die Rolle der Frau ist im ganzen Vorderen Orient sehr präsent und muss nicht unbedingt nur mit dem Regen in Verbindung gebracht werden.

Einige der akkadischen Zylindersiegel (2275-215 v. Chr.) weisen Elemente auf, die aller Wahrscheinlichkeit nach vom Nordwesten übernommen wurden. Vermutlich gehört hierher auch die Darstellung des Wettergottes, der nun zusammen mit der Regengöttin auftritt, un

⁴⁰ G. Meier. Keilschrifttexte (1937-1939) 143 ii 24: narāmti Ea

wohl auch die „geflügelte Tür“, welche ab der Akkad-Zeit Phase 1 (2325-2275 v. Chr.) erscheint und nach van Loon eine Beziehung zur Stiertötung hat, die auf einigen Siegeln als Begeitmotiv dargestellt ist.

Seine Argumente ruhen auf drei Beobachtungen:

- 1) das Faktum, dass der Stier von einem Gott niedergezwungen wird (Abbildung 16)
- 2) dass der Stier eine geflügelte Türe auf seinem Rücken trägt welches mit einem Seil (oder vier Seilen) am Boden gehalten werden muss (Abbildung 21)
- 3) dass dieses Ereignis vor einer Gottheit stattfindet, welche oft als eine Göttin interpretiert wird (Abbildung 13)

Green (2003: 22) erwägt, dass der Stier (auch) negativ konnotiert sein kann: auch der Himmelsstier im ‚Gilgameš Epos‘ verursacht Kummer und Unheil und wurde mit der saisonalen Dürre in Sumer verbunden.

Entsprechend den van Loonschen Thesen steht diese Türe möglicherweise stellvertretend für den Regen/Hagel, der das Land verwüstet (van Loon 1990: 365).

Van Loon (1990: 368) weist auch darauf hin, dass diese nackte Göttin von der halbbekleideten Göttin zu unterscheiden ist. Auf Abbildung 23 sieht man beide Frauen dargestellt: die halb bekleidete (Liebes)Göttin mit einer Taube und die völlig nackte Regengöttin, auf erhöhtem Podest. Die nackte Göttin ist kleiner dargestellt, mit ihren Armen akimbo, wie auf vielen babylonischen Siegeln. Auf einem syrischen Siegel steht sie in einem Bogen, welchen van Loon für den Regenbogen hält, Abbildung 24.

Nach Betrachtung der wichtigsten Quellen würde ich mich F. Blocher (1987: 231) anschließen der zusammenfassend meint, dass diese (nackte) Frau bzw. Regengöttin:

1. in verschiedene Epochen verschiedene Erscheinungsformen in der Glyptik hat
2. in ihren verschiedenen Erscheinungsformen durchaus als Repräsentantin der **Ištar** fungieren kann, und es sich hier aber nicht um diese *magna mater* der mesopotamischen Geschichte handelt
3. möglicherweise keine Göttin darstellt; sie vertritt lediglich ihre Gottheit in ganz ähnlicher Weise, wie ein Blitzbündel Adad vertritt. Dafür spricht auch, dass diese Figur in der Glyptik fast ausschließlich statuarisch dargestellt ist

Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen - geographisch-naturräumliche Differenzierungen

In Anbetracht der untersuchten ikonographischen sowie philologischen Quellen, kann man für Obermesopotamien einerseits und den Süden des Landes andererseits hinsichtlich der Wettergottheiten zwei getrennte „Konzepte“ erkennen.

Der Norden des Landes wird ausreichend von Regenwasser versorgt, hier ist Landwirtschaft auf Basis von Regenfeldbau, unterstützt durch künstliche Bewässerung, möglich. In Obermesopotamien ist der Wettergott daher der, der durch den Regen die Felder fruchtbar macht und das Getreide wachsen lässt. Im semitischen Kontext steht die Schreibung ^d**IM** wohl immer für *Adad/Addu*. Die Tatsache, dass sargonisch-sumerische Quellen *Adad* mit **Iškur** identifizieren, aber noch nicht in der Vorstellungswelt des **Enlil**-Kreises einbinden, unterstreicht, dass der semitische Wettergott *Adad* in Südmesopotamien fremd war.

Dass der Wettergott mit Syrien und den im Norden anschließenden Gebieten eng verbunden war, ist in einem Land, das am Rande der Regenfeldbauzone liegt, auch allzu verständlich. Bis heute entscheidet das Wetter über Wohl und Wehe des Landes und vor allem der lebensbringende Niederschlag stellt eines der beherrschenden Themen im Leben der Bevölkerung Syriens dar. „Noch heute wird der Regenfeldbau als Baal bezeichnet und ist der Name Matar (Regen) für ein Kind, das an einem Regentag geboren wird, auf dem Land geläufig“ (Otto 2002: 53).

Ikonographisch verweise ich hier auf Abbildungen aus dem Obermesopotamischen Bereich und der Levante. Die Fruchtbarkeit des Landes wird durch Darstellung der Regengöttin mit dem Regenbogen und dem Stier, sowie durch Darstellungen des Wettergottes mit dem Blitz ausgedrückt

Im Süden hingegen, dessen Quellen im Unterschied zu denen aus Obermesopotamien bislang noch nicht systematisch auf eine Konzeption der Wettergottgestalten untersucht wurden, mussten die ansässigen Bewohner schon seit dem frühen dritten Jahrtausend Kanäle schaffen; nur dadurch war eine effiziente und ertragreiche landwirtschaftliche Produktion gegeben. Im Süden ist der Wettergott **Iškur** der Kanalinspektor „**kù ġál**“, denn dort ist Feldbau nur durch künstliche Bewässerung möglich.

Das Wasser des Himmels und der Erde, das Wasser das von oben herabkommt und das von unten empor sprudelt, werden kreislaufartig konzipiert; beide Wasser sind Teil eines Systems.

Mythologisch wurden diese Gewässer zwar am Ursprung getrennt, das System funktioniert jedoch nur beiden, letztlich steht sein Funktionieren unter der Kontrolle des Kanalinspektors.

Ikonographischen Belege aus der Mitte des 2. Jts. bzw. aus dem Ende des 3. Jts. zeigen, wie Wettergott-Vorstellungen und die südmesopotamische Wasser-Symbolik zusammen gehören: Ikonographisch beziehe mich hier zB auf die Wasserspendende Göttin aus Mari, Abbildung 17, die Darstellung des Gudea mit einer wasserspendenden Vase, Abbildung 10 oder auch das Wasserbecken des Gudea, Abbildung 18. Diese Zeugnisse unterstreichen, dass Wasser als Ursprung und Grundlage des Lebens kein selbstverständliches Element ist; im Vorderen Orient war es von Beginn der Zeit an letztlich die Gabe einer Gottheit. Um der Kraft des Wassers teilhaftig zu werden, bedarf der Mensch der Verbindung zur (wasserspendenden) Gottheit.

Aus diesen Gegebenheiten folgt eine unterschiedliche Bedeutung des Wettergottes und seiner Differenzierung nach Region:

- im Norden ist er der Gott der durch den Regen die Felder fruchtbar macht und das Getreide wachsen lässt
- im Süden ist der Wettergott der Kanalinspektor; hier besitzen auch seine zerstörerischen Eigenschaften wie Sturm und Hochwasser bzw. die durch aus Wassermangel resultierende Dürre besondere Bedeutung.

Iškur-Adad (^dIM) steht dann ab der Ur III Zeit bis hin zur Kassitenzeit für eine mächtige Gottheit der Winde, Regen und Stürme; sie sind einerseits sanftmütig und wohlütig, aber andererseits auch zerstörend und verwüstend. Durch seine Überflutungen wandelt sich nun das alte Bild des „Hirten Iškur“ zum eher gefürchteten Sturmgott Iškur-Adad: die Blitze des Wettergottes fegen über das Land und er reitet auf seinen Donnerwolken über dem Himmel.

Erst ab der altbabylonischen Zeit wird der Wettergott (zB. im Mythos *Ninurta und der Anzu(-d)-Vogel*) als Sohn des **Enlil** bezeichnet. Ab diesem Zeitpunkt gewinnt dann der Kult um Iškur/Adad zunehmend an Bedeutung; er findet sich überall in ganz Mesopotamien. Kultzentren des Wettergottes befanden sich nachweislich dann in Assur, Babylon, Isin, Lagaš und Nippur sowie in vielen weiteren Orten; in seinem Hauptkultort Karkar (Bit Karkara) trug sein Tempel den Namen **ud-gal-gal** „(Haus der) großen Stürme“ (Green 2003: 53).

Abschließend möchte ich mich Podella (1996: 240) anschließen der die Auffassung vertritt, „dass aus dem himmlischen Palast des Wettergottes der Wasserhaushalt der Erde geregelt wird. Die nach außen sichtbare Seite des Gottes, die hinter dem Himmelskleid verborgen ist, ist der geschichtlich, innerweltlich erfahrbare Zusammenhang von Lebensvollzug und lebenserhaltenden, weil geordneten Kräften der Natur.“

8 Anmerkungen

ETCSL

Die sumerischen Umschriften beruhen, wenn nicht anders Vermerkt auf den von ECTL (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>) etablierten Komposititransliterationen; unter Einschluss eigener lexikalisch-grammatikalischer Recherchen wurden die sich bei ECTSL findenden englischen Übersetzungen meinem Textverständnis angepasst und gelegentlich verändert.

Die sumerische Königsliste (ETCSL c.2.1.1)

Sie listet sumerische und akkadische Herrscher aus der Zeit vom Ende des vierten bis zum Beginn des zweiten Jahrtausends v.Chr., auf. Die Abfassung dieser Königsliste wird frühestens in die Regierungszeit des Utuḫegal (Ende des dritten Jahrtausend v.Chr.), spätestens in die Isin-Epoche (Beginn des zweiten Jahrtausend v. Chr.) datiert (Jacobson 1939: 140). Es wird auf die Sintflut verwiesen, die zwischen den himmlischen und den nachfolgenden irdischen Königen stattfand. Die Könige vor der Sintflut tragen dabei deutlich mythologisch-göttliche Züge und so werden für diese acht Könige jeweils Regierungszeiten von mehreren zehntausend Jahren angegeben. Das irdische Königtum wird in der Liste als eine Art himmlische Gabe beschrieben, das vom Himmel mit Etana als ersten irdischen König herabstieg. Es konnte auf andere Städte übertragen werden, indem diese erobert wurden und insofern diente die Liste zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen. Die Königsliste kann aber nicht als Primärquelle angesehen werden, da sie einerseits eine für uns nur schlecht oder überhaupt nicht nachprüfbar Tradition verpflichtet und andererseits als Literaturwerk und Liste bestimmten Systemzwängen unterworfen ist (Edzard 1980-1983: 81).

Šulgi

Als nach dem Tod Ur-Nammas auf dem Schlachtfeld sein Sohn Šulgi-r die Regierung übernahm, begann mit seiner etwa 48-jährigen Regentschaft eine der glänzendsten Epochen mesopotamischer Geschichte. Bemerkenswert ist nicht allein die Anbindung Šulgis an das Uruk-Pantheon, sondern auch seine Krönung in mindestens drei Hauptkultstädten des Landes, in Nippur, Ur und Uruk. Obwohl der Herrscher sich als Sohn Ur-Nammas auf die dynastische Erbfolge berufen kann, wird in keiner seiner Originalinschriften darauf verwiesen. Die einzige Weihinschrift, in der er als „Sohn des Ur-Namma“ bezeichnet wird, ist die Kopie einer altbabylonischen Statueninschrift.

Aus den zahlreichen Nachrichten über die Tätigkeiten Šulgis wird uns erstens verdeutlicht, dass bei der Einsetzung von verschiedenen Priestern und Priesterinnen die uns bereits

vertraute religionspolitische Absicht zu Tage kommt. Zweitens werden weitreichende Maßnahmen in der Organisation von Verwaltung, Militär und Recht gesetzt. Hier ist der Bau von Puzriš-Dagan dem bedeutenden Wirtschaftszentrum (Vieh Hof) von Ur von besonderer Bedeutung ist. Es fungiert als redistributives Zentrum der Abgaben und Tribute aus den Provinzen des Landes wie auch seiner Randgebiete.

Am 2. xi des Jahres Šulgi 48 war der Herrscher tot. Einen Tag später beginnen die Opfer den (vergöttlichten) Thron des Herrschers. Solche Opfer für die Throne der UR III-Könige wurden erst nach ihrem Tode gemacht. Eine bemerkenswerte Urkunde bezeugt die Himmelfahrt des Šulgi. Inhaltlich ist dies so zu verstehen, dass Šulgi nach seinem Tode unter die *di superi* gerechnet wird. Er wird zum Stern, und sein Schicksal nach dem Tode unterscheidet sich grundsätzlich von dem der anderen Sterblichen. Aus dem Gottkönigtum ist hier die letzte Konsequenz gezogen und ein ähnlicher Vorgang nur mehr unter Išbi-Erra bezeugt. Das göttliche Wesen Šulgi scheint also geglaubt worden zu sein (Selz 2004a: 192-193).

9 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Ikonographische Darstellung der Winde (Wiggermann 2007: 142, Abb.7)	133
Abbildung 2: Darstellung des „Vogelmannes“ (Wiggermann 2007: 139, Abb.2).....	133
Abbildung 3: Adad und Regengöttin mit dem Nordwind (Wiggermann 2007: 140, Abb.6).	133
Abbildung 4: en-face Darstellung des Südwindes (Wiggermann 2007: 146, Abb.16c)	133
Abbildung 5: Darstellung des Südwindes (Wiggermann 2007: 155, Abb.33).....	134
Abbildung 6: Südwind mit Schlangenkörper und Westwind (Wiggermann 2007: 143 Abb.9)	134
Abbildung 7: Westwind mit Vogelkrallen (Wiggermann 2007: Abb. 12).....	134
Abbildung 8: Syrischer Wettergott (Gorelick, Williams-Forte 1983: 41, Abb. 41)	134
Abbildung 9: Darstellung des Weltenbaumes (El-Safadi 1966: Abb. 107)	135
Abbildung 10: Gudea mit der „ <i>vase jaillissants</i> “ (Roaf 1990: 100).....	135
Abbildung 11: Geierstele des Eannatum (Orthmann 1997: Abb. 90)	135
Abbildung 12: Darstellung der syrischen nackten Frau als Regenbogen und Tötung eines Stieres (El-Safadi: 1966: Abb.126)	135
Abbildung 13: Anatolischer Wettergottes mit Flügeltür (Özgüc: 1965: Abb.71).....	136
Abbildung 14: Imdugud/Anzu(-d) (Watanabe 2002: Abb.46).....	136
Abbildung 15: Sturmgott mit Drachenvogel (Watanabe 2002: Abb.21)	136
Abbildung 16: Wettergott mit seiner Begleiterin und Sturmdämonen (Böhmer 1965: Abb. 364).....	137
Abbildung 17: Wasserspendende Göttin (Bittel 1997: 292, Abb.160b)	137
Abbildung 18: Wasserbecken des Gudea (Suter 2000: 54).....	137
Abbildung 19: Donnergott mit seiner Gefährtin (Böhmer 1965: Abb. 373).....	138
Abbildung 20: Prototyp der „nackten Frau/Göttin“ (Sumer 37 Abb. X)	138
Abbildung 21: Stier mit geflügelter Türe (Porada 1948: 28, Abb. 233)	138
Abbildung 22: Siegel des Samiya von Mari (Parrot 1961 Abb.6)	139

Abbildung 23: syrisches Rollsiegel mit der nackten Regengöttin und halbbekleideten Göttin (Porada 1948: 125 Abb. 946)	139
Abbildung 24: nackte Göttin mit Regenbogen (Bounni 1990: 375, Abb. 126a).....	139
Abbildung 25: Wettergott mit besiegter Schlange und nackte Regengöttin auf einem Stier stehend (Bounni 1990: 375, Abb. 126b)	140
Abbildung 26: nackte Göttin mit Regenbogen auf einem Stier (Porada 1948: 125 Abb. 944)	140
Abbildung 27: Wettergott mit Blitzbündel und nackten Frau (Porada 1948: 59 Abb. 510) ..	140
Abbildung 28: Darstellung einer Blitzgöttin (Rieth 1958: 16).....	140
Abbildung 29: assyrischer Wettergott auf dem Stier (Rieth 1958: 17)	141
Abbildung 30: assyrische Darstellung des Stieres mit den Symbolen des Wettergottes (Rieth 1953: 17).....	141
Abbildung 31: nackte Frau (Braidwood: 312, Abb.245).....	141
Abbildung 32: Darstellung des Chaos (Keel 1972: 45, Abb. 52).....	142
Abbildung 33: Einführung Gudeas von Lagaš durch Ningischzida vor Ea (Metzger 2004: 175 Abb. 33).....	142
Abbildung 34: Wettergott „Ba'al“ (Gorelick, Williams-Forte 1983: 42, Abb. 15).....	142
Abbildung 35: Silbervase des Entemena (Braun-Holzinger 1987-1990: 97).....	142
Abbildung 36: Stele des Eninnu (Suter 2000: 172).....	143
Abbildung 37: Stele des Eninnu (Suter 2000: 174).....	143
Abbildung 38: Steatitvase den Schlangengott Nirah darstellend (Black, Green 1992: 167).	144
Abbildung 39: ein Wettergott auf dem Stier, spätbronzezeitliches Kultgefäß (Otto 2002: 61, Abb. 4).....	144
Abbildung 40: Anzu als Quelle der Flüsse (Porada 1981-1982: 53)	144
Abbildung 41: Berggott mit fließender Vase (Metzger 2004: 178)	145
Abbildung 42: Libation vor Ningirsu (Metzger 2004: 175).....	145
Abbildung 43: Šala und ein Stier mit dem Blitz, Symbol des Wettergottes (van Loon 1990: Abb. 127b).....	145
Abbildung 44: Rückseite der Geierstele des Eanatum (Cohen 2005: 68, Abb. 5)	146

Abbildung 45: Stele des Ur-Nammu, die „gute“ Seite(Canby 2001 : Plate 1)	146
Abbildung 46: Stele des Ur-Nammu, die „schlechte“ Seite (Canby 2001 : Plate 2)	147
Abbildung 47: Geierstele des Eannatum, Fragment C (Cohen 2005: 69, Abb. 6).....	147
Abbildung 48: Plakette des Urnanše (Cohen 2005: 125, Abb. 16)	147
Abbildung 49: Imdugud. Der löwenköpfige Adler von Lagaš (Green 2003 : 25)	148
Abbildung 50: Isohyete (Selz 2005).....	148

10 Anhang: Abbildungen

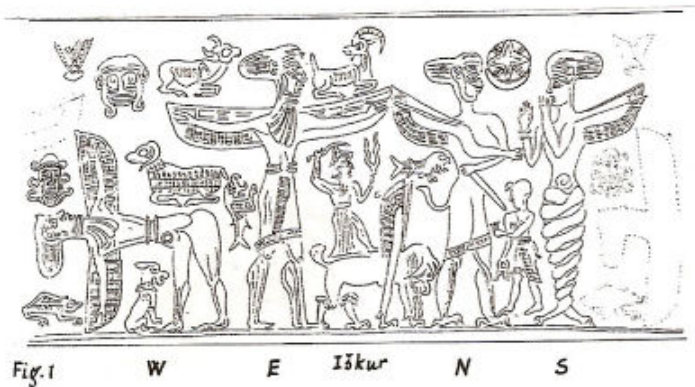


Abbildung 1: Ikonographische Darstellung der Winde (Wiggermann 2007: 142, Abb.7)

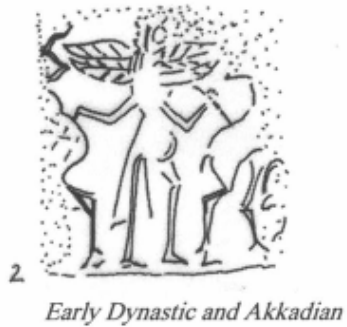


Abbildung 2: Darstellung des „Vogelmannes“ (Wiggermann 2007: 139, Abb.2)



Abbildung 3: Adad und Regengöttin mit dem Nordwind (Wiggermann 2007: 140, Abb.6)



Abbildung 4: en-face Darstellung des Südwindes (Wiggermann 2007: 146, Abb.16c)



Abbildung 5: Darstellung des Südwindes (Wiggermann 2007: 155, Abb.33)



9

Abbildung 6: Südwind mit Schlangenkörper und Westwind (Wiggermann 2007: 143 Abb.9)

Northern Mesopotamian and Syrian



12

Abbildung 7: Westwind mit Vogelkrallen (Wiggermann 2007: Abb. 12)



Abbildung 8: Syrischer Wettergott (Gorelick, Williams-Forte 1983: 41, Abb. 41)

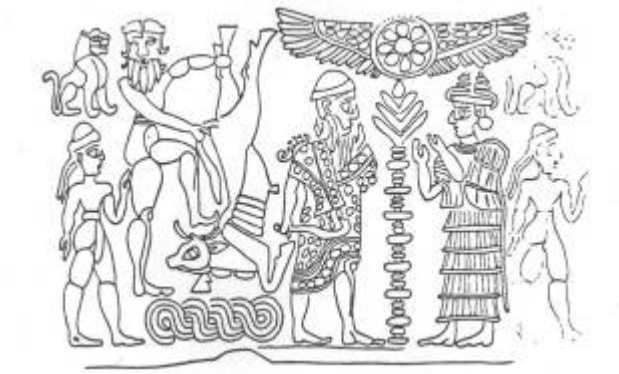


Abbildung 9: Darstellung des Weltenbaumes (El-Safadi 1966: Abb. 107)



Abbildung 10: Gudea mit der “*vase jaillissante*” (Roaf 1990: 100)



Abbildung 11: Geierstele des Eannatum (Orthmann 1997: Abb. 90)



Abbildung 12: Darstellung der syrischen nackten Frau als Regenbogen und Tötung eines Stieres (El-Safadi: 1966: Abb.126)



Abbildung 13: Anatolischer Wettergottes mit Flügeltür (Özgüc: 1965: Abb.71)



Fig. 46 Plaque of Dudu

Abbildung 14: Imdugud/Anzu(-d) (Watanabe 2002: Abb.46)



Fig. 21 Seal impression

Abbildung 15: Sturmgott mit Drachenvogel (Watanabe 2002: Abb.21)



364

Abbildung 16: Wettergott mit seiner Begleiterin und Sturmdämonen (Böhmer 1965: Abb. 364)



Abbildung 17: Wasserspendende Göttin (Bittel 1997: 292, Abb.160b)



Fig. 8: Gudea Basin SV.7.

Abbildung 18: Wasserbecken des Gudea (Suter 2000: 54)



Fig. 4

Abbildung 19: Donnergott mit seiner Gefährtin (Böhmer 1965: Abb. 373)

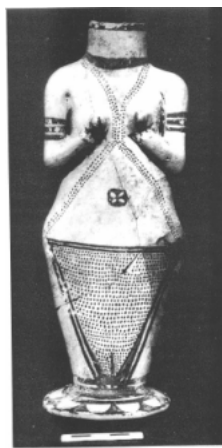


Fig. 3-10. Sumer. Tablet. The female figure from a collection of the Sumerian 373.

Abbildung 20: Prototyp der „nackten Frau/Göttin“ (Sumer 37 Abb. X)



b

Abbildung 21: Stier mit geflügelter Türe (Porada 1948: 28, Abb. 233)

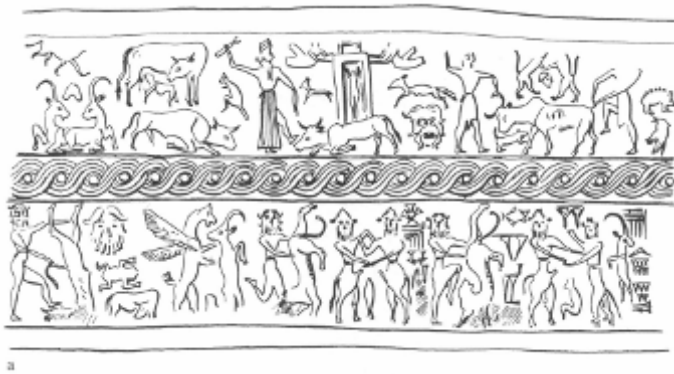


Abbildung 22: Siegel des Samiya von Mari (Parrot 1961 Abb.6)



Abbildung 23: syrisches Rollsiegel mit der nackten Regengöttin und halbbekleideten Göttin (Porada 1948: 125 Abb. 946)



Abbildung 24: nackte Göttin mit Regenbogen (Bounni 1990: 375, Abb. 126a)



Abbildung 25: Wettergott mit besiegter Schlange und nackte Regengöttin auf einem Stier stehend (Bounni 1990: 375, Abb. 126b)



Abbildung 26: nackte Göttin mit Regenbogen auf einem Stier (Porada 1948: 125 Abb. 944)



Abbildung 27: Wettergott mit Blitzbündel und nackten Frau (Porada 1948: 59 Abb. 510)



Abbildung 28: Darstellung einer Blitzgöttin (Rieth 1958: 16)



Abbildung 29: assyrischer Wettergott auf dem Stier (Rieth 1958: 17)



Abbildung 30: assyrische Darstellung des Stieres mit den Symbolen des Wettergottes (Rieth 1953: 17)



Abbildung 31: nackte Frau (Braidwood: 312, Abb.245)



Abbildung 32: Darstellung des Chaos (Keel 1972: 45, Abb. 52)



Abbildung 33: Einführung Gudeas von Lagaš durch Ningischzida vor Ea (Metzger 2004: 175 Abb. 33)



Abbildung 34: Wettergott „Ba'al“ (Gorelick, Williams-Forte 1983: 42, Abb. 15)

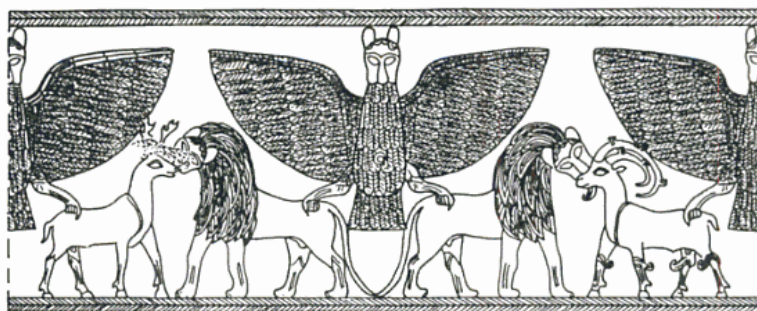


Abb. 1. Silbervase des Entemena (nach MonPiot 2 [1895] 19 Abb. 1; Zeichnung: Cl. Wolff).

Abbildung 35: Silbervase des Entemena (Braun-Holzinger 1987-1990: 97).

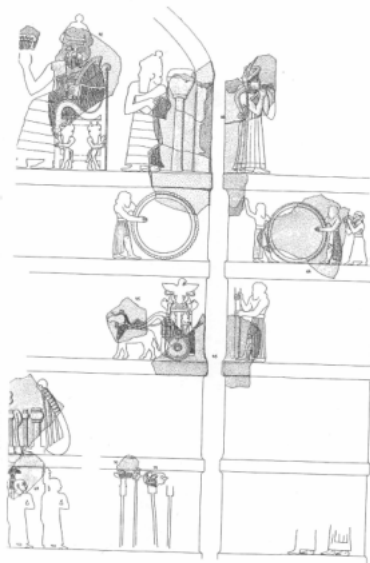


Abbildung 36: Stele des Eninnu (Suter 2000: 172)

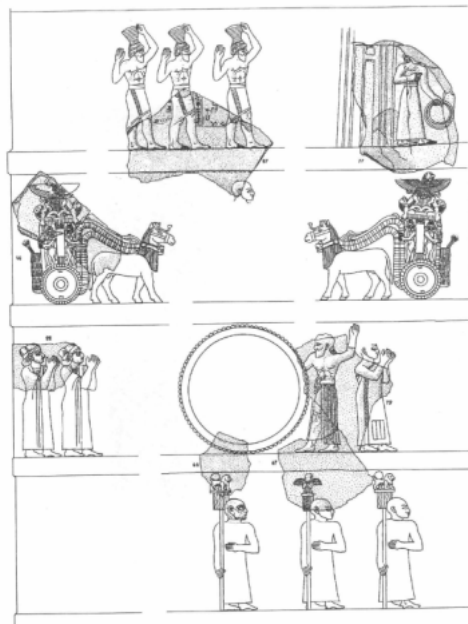


Fig. 19c: Börker-Klahn's "Eninnu Stela," Fragments, at scale 1:12.

Abbildung 37: Stele des Eninnu (Suter 2000: 174)



Abbildung 38: Steatitvase den Schlangengott Nirah darstellend (Black, Green 1992: 167).

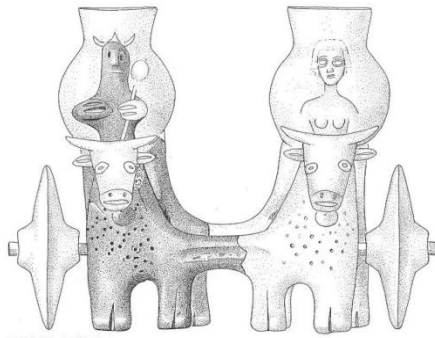


Abbildung 39: ein Wettergott auf dem Stier, spätbronzezeitliches Kultgefäß (Otto 2002: 61, Abb. 4)

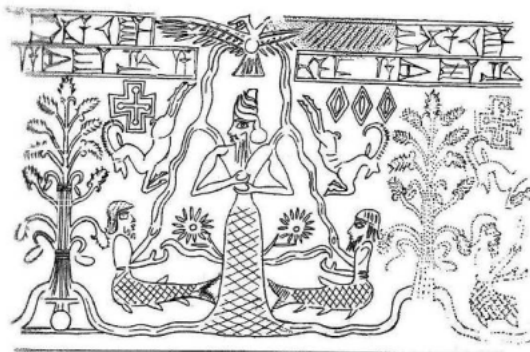


Abbildung 40: Anzu als Quelle der Flüsse (Porada 1981-1982: 53)

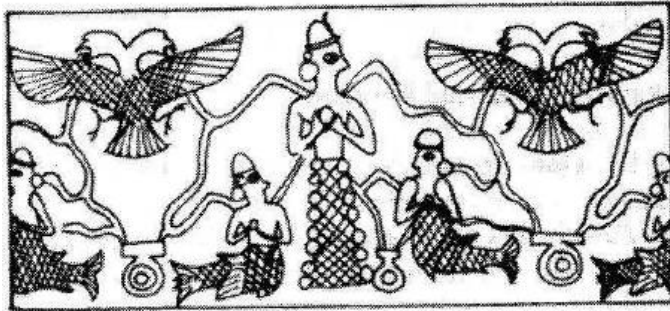


Abbildung 41: Berggott mit fließender Vase (Metzger 2004: 178)



Abbildung 42: Libation vor Ningirsu (Metzger 2004: 175)



b

Abbildung 43: Šala und ein Stier mit dem Blitz, Symbol des Wettergottes (van Loon 1990: Abb. 127b)



Abbildung 44: Rückseite der Geierstele des Eanatum (Cohen 2005: 68, Abb. 5)

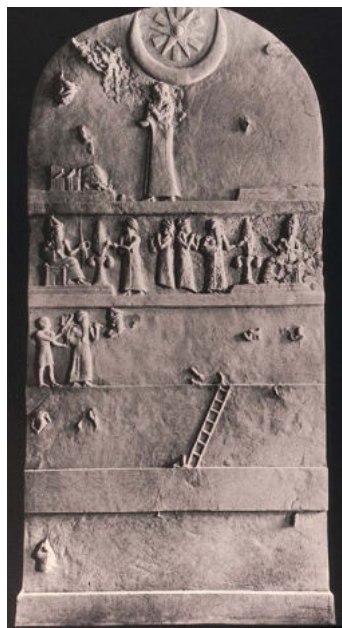


Abbildung 45: Stele des Ur-Nammu, die „gute“ Seite (Canby 2001: Plate 1)



Abbildung 46: Stele des Ur-Nammu, die „schlechte“ Seite (Canby 2001: Plate 2)



Abbildung 47: Geierstele des Eannatum, Fragment C (Cohen 2005: 69, Abb. 6)



Abbildung 48: Plakette des Umanše (Cohen 2005: 125, Abb. 16)



Abbildung 49: Imdugud. Der löwenköpfige Adler von Lagaš (Green 2003: 25)

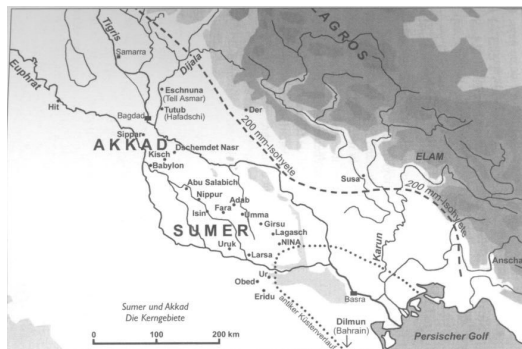


Abbildung 50: Isohyete (Selz 2005)

11 Bibliographie

Abou Assaf, A

1962 *Zur Ikonographie des altbabylonischen Wettergottes*. Berlin. Magisterarbeit

Alster, B

1983 The Mythology of Mourning in *Acta Sumerologica* 5. Mamoru Yoshikawa (ed).

Hiroshima

Alster, B

1991 The incantation of Utu in *ASJ* 13. 27-96. Japan. Middle Eastern Culture Center in Japan.

Alster, B

1997 *Proverbs of Ancient Sumer. Volume I / II*. Bethesda, Md. CDL Press.

Annus, A

2001 *The standard babylonian Epic of Anzu*. Finnland. Vammalan Kirjapaino Oy

Annus, A

2002 *The god Ninurta. In the mythology and royal ideology of ancient mesopotamia*.

Helsinki. Neo-Assyrian Text Corpus Project

Anthonioz, S

2009 *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible*. Leiden. Brill.

Assaf, A

1983 Die Ikonographie des altbabylonischen Wettergottes in *BAM* 14. 43-67. Berlin. Gebr. Mann Verlag.

Bauks, M

2001 „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Konzepte. Forschungen zum Alten Testament* 32. Tübingen.

Mohr Siebeck

Behrens, H., Steible H.

1983 *FAOS 6; Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften*. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag.

Bernd, J, Beate, E

2001 *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Tübingen. Mohr Siebeck

Beyer, D

2001 *Emar IV. Les sceaux (OBO 20)*. Editions Universitaires Fribourg Suisse Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Black J, Green A

1992 *Gods, Demons and Symbols of ancient mesopotamia. An illustrated dictionary*. London. British Museum Press.

Black, J

1991 Eme-sal Cult Songs and Prayers in *AuOr.* 9. 23-37. Barcelona. Editorial Ausa.

Blocher, F

1987 *Untersuchungen zum Motiv der nackten Frau in der altbabylonischen Zeit*. München. Profil-Verl.

Böhmer, R. M

1965 *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkadzeit*. Berlin. Walter de Gruyter

Braidwood, R

1960 Excavations in the plain of Antioch in *OIP 61*. Chicago. Oriental Institut of the Univ. of Chicago

Burmeister, St

2004 Der Wagen im Neolithikum und in der Bronzezeit: Erfindung, Ausbreitung und Funktion der ersten Fahrzeuge in *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa*. Oldenburg. Philipp von Zabern

Canby, J

2001 *The Urnammu-Stela*. Philadelphia. Univ. of Pensilvanian Museum of Archaeology and Anthropology.

Civil, M

1983 Enlil and ^dNinlil: The marriage of Sud in *JAOS 103*. 43-66. New Haven, Connecticut.

Civil, M

1985 *Materials for the sumerian lexicon XVII. The Series Erim-*huš*=anantu*. Rom.

Pontificium Inst. Biblicum.

Civil, M

1994 *The farmer's instructions. A sumerian agricultural manual*. Barcelona. Editorial Ausa

Cohen, A.C

2005 Death rituals, Ideology and the Development of early Mesopotamian kingship. Toward a new understanding of Iraq's royal cemetery of Ur. Boston/Leiden. Brill/Styx.

Collon, D

2006 The iconography of Ninurta in *The iconography of cylinder seals*. 100-109. London, Turin. Warburg Inst.

Cooper J. S.,

1978 The Return of Ninurta to Nippur in *AnOr* 52. Rom. Pontificio Inst. Biblico

Cooper J. S.,

1983 *Reconstructing history from ancient inscriptions: the lagash - umma border conflict*.

Malibu. Undena publications

Crouwel, J.

2004 Der alte Orient und seine Rolle in der Entwicklung von Fahrzeugen in *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa*. Oldenburg. Philipp von Zabern

de Clercq, G, Wilhelm, G

2004 *Die Göttin Ninegal/Belet-ekallim nach den altorientalischen Quellen des 3. und 2. Jt. v. Chr.*, Würzburg. Julius-Maximilians-Universität

DeShongMeador, B

2000 *Inana. Lady of largest heart. Poems of the sumerian high priestess Enheduanna*.

Austin/Texas. Univ. of Texas Press

Deimel, A

1932 Ackerbau in sumerischer Zeit in *RLA* 1. Berlin. Walter de Gruyter & Co

Di Vito, R

1993 *Studies in third millenium sumerian and akkadian personal names. The Designation and conception of the personal god*. Rom. Editrice Pontificio Istituto Biblico

Ebeling, E

1938 Blitz b) in *RLA* 2. 55-57. Berlin, Leipzig. Walter de Gruyter

Edzard, D. O

1998-2001 Name, Namengebung in *RLA* 9. 94-103. Berlin. Walter de Gruyter

Edzard, D. O.

1997 *The Royal inscriptions of Mesopotamia 3,1. Gudea and his dynasty. Inscriptions on Cylinders*: 68-101. Toronto. Univ. of Toronto Press

Edzard, D. O, Lambert, W. G

1972-1975 Ḫanniš, Šullat in *RLA* 4. Berlin. Walter de Gruyter

Edzard, D.O

1976-1980 Isin in *RLA* 5. 181-192. Berlin, New York. Walter de Gruyter

Edzard, D.O

1980-1983 Königslisten und Chroniken in *RLA* 6. 77-135. Berlin, New York. Walter de Gruyter

Edzard, D.O

2004 *Geschichte Mesopotamiens: Von den Sumerern bis Alexander des Großen*. Utu-hegal, Gudea, die III. Dynastie von Ur und ihre unmittelbaren Nachfolger: 96-111. München. Beck
Falkenstein, A

1942 Untersuchungen zur sumerischen Grammatik in *ZA* 47. 181-224. Berlin. Walter de Gruyter

Falkenstein, A

1964 Sumerisch religiöse Texte in *ZA* 56. 44-129. Berlin. Walter de Gruyter.

Falkenstein, A

1966 Die Inschriften Gudeas von Lagaš in *AnOr* 30. Rom. Pontificium Institutum Biblicum
Falkner, M

1971 Geierstele (archäologisch) in *RLA* 3: 194. Berlin, New York. Walter de Gruyter
Fehlmann, D

2005 *Fluch über Akkade. Göttlicher Beschluss versus Klimawandel*. Wien

Frankfort, H

1954 *The art and architecture of the ancient Orient*. Harmondsworth. Penguin Books.

Frankfort, H

1969 *The kingship and the gods. A study of ancient near eastern religion as the integration of society and nature*. Chicago. Univ. of Chicago Press.

Frantz-Szabó, G

1987-1990 Libation bei den Hethitern in *RLA* 7. Berlin. Walter de Gruyter

Frayne, D

1990 *Old Babylonian Period (2003-1595 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 4*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

Frayne, D

1989 A Struggle for Water: A Case Study from the Historical Records of the Cities Isin and Larsa (1900-1800 BC) in *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 17: 17-28. Toronto. Canadian Society for Mesopotamian Studies

- Fuhr-Jaepelt, I
1972 *Materialen zur Ikonographie des Löwenadlers Anzu-Imdugud*. München.
Scharl+Strohmayer
Gelb, I
1950 Šullat und Haniš in *ArO 18 1-2*. 189-198. Prag. Akademia Publ. House
- George, A. R
1993 *House most high. The temples of ancient mesopotamia*. Winona Lake, Indiana.
Eisenbrauns
Golzio, K. H
1983 *Der Tempel im Alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien*. Leiden. Brill
Gorelick L, Williams-Forte, E
1983 *Ancient seals and the bible*. Malibu, Calf. Undenda Publ.
- Green, A
2003 *The storm god in the ancient near east*. Winona Lake, Ind. Eisenbrauns
- Gressmann, H
1970 *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. Berlin, Leipzig. Walter de Gruyter.
Haas, V
1994 *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden, New York, Köln. Brill.
- Hartmann, H
1960 *Die Musik der sumerischen Kultur*. Frankfurt am Main. phil. Diss.
- Heimpel, W
1957-1971 Gudam in *RLA*. 675-676. Berlin, New York. Walter de Gruyter
Heimpel, W
1968 *Tierbilder in der sumerischen Literatur*. Rom. Pontificium Inst. Biblicum
Heimpel, W
1987-1990 Libation in *RLA* 7. Berlin. Walter de Gruyter
- Hrouda, B
1967-1980 Isin. C. Archäologisch in *RLA* 5: 189-192. Berlin, New York. Walter de Gruyter
Hrouda, B
2002 *Mesopotamien. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris*. München. Beck
- Hruška, B
1975 *Der Myhtenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*.
Budapest.
- Jacobson, T
1939 *The sumerian king list. AS 11*. Chicago. Univ. of Chicago Press

Janofski, B, Ego, B

2001 *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte. Forschungen zum Alten Testament 32*. Tübingen. Mohr Siebeck

Keel, O

1972 *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Zürich. Benziger

Kilmer, A.D

1993-1997 *Musik* in *RLA* 8. 463-482. Berlin. Walter de Gruyter.

King, L.W.,

1967 *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, Part 25 (=CT25)*.

London. British Museum Publ.

Klein, J

1981 *Three Šulgi Hymns. Sumerian royal hymns glorifying king Šulgi of Ur*. Ramat Gan.

Bar-Ilan Univ. Press

Kohl, K

2007 *Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*. Berlin.

Walter de Gruyter

Krebern timer, M

1984 *Die Beschwörungen aus Fāra und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*. Hildesheim. Olms

Krebern timer, M

1986 *Die Götterlisten aus Fara* in *ZA* 76: 161-204. Berlin, New York. Walter de Gruyter

Krebern timer, M

1993-1997 *Muttergöttin* in *RLA* 8: 502-516. Berlin, New York. Walter de Gruyter

Krecher, J

1980 *Insignien* in *RLA* 5. 109-114. Berlin. Walter de Gruyter

Lambert, W. G

1957-1971 *Götterlisten* in *RLA* 3: 473-479, Berlin, New York, Walter de Gruyter

Liddell H. G., Scott R

1968 *A Greek-English lexicon*. Oxford. Clarendon Press

Lienzen, H. J

1964 *Die Flutschicht in Ur* in *BAM* 3: 52-64. Berlin. Gebr. Mann Verlag

Limet, H

1968 *Anthroponomy Sumerienne dans les documents de la 3^e dynastie d'Ur*. Paris. Société d'Édition , Les belles lettres'

Litke, Richard L.

1998 A reconstruction of the Assyro-Babylonian god-lists, AN: ^dA-nu-um and AN: Anu shá amēli. Texts from the Babylonian Collection 3. New Haven, Conn. Yale Babylonian Collection

Maul, S

2005 *Das Gilgameš-Epos*. München. Beck

Meador, Betty de Shong

2000 *Inana, lady of largest hart*. Austin, Tex. Univ. of Texas Press.

Meijer, D

1992 *Natural Phenomena*. Meijer Diederik. Amsterdam. North-Holland

Meissner, B

1932 Ackerbau in *RLA* 1.16-21. Berlin. Walter de Gruyter

Metzger, M

2004 Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition in *Vorderorientalischer Ikonographie und Altes Testament*. Münster. Aschendorff Verlag GmbH&Co.KG

Moorey, P.R.S

1994 *Ancient mesopotamian materials and industries*. Winona Lake, Ind. Eisenbrauns

Nissen, Hans J.

1983 *Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des Vorderen Orients*. Darmstadt.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Nissen, Hans J.

1999 *Geschichte Altvorrdersiens*. München. R. Oldenbourg Verlag

Opificius, R

1957-1971 Girsu in *RLA* 3. 385-401. Berlin, New York. Walter de Gruyter

Orthmann, W

1997 *Propyläen der Kunstgeschichte. Band 14. Der alte Orient*. Berlin. Propyläen Verlag

Otto, A

2000 *Die Entstehung und Entwicklung der klassisch-syrischen Glyptik*. Berlin. Walter de Gryter

Otto, A

2002 Ein Wettergott auf dem Stier: Rekonstruktion eines spätbronzezeitlichen Kultgefäßes in *DaM 13*. Mainz. Philipp von Zabern GmbH

Otto, A

2007 Regen in *RLA 11*. 291-293. Berlin. Walter de Gruyter

Parpola, S

1993 Der Assyrian Baum des Lebens: Spur der Ursprung von jüdischem Monotheismus und von griechischer Philosophie in *JNES 52*. 161-208. Chicago, Illinois. Univ. of Chicago Press
Podella, Th.

1996 *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*. Tübingen. Mohr

Porada, E

1948 *Corpus of ancient Near Eastern seals in North American collections. Volume I, II*. Washington. Pantheon Books

Porada, E

1981-82 The cylinder seals found at Thebes in Boetia in *Afo 28*. Selbstverl. d. Inst. für Orientalistik d. Univ. Wien. Wien

Price, M

1927 *The great cylinder inscriptions A&B of Gudea*. Leipzig. Hinrichs

Raaflaub, K

1993 *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*. München. Oldenburg Verlag

Renger, J

2004 Die naturräumlichen Bedingungen im Alten Orient im 4. und frühen 3. Jt. v. Chr. in *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa*. Oldenburg. Philipp von Zabern

Renger, J.

1970 Zur Lokalisierung von Karkar in *Afo 20*. 73-78. Wien. Selbstverl. d. Inst. für Orientalistik d. Univ.

Richter, Th.

2004 Der Streitwagen im Alten Orient im 2. Jahrtausend v. Chr. – eine Betrachtung anhand der keilschriftlichen Quellen in *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa*. Oldenburg. Philipp von Zabern

Rieth, A

1953 *Der Blitz in der bildenden Kunst*. München. Ernst Heimeran Verlag

Roaf, Michael

1991 *Weltatlas der Kulturen*. München. Christian

Römer, W.H.

1982 Sumerische Hymnen 1. Ein ér-šè-ma-Lied für den Gott Iškur von Karkar in *Zikir Šumim. Assyriological Studies presented to F.R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*. 298-325. Leiden. Brill

Römer, W.H.Ph.

1985 Zur Siegesinschrift des Königs Utuḫegal von Unug (2116-2110 v. Chr.) in *Or* 54. 274-288. Rom. Pontificium Institutum Biblicum

Rost, S

2006 *Zur Organisation der Bewässerung in der Provinz Lagaš in der Ur III-Zeit (2112-2004 v. Chr.)*. Wien. Dipl.-Arb.

Safadi, Hicham el-

1966 *Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma*. Berlin. phil. Diss.

Sallaberger, W

1993 *Der kultische Kalender der UR III Zeit*. Berlin. Walter de Gruyter

Sallaberger, W

2007 *Ritual in RLA 11*. 421-430. Berlin. Walter de Gruyter

Sallaberger, W

2008 *Das Gilgameš-Epos*. München. Beck

Schmökel, H

1966 *Das Gilgameš-Epos*. Stuttgart. Kohlhammer

Schwemer, D

2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden. Harrassowitz

Seidl, U

1998-2001 Netz in *RLA 9*: 235-244. Berlin. Walter de Gruyter

Selz, G

1993 Michael P. Streck, Die Bildersprache in der akkadischen Epik. Alter Orient und Altes Testament. Bd. 264, 258 Seiten. Münster: Ugarit-Verlag 1999. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 93 (2003) 268-275. Wien

Selz, G.

1993 Beobachtungen zur ‚Silbervase des Entemna‘ in *AuOr* 11. 107-111. Barcelona.

Editorial AUSA

Selz, G

1995 *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13. Philadelphia. Samuel Noah Kramer Fund

Selz, G

2004a „Wer sah je eine königliche Dynastie für immer in Führung!“ Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle zwischen microstoria und longue durée, in *AOAT* 316. 157-214. Münster. Ugarit Verlag

Selz, G

2004b Feste in Stein. Der frühmesopotamische Kult der Bilder: Identität und Differenz in *Archiv für Religionsgeschichte* 6. 19-38. München und Leipzig K. G. Saur Verlag.

Selz, G

2005 *Sumerer und Akader. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. München. Beck

Sjöberg, A.W

1975 In-nin šà-gur₄-ra. A hymn to the goddess Inana by the en-Priestess Enheduanna in *ZA* 65. 161-253. Berlin, New York. Walter de Gruyter.

Staubli, T

2010 Alttestamentliche Konstellationen der Rechtfertigung des Menschen vor Gott in *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*. Freiburg im Breisgau. Verlag Herder GmbH

Steible, H

1997 Kommentar zu den Gudea-Statuen. Inschriften der III. Dynastie von Ur. Inschriften der IV. und "V." Dynastie von Uruk in *Die neusumerischen Bau und Weihinschriften FAOS* 9.

Stuttgart. Suter

Stol, M

1976-1980 Kanal(isation) in *RLA* 5. 355-368. Berlin. Walter de Gruyter

- Streck, M.P.,
2007 Regen in *RLA 11*. 288-291. Berlin. de Gruyter
- Streck, Michael P
1999 *Die Bildersprache in der akkadischen Epik. Alter Orient und Altes Testament. Bd. 264*,
Münster. Ugarit-Verlag
- Suter, C
2000 *Gudeas Temple building*. Groningen. Styx
- Thureau-Dangin, F
1912 La Fin de la domination Gutienne in *RA 9*. 111-120. Paris. Presses Univ. de France
- Van Buren, E.D
1945 *Symbols of the gods in Mesopotamian art*. Rom. Pontificium Inst. Biblicum
- van Dijk, J
1971 Gott A. Nach sumerischen Quellen in *RLA .3* 532-543. Berlin. Walter de Gruyter
- Van Loon, M
1990 The naked rain goddess in *Ressurrecting the past. A joint tribute to Adnan Bounni*.
363-379. Istanbul, Leiden.
- Vanstiphout, H
1997 Why did Enki Organize the world? in *Sumerian gods and their representations*. 117-
134. Groningen. Styx Publ.
- Vanstiphout, H
2003 *Epics of sumerian kings Band 20. The matter of Aratta*. Atlanta. Soc. of biblical
literature
- Wallis Budge, E. A
1909 *CT 25*. London. Henry Frowde, Oxford Univ. Press.
- Watanabe, Ch
2002 *Animal symbolism in Mesopotamia. A contextual approach*. Wien. Institut für
Orientalistik der Universität
- Watkins, T
2000 *The birth of the gods and the origins of agriculture*. Cambridge. Cambridge Univ.
Press
- Weidner, E
1938 Blitz a) in *RLA 2*. 55-57. Berlin, Leipzig. Walter de Gruyter

Whiting, R. M

2001 *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influences ; proceedings of the second annual symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project held in Paris, France, October 4 - 7, 1999*. Helsinki. Neo-Assyrian

Textcorpus Project

Widengren, G

1951 *The King and the Tree of Life in Ancient near eastern religion*. Uppsala. Lundequist

Wiggermann, F

1992 *Mythological Foundations of Nature in Natural Phenomena*. Amsterdam. North-Holland

Wiggermann, F

1992 *Mesopotamian protective spirits. The ritual texts*. Groningen. Styx und PP Publ.

Wiggermann, F

1993-1997 Mischwesen A in *RLA* 8. 222-246. Berlin. Walter de Gruyter

Wiggermann, F

2007 The four winds and the origins of Pazuzu in *Das geistiger Erfassen der Welt im alten Orient*. Wiesbaden. Harrassowitz

Wilcke, C

1957 Hymne in *RLA* 4. 539-544. Berlin. Walter de Gruyter

Wirth, E

1962 *Agrargeographie des Irak*. Hamburg. Selbstverl. des Inst. für Geographie und Wirtschaftsgeo. der Univ.

12 Abstract

Die Darstellung des sumerischen Wettergottes Iškur vor der altbabylonischen Zeit (1792 v. Chr.) wurde anhand von ikonographischen und philologischen Quellen im obermesopotamischen Bereich einerseits und im Süden des Landes andererseits untersucht. Zunächst wurde seine Verbreitung in Mesopotamien und der Levante erörtert und die Ursprünge seiner Etymologie untersucht. Nach Übersetzung und Interpretation sumerischer Hymnen und Gebete, wurden in weiterer Folge mesopotamische Abbildungen mit diesen philologischen Ergebnissen verbunden und der Zusammenhang zwischen ihnen herausgearbeitet. Im Norden war der Niederschlag ausreichend für Regenfeldbau, unterstützt durch künstliche Bewässerung. Daher wird der Wettergott einerseits als fruchtbarkeitsbringend, andererseits aber auch als zerstörerisch dargestellt. Im Süden hingegen mussten aufgrund der geringen Niederschlagsmengen schon seit dem frühen dritten Jahrtausend Kanäle geschaffen werden um Landwirtschaft zu betreiben. Hier wird er ausschließlich als fruchtbarkeitsbringend dargestellt, worauf zB seine Bezeichnung als Kanalinspektor „*kù ġál*“ hinweist. Ikonographische Belege, wie die Wasserspendende Göttin oder das Wasserbecken des Gudea zeigen, wie Wettergott-Vorstellungen und die südmesopotamische Wasser-Symbolik zusammen gehören: Wasser als Ursprung und Grundlage des Lebens ist kein selbstverständliches Element. Im Vorderen Orient wurde es von Beginn der Zeit als die Gabe einer Gottheit gesehen. Um Wassers als fruchtbarkeitsbringendens Element nutzen zu können, bedarf der Mensch der Verbindung zur (wasserspendenden) Gottheit.

Darüber hinaus wurde Iškur mit dem zentralen Gott Ninurta und dem Süßwassergott Enki/Ea in Verbindung gesetzt. Dabei zeigte sich, dass Iškur wahrscheinlich ein Botengott des Ninurta ist. Eine Zwillingsstellung zwischen Enki/Ea und Iškur/Adad scheint plausibel, da Ersterer für das Wasser der Unterwelt zuständig war und sich durch den Zusammenhang beider Gottheiten der Kreislauf des Wassers schließen würde. Eine Brücke zwischen allen drei Gottheiten ergibt sich über den Anzu(-d) Vogel, der möglicherweise eine Metapher für die Schutzfunktion zahlreicher Gottheiten ist.

ABSTRACT

The depiction of the Sumerian weathergod Iškur before the Altbabylonian time (1792 BC) was investigated on the basis of philological and iconographic sources in the North of Mesopotamia on the one hand and in the South of the land on the other hand. Worshipping of the god in Mesopotamia and the Levante and the etymology of the name Iškur were analyzed. After translation and interpretation of Sumerian Hymns, images were connected to them. In the North there was rain-fed agriculture thus, the weathergod was seen to bring fertility on the one hand but also destruction, due to lightning or flooding. Due to minimal rainfall in the South, agriculture was only possible by irrigation. There, the weathergod was depicted bringing fertility, and called inspector of the irrigation channels (**kù ġál**). Iconographic sources like the watering (rain) goddess or the cistern of Gudea illustrate the importance of water for the living people. Water is the element of life and the gift of a god. Furthermore, Iškur was connected with the central god Ninurta and the god of the fresh water Enki/Ea. Iškur likely was a messenger of Ninurta. A twin-formation between Enki/Ea and Iškur/Adad seems possible, as the former is in charge of the water of the nether world. The fusion of these two gods thus, would close the circulation of the water. A connection between all three gods is created by the Anzu(-d) bird, which probably is a metaphor for the protective function of many gods.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name: Michaela Rinner
Geburtsdaten: 1. Mai 1982, Leoben
Staatsangehörigkeit: Österreich
Familienstand: ledig

Schulische Ausbildung/Studium

Seit 1.3.2004 Studentin für ‚Altsemitische Philologie und orientalische Archäologie‘
1999 – 2002 HAK Bruck/Mur; Abschluss mit Matura
1996 – 1999 HAK Judenburg
1992 – 1996 BRG Knittelfeld

archäologische Praxiserfahrung

Sommer 2006 3-wöchiges Survey Südost-Steiermark, Strettweg/Judenburg
Sommer 2008 6-wöchige Ausgrabung in Jordanien, Tell Abu al-Kharaz, Swedish Expedition
Jordan
Sommer 2009 6-wöchige Ausgrabung in Jordanien, Tell Abu al-Kharaz, Swedish Expedition
Jordan
Sommer 2009 Im Rahmen einer LV: Erstellung eines Ausstellungskonzeptes für das Krahuletz-Museum in Eggenburg
Sommer 2010 dreimonatiges Praktikum in Syrien, archäologische Aufarbeitungskampagne in Tall Bazi

Publikationen

- The loom weights from the 2008 season at Tall Abu al-Kharaz (Fischer, Feldbacher, Rinner, Schmidl, Wenger 2009: ADAJ 53 139-52)
- Iron Age fibulae from Tall Abu al-Kharaz (in Druck)

Wien, August 2011