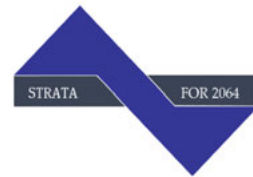


Annette Zgoll

Durch Tod zur Macht, selbst über den Tod



Mythische Strata von Unterweltsgang und Auferstehung der Innana/Ištar in sumerischen und akkadischen Quellen

Abstract: Myths about Innana's changing of cosmic spheres were highly valued in antiquity. Today, several problems still challenge the fundamental understanding of these myths: is the descent to the netherworld a failure? Why then was it an integral part of the cult of Innana? Why does Innana die twice?

The new methods of mythological research presented in this volume enable a reconstruction of different versions of a myth *Innana Brings the Netherworld's Instruments of Power to the Earth* which were incorporated into the epic praise songs *angalta* / *Innana's Descent* and *innin me galgala* / *Innana and Šukaleduda*. In *angalta* this myth has been integrated as a mythical stratum into a complex conglomerate myth with a comprehensive claim, namely into the myth *Innana Becomes Ruler over Life and Death*. Here Innana, incorporating the power of Ereš-ki-gal, becomes the new Ereš-ki-gal, the "Mistress of the Great Earth". This myth was incorporated into the Akkadian epic song *ana kurnugî* / *Ištar's Descent*

Hinweis: Die hier vorgelegten Ergebnisse verdanken sich der von der DFG geförderten Forschungsgruppe 2064 „STRATA – Stratifikationsanalysen mythischer Stoffe und Texte in der Antike“; sie bilden eine stark gekürzte Zusammenfassung aus mehreren Beiträgen, die im Rahmen der Forschungsgruppe vorgestellt und diskutiert wurden, unter anderem beim *Round Table on Mythology* am 19.1.2017, beim *Workshop Stratifikationsanalysen* am 26.4.2017 und bei der Redaktionstagung am 25.1.2018, außerdem innerhalb der öffentlichen Vortragsreihe des *Forums für interdisziplinäre Religionsforschung* der Universität Göttingen „Wie Religiöses vergeht und entsteht“ am 20.4.2017. Für die anregenden Diskussionen geht mein Dank an die Mitglieder, Kooperationspartner und Gäste der Forschungsgruppe STRATA und an die Diskussionspartner bei der Vortragsreihe, insbesondere Heinz-Günther Nesselrath und Wilhelm Heizmann. Eigens hervorzuheben ist der fruchtbare Austausch mit Annika Cöster-Gilbert und Bénédicte Cuperly innerhalb der Projektgruppe zum antiken Mesopotamien; eine wichtige Grundlage bildeten B. Cuperlys Studien zur Edition des mythischen Preisliedes *angalta* (*Innana's Gang zur Unterwelt*), die sie als Monographie vorlegen wird. Längerfristig wichtig waren das interdisziplinäre *Collegium Mythologicum* und das Forschungskolloquium der Altorientalistik Göttingen, wo Vorformen der hier dargestellten Ergebnisse wichtiges Feedback erhielten, besonders durch Gösta Gabriel und Brit Kärger. Recherchen zum Beitrag führten Jennifer Brand und Charlotte Steeb durch, für die Finessen des englischen Abstracts sorgte Louise Pryke, Sydney. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

where the powerful status of the goddess was extended even into the beginning of the *Erzählstoff*.

The analyses of the myths lead furthermore to an understanding of central elements of the Innana-cult, and offer new insights into a historically differentiated perception of the goddess Innana.

1 Sphärenwechsel-Mythen

Aus dem antiken Mesopotamien haben sich die ältesten in fortlaufender Narration geschilderten Mythen erhalten. Schon ab etwa 2600 v. Chr. liegen verschriftete Beispiele vor; in ausführlicher schriftlicher Form haben sie sich insbesondere aus den Jahrhunderten um 1800 bis 1600 (altbabylonische Zeit) und um 800 bis 700 v. Chr. (neuassyrische Zeit) erhalten. Von diesen Mythen sind etwa zwei Drittel in sumerischer Sprache verschriftet, ein Drittel auf Akkadisch, d. h. insbesondere in der Ausprägung der babylonischen Literatursprache. Unter diesen Mythen gibt es eine inhaltliche Gruppe, die vom 3. bis ins 1. Jahrtausend die Menschen besonders bewegt hat: gemeint sind Sphärenwechsel-Mythen, die vom Abstieg verschiedener Gottheiten ins Totenreich berichten. Sie haben sich vornehmlich, aber nicht ausschließlich in sumerischer Sprache erhalten.

1.1 Unfreiwillige Abstiege ins Totenreich: En-me-šara, Ḫarab, Nergal, Dumuzi und andere

Darunter sind Mythen, die von einem unfreiwilligen Abstieg von Gottheiten berichten, welche gezwungenermaßen ins Totenreich transferiert werden. Einerseits erzählt man solche Mythen über die ältesten, uranfänglichen Gottheiten wie En-me-šara und seine Söhne¹, über eine Gruppe von Göttern, die als „tote“ bzw. „gebundene Götter“ namenlos bleiben², oder über Gottheiten wie Ḫarab, „Pflug“, Šakkan, Gott der Steppentiere, oder Numina wie Meer, Fluss und andere, die weit verbreiteten Sukzessionsmythen zufolge von der Oberwelt

¹ Vgl. Lambert 2013, 281-298.

² Erwähnt z. B. im *Mythos über die Erhöhung Marduks*, schriftlich konkretisiert im epischen Preislied *Enūma eliš*. Edition: Kämmerer/Metzler 2012, Lambert 2013; vgl. die inhaltliche Analyse durch Gabriel 2014.

in die Unterwelt verbannt werden³. Diese als uralt oder uranfänglich angesehenen Gottheiten werden in die Unterwelt verbannt und verbleiben dort. In etlichen Fällen handelt es sich dabei um Gottheiten, die den religiösen Vorstellungen und der kultischen Praxis zufolge diesem Raum immer schon zugehörig sind bzw. diesen Raum der unteren Welt verkörpern⁴. Ein Sonderfall liegt mit Nergal vor, der nach dem aus der Mitte des 2. Jahrtausends in babylonischer Sprache überlieferten mythischen Epos *Nergal und Ereš-ki-gal* unfreiwillig ins Totenreich muss, dort aber zum Herrscher wird⁵.

Eine andere Untergruppe der unfreiwilligen Sphärenwechsel ist dadurch charakterisiert, dass eine Gottheit zwar sterben und d. h. sich im Totenreich aufhalten muss, dass aber, z. B. auch durch andere Mythen, bekannt ist, dass sie aus dem Totenreich wieder zurückkehren kann. Bekanntester Vertreter solcher Gottheiten ist Dumuzi/Tammūz⁶. Weitere solche Gottheiten, die zum Teil als Erscheinungsformen des Dumuzi aufgefasst wurden, sind unter den Namen Damu, Ama-ušumgal-Ana, Nin-azu, Nin-geš-zida, Alla etc. bekannt⁷. Eine frühe Bezeugung eines solchen Sphärenwechsels stammt aus frühdynastischer Zeit (Mitte 3. Jahrtausend), und hat sich unter anderem in Ebla erhalten. Hier geht es nach der Deutung durch M. Krebernik vermutlich darum, dass Ama-ušumgal-Ana aus der Unterwelt hervorgekommen ist. Innana wird dabei als „Buchführerin“ genannt⁸. Im Umfeld dieser Mythen finden sich außerdem auch solche von

3 *Ḫarab-Epos*, vgl. die Edition von Jacobsen 1984 und die Übersetzungen und Interpretationen von Wiggermann 2000, Lambert 2013 und Stol (ohne Jahr).

4 Im *Ḫarab-Mythos* gehört Ḫarab, der „Pflug“, dem unterirdischen Bereich an, weil er als Pflug im Inneren der Erde arbeitet. Der Gott der Steppentiere Šakkan wird auch in anderem Kontext als unterweltliche Gottheit angeführt: so überbringt Gilgameš ihm Gaben ins Totenreich (*Gilgamešs Tod*); Meer und Fluss haben einen unterirdischen Teil und gehören somit zu großen Teilen zum unterweltlichen Raum.

5 Für [*enūma ilū iškunu qerēta*]/*Nergal und Ereš-ki-gal* vgl. Ponchia / Luukko 2013. Den Hinweis auf die Sonderstellung von Nergal verdanke ich A. Cöster-Gilbert.

6 Die mythische Version seines Todes, wie sie im epischen Preislied *angalta* berichtet wird, wird durch B. Cuperly im Rahmen des Teilprojektes zum Antiken Mesopotamien innerhalb der Forschungsgruppe 2064 STRATA analysiert. Dabei geht es um die Rekonstruktion der Mythen-Varianten, deren Stratifikation, insbesondere im Preislied *angalta*, und um die situative Verortung und historische Einordnung.

7 Vgl. z. B. die Aufzählung von Gottheiten, um die man klagt, am Beginn des sumerischen Klageliedes *edena u saḡake* „In der Steppe, im ersten Gras“, ediert von Cohen 1988, 668-703, mit der relevanten Passage 682 f (Umschrift des Sumerischen) und 691 (englische Übersetzung). – Innerhalb der Forschungsgruppe 2064 STRATA arbeitet A. Cöster-Gilbert in ihrem Dis-sertationsprojekt an einer Rekonstruktion der Mythen zum Sphärenwechsel ins Totenreich aus der mesopotamischen Antike.

8 Krebernik 1984, 204 f.

weiblichen Angehörigen dieser Götter, die sich der Unterwelt als Substitut anbieten und stellvertretend für die männlichen Gottheiten den Tod auf sich nehmen⁹.

Gottheiten, die unfreiwillig ins Totenreich gehen müssen, gehören vornehmlich also einer von zwei Gruppen an, den Urgottheiten oder den sterbenden und wiederkehrenden Gottheiten. Beide stehen in der Hierarchie der Götterwelt nicht besonders hoch, doch die zweite Gruppe hat in der familiärpersönlichen Religiosität sicherlich eine große Rolle gespielt und war auch für das religiöse Verständnis des königlichen Amtes während der sumerischen Zeit von großer Bedeutung¹⁰.

1.2 Willentlich geplante Abstiege ins Totenreich: Innana, Enki, Ninlil, Enlil

Eine andere Gruppe von Sphärenwechseln handelt von willentlich geplanten Abstiegen ins Totenreich. Immer deutlicher lässt sich erkennen, dass ein Mythos vom Sphärenwechsel der Stadtgöttin von Uruk, Innana, auch in ihren späteren Erscheinungsformen als Ištar, durch alle Jahrtausende der mesopotamischen Geschichte hindurch eine wichtige Rolle innerhalb des Kultes spielte. Sichtbar wird dies aus heute noch erhaltenen Quellen vom 4. Jahrtausend an, wo der Mythos Grundlage für Feste in Uruk war, über das 26. Jahrhundert, aus dem sich Abschriften eines Preisliedes der Götter auf Innana erhalten haben,

⁹ Auf diese Gruppe und Stellen hierzu verweist Wilcke 1993, 52. Ein Überblick über diese Mythen wird auch im genannten Dissertationsprojekt von A. Cöster-Gilbert erarbeitet. – Gab es Verbindungslinien zur griechischen Überlieferung von Alkestis, von welcher man mythisch erzählte, sie sei stellvertretend für ihren Gemahl in den Tod gegangen (Hinweis Heinz-Günther Nesselrath)?

¹⁰ Der Herrscher verstand sich als Gemahl der Innana und wurde in der Ausübung seines königlichen Amtes als Manifestation des Gottes Dumuzi verstanden; dies ist insbesondere, aber nicht ausschließlich für das 21. und 20. Jahrhundert v. Chr. deutlich. Eindrückliche Belege sind nicht nur Quellen über die „Heilige Hochzeit“ des Herrschers mit der Göttin, sondern auch Texte, die zeigen, dass man davon ausging, dass der Herrscher durch die Göttin Innana in den Himmel aufsteigen konnte. Dies belegen unter anderem zwei Wirtschaftsurkunden, die eine Auferstehung von zwei Herrschern belegen, Šulgi (21. Jh.) und Išbi-Erra (21./20. Jh.), vgl. Steinkeller 2013 und Wilcke 1988; dies zeigt auch der mythische Text *iri uleda/Dumuzis Himmelfahrt* (vgl. dazu Kramer 1984; eine neue Edition ist in Bearbeitung durch Katharina Ibenthal, Göttingen). Außerdem resultiert dies aus der Analyse von rituellen Aktivitäten nach dem Tod des Königs, deren Klärung Steinkeller 2013 gelang. Vgl. dazu unten sub 8.1.2.

und über viele weitere Belege bis ins 1. Jahrtausend, wo der Mythos Grundlage für die Aufstellung von Gottheiten in einem Ištar-Heiligtum in Assur war¹¹.

Auch von Enki, dem Stadtgott von Eridu und Gott der unterirdischen Wasser, sind Fahrten ins Totenreich bezeugt. Ausführlich berichtet wird davon z. B. innerhalb von Ritualen gegen böartige Totengeister (u d u g ḫ u l / *utukkū lemnūtu*), die sich in sumerischer Sprache aus dem Anfang des 2. Jahrtausends und in bilingualer Form, sumerisch-akkadisch, vom Anfang des 1. Jahrtausends erhalten haben¹². Enki geht hier ins Totenreich¹³, um von den Unterweltherrscherinnen ein Ritual zu gewinnen, welches Totengeister abwehrt; dadurch kann ein dem Tod geweihter Mensch wieder ins Leben zurückkehren. Das Ganze gelingt, weil Enki den Unterweltsgöttinnen ein Heiligtum schenkt, wobei er zugleich zur Inauguration ein Festmahl stiftet, wozu nach mesopotamischer Sitte nicht nur Speisen, sondern auch Waschung und Salbung gehören¹⁴. Da die entscheidende Passage bislang anders übersetzt wird (als würden die Unterweltsgöttinnen sich nicht waschen¹⁵), sei sie hier kurz zitiert, zusammen mit dem Textanfang, da dieser einen klaren Stoffbezug zu den Mythen von *Innanas Unterweltsgang*, die

¹¹ Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

¹² *Ritual gegen böse Geister* (u d u g ḫ u l), altbabylonische Version 298-357, Geller 1985, 36-41, Standardversion des 1. Jahrtausends (*utukkū lemnūtu*) Tafel 4: Z. 118'-199', Geller 2007, 114-118 // 206-208, Z. 118'-199'.

¹³ Der Text enthält etliche eindeutige Bezüge auf das episch gestaltete Preislied *angalta*. So lauten nicht nur die ersten Zeilen ganz ähnlich (siehe unten), sondern es heißt auch explizit (bislang nur etwas fragmentarisch erhalten), dass Enki dorthin geht, wohin auch die „nugeg-Himmelsherrscherin“ Innana gegangen ist, d. h. ins Totenreich.

¹⁴ Aus dem 23. Jahrhundert v. Chr. stammt die Weihinschrift eines Lu-Utu für Ereš-ki-gal (vgl. Katz 2003, 352). Lu-Utu stiftet der Göttin einen Tempel und hebt hervor, dass er hier einen Wasserzugang geschaffen habe:

^dEreš-ki-gal / nin ki ^{<d>}Utu šu₄-ra / Lu₂-^dUtu /
ensi₂ Umma^{ki}-ke₄ / dumu ^dNin-in-sin₂-ka-ke₄
/ nam-ti-la-ni-še₃ / ki-^dUtu-e₃ / ki nam-tar-re-
da / e₂ mu-na-du₃ / gaba-ba / a bi₂-in-gi-in /
mu-be₂ pa bi₂-in-e₃

Für Ereš-ki-gal, die Herrin des Ortes, wo <der Gott> Utu dunkel wird (= untergeht), hat Lu-Utu, der Stadtfürst vom Umma, der Sohn der (Göttin) Ninisina, für sein Leben / am Ort, wo (der Gott) Utu aufgeht, dem Ort, wo die Schicksale bestimmt werden, / einen Tempel gebaut. An dessen (Brust =) Vorderseite hat er einen Wasser(-Zugang) dauerhaft installiert. Dessen (= des Tempels) Namen hat er strahlend hervorkommen lassen.

¹⁵ „For Nin-ug, Nin-maš, Nin-ḫursaḡ, and for Ereškigal, the wife of Ninazu, (who) did not bathe nor rinse (their) mouths, in the Netherworld dwelling, (their) 'playground', is the temple where he made an offering.“ (Geller 1985, 36-41).

im vorliegenden Beitrag vorgestellt werden, und einen Textbezug zum epischen Preislied *angalta* enthält:

299 [an gal-ta ki gal-še ₃] ¹⁶ ġeš-tu ⁹ ġeštu(g)-ga-ni na[m]-g[ub]	[Vom großen Himmel auf die große Erde] wurde durch ihn ein Plan entworfen ¹⁷ (und das hatte Konsequenzen ¹⁸),
300 [en gal an gal-ta ki gal-še ₃] ġeštu(g)-ga-ni ¹ [nam-gub]	[Der bekannte große Herr! Vom großen Himmel auf die große Erde] wurde durch ihn ein Plan [entworfen] (und das hatte Konsequenzen)],
301 d[En-ki-ke ₄ an-gal-ta ki gal]-še ₃ ġešt[u ₂ (g)-g]a-ni nam-gub ¹	[Der bekannte große Gott, der Gott Enki! Vom großen Himmel auf die große Erde] wurde durch ihn ein Plan [entworfen] (und das hatte Konsequenzen)].

Es folgen weitere Aussagen dieser Art, denen unter anderem zu entnehmen ist, dass Enki dorthin geht, wohin auch Innana, die hier als nugeg-Himmelsherr-

16 Die Ergänzungen lehnen sich an die Version des 1. Jahrtausends an, deren Formulierungen durch die Zusammenschau der Zeilen 118'-120' komplett erhalten sind. Hier heißt es: e n₂ e n - e a n gal-ta ki da ġal-še₃ ġešt[u₂(g)-ga-a-ni na[m]-gub], „Der (uns allen wohl-)bekannte große Herr! Vom großen Himmel auf die große Erde wurde sein Ohr/Sinn [(gesetzt =) gerichtet (und das hatte Folgen)].“ Die Formulierung bildet einen deutlichen intertextuellen Bezug zu den Formulierungen am Anfang des epischen Preisliedes *angalta*, das zeitgleich zur Version vom Anfang des 2. Jahrtausends überliefert ist: a n gal-ta ki gal-še₃ ġešt[u₂(g)-ga-ni na-an-gub, „Vom großen Himmel auf die große Erde richtete jemand seine Plankraft, (und das hatte Folgen)“. Dieser intertextuelle Bezug lässt sich auch durch eine inhaltliche Verknüpfung zwischen dem Inhalt des einen und des anderen Mythos erhärten (mythisches Epos von *Enkis Gang in die Unterwelt*, Version 2. Jahrtausend, Z. 305). Ich gehe daher davon aus, dass in der etwa 1000 Jahre späteren Überlieferung des 1. Jahrtausends zwei kleinere Änderungen vorgenommen wurden: Die Formulierung e n - e, „Der (uns allen wohl-) bekannte große Herr“ stört die in der sumerischen Literatur beliebte und am Anfang des Innana-Preisliedes *angalta* zu findende Klimax vom Unbekannten zum Bekannten. Außerdem ist es wahrscheinlich, dass analog zum Anfang von *angalta*, auf den klar Bezug genommen wird, von ki gal, „große Erde“, die Rede war, was in der Version des 1. Jahrtausends durch ki da ġal, „weite Erde“, ersetzt wurde. Beide Veränderungen könnten getätigt worden sein, um eine fälschliche Bezugnahme des Textes auf Innana von Anfang an abzuwehren.

17 Wörtlich: „wurde sein Ohr/Sinn gesetzt/gerichtet“.

18 Das Verbalpräfix {na-} bezeichnet einen „Effektiv“, der anzeigt, dass sich aus der entsprechend markierten Verbalform weitere „Effekte“ bzw. Konsequenzen ergeben werden; dies ist Ergebnis einer Untersuchung von A. Zgoll, vorgetragen im Rahmen der *Sumerian Grammar Discussion Group* in Oxford 1993 (vgl. die Verweise bei Edzard 2003, 120 und Wilcke 2010, 59).

scherin¹⁹ bezeichnet wird, schon gegangen war. Dann heißt es in der Version des 2. Jahrtausends²⁰:

³⁰⁶ šu uš₂-a-kam ġiri₃uš₂-a-kam ʾumbin^ʾ ħu-
ri₂-ʾin^{mušen^ʾ}-ka

³⁰⁶ Die Hand zum Töten ist (dort). Der Fuß zum
Töten ist (dort), in den Krallen des Adlers²¹.

³⁰⁷ rd Nin-ug ^d Nin-maš ^d Nin-ħur-saġ^ʾ-ġa₂-ke₄
³⁰⁸ rd Ereš-ki-gal [d]am rd Nin^ʾ-[a-z]u-ke₄
³⁰⁹ ^r a^ʾ nam-ʾ mu-un-tu₅ ka(g) nam-mu-un-
s[u₃]

³⁰⁷ Er (= Enki) hat die (Gottheiten) Nin-ug („Herrin Löwe“), Nin-maš („Herrin Ziegenbock“), Nin-ħursaġa („Herrin über das Gebirge“) ³⁰⁸ (und) Ereš-ki-gal („Herrin Große Erde“), die Gemahlin des Nin-azu („Herr(in), der das Wasser kennt“)²²

19 Vgl. A. Zgoll 1997a.

20 Die sumerische Version des 1. Jahrtausends Z. 126'-129' lässt sich analog zur sumerischen Version des 2. Jahrtausends Z. 307-310 verstehen:

¹²⁶ ^d nin-ug ^d nin-maš ^d nin-ħur-saġ^ʾ-ġa₂-ke₄
¹²⁷ rd ereš-ki-gal dam ^d nin-[a-z]u-ke₄
¹²⁸ a nu-mu-un-tu₅ ka nu-mu-un-ne-su₃-su₃

Hat er (= Enki) die Nin-ug, Nin-maš und Nin-ħursaġa (und) die Ereš-ki-gal, die Gemahlin des Nin-azu nicht gebadet? Hat er ihnen nicht reichlich den Mund gefüllt?

¹²⁹ dag ki gal-la e-ne dag ku₃(g) [mu-un]-ġar-
re

In der Ruhestätte, (nämlich) der großen Erde, hat er für (sie, distributiver Sg. =) jede von ihnen eine strahlende Ruhestätte errichtet.

Die akkadische Version derselben Bilingue schreibt:

¹²⁶ ^d Nin-ug ^d Nin-maš ^d Nin-ħur-saġ^ʾ-ġa₂
¹²⁷ ^d Ereš-ki-gal *alti* ^d Nin-a-zu ¹²⁸ *mê ul irmukū*
ul usalli[hū pī]

Nin-ug, Nin-maš und Nin-ħursaġa (und) die Ereš-ki-gal, die Gemahlin des Nin-azu: Haben sie sich nicht mit Wasser gewaschen? Haben sie nicht [die Münder] besprengt?

¹²⁹ *ina šubātu rabbātu šubtu elletu* MIN (= *iškun-šināši*)

An den großen Wohnplätzen hat er einen strahlenden Wohnplatz ... (= für sie errichtet).

Alternativ kann man die verneinten Fragen als Aussagen verstehen. Gemeint ist dann, dass die unterweltlichen Göttinnen noch keine rituellen Bäder kennen und dass Enki einen Kultort für sie einrichtet, wo für sie Opfer und Reinigungsrituale durchgeführt werden. Vgl. in diesem Sinne Pettinato 2000.

21 Durch einen Vergleich mit dem *Unterweltstraum eines assyrischen Kronprinzen* (Edition: von Soden 1936, 1-31, Bearbeitung: Livingstone 1989, 68-76) wird deutlich, dass die dämonischen Mächte des Todes gerade durch ihre Hände und Füße charakterisiert werden. Die Hände stehen für den Griff des Todes, wo der Mensch, wie man in sumerischen Quellen sagt, „gepackt“ wird (d a b s), die Füße evozieren das Zertrampeln dessen, der sterben muss. Die brutale Gewalt des Todes wird verdeutlicht, wenn die numinosen Mächte des Todes als Raubtiere oder als Mischwesen mit Anteilen von Raubtieren geschildert werden.

22 Selbst wenn diese Übersetzung eine sog. „Volksetymologie“ sein sollte, so liefern doch gerade die Volksetymologien die notwendigen Informationen, um die originär-emesche Perspek-

³¹⁰ dag ʿki-gal-la ki-e-ne¹-di(d)-ka e₂ ki-a
mu-ġ[ar²²⁴]

³⁰⁹ zum Bad eingeladen (und das hatte Konsequenzen), hat sie zum Mahl eingeladen (und das hatte Konsequenzen)²³:

³¹⁰ In der Ruhestätte, (nämlich) der großen Erde, an der (Stätte) des Ortes der Beruhigung²⁵, hat er einen Tempel gegründet.

Auf die hier genannte Göttin Nin-maš wird später noch zurückzukommen sein (sub 5.1.6).

Noch dramatischer klingt ein Mythos, dem zufolge Enki mit einem Boot ins Totenreich fährt²⁶. Dabei prasseln „kleine und große“ Dinge auf das Boot und bedecken dessen Boden, zugleich bäumen sich die Wellen gefährlich gegen das Boot auf und wollen Enki verschlingen wie Wölfe und Löwen. Leider berichtet die einzige uns bislang erhaltene Textquelle nichts weiter von diesem Abenteuer.

tive, d. h. das antike Verständnis von Wörtern, zu eruieren. Eine präzisere Bezeichnung solcher Etymologien sei hier vorgeschlagen: Es handelt sich um „emische Etymologien“. Der Begriff ist im Kontext der Göttinger Mythosforschungen durch A. Zgoll und G. Gabriel entwickelt worden, vgl. Gabriel 2014, 25 und C. Zgoll 2019, 381 mit Anm. 37. Genau diese emischen Etymologien sind im Kontext *kulturwissenschaftlicher* (nicht *sprachwissenschaftlicher*) Mythos-Analysen aufschlussreich, insofern es darum geht, antike Sichtweisen auf Mythen zu rekonstruieren. Zur Wichtigkeit solcher emischer Etymologien vgl. Selz 2019, 31 Anm. 61 im Kontext von "ancient etymological speculations": "Such are often easily dismissed, but in my opinion they are highly important because they do attest to a typical and very basic procedure of Mesopotamian hermeneutics". Zu einer weiteren emischen Etymologie vgl. den Beitrag von A. Zgoll zu "Sphärenwechsel innerhalb des Totenreichs" im vorliegenden Band unter Abschnitt 13.

23 Die Grammatikanalyse der Stelle sieht folgendermaßen aus:

{Nin.ug Nin.maš Nin.ħur.saġ.ak==e^{DIREKTIV} Ereš.ki.gal dam Nin.a.zu=ak==e^{DIREKTIV} a==Ø^{ABSOLUTIV} na^{EFFEKTIV} -mu-n-tu₅-Ø ka(g)=Ø^{ABSOLUTIV} na^{EFFEKTIV} -mu-n-su₃-Ø}. Ergativ ist Enki, die Unterwelts-gottheiten stehen im Direktiv als Ergänzung zu a--tu₅; „mit Wasser baden“, wodurch der Absolutiv schon besetzt ist. Die na-Präfixe können keinen Prohibitiv bezeichnen, da dieser mit imperfektiver verbaler Basis gebildet werden müsste (*marû*); eine schlichte Negation müsste ein nu-Präfix haben. Die na-Präfixe mit perfektivischer verbaler Basis bilden vielmehr Formen des „Effektivs“, vgl. oben Anm. 18.

24 Ich ergänze hier analog zur Version des 1. Jahrtausends. Für ki-a ġar als "fonder" vgl. Attinger 2017.

25 Zu dieser Bedeutung von ki-e-ne-di(d), was auch als „Ort des Spiels“ verstanden werden kann, vgl. Attinger 2017, 114.

26 Ein Bruchteil dieses Mythos hat seine Verschriftung als Teil des epischen Preisliedes *u re'a/Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt* gefunden (Edition: Gadotti 2014, Bearbeitung: Attinger 2009, deutsche Übersetzung: Attinger 2015, 297-316). Wichtige Hinweise zu dieser Stelle verdanke ich Anja Merk, die in einem Göttinger Dissertationsprojekt eine neue Edition von *Enkis Fahrt nach Nippur* vorbereitet.

er, sondern verknüpft damit gleich einen weiteren Mythos, so dass diese Unterweltsfahrt des Enki bislang nur in bruchstückhafter Weise bekannt ist²⁷.

Einem anderen Mythos zufolge macht eine Stadtgöttin sich in die Unterwelt auf, um gemeinsam mit den Mächten des Totenreiches Gottheiten hervorzu- bringen, die für das Land Bewässerung und Fruchtbarkeit hervorbringen²⁸. In der Überlieferung von Nippur, wo man diese Göttin mit Ninlil, der Stadtgöttin von Nippur identifizierte und sie als Gemahlin des Stadt- und Staatsgottes Enlil verehrte, wurde ein weiteres Stratum des Mythos geschaffen, welches Enlil in den Mythos inkorporierte²⁹: Nun war es nicht mehr nur die Göttin, die mit den Unterweltsmächten kooperierte, vielmehr agierten jetzt Ninlil und Enlil gemein- sam, wobei nun Enlil – allerdings in Gestalt dreier Unterweltsmächte – mit Ninlil die Gottheiten für Bewässerung und Fruchtbarkeit zeugte. An dieser Stelle blieb das ältere Mythen-Stratum noch deutlich durchscheinend. Spätestens als die Stadt Ur zur Hauptstadt eines Reiches wurde, und man diese Hauptstadt und ihren Stadtgott Nanna als erstgeborenen Sohn des Reichsgottes Enlil ver- kündete, wurde die Zeugung des Mondgottes allen anderen Zeugungen voran- gestellt, um seinen Rang als Erstgeborener sicherzustellen³⁰. Dieses Stratum lässt sich im 21. Jahrhundert v. Chr. verorten³¹.

Ein thematisch vergleichbarer Mythos handelt davon, dass die Götter Nin- azu und Nin-mada das Getreide nach Sumer holen wollen³². Der Himmelsgott An hatte das Getreide vom Himmel auf die Erde gelangen lassen. Enlil aber hatte es im *kur*, d. h. im „Bergland“ bzw. der „Unterwelt“ eingesperrt. Für die Untersuchung von Schichten in Mythen ist dieser Teil des Mythos höchst inter- essant, da unterschiedliche „Herkunftsangaben“ für das Getreide benannt wer- den: (1) Das Getreide kommt aus der Unterwelt; d. h. es gehört ursprünglich

27 Deutlich wird immerhin, dass der Text gerade solche Mythen kombiniert, denen es um die Sphärenwechsel in die und aus der Unterwelt geht.

28 Es geht um den im epischen Preislied *iri nanam/Enlil und Ninlil* verarbeiteten Mythos *Enlil und Ninlil bringt mit Unterweltsmächten Fruchtbarkeits- und Wassergötter hervor*; zur Interpreta- tion des Mythos auf Basis von Stratifikationsanalysen vgl. A. Zgoll 2011 und 2013a, und C. Zgoll 2019, 505-508.

29 A. Zgoll 2013a, 92-94.

30 Zur Klärung von Hierarchien als wesentlichem Anliegen von Mythen vgl. Abschnitt 4.3 „Myths and Power“ im Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band und ausführlicher C. Zgoll 2019, Kapitel 18 „Die Brisanz der Mythen: Stratifikationstheorie III“.

31 Hinter dieser Gottheit könnte eine Stadtgöttin wie etwa Sud von Šuruppak stehen, was durch einen Mythenvergleich zwischen dem Mythos *Enlil und Ninlil erzeugen mit der Unterwelt Fruchtbarkeits- und Wassergötter* und dem Mythos *Enlil und Sud* (Incipit noch nicht erhalten) nahegelegt wird. Vgl. dazu A. Zgoll, 2011 und 2013a.

32 Edition von *Als das Getreide nach Sumer kam* bei Bruschweiler 1987, 54-56.

unterweltlichen Mächten. Vor dem Hintergrund anderer Mythen³³ zeigt sich dies als eine alte Überlieferung. (2) Das Getreide kommt aus dem Himmel und gehört ursprünglich dem Himmelsgott An. Beide Schichten werden miteinander verbunden durch eine Erzählung über Enlil: (3) Enlil hat das Getreide, nachdem es vom Himmel gekommen war, in der Unterwelt eingeschlossen; d. h. es gehörte zwar ursprünglich An, doch dann hat Enlil die Verfügungsgewalt übernommen (und die unterweltlichen Mächte, wo es eingesperrt wird, sind ebenfalls noch relevant)³⁴. Vom weiteren Fortgang des Mythos ist auf der bislang einzigen erhaltenen Tontafel, auf der eine Konkretion dieser Mythenversion erhalten ist, nicht mehr viel erhalten, aber doch genug, dass sich ein anschließender Sphärenwechsel in die Unterwelt erkennen lässt: Hier sind es die Götter Nin-azu und Nin-mada, die planen, ins k u r zu gehen, um von dort das Getreide nach Sumer zu holen. Dabei soll der Sonnengott ihnen Beistand leisten.

Weitere Mythen vom Durchgang eines Gottes durch das Totenreich hat man sich sicherlich auch von anderen Stadtgöttern erzählt, insbesondere vom Sonnengott und vom Mondgott, die ja als Gestirngottheiten die Unterwelt queren mussten; bislang fehlen uns hier aber, bis auf isolierte mythische Hyleme³⁵, noch einschlägige, ausführlicher erzählte Textquellen, doch durch ikonographische Quellen ist das Thema hinlänglich bekannt³⁶.

Überblickt man die Protagonisten dieser Mythen, die von willentlich geplanten Abstiegen ins Totenreich berichten, so fällt auf, dass ihre Akteure fast immer zu den höchsten Gottheiten des sumerischen Pantheons gehören. Es handelt sich hier um staatstragende Götter, die modern als Stadtgottheiten bezeichnet werden; genauer handelt es sich um Gottheiten über kleinere und

33 Vgl. *Enlil und Ninlil erzeugen mit der Unterwelt Fruchtbarkeits- und Wassergötter*, wo verschiedene Gottheiten der Vegetation mit unterweltlichen Mächten hervorgebracht werden. Vgl. auch den Gesamtmythos von *Innana's Unterweltsgang* (in der Konkretion des epischen Preisliedes *angalta*, vgl. unten): Hier hat Ereš-ki-gal ebenfalls Macht über pflanzliche Fruchtbarkeit; sie bietet den Ritualexperten an, ihnen „ein Feld mit seinem Getreide“ (sowie „einen Fluss oder Kanal mit seinem Wasser“) zu schenken (vgl. sub 5.3).

34 Die Schichten sind hier harmonisch in Gestalt einer Abfolge miteinander verbunden.

35 Zu diesem Begriff und der damit implizierten Theorie und Methodik vgl. C. Zgoll, Abschnitt 3.1 „Stoffe as Hyleme Sequences“ im vorliegenden Band.

36 Zu textlichen Befunden vgl. neben Anspielungen im *Gilgameš-Epos* 9, 37-170, das mythische Epos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*, Edition van Dijk 1998, neue Übersetzung und Interpretation A. Zgoll 2015a und 2019a (eine neue Edition ist in Vorbereitung); zu ikonographischen Quellen vgl. exemplarisch Wiggermann 2013, 121 mit Abbildung 8b und 127. – Es gab weitere Mythen, von denen sich teils noch Spuren finden lassen. So scheint es z. B. einen Mythos gegeben zu haben, dem zufolge der Gott Enlil mit Innana zum Totenreich ging, vgl. Wilcke 1993, 52 mit Anm. 106.

größere staatliche Gebilde. Auch innerhalb des Kosmos schreibt man ihnen eine wichtige Rolle zu. Innana z. B. ist nach Ausweis ihres Namens und ihrer Titel „Himmelsherrin“³⁷, „Herrin über die Länder“ (nin kur-kur-ra) und Herrin über die Menschheit³⁸. Das Thema des Sphärenwechsels ins Totenreich muss mithin, insbesondere für die sumerisch geprägte Antike, von großer Bedeutung gewesen sein, wenn man derart hochrangige Gottheiten damit befasst glaubte. Dies wird besonders deutlich an Mythen vom Unterweltsgang der Innana, denen der vorliegende Beitrag im Folgenden gilt.

2 Einführung in Quellenlage, Vorgehen, Ziele

Im sumerischen Preislied³⁹ namens „Vom Großen Himmel“ (sumerisch *angalta*, traditionell *Innanas Gang in die Unterwelt*) wird ein Gang der höchsten Himmelsgöttin ins Totenreich geschildert⁴⁰. Die Anfangsworte sind programmatisch zu verstehen. „Vom Großen Himmel auf die Große Erde hat jemand seinen Sinn gerichtet“ – mit dieser Information setzt das Epos ein und offenbart dann sukzessive, dass es sich um eine Gottheit und zwar um die Göttin namens „Himmelsherrin“, sumerisch Innana, handelt. Das Epos war in der mesopotamischen Antike höchst geschätzt⁴¹, was sein Eintrag in Listen literarischer Werke⁴² einer-

37 Dies ist unter anderem die wesentliche Bedeutung des Titels *n u - g e - i r (g)*, traditionell *n u - g i g*, vgl. A. Zgoll 1997a, 304 f.

38 Vgl. z. B. das mythische Epos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde* Z. 149, 157 in der neuen Übersetzung von A. Zgoll 2015a.

39 Es handelt sich funktional um ein Preislied, formal um ein Epos, das mit einer preisenden Ausrichtung überliefert ist. Aus Gründen der Variation wird es im vorliegenden Beitrag nicht immer „episches Preislied“, sondern auch „Epos“ und „Preislied“ etc. genannt.

40 Eine erste Edition dieses Epos hat Sladek 1974 auf Basis von 29 Tontafeln erarbeitet; die jüngste Edition mit Bibliographie, Partitur, Übersetzung und Zeilenkommentaren im Anmerkungsteil findet sich bei Attinger 2016. Ausgegraben sind inzwischen über 50 verschiedene Abschriften des Epos, die ab 1800 v. Chr. datieren; ein Textzeuge scheint von der Mitte des 2. Jahrtausends zu stammen (mittelbabylonische Zeit). Eine Kombination aus Edition und mythologischer Auswertung, insbesondere des Dumuzi-Mythos, ist innerhalb der Göttinger Mythos-Forschungsgruppe STRATA durch B. Cuperly in Bearbeitung.

41 Mit Wilcke 1993, 49 ist *angalta* der „wohl am besten bekannte Inanna-Mythos“.

42 Dabei handelt es sich um Übersichten über das *curriculum* für fortgeschrittene „Studierende“, die eine spezielle Ausbildung auch in religiös-literarischen Texten erhielten, oder um Bibliotheksinventare oder um beides. Vgl. dazu Krecher 1976-1980, 478-485. Erwähnt wird das Epos *angalta* auf literarischen Katalogen aus den Städten Nippur und Ur; für einen weiteren

seits und seine hervorragende Bezeugung in den verschiedenen Städten des antiken Irak andererseits zeigt⁴³. Jacobsen, Wilcke und Katz ist der Nachweis gelungen, dass in diesem Epos mehrere Mythen kombiniert sind⁴⁴, unter anderem ein Mythos von der Göttin Innana, die in die Unterwelt geht, und ein Mythos von Innanas Gemahl Dumuzi, der in die Unterwelt gehen muss. Auf Basis von Stratifikationsanalysen⁴⁵ wird der vorliegende Beitrag zeigen, in welcher Weise die Verknüpfung der ursprünglich unabhängigen Mythen zur Veränderung dieser Mythen geführt hat und wie sie im einzelnen ineinander verschränkt und zu einem neuen mythischen Ganzen wurden. Durch diese Analysen werden viele bislang unverständlich erscheinende Eigenarten dieser mythischen Überlieferung verständlich werden. Aus Platzgründen können die notwendigen Stratifikationsanalysen nur in exemplarischer Kurzform angedeutet werden (sub 7). Im vorliegenden Beitrag wird es vorrangig um die Rekonstruktion zweier Versionen des Mythos von *Innanas Unterweltsgang* gehen, wie sie durch Hylemanalysen und den Vergleich von Hylemsequenzen möglich werden⁴⁶.

Nach einem Überblick über den Forschungsstand (sub 3) geht es um den ersten Teil des Epos, in dem ein Mythos vom *Gang der Göttin Innana in die Unterwelt* berichtet wird. Es wird sich zeigen, dass dieser Mythos nicht vollständig erzählt wird und daher bislang noch unverständlich ist (sub 4). Eine umfassendere Materialbasis lässt sich durch einen Mythenvergleich gewinnen (sub 5). Auf dieser Grundlage wird es dann möglich, die originär-antike Bewertung des erhaltenen Mythos zu rekonstruieren (sub 6). Ausblickhaft kommt schließlich der in *angalta* verdichtete Gesamtmythos, der durch die Kombination zweier Mythen, nämlich *Innanas Unterweltsgang* und *Dumuzis Unterweltsgang*, entstanden ist, in den Blick (sub 8). Dabei wird sich zeigen, dass bislang unverständliche Inhomogenitäten und Spannungen im Gesamtmythos aus gezielten Eingriffen resultieren, die in ihrer Zeit eine veränderte Ausrichtung des Mythos bewirken und zugleich einer veränderten Wahrnehmung der Göttin Innana dienen sollten (sub 9). Die Vorstellungen von dieser Göttin zeigen sich so auch

Katalogtext, der sich heute im Louvre befindet (TCL 15, 28), lässt sich die Herkunft nicht zweifelsfrei bestimmen; er könnte aus Larsa stammen.

⁴³ Das Preislied ist derzeit in Abschriften aus drei verschiedenen Städten (Nippur, Ur und Sippar) aus der Zeit um 1700 v. Chr. bekannt.

⁴⁴ Jacobsen 1987, Wilcke 1993, Katz 1996 und 2003.

⁴⁵ Zur Stratifikation von Mythen und dem methodischen Zugriff der Stratifikationsanalyse vgl. C. Zgoll im vorliegenden Band sub 4. „Myths As Polystratic Instruments of Power“.

⁴⁶ Zu Hylemanalysen und dem Vergleich von Hylemsequenzen vgl. C. Zgoll im vorliegenden Band sub 3. „Reconstruction and Comparison of *Stoffe*“.

für die heutige wissenschaftliche Rekonstruktion in neuem Licht. Und sie erweisen sich als historisch geschichtet. Die „Ausgrabung“ der mythischen Stoffe durch Hylem- und Stratifikationsanalysen führen zu Einblicken ins antike Erzählen und in dessen Funktionen, zur Sichtung theologischer Botschaften in diesen Mythen und zu einer historisch differenzierten Freilegung der hier aufscheinenden Gottes- und Weltbilder (sub 10). Der Beitrag zielt darauf:

- durch Anwendung der neuen Methodik zur Mythosforschung, der Hylemanalyse, einen frühen Mythos über den Unterweltsgang der Göttin Innana zu rekonstruieren; um das Vorgehen der Hylemanalyse nachvollziehbar darzulegen, werden in der hier gewählten Darstellung auch iterative Adaptationen als heuristische Zwischenschritte angegeben;
- durch Hylemsequenzvergleich zwei verschiedene mythische Stoffe zu vergleichen und abzuwägen, ob es sich dabei um verschiedene Mythen oder um Versionen desselben Mythos handelt;
- Ergebnisse für die Bewertung dieses Innana-Mythos aus antiker Perspektive, die sich auf Basis der neuen Methodik zeigen, zu sichern;
- zu skizzieren, wie sich dieser ältere Innana-Mythos in den größeren Gesamtmythos mit seiner Kombination von Unterweltsgängen der Innana und des Dumuzi einfügt und was verändert wurde, um eine neue Innana mit neuer Macht zu propagieren;
- aufzuzeigen, wie die Anwendung stratifikationsanalytischer Verfahrenswesen bislang unverständliche Inhomogenitäten und Inkonsistenzen innerhalb des epischen Preisliedes *angalta* und seines mythischen Stoffes lösen kann;
- Schlussfolgerungen für die Religiosität im antiken Mesopotamien zu ziehen, die sich im Blick auf die Verehrung der wichtigsten Göttin des antiken Mesopotamien ergeben, sowie im Blick auf die religiöse Praxis, den Tempelkult.

3 Forschungsstand

Eine vereinfachte Übersicht der Geschehnisse im mythischen Epos *Innanas Gang in die Unterwelt* sieht etwa folgendermaßen aus:

1. Innana verlässt Himmel und Erde und geht in die „Große Erde“ (Unterwelt).
2. Innana beauftragt ihre Wesirin zu einer Hilfsaktion, sollte sie selbst nicht zurückkehren.
3. Innana kehrt nicht zurück, weil sie in der Unterwelt getötet wird.
4. Die Wesirin bittet drei mächtige Götter um Hilfe.
5. Einer, der Gott von Weisheit und Ritualmacht, bringt Hilfe: Er erschafft zwei Ritualexperten und stattet sie mit Lebenskraut und -wasser aus.
6. Die Ritualexperten gelangen in die Unterwelt und führen dort eine Art Beruhigungsritual für die Unterweltherrscherin durch, aufgrund dessen ihnen ein Wunsch freigestellt wird.
7. Die Ritualexperten wünschen sich den Leichnam der Göttin Innana und erwecken sie wieder zum Leben.
8. Innana steigt wieder auf aus der Unterwelt.

Damit endet die Passage zum *Unterweltsgang der Innana* in diesem Epos. Es folgt, wie die Forschungen von Jacobsen, Wilcke und Katz gezeigt haben⁴⁷, eine weitere Schicht, der ein anderer Mythos zugrunde liegt. Hier geht es darum, dass Innanas Gemahl Dumuzi ins Totenreich gehen muss.

Wenn man sich den grob skizzierten Verlauf des Mythos ansieht, stellt sich bei näherem Zusehen die zentrale Frage: Wozu geht diese Gottheit Innana überhaupt ins Totenreich? Das ganze Unternehmen scheint sich ja zum reinsten Desaster zu entwickeln. Die frühere und die aktuelle Forschung hat dafür hauptsächlich *eine* Erklärung gefunden: Machthunger. Innana sei so machtbesessen, dass sie sogar noch die Unterwelt verlange. Das scheitere gründlich. Dies ist einhellige Einschätzung, bis in die neueste Bearbeitung von Waetzold 2015, 375 und 377: „Dieser Mythos berichtet vom vergeblichen Versuch der Göttin Inanna, die Macht über die Unterwelt zu gewinnen. [...] Von ihrer Überheblichkeit und den hochfahrenden Plänen bleibt nichts übrig.“ Also ein Eroberungsfeldzug, der komplett scheitert. Was wäre das *Fazit* eines solchen Mythos? Es ist ja nichts gewonnen, nur etwas verloren. Verändert hat sich nur die Positi-

⁴⁷ Vgl. oben sub 2; Hinweise auf Anpassungen und Überschreibungen innerhalb des älteren Stratums von *Innanas Unterweltsgang* finden sich sub 8.2.

on der Göttin Innana, und zwar deutlich zum Schlechteren. Der episch gestaltete Mythos wäre dann eine Art literarische Invektive, eine Schmähschrift gegen eine machthungrige Gottheit, die als abschreckendes Beispiel dienen mag. Implizit thematisiert hat dies Claus Wilcke 1993. Doch ist er bei diesem Fazit nicht stehen geblieben, sondern hat nach einer Erklärung gesucht. Er sieht in diesem Mythos eine ältere Ebene, nimmt also – und das ist im Kontext von Forschungen zur Stratigraphie von Mythen wichtig – eine Schichtung des Mythos an. Diese ältere Ebene ist nach Wilcke 1993 darauf zu beziehen, dass die astrale Erscheinungsform der Göttin Innana das Venusgestirn ist. Längere Phasen der Unsichtbarkeit, welche der Planet Venus durchläuft, konnte man antik als Verschwinden der Göttin in der Unterwelt erklären⁴⁸. Hier finden sich auch wichtige Schlussfolgerungen, die in Richtung einer Stratifikation von Mythen deuten:

Es ist vorstellbar, dass die in diesem ersten Teil von 'Innannas Gang zur Unterwelt' erzählte Geschichte auf einem Mythos beruht, der das periodische Verschwinden des Venussternes erklären soll. Die Verknüpfung mit dem Schicksal Dumuzis wäre dann sekundär, denn außerhalb von 'Innannas Gang zur Unterwelt' ist nichts davon zu finden, dass die Göttin Dumuzi der Unterwelt ausgeliefert habe. Im Gegenteil, die Kultlieder zeigen die um Dumuzi klagende Göttin und sie ist es, die durch ihre Intervention bei Enlil Dumuzis Freilassung aus der Unterwelt erwirkt.⁴⁹

Das Epos *angalta* schildert auf den ersten Blick einen Mythos, der wie ein Schmähgedicht eine überhebliche Gottheit in die Schranken weist. Mythische Stoffe, die Gottheiten „demonstrieren“, sind im antiken Mesopotamien nicht selten (Sukzessions- bzw. Aufstiegsmythen bis zum Aufstieg Marduks in *Enūma eliš*). Doch wenn andernorts von einer solchen Absetzung berichtet wird, gibt es *immer* eine Kehrseite, nämlich andere Götter, die von einem solchen Abstieg profitieren und als neue Herrscher eingesetzt werden (wie z. B. Mythen mit Erhöhung eines Gottes wie Marduk oder Innana oder ein am Ende triumphierender Götterherrscher in Sukzessionsmythen). Anders liegt der Fall im Mythos *Innannas Gang in die Unterwelt*⁵⁰. Hier wird *keine* Gottheit auf Kosten Innanas profiliert, niemand wird über Innana erhöht. Eigenartig wäre außerdem, wieso

⁴⁸ Vgl. dazu Heimpel 1982, 9-12, Heimpel 1993-1997, 538 § 2.2, Wilcke 1976-1980, 83, Wilcke 1993, 52, Cooper 2001, Meinhold 2013, 329 f, Katz 2015.

⁴⁹ So Wilcke 1993, 52.

⁵⁰ Nutznießer *kann* nicht Ereš-ki-gal sein, vgl. dazu unten sub 8.2.2. An sie richtet sich zwar – zumindest oberflächlich betrachtet – der abschließende Preis. Die Erhöhung würde hier aber nicht innerhalb des Mythos selbst stattfinden, wo nichts darauf hindeutet, dass Ereš-ki-gal eine neue, größere Machtposition erlangt. Sie fände sich nur in dem der Narration erst nachgeschalteten Preisruf.

gerade Enki eine solche überhebliche Gottheit unterstützen sollte (in *Ninurta und die Schildkröte* z. B. verhindert er gerade die Machtüberschreitung eines Gottes). Sollte Innana geschmäht und in Schranken gewiesen werden, würde diese Schmähung auch ihren Helfer Enki treffen.

Auf der basalen Deut-Ebene, dass das Venusgestirn durch die Unterwelt geht, ist nicht unbedingt ein Scheitern anzunehmen; die Gestirn-Gottheit *muss* ja, genau wie Sonnengott und Mondgott, die Unterwelt durchqueren. A. Zgoll 2013 und Katz 2015 haben dies unabhängig voneinander deutlich gemacht⁵¹. Beide stellen heraus, dass es Innana gelingt, einen Weg durch die Unterwelt zu bahnen, was bedeutet, dass sie das „Land ohne Wiederkehr“ zu einem Land der Wiederkehr macht. Katz 2015 kann überzeugend darlegen, dass die Bezeichnung „Land ohne Wiederkehr“ der Spannungssteigerung dient: Innana schafft es, aus diesem Land, aus dem sonst keiner zurückkehrt, wieder zurückzukehren. Laut Katz ist dies notwendig für die Ordnung der Welt, gerade für den Gang der Gestirngötter. A. Zgoll 2013 nimmt den Gesamtmythos auf Basis der akkadischen Textversion in den Blick und skizziert knapp, dass hier eine Neuordnung der Welt vorgenommen wird, in der das Totenreich durch Innana-Ištar's Taten gerade nicht mehr undurchlässig ist. Dies wird im vorliegenden Beitrag genauer auszuführen sein.

4 Rekonstruktion: Der Mythos vom Gang der Göttin in die Unterwelt

Wie die theoretisch-methodische Grundlegung des vorliegenden Bandes zeigt⁵², gehört der *Mythos*, anders als man dies traditionell in der Altorientalistik aufge-

⁵¹ Beide hatten 2011 Vorträge zu diesen Themen gehalten, D. Katz im Juli 2011 auf der Rencontre Assyriologique Internationale in Rom, A. Zgoll im Januar 2011 vor dem Lichtenbergkolleg der Universität Göttingen mit einem Vortrag, der initialer Auftakt für die Bildung der Forschungsgruppe STRATA zur Mythosforschung werden sollte, wo insbesondere auch die Schichten innerhalb von Mythen analysiert werden. Die theoretische und methodische Basis für eine solche Schichtenanalyse hat C. Zgoll 2019 mit dem *Tractatus mythologicus*, einer umfassenden, systematischen Rahmentheorie und Methodik für die Mythosforschung gelegt; deren Vorläufer bildeten die Grundlage für die Ausrichtung und den Antrag der Forschungsgruppe STRATA.

⁵² Zur Abgrenzung von Mythos und Text vgl. grundlegend C. Zgoll 2019 und seinen Beitrag in diesem Band sub 2. „Myths as Stoffe“, knapp A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

fasst hat⁵³, nicht zur Kategorie *literarischer Gattungen* (wie z. B. Epos), sondern ist ein besonderer *Erzählstoff*⁵⁴, der in *jeder* beliebigen Gattung ausgedrückt werden kann. Wie man einen Mythos erfassen kann, wenn es sich um etwas Stoffliches und nicht um etwas Textliches⁵⁵ handelt, ist eine bis heute bleibende Herausforderung. Bislang fehlte hierfür die Methodik, weswegen Mythosforschung dann doch – trotz aller Definitionen, die Mythos als Stoff begriffen – in den meisten Fällen bei der Erforschung der medialen Konkretionen von Mythen, insbesondere in Wort oder Bild stehenblieb⁵⁶.

Der neue Zugriff der Forschungsgruppe STRATA, die Analyse der kleinsten handlungstragenden Stoff-Einheiten (Hyleme), macht es jetzt möglich, Mythen, d. h. mythische Stoffe *als Stoffe* zu rekonstruieren. Auf dieser methodischen Grundlage wird es nun darum gehen, den Mythos von *Innanas Gang in die Unterwelt* in seiner stofflichen Gestalt, d. h. als *Mythos* und nicht als *Text* zu erfassen.

53 Vgl. C. Zgoll 2019, Kapitel 2.1 „Die Freier der Penelope: Mythos als Rohstoff“ mit Hinweisen zum Gebrauch vom Mythos als „Textgruppe“ in altorientalistischen und bibelwissenschaftlichen Fachtraditionen. Vgl. z. B. Irsigler 2013, 2.2.1: „Ein in der Bibelwissenschaft operationabler, nach Kriterien anwendbarer und literaturwissenschaftlich begründeter Begriff von ‘Mythos’ versteht Mythos als Textsorte, als im weiteren Sinn ‘Gattung’ literarisch gestalteter Mythentexte, wie sie im vorderaltorientalistischen Überlieferungsraum und kulturellen Bereich vertreten sind ...“. Entsprechend versteht auch der Titel eines 2015 erschienenen Bandes „Weisheitstexte, Mythen und Epen“ Mythen als Textsorte und expliziert dies folgendermaßen: „Ähnlich komplex wie der Mythos-Begriff ist der Begriff des Epos, der gattungstheoretisch kaum von jenem unterschieden werden kann.“ (Janowski / Schwemer 2015, IX). Anders definiert hingegen der Altorientalist Diakonoff 1995, 114 und 125, Anm. 1 Mythos als Stoff: „... in the same way as a plot may be extended into narratives of different kinds (a poem, an epic, a novel etc.), also the myth may“.

54 Seine Besonderheit ergibt sich aus der Eigenart, dass in ihm Mächte, die den Menschen überragen, eine wesentliche Rolle spielen. Für weitere Eigenarten vgl. die Definition von C. Zgoll im vorliegenden Band sub Kapitel 5.

55 Oder in anderer Form medial Fassbares.

56 Andere Zugriffe verfolgten z. B. die Funktionalisten und die Strukturalisten. Deren Rekonstruktionen von Mythen basieren allerdings auf wertenden Vorannahmen und Selektionen wie z. B., ob bestimmte Elemente und Aussagen innerhalb eines Mythos „bedeutungstragend“ sind, wobei ihre Bedeutung vom Bearbeiter definiert werden musste. Vgl. dazu ausführlicher C. Zgoll 2019 und im vorliegenden Band sub 3.1 „*Stoffe* as Hyleme Sequences“.

4.1 Mythischer Stoff auf Basis des Epos *angalta*

Das Epos *angalta* beginnt mit den folgenden 13 epischen Zeilen (EZ)⁵⁷:

EZ ¹ an gal-ta ki gal-še ₃ ġeštu ₂ (g)-ga-ni na-an-gub	Vom großen Himmel auf die große Erde richtete jemand seine Planungskraft, (und das hatte Folgen ⁵⁸ .)
EZ ² diġir an gal-ta ki gal-še ₃ ġeštu ₂ (g)-ga-ni na-an-[gub]	Eine Gottheit – vom großen Himmel auf die große Erde richtete sie ihre Planungskraft, (und das hatte Folgen.)
EZ ³ dInnana(k) an gal-[ta ki gal-še ₃] ġeštu ₂ (g)-ga-ni na-an-[gub]	Innana – vom großen Himmel auf die große Erde richtete sie ihre Planungskraft und das hatte Folgen:
EZ ⁴ nin-ġu ₁₀ an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	Meine Herrin! Den Himmel hat sie verlassen, die Erde hat sie verlassen, in die Unterwelt (ku r ⁵⁹) ist sie hinabgestiegen ⁶⁰ .
EZ ⁵ dInnana(k) an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	Innana! Den Himmel hat sie verlassen, die Erde hat sie verlassen, in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.
EZ ⁶ nam-en mu-un-šub nam-lagal mu-un-šub kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	Das Hohepriestertum hat sie verlassen, das Lagal-Priestertum hat sie verlassen, in die Un-

57 Dargestellt wird hier – aus Platzgründen – eine Zusammenschau der Zeilen, wie sie in unterschiedlichen Textzeugen erhalten sind. Die aktuelle nach Textzeugen differenzierte Darstellung findet sich bei Attinger 2016; B. Cuperly wird nach einer Autopsie der Textzeugen eine solche „Partiturnschrift“ in ihrer Edition des epischen Preisliedes vorstellen.

58 Zur Analyse des sumerischen Verbalpräfixes {na-} als „Effektiv“ vgl. Anm. 18.

59 Das sumerische kur umfasst ein großes Bedeutungsspektrum, das von „Gebirge“, „Bergland“ über „Fremdland“, „Feindland“ bis hin zur Bezeichnung des Raumes, in welchem man nach dem Tod lebt, also landläufig „Unterwelt“ (die aber auch am Rand liegen kann) oder „Totenreich“ (in dem die Toten aber auf ihre Weise lebendig sind), reicht. Vgl. dazu auch unten Anm. 79.

60 Attinger 2005, 285 zeigt, dass das Verbum e₁₁(d) „hinauf-/hinabsteigen“ zur Richtungsangabe häufig einen Lokativ verwendet („ne marque pas rarement la direction“). B. Cuperly kann in ihrer innerhalb der Forschungsgruppe STRATA bearbeiteten Edition von *angalta* / *Innanas Gang in die Unterwelt* herausarbeiten, dass e₁₁(d) mit Lokativ oder (seltener) Direktiv das Ziel des Herauf- oder Herabsteigens bezeichnet und das Gegenstück zu e₁₁(d) mit Ablativ ist, der den Ausgangspunkt dieser Handlungen angibt. Der Ausdruck e₁₁(d) mit Lokativ bezeichnet mithin nicht, wo sich die Bewegung abspielt, sondern gibt den Zielpunkt der Bewegung an. Auch andere Zeilen des Textes machen deutlich, dass das Hinabsteigen in der Unterwelt als ein Hinabsteigen in die Unterwelt zu verstehen ist, vgl. Z. 26 mit kur-še₃ i-im-ġen („während sie zur Unterwelt ging“) mit ähnlicher Formulierung in Z. 68 (dort mit konjugiertem Partizip = sog. pronominale Konjugation).

EZ7 Unug^{ki}-ga E₂-an-na(k) mu-un-šub kur-ra
ba-e-a-e₁₁(d)

EZ8 Bad₃-^rtibira^{ki}-a E₂-muš₃-kalam-ma(k) mu-
un-šub kur-ra ba-[e-a]-e₁₁(d)

EZ9 Zabala₍₂₎m^{ki}-a Ge-gun₄(-na)ki mu-un-šub
kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)

EZ9aE Umma^{ki}-a lb-gal [m]u-un-šub <kur-ra ba-
e-a-e₁₁(d)>

EZ9bE Uri₂(m)^{ki}-ma ^rE₂-delmun-na⁷ mu-un-šub
<kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ9b^S Ararma^{ki}-a⁶¹ e₂-me-ur₄-ur₄ mu-un-šub
<kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ9cE Kisiga^{ki}-a Amaš-e₂-ku₃(g) mu-un-šub
<kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ9dE Ġir₂-su^{ki}-a E₂-eš₂-dam-ku₃(g) mu-un-šub
<kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ10 Adab^{ki}-a E₂-sar-ra mu-un-šub kur-ra ba-e-
a-e₁₁(d)

EZ11 Nibru^{ki}-a Para₁₀(g)-dur₂-ġar-ra mu-un-šub
[kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)]

EZ11a E¹¹ ^rl₃-si-i(n)-na^{ki} E₂-šeg₁₂-me-še₃-du₇ mu-
un-šub <kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ12 Kiš^{ki}-a Ĥur-saġ-kalam-ma mu-un-šub kur-

terwelt ist sie hinabgestiegen.

In Uruk das Eana („Himmelshaus“) hat sie ver-
lassen, in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.

In Badtibira das E-muš-kalama („Haus, Heilig-
tum des Landes Sumer“) hat sie verlassen, in
die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.

In Zabalam das Giguna („Tempelturm“) hat sie
verlassen, in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.

In Umma das lbgal („Großer Tempelbereich“) hat
sie verlassen, in die Unterwelt ist sie hinabge-
stiegen.

In Ur das Edilmuna („Haus von Dilmun“) hat sie
verlassen, in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.

In Ararma (= Larsa) das E-me-urur („Haus, das
die Machtmittel einsammelt“) hat sie verlassen,
<in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen>.

In Kisiga das Amaš-E-ku („Viehkoppel (namens)
Strahlendes Haus“) hat sie verlassen, <in die
Unterwelt ist sie hinabgestiegen>.

In Ġirsu das E-ešdam-ku („Haus strahlende
Herberge“) hat sie verlassen, <in die Unterwelt
ist sie hinabgestiegen>.

In Adab das Esara („Haus der Vegetation“) hat
sie verlassen, in die Unterwelt ist sie hinabge-
stiegen.

In Nippur das Para-durġara („Thron des Platz-
nehmens“) hat sie verlassen, in die Unterwelt ist
sie hinabgestiegen.

In Isin das E-šeg₁₂-me-še-du („Haus, Ziegelwerk,
vollkommen für die Machtmittel“) hat sie verlas-
sen, <in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen>.

In Kiš das Ĥur-saġ-kalam-ma („Gebirge des

61 Ararma ist die neue Lesung für konventionell Larsa(m). Vgl. Mittermayer Nr. 332: UD.UNUG = ararma, [larsa(m)]; vgl. die unpublizierte Dissertation von Fitzgerald 2002: „From pre-Sargonic times, the name of the city was written logographically UD.UNU^{ki}, often simplified to ud.ab^{ki}, and read in Sumerian as Ararma (MSL 11 p. 12, l. 6: UD.UNU^{jar2.ar2-ma ki} and p. 54, l. 10: [a.ra].^rar^r.ma^{ki} = la-ar-sa); by the Old Babylonian period it was read in Akkadian as Larsa(m) and frequently written syllabically (Arnaud 1980-1983: 496). The logographic writing indicates that the city was the seat of the sun god, Utu, while the Sumerian reading of the name may suggest that the city in earliest times was known as a place where grain was milled (AR₃.AR₃ = *tênum*).“

ra ba-e-[a-e₁₁(d)]

EZ^{12a} Akšak^{ki}-a An¹-za-gara₃ mu-un-šub <kur-ra
ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ^{12bE} Šuruppag^{ki}-e Niğarğar-ku₃(g) mu-un-
šub <kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ^{12cE} Ka-zal-lu^{ki}E₂-ša₃(g)-hul₂-la mu-un-šub
<kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)>

EZ¹³ A-ga-de₃^{ki}-a E₂-ul-maš^{ki} mu-un-šub kur-a
ba-e-a-e₁₁(d)

Landes Sumer“) hat sie verlassen, in die Unterwelt ist [sie hinabgestiegen].

In Akšak das Anzagara („Turm“) hat sie verlassen, <in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen>.

In Šuruppag die „Strahlende Kammer“ hat sie verlassen, <in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen>.

In Kazallu das Ešahula („Haus, das das Herz froh gemacht hat“) hat sie verlassen, <in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen>.

In Akkade das E-ul-maš („Haus Ulmaš“) hat sie verlassen, in die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.

4.1.1 Erster Rekonstruktionsversuch der Hylemsequenz

Hier lassen sich durch Hylemanalyse folgende kleinste handlungstragende Stoff-Einheiten bzw. mythische Hyleme (MH) erkennen, die als erste Annäherung an den Anfang des Mythos, eine Art vorläufige „Arbeitsversion“, zu gelten haben, die anschließend präzisiert wird⁶²:

MH1) Innana plant vom Himmel aus etwas, was die Unterwelt betrifft. (// EZ 1-3)

MH2) Innana verlässt den Himmel. (// EZ 4 f)

MH3) Innana verlässt die Erde und ihre Städte inklusive der Priesterämter und Tempel. (// EZ 4-13)⁶³

MH4) Innana geht in die Unterwelt. (// EZ 4-13)

Hier zeigt sich schon, dass die Hylemanalyse uns jenseits der kunstvoll formenden epischen Stilisierung zu einer Profilierung des Gemeinten führt und dass dabei auch deutlich wird – viel deutlicher als bei der Lektüre eines solchermassen kunstvoll geformten Textes – wo Dinge ausgespart und im Unklaren belassen werden. Deutlich wird, dass die große Göttin Innana etwas plant, aber was *genau* das sein könnte, das wird nicht offengelegt. Logisch lässt sich jedenfalls

⁶² Eine einzige epische Zeile kann mehrere Hyleme enthalten; so sind z. B. in EZ 4-13 immer zwei handlungstragende Einheiten verbunden, einerseits, dass Innana einen Ort verlässt, andererseits, dass sie unterwegs ist in die Unterwelt. Umgekehrt kann in mehreren Zeilen ein und dasselbe Hylem enthalten sein, wie z. B. in EZ 4-13, die neben verschiedenen anderen Hylemen immer auch dasselbe Hylem zum Ausdruck bringen, nämlich dass Innana in die Unterwelt geht.

⁶³ Wenn man die Hylemanalyse detaillierter durchführen möchte, kann man jede Stadt mit ihrem Tempel als eigenes Hylem anführen; für unsere Zwecke reicht die abkürzende Variante.

erschließen, dass man nur dann einen Plan macht, wenn man damit ein Ziel verfolgt. Am Anfang der Hylem-Sequenz muss daher mindestens ein weiteres Hylem stehen, dessen genauer Inhalt unklar bleibt:

MH1⁶⁴) [Innana will etwas, was im Zusammenhang mit der Unterwelt steht.] (*Was genau ihr Ziel ist, bleibt offen.*)

MH2) Innana plant daher vom Himmel aus etwas, was die Unterwelt betrifft. (// EZ 1-3)

4.1.2 Zweiter Rekonstruktionsversuch der Hylemsequenz

Die genauere Durchsicht der folgenden Hyleme (ursprünglich MH2-4) zeigt, dass diese nicht alle auf derselben Ebene stehen. Hinter dem Verlassen des Himmels und der Erde und dem Gang in die Unterwelt zeigt sich ein übergeordnetes Hylem, das durch mehrere weitere ausdifferenziert wird: Innana geht vom Himmel in die Unterwelt. Dabei verlässt sie nicht nur den Himmel, sondern auch wichtige Städte, Tempel und Ämter auf der Erde. Die neuerliche iterative Adaption der Hylem-Sequenz sieht mithin so aus:

MH1) [Innana will etwas, was im Zusammenhang mit der Unterwelt steht.] (*Was genau ihr Ziel ist, bleibt offen.*)

MH2) Innana plant vom Himmel aus etwas, was die Unterwelt betrifft. (// EZ 1-3)

MH3) Innana steigt vom Himmel in die Unterwelt hinab. (// EZ 4-13; 16; 26)

MH3-1) Innana verlässt den Himmel. (EZ 4 f)

MH3-2) Innana verlässt die Erde. (EZ 4-13)

MH3-2-1) Innana verlässt [auf der Erde] Priesterämter. (EZ 6)

MH3-2-2) Innana verlässt in den Städten ihre Tempel. (EZ 7-13)

MH3-3) Innana steigt in die Unterwelt hinab. (EZ 4-13; 16; 26)

Ein übergeordnetes Hylem wie MH3, dem andere untergeordnet sind, lässt sich als Hyperhylem benennen⁶⁵. Dies wird auch in anderem Zusammenhang noch wichtig werden (vgl. sub 4.2.1).

⁶⁴ Da dieses Hylem auf Basis des Textes erschlossen werden kann, aber nicht ausformuliert vorliegt, wird es in eckige Klammern gesetzt; dies geschieht in Analogie zur Bearbeitung von Texten, wo man nicht erhaltene, aber rekonstruierbare Passagen in eckigen Klammern präsentiert.

⁶⁵ Zu Hyperhylemen vgl. den Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band sub 3.3 „Relevance of Hylem Analysis for the Study of *Stoffe*“. Die Funktion als Hyperhylem ist relativ und ergibt sich aus der Zusammenfassung anderer, untergeordneter Hyleme. Im vorliegenden Beispiel finden sich Hyperhyleme auf verschiedenen Ebenen. MH3-1 und MH3-2 sind einerseits dem

4.1.3 Dritter Rekonstruktionsversuch der Hylemsequenz

Was aber ist nun das Ziel Innanas? Die Hylemanalyse des weiteren Epos hilft, die fehlenden Bestandteile vom Anfang des Mythos zu rekonstruieren. Als nämlich die Göttin Innana tot in der Unterwelt festgehalten wird, bittet ihre Wesirin getreu dem Auftrag Innanas die großen Götter (Enlil, Nanna und Enki) um Hilfe. Zwei von ihnen lehnen ab und zwar mit folgender Begründung (angalta Z. 191-193 vgl. die Parallele in Z. 205-207):

EZ ¹⁹¹ dumu-ĝu ₁₀ an gal(-la) al bi ₂ -in-du ₁₁ (g) ki gal al bi ₂ -in-du ₁₁ (g)	Mein Kind! Es hat den Großen Himmel verlangt, es hat die Große Erde verlangt!
EZ ¹⁹² dInnana(k) an gal(-la) al bi ₂ -in-du ₁₁ (g) ki gal(-la) al bi ₂ -in-du ₁₁ (g)	Innana! Sie hat den Großen Himmel verlangt, sie hat die Große Erde verlangt!
EZ ^{193a} me kur-ra me al nu-di-da al bi ₂ -in-du ₁₁ (g)	Die Machtmittel der Unterwelt, die Machtmittel, die niemand wünscht, die hat sie gewünscht!
EZ ^{193b} ki-be ₂ sa ₂ ħe ₂ -eb-be ₂ -e ⁶⁶	An deren Ort wird sie (die Machtmittel) ganz sicher gelangen lassen!

Auch wenn die drei in EZ 193 erhaltenen Textzeugen unterschiedlich formulieren⁶⁷, so zeigt sich dahinter doch dieselbe Handlung; d. h. die Unterschiede sind

Hyperhylem MH3 untergeordnet; andererseits ist MH3-2 selbst ein Hyperhylem, welches die ihm untergeordneten Hyleme MH3-2-1 und MH3-2-2 zusammenfasst.

66 Umschrift von EZ 193b // 207b nach Textzeugen UN₁, d. h. MS 3281, aus der Schøyen-Sammlung. Dieser Text wird von K. Volk zum Druck vorbereitet; freundlicherweise darf er hier schon zitiert werden. Die anderen an dieser Stelle erhaltenen Textzeugen schreiben:

¹⁹³ NiE [ki] - ʿbaʿ ħe₂-eb-us₂ <-e> – „sie wird sie auf jeden Fall an ihren Ort (annähern =) gelangen lassen“.

¹⁹³ NiO ʿkiʔ-biʔ-še₃ʔʔ sa₂ b[i₂-i]n-du₁₁(g) [x (x)ʔ] – „sie wird sie für deren Ort erlangt haben“.

Text UN₁ verwendet das Affirmativ der Zukunft; vgl. dazu Falkenstein ²1978, 212, Attinger 1993, 293 f und A. Zgoll 2015, 48. In NiE lässt sich die ħe₂-eb-us₂ geschriebene Verbalform als {he-b-us₂}, d. h. ebenfalls als Affirmativ der Zukunft mit Passivkonjugation verstehen („sie werden in jedem Fall angenähert worden sein“) oder als {he-b-us₂-Ø}, d. h. als Affirmativ der Zukunft mit intransitiver Absolutivkonjugation („sie werden sich in jedem Fall annähern“). Möglich ist auch, dass der Schreiber eigentlich {he-b-us₂-e} meinte, also einen Affirmativ der Zukunft mit Verwendung der imperfektiven ergativischen Konjugation; das wäre dann grammatikalisch parallel zur entsprechenden Form in der Variante sa₂ ħe₂-eb-be₂-e von UN₁. Semantisch laufen die Analysen auf dasselbe hinaus, so dass die Frage keine Auswirkungen auf die Hylemanalyse hat.

formaler, nicht inhaltlicher Natur; auf Hylem-Ebene ist die Aussage identisch⁶⁸. Aus dieser Passage lassen sich vier mythische Hyleme extrahieren, deren genaue Position innerhalb der Hylem-Sequenz noch zu klären steht⁶⁹:

Innana will den Großen Himmel.
 Innana will die Große Erde, d. h. die Unterwelt.
 Innana will Machtmittel der Unterwelt.
 Innana bringt Machtmittel der Unterwelt an deren Ort.

Das erste Hylem, dass Innana den Großen Himmel verlangt, lässt sich der Hylem-Sequenz des Mythos von *Innanas Unterweltsgang* überhaupt nicht zuordnen. Vielmehr gehört es zum Stoff eines völlig anderen Mythos, des Mythos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*⁷⁰. Das eine Hylem evoziert diesen Mythos insgesamt. Es handelt sich also auch hier um ein Hyperhylem (vgl. 4.2.1), und zwar um ein Hyperhylem, welches einen ganzen Mythos in extrem komprimierter Form zusammenfasst. Die Mythenkomprimierung durch das Hyperhylem *Innana will den Großen Himmel* birgt großes Potential für die Wiedergewinnung der originären *Bewertung* unseres Mythos⁷¹, worauf noch zurückzukommen sein wird. Die nachfolgenden Hyleme fügen sich genau zur Hylem-Sequenz des Mythos, die wir bislang erarbeitet hatten.

4.1.4 Vierter Rekonstruktionsversuch der Hylemsequenz

Indem wir die neu gewonnenen Hyleme in chronologischer Reihenfolge in diese Hylem-Sequenz einbringen, lässt sich die bislang nur in Umrissen zu erschießende Leerstelle von MH1 füllen und damit der Anfang des Mythos nun folgendermaßen rekonstruieren:

MH1) Innana will die Unterwelt und Machtmittel der Unterwelt. (EZ 191-193 + 205-207)⁷²
 MH2) Innana plant [daher] vom Himmel aus etwas, was die Unterwelt betrifft. (EZ 1-3)
 MH3) Innana steigt vom Himmel in die Unterwelt hinab. (/ EZ 4-13; 16; 26)

⁶⁷ Eine eingehende Auswertung findet sich in A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

⁶⁸ Vgl. dazu ausführlicher A. Zgoll / C. Zgoll 2019 unter 4.3.

⁶⁹ Daher bleiben sie noch ohne Nummerierung.

⁷⁰ Vgl. die Edition durch van Dijk 1998 und eine neue Übersetzung und Interpretation bei A. Zgoll 2015a.

⁷¹ Vgl. dazu A. Zgoll 2019.

⁷² Dass es hierbei nicht um puren Machthunger geht, wird im Folgenden deutlich werden. Vgl. zusammenfassend 8.1.

- MH3-1) Innana verlässt den Himmel. (EZ 4 f)
- MH3-2) Innana verlässt die Erde. (EZ 4-13)
 - MH3-2-1) Innana verlässt auf der Erde Priesterämter. (EZ 6)
 - MH3-2-2) Innana verlässt in den Städten ihre Tempel. (EZ 7-13)
- MH3-3) Innana steigt in die Unterwelt hinab. (EZ 4-13; 16; 26)

Das Hylem „Innana bringt Machtmittel der Unterwelt an deren Ort“⁷³ folgt nicht direkt auf MH3; seine Bedeutung und genaue Position im Verlauf des Mythos wird später noch zu klären sein (sub 5.1.7).

4.1.5 Finale Rekonstruktion der Hylemsequenz

An einer anderen Stelle im Epos erfährt man noch ein weiteres Detail: Innana rüstet sich mit sieben göttlichen Machtmitteln aus (Z. 14 f; 17-25); erst dann verlässt sie Himmel und Erde und ihre Tempel⁷⁴ und geht in die Unterwelt (Z. 16; 26). Auch dies ist für die Mythen-Rekonstruktion wichtig. Der Einbau dieses Hylems führt zu einer Präzisierung der Hylemsequenz in der folgenden Adaptation:

- MH1) Innana will die Unterwelt und Machtmittel der Unterwelt. (EZ 191-193 + 205-207)
- MH2) Innana plant [daher] vom Himmel aus etwas, was die Unterwelt betrifft. (EZ 1-3)
- MH3) [Innana steigt vom Himmel zur Erde hinab.]
 - MH3-1) Innana verlässt den Himmel. (EZ 4 f)
 - MH3-2) [Innana geht in verschiedene Städte und deren Tempel.] (EZ 7-13)
- MH4) Innana legt sich [in den Tempeln] sieben Machtmittel an. (EZ 14 f; 17-25)
- MH5) Innana nimmt die sieben Machtmittel mit sich. (EZ 14 f; 17-25 + 16)
- MH6) Innana verlässt die Erde. (EZ 4-13)

⁷³ Aufgrund der Formulierung von zwei Textzeugen mit Affirmativ der Zukunft (vgl. die Übersetzung von EZ 193b) und nach den weiteren Informationen im Epos ist dieses Hylem gesichert.

⁷⁴ Die Aussagen der Zeilen 14-25 sind als Analepse, d. h. vorzeitig zu den Aussagen der Zeilen 4-13 zu verstehen. Damit ergibt sich folgende Hylemsequenz: Innana legt die göttlichen Machtmittel an – wie z. B. Herrschaftsgewand, Augenschminke etc. –, dann erst geht sie von der Erdoberfläche aus in die Unterwelt. Eine Deutung ohne Analepse würde implizieren, dass Innana sich auf dem Weg zum Totenreich, im Gehen, umkleidet und schminkt. Da dies auszuschließen ist, muss in den Zeilen 14-25 ein Rückblick vorliegen. Dieses Stilmittel hat eine wichtige Funktion für die literarische Gestaltung des epischen Textes: Indem das Anlegen der Machtmittel als Rückblick während der Reise ins Totenreich geschildert wird, lässt sich die ansonsten nur kurze Aussage über die Reise als länger andauerndes Geschehen begreifen; die Erzählzeit wird verlängert, wodurch auch die erzählte Zeit als länger wahrgenommen wird. Die Reise zwischen den verschiedenen Weltregionen Himmel, Erde und Unterwelt wird somit für die Rezipienten nachvollziehbar und erlebbar als langwieriges Unterfangen.

MH6-1) Innana verlässt [auf der Erde] Priesterämter. (EZ 6)

MH6-2) Innana verlässt in den Städten ihre Tempel. (EZ 7-13)

MH 7) Innana steigt in die Unterwelt hinab. (EZ 4-13; 16; 26)

Auf Basis der iterativen Durchgänge der Hylemanalyse liegt damit die finale Hylem-Sequenz für den Beginn des Mythos vor. Dieser neu gewonnene Anfang des Mythos bringt die Analyse des Zieles von *Innanas Unterweltsgang* deutlich weiter. Die Rekonstruktion macht deutlich, dass es im Mythos nicht um bloße Gewalt über eine finster-staubige Unterwelt geht, sondern um den Besitz numinöser Machtmittel⁷⁵. Solche Machtmittel (sumerisch *me*) spielen in vielen mesopotamischen Texten eine immense Rolle: Sie werden als grundlegend für das Leben in dieser Hochkultur angesehen und man ist überzeugt, dass mächtige Gottheiten eine große Zahl solcher Machtmittel besitzen oder für ihren Stadtstaat oder Staat gewinnen und einsetzen⁷⁶.

Solche Machtmittel will Innana also aus der Unterwelt gewinnen, so das erste Mythen-Stratum von *Innanas Unterweltsgang*, das hinter dem Preislied erkennbar wird. Doch was wird daraus? Weil dieser Mythos nicht eigenständig überliefert ist, sondern in einen größeren Gesamtmythos eingebaut und dafür auch umgebaut worden ist⁷⁷, lässt sich nicht mehr auf den ersten Blick erkennen, was in dem ursprünglich selbständigen Mythos aus Innanas großen Plänen eigentlich wurde. Das bislang noch nicht in die logische Abfolge des Mythos eingearbeitete Hylem, dass Innana die göttlichen Machtmittel an deren Ort bringen werde (siehe oben), weist hier allerdings schon eine deutliche Richtung (vgl. 5.1.7).

4.2 Mythischer Stoff auf Basis des Epos *innin me galgala* / *Innana und Šu-kale-duda*

An dieser Stelle wird nun ein vergleichender Blick auf einen anderen mythischen Text relevant. In einem Epos namens „Herrin der großen Machtmittel“,

⁷⁵ Zum Charakter dieser Machtmittel vgl. 5.3.

⁷⁶ Vgl. in diesem Sinne den Mythos *Innana bringt Enkis Machtmittel nach Uruk*/traditionell *Innana und Enki*; zur Interpretation, dass die Machtmittel nach Uruk gelangen und dort bleiben, vgl. auch Wilcke 1993, 44, Volk 1995, 20 mit Anm. 115 (lies dort „Eridu“ statt „Uruk“). Entsprechendes findet sich z. B. auch im Preislied auf Innana als „Herrin über die unzähligen göttlichen Machtmittel“ (*nin me šara*), das im Ritual eingesetzt werden soll mit dem Ziel, dass Innana ihre kriegerischen Machtmittel gegen Separatisten einsetzen möge, vgl. dazu A. Zgoll 1997 und A. Zgoll 2015.

⁷⁷ Vgl. dazu unten sub 8.2.

innin me galgala (traditionell *Innana und Šu-kale-duda*) finden sich nämlich ganz ähnliche Hyleme, die im epischen Text teilweise sogar *wörtlich* gleich formuliert sind. Die Edition des epischen Preisliedes *innin me galgala* / *Innana und Šu-kale-duda* verdanken wir K. Volk 1995; sie bildet die Grundlage, auf der die folgenden Ausführungen aufbauen. Auch in diesem Epos sind mehrere mythische Erzählstoffe kombiniert: ein Mythos über den Gott Enki, der mit Hilfe eines Raben die Dattelpalme und ihre Kultivierung erschafft; ein Mythos über die Göttin Innana, die ins *kur* (Bergland/Unterwelt) geht; und ein Mythos über Innana und den „Gärtner“ Šu-kale-duda, der sich mit der Göttin in seinem Garten vereinigt. Im vorliegenden Beitrag geht es um den Mythos von Innana, die ins *kur* (Bergland/Unterwelt) geht. Schon Wilcke 1993⁷⁸ und Volk 1995 haben die Beziehungen zwischen den Texten *innin me galgala* und *angalta* untersucht und wesentliche intertextuelle Verbindungen zwischen diesen beiden epischen Preisliedern beschrieben. Diese Parallelen lassen sich mit Hilfe der im vorliegenden Band vorgestellten methodischen Instrumente der Mythosforschung nach Beziehungen zwischen Mythen, d. h. zwischen mythischen Stoffen, neu untersuchen. Hierbei tun sich Indizien auf, die darauf hinweisen, dass auch der Innana-Mythos in *innin me galgala* entsprechend zu dem in *angalta* zu verstehen ist⁷⁹. Der Fährte wird der Beitrag im Folgenden nachgehen⁸⁰.

Zwei Zeilen am Anfang des Preisliedes *innin me galgala* formulieren genau wie *angalta*, dass die Göttin Innana Himmel und Erde verlassen hat (Z. 15 // 16):

⁷⁸ Vgl. auch Wilcke 1974.

⁷⁹ C. Wilcke, K. Volk u. a. haben sich dafür entschieden, *kur* hier als „Bergland“ zu verstehen und von einem Aufstieg der Innana ins Bergland auszugehen, entsprechend Attinger 2009 und Krebernik 2012, der schreibt, dass Innana auf einer „Inspektionsreise“ im Bergland ist, „was in Anspielung auf ihren Abstieg in die Unterwelt formuliert ist“ (Krebernik 2012, 93). Der vorliegende Beitrag geht von einem Bedeutungskontinuum „Bergland, Feindland, Unterwelt“, eben im Sinn des genannten „Gebirge-und-Totenreich“ aus; beim Aufstieg der Innana im *kur* handelt es sich um einen Aufstieg im Bergland, wobei dieses *kur* („Bergland“) einen Teil der Unterwelt bildet. Es handelt sich um den Bereich, den die Gestirngötter durchqueren, wenn sie ins Totenreich (*kur*) eintreten oder von dort wieder in den Himmel zurückkehren. Das *kur* umfasst einen unterirdischen (das „Totenreich“) und einen oberirdischen Bereich (das „Gebirge“), die beide ineinander übergehen. Vgl. dafür z. B. auch Steinkeller 2007, 231 f: Der Zugang zur Unterwelt liegt in den westlichen (Eingang) und östlichen (Ausgang) Bergen. Auch der unterweltliche Teil des *kur* kann als Gebirge oder umgekehrtes Gebirge vorgestellt worden sein, vgl. Diakonoff 1995, 116 Anm. 63: „the Sumerians ... had their 'mountain', *kur*, but it was a mountain turned upside down, because it denoted the Underworld“.

⁸⁰ Vgl. auch Alster 1974, 30, der den Innana-Mythos in *innin me galgala* / *Innana und Šu-kale-duda* analog zu dem in *angalta* verarbeiteten aufgefasst hat.

¹⁵ $u_4(d)$ -ba ṛx x(= *nin-ĝu₁₀*)⁷-e an mu-un-šub Damals hatte [... (= *meine Herrin*?)] den Himmel
 ki mu-un-šub ... verlassen, hatte sie die Erde verlassen ...

Das Verlassen von Himmel und Erde fordert, dass danach ein anderer kosmischer Raum betreten wird. Als dritten kosmischen Raum kennen die Mesopotamier das *kur*, das man präzise als „Gebirge-und-Totenreich“ wiedergeben müsste. Das Erreichen der Unterwelt ist mithin zu erschließen. Und genau davon ist, wie sich zeigen wird, tatsächlich die Rede. Wertet man die beiden kurzen Sätze als Hyleme aus, so ergibt sich daraus die folgende kleine Hylemsequenz:

Innana verlässt den Himmel.
 Innana verlässt die Erde.
 [Innana ist in der Unterwelt (*kur*).]

Der Fortgang wird in den beiden an dieser Stelle erhaltenen Textzeugen verschieden formuliert. In *Dn₁* folgt danach sofort der Aufstieg aus der Unterwelt (formuliert mit *il₂* „hochheben“, hier offensichtlich „hochsteigen“). In *Cn₁* wird explizit formuliert, dass Innana in die Unterwelt hinabsteigt (*e₁₁(d)*)⁸¹ und erst im Anschluss, dass sie im *kur* aufsteigt. Beide Texte formulieren stark verknappend, was bedeutet, dass sie auf Bekanntes anspielen⁸².

81 Prinzipiell kann *e₁₁(d)* nicht nur „hinabsteigen“, sondern auch „hinaufsteigen“ bedeuten. Der Wechsel zwischen beiden Verben *e₁₁(d)* und *il₂* in Textzeugen *Cn₁* scheint mir darauf hinzudeuten, dass gerade nicht parallele Aussagen, sondern komplementäre gemeint sind. Wäre ein Parallelismus intendiert, würde man zweimal *il₂* erwarten, so wie sich das in Textzeugen *Dn₁* findet. Schreiben die verschiedenen Texte hier also unterschiedliche Mythenversionen, einmal dass Innana absteigt in die Unterwelt, einmal dass sie von dort aufsteigt? Die Hylemanalyse zeigt, dass dem nicht der Fall ist. Der Unterschied zwischen den beiden Textzeugen besteht nur auf der formalen Ebene, nicht auf der inhaltlichen. Indem beide Textzeugen davon berichten, dass Innana Himmel und Erde verlässt, umschreiben sie den Abstieg Innanas in die Unterwelt. Das anschließende Aufsteigen (*il₂*) ist dann als Aufstieg aus der Unterwelt zu verstehen. Im Unterschied zu Textzeugen *Dn₁* expliziert *Cn₁* den Abstieg Innanas in Z. 15 noch *zusätzlich* durch die Erwähnung des Hinabsteigens (*e₁₁(d)*).

82 Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

¹⁵ u₄(d)-ba ʿx x (= nin-ġu₁₀)¹-e
an mu-un-šub ki mu-un-šub

kur-ra ba-e-a-e₁₁(d)^{Textzeuge Cn1}
// ba-e-a-il₂^{Textzeuge Dn1}

¹⁶ d^jInnana[(-ke₄)²]
an mju-un-šub ki mu-un-šub

kur-ra ba-e-a-il₂

Damals hatte [*meine Herrin*?]
den Himmel verlassen, hatte die Erde verlas-
sen,
stieg zum kur (Gebirge-und-Totenreich) hinab-
^{Textzeuge Cn1}
// stieg im kur (nun) hinauf^{Textzeuge Dn1}.

Innana –
sie hatte den Himmel verlassen, hatte die Erde
verlassen,
stieg (nun) im kur (Gebirge-und-Totenreich)
hinauf.

Die hinter diesen beiden Zeilen stehenden Hyleme beinhalten die räumlichen Eckpunkte des Mythos von *Innana's Unterweltsgang*: den Abstieg ins Totenreich und den Aufstieg aus dem Totenreich:

Innana verlässt den Himmel.
Innana verlässt die Erde.
Innana steigt in die Unterwelt hinab.⁸³
[Innana ist in der Unterwelt (kur).]
Innana steigt in der Unterwelt herauf.

Wenn jemand Himmel und Erde verlassen hat und damit in das kur, die Unterwelt, abgestiegen ist, dann meint ein nachfolgendes Aufsteigen den Aufstieg aus der Unterwelt heraus. Dieser Aufstieg erfolgt im kur, das Unterwelt und Gebirge umfasst. Das Gebirge ist der erschaubare Teil der Unterwelt, es bildet dessen Außenbezirke. Hier im Gebirge steigt Innana als Gestirngottheit aus der Unterwelt auf. Die beiden Zeilen 15-16 geben mithin etwas wie ein Rundweg der Göttin an, der vom Himmel hinabführt ins Totenreich, aber von dort auch wieder aufsteigt – das wird hier in *innin me galgala* auf Textebene durch die direkte Kombination von Aufstieg und Abstieg gleich zu Anfang betont. Der Rundweg der Gestirngottheit beginnt im Himmel, führt unter die Erde und von dort wieder zurück.

⁸³ So im Textzeugen Cn₁; für Dn₁ vgl. 4.2.

4.2.1 Das Umkreisen in Elam und Subir: ein Hyperhylem

Dieser Rundweg der Göttin vom Himmel unter die Erde und wieder zurück zum Himmel wird in *innin me galgala* auch in den Zeilen 112 f thematisiert:

¹¹² u₄-ba nin-ĝu₁₀ an mu-un-niĝen₂-na-ta ki Damals: Meine Herrin! Nachdem sie den Himmel
mu-un-niĝen₂-na-ta umrundet hatte, die Erde/Unterwelt umrundet
hatte,

¹¹³ d¹Innana(k) an mu-un-niĝen₂-na-ta ki mu- – Innana! – nachdem sie den Himmel umrundet
un-niĝen₂-na-ta hatte, die Erde/Unterwelt umrundet hatte

Der Rundweg wird hier explizit gemacht und in einem einzigen Hylem zusammengefasst:

Innana umrundet Himmel und Erde.

Bei der Gestirngottheit ist ein solches „Umrunden“ astral zu verstehen, d. h. als Zusammenfassung des Abstiegs des Gestirns aus dem Himmel in die Unterwelt und des anschließenden Aufstiegs aus der Unterwelt in den Himmel. Von diesem „Rundweg“ werden zwei Stationen herausgegriffen, nämlich Elam, was hier den (Süd-)Osten bezeichnet, und Subir, was für den (Nord-)Westen steht⁸⁴:

¹¹⁴ elam^{ki} su-bir^{ki}-a mu-un-niĝen₂-na-ta nachdem sie in Elam (= (Süd-)Osten) und Subir
(= (Nord-)Westen) (Himmel und Erde) umrundet
hatte,

¹¹⁵ dubur an gi₁₆-gi₁₆-il-la mu-un-niĝen₂-na- nachdem sie im (Grenzraum, nämlich dem) ver-
ta schwommenen (Ost- und West-) Horizont⁸⁵ (Him-
mel und Erde) umrundet hatte,

84 „Elam“ und „Subir“ (114) korrespondieren in *innin me galgala* mit sig „unten“ und nim „oben“ (Z. 101 f), die für (Süd-)Osten (sig) und (Nord-)Westen (nim) stehen, wie auch das parallel zu sig genannte kur u₄(d) e₃-ke₄-ne = {kur u₄(d) e₃=ak=ene}, „Bergland/Unterwelt, wo die Lichter (= Astralgötter) hervorkommen“ und das parallel zu nim genannte kur u₄(d) šu₂-ke₄-ne = {kur u₄(d) šu₂=ak=ene}, „Bergland/Unterwelt, wo die Lichter (= Astralgötter) sich verdunkeln (= untergehen/verschwinden)“ deutlich machen. D. h. Elam bezeichnet den (Süd-)Osten, Subir den (Nord-)Westen; der Betrachter – Šu-kale-duda – befindet sich dabei in Sumer.

85 Mit Attinger 2017 ist es nicht ganz klar, ob als „Himmelsfundament, Horizont“ im Sumerischen ein Ausdruck {dubur an} oder eine genitivische Verbindung {dubur an=ak} anzusetzen ist. Das könnte in verschiedenen Texten auch verschieden sein. An der vorliegenden Stelle muss dubur an eine feste Wendung sein, sonst könnte das Adjektiv nicht nachgestellt wer-

Bei Elam und Subir handelt es sich um die beiden entscheidenden Stationen des Austrittes aus der Unterwelt und des Eintrittes in die Unterwelt am „verschwommenen Himmelshorizont“⁸⁶. Diese entscheidenden Stationen beobachtet der Protagonist des dritten, im Epos verarbeiteten Mythos, namens Šu-kale-duda. Von Sumer aus erblickt Šu-kale-duda dabei die Göttin Innana, als sie – der Mythos meint sicherlich: zum ersten Mal – aus dem Totenreich zurückkehrt⁸⁷. Innana ist zunächst noch im Bereich des Todes, denn sie erscheint zunächst als Totengeist (kitim, Z. 103 // 151), erst darauf als Gottheit (diġir, Z. 104 // 152)⁸⁸. Die Aussage, dass sie Himmel und Erde umrundet hat, erweist sich als ein stoffzusammenfassendes Hylem (Hyperhylem), das *Descensus* und *Ascensus* der Göttin und damit den gesamten Mythos in einer einzigen Aussage kondensiert⁸⁹. Es legt sich nahe, dass in *innin me galgala* auf einen ähnlichen oder denselben Mythos Bezug genommen wird, der auch in *angalta* verarbeitet ist, d. h. dass hier eine interstoffliche Interferenz, eine Verbindung zwischen zwei Stoffen bzw. Stoff-Varianten anzunehmen ist.

den. (Außer es bezöge sich auf den Himmel, was semantisch nicht einleuchtet, da ja nicht der Himmel verschwommen ist, sondern der Horizont als die Region, wo Himmel und Unterwelt ineinander übergehen und wo gerade morgens, wenn Innana aus der Unterwelt zurückkehrt, Dunst liegen kann.) Demnach ist hier ein Lokativ und kein Genitiv anzusetzen. Dies passt als syntaktische Parallele auch genau zur Gestaltung der vorangehenden Zeile.

86 Wäre kur hier nur als oberirdisches Bergland, also als gebirgige Länder wie Elam oder Subir aufzufassen, dann wäre merkwürdig, wieso Innana, um z. B. nach Elam und Subir zu gelangen, die Erde verlassen müsste. Versteht man aber Elam und Subir als besondere Stationen auf ihrem Weg vom Himmel auf die Erde und von dort, von einem Ort im (Nord-)Westen (Subir) aus unter die Erde und dann, von einem Ort im (Süd-)Osten (Elam) aus wieder auf die Erde und in den Himmel, dann bezeichnet kur hier Bergland und Unterwelt, nämlich das Bergland als Außenbezirk der Unterwelt, von dem aus der unsichtbare, unterirdische Teil desselben Berglandes betreten werden kann. Diese Deutung, dass Innana einmal vom Himmel aus in die Unterwelt geht und von dort wieder zurück in den Himmel, hat seine Parallele in der Aussage vom Umkreisen von Himmel und Erde (beide im Absolutiv, also direktes Objekt des Umkreisens, Z. 112-115), das bei der Gottheit des Venusgestirns genau diesen astralen „Rundgang“ bezeichnet.

87 Diese Aussagen gehören zur Scharnierstelle, durch welche die beiden Mythen innerhalb des epischen Preisliedes verknüpft werden.

88 Wilcke 1993, 56 identifiziert den „alleingehenden Totengeist“ (und „alleingehende Gottheit“) mit der „aus der Unterwelt zurückkehrenden Inanna“. Entsprechend auch Volk 1995, 23: „Dieser göttliche Totengeist [Z. 103 mit Parallelen] ist niemand anders, als die aus der Unterwelt zurückkehrende Inanna, der wiederkehrende Venusstern.“ Aus dem Blickwinkel der Mythosforschung heißt dies, dass hier der Mythos von *Innanas Unterweltsgang* in den Text inkorporiert wird.

89 Ein entsprechendes Hyperhylem innerhalb des Epos *angalta* fasst den Mythos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde* zusammen; vgl. dazu 4.1.2 und 4.1.3.

Entsprechend lässt sich auch der Anfang des Mythos, wie er im Epos *innin me galgala* / *Innana und Šu-kale-duda* gestaltet ist, analog zu dem fast identisch formulierten im Epos *angalta* / *Innanas Gang in die Unterwelt* verstehen:

Epos <i>innin me galgala</i>	Epos <i>angalta</i>
⁴ r _{u4} (d) ˁ-ba lu ₂ ki-sikil kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	⁴ nin-ĝu ₁₀ ... kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)
Damals ist jemand, (und zwar) eine junge Frau, in die Unterwelt hinabgestiegen.	Meine Herrin! ... In die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.
⁵ [k]u ₃ (g) ^d innana(k)-ke ₄ kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	⁵ ^d innana(k)... kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)
Die bekannte, strahlende Innana! In die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.	Innana! ... In die Unterwelt ist sie hinabgestiegen.

Weitere Formulierungen sind wörtlich gleich. Hier liegt also ein *inhaltlicher* Bezug, d. h. ein Bezug zwischen den beiden *Stoffen*, eine *interstoffliche* Verbindung vor, der intensiviert ist, indem auch auf *formaler* Ebene durch identische Wortwahl eine Verbindung zwischen zwei *Texten*, also eine *intertextuelle* Verbindung vorliegt. Eine solche intertextuelle Verbindung gibt es auch an anderer Stelle:

Epos <i>innin me galgala</i>, Textzeuge Cn₁	Epos <i>angalta</i>
¹⁵ ... an mu-un-šub kimu-un-šub kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	^{4f} ... an mu-un-šub kimu-un-šub kur-ra ba-e-a-e ₁₁ (d)
... den Himmel hat sie verlassen, die Erde hat sie verlassen, ist zum ku r (Bergland/Unterwelt) hinabgestiegen.	

Ein Mythos vom *Unterweltsgang der Innana* liegt also beiden Texten zugrunde. Und mehr als das: Auch die beiden Texte sind sicherlich nicht unabhängig voneinander zu sehen. Selbst für die Frage, welcher Text sich auf welchen bezieht – bei intertextuellen Bezügen häufig nicht einfach zu entscheiden – legt sich die Antwort nahe: Da *innin me galgala* stark verknappend schreibt, so dass er ohne Kenntnis des mythischen Stoffes kaum verständlich wäre, bezieht sich dieser Text auf den anderen, ausführlicheren zurück, nämlich auf *angalta*, einen Text, der auch weitaus besser bezeugt ist.

4.2.2 Übersicht des Mythos *Innana geht in die Unterwelt* auf Basis des Epos *innin me galgala*

Wie die doppelte Verwendung von Hyperhylemen schon angedeutet hatte, liegt im Epos *innin me galgala* die Kurzversion eines Mythos vom Unterweltsgang der Göttin vor. Auf der Textebene stellt sich das so dar: Während die mythische Version im Epos *angalta* auf 284 Zeilen ausgeführt wird, benötigt das Epos *innin me galgala* dafür gerade 28 epische Zeilen (EZ). Hinter dieser Kurzschilderung lassen sich die folgenden mythischen Hyleme (MH) erkennen:

MH 1) Innana verlässt den Himmel. (EZ 15 f)

MH 2) Innana verlässt die Erde. (EZ 15 f)

MH 2-1) Innana verlässt in den Städten die Tempel. (EZ 17 f)

MH 3) Innana geht in die Unterwelt. (EZ 4 f, 15-18)

MH 4) Innana steht in den Tiefen und Höhen der Unterwelt mit zwei „Tieren“. (EZ 11 f)

MH 5) Innana vollendet mit diesen „Tieren“ die numinosen Machtmittel. (EZ 11 f, 104)

MH 6) Gottheiten entscheiden ein Schicksal.⁹⁰ (EZ 105 f)

MH 7) Innana steigt hinauf in die Oberwelt als (Toten-)Geist bzw. Gottheit. (EZ 101-104)

MH 8) Innana bringt sieben numinose Machtmittel mit sich auf die Oberwelt (präziser: sie hat sieben Machtmittel umgebunden über ihrer Scham). (EZ 118)

Nicht in diesen Verlauf einzuordnen ist das Hylem, dass Innana das Land Summer prüft (6-8). Es folgt erst nach der Rückkehr der Innana aus der Unterwelt (8) und gehört dem nachfolgenden Mythos an (vgl. 5.1.4).

5 Mythenvergleich: Innanas Abstieg ins Totenreich auf Basis von *angalta* und *innin me galgala*

Schon der kurze Überblick fordert dazu auf, einen genaueren Vergleich vorzunehmen, um herauszufinden, wie das Verhältnis zwischen den beiden Mythenversionen zu bestimmen ist, d. h. ob es sich um zwei ähnliche Mythen oder um Varianten ein und desselben Mythos handelt. Um sich an diese Fragen annähern zu können, bedarf es einer Methode zum Vergleich von Mythen. Dieser Vergleich muss unabhängig von der Textebene und ihren formalen *Propria*, d. h. unabhängig von einzelnen literarischen Gestaltungsmitteln auf der Stoff-

⁹⁰ Die Implikationen dieses Hylems sind noch zu klären.

Ebene operieren. In welcher Reihenfolge ein Mythos z. B. präsentiert wird, d. h. ob mit Prolepsen oder Analepsen gearbeitet wird oder ob abkürzend oder ausschmückend geschildert wird, das kann für den Vergleich von Mythen als Mythen keine Rolle spielen⁹¹. Grundlegend für einen Mythen-Vergleich ist mithin der Vergleich der Erzählstoffe in ihrer chronologischen Reihenfolge, also eine Hylemsequenz-Analyse.

Um zwei mythische Stoffe oder Stoff-Versionen zu vergleichen, erweist sich darüber hinaus eine Bestimmung der Position eines Hylems innerhalb der Hylem-Sequenz als sinnvoll und wichtig. Eine solche Positionsbestimmung kann sehr präzise relativ zu anderen Hylemen angegeben werden. Für den Vergleich basal ist aber schon eine einfachere Ortung, nämlich ob ein Hylem sich am Anfang, am Ende oder in der Mitte eines mythischen Stoffes (alias einer Hylem-Sequenz) befindet.

Nach diesen Vorüberlegungen lässt sich das geschilderte Vorgehen nun auf die beiden Mythen oder Mythenversionen vom *Gang Innanas in die Unterwelt* anwenden.

5.1 Vergleich der Sphärenwechsel-Sequenzen

5.1.1 Anfang der Sphärenwechsel-Sequenzen: Innana steigt hinab in die Unterwelt

angalta /
Innanas Gang

innin me galgala /
Innana und Šu-kale-duda

Innana will die Unterwelt, d. h. Machtmittel der Unterwelt. —

(// Z. 1-3 + 193 mit Parallelen)

Innana plant vom großen Himmel aus etwas, was die Unterwelt betrifft. (// Z. 1-3)

⁹¹ Auch wenn eine Handlungsabfolge in *einem* Text auf 300 Zeilen geschildert wird, im anderen durch 30 Zeilen – wie in unserem Fall –, so kann diese Handlungsabfolge doch in groben Zügen dieselben Hyleme umfassen; dies wird aber nur dann deutlich, wenn man die literarischen Ausschmückungen abziehen und den Stoff vergleichen kann, also durch Hylemanalyse. Analog lassen sich Texte, die kunstvolle Umstellungen der zeitlichen Abfolge eines Geschehens durch Rückblicke und Vorausgriffe vornehmen – wie das Epos *angalta* –, durch Hylemanalyse in ihre chronologische Reihenfolge, den *ordo naturalis* bringen und damit vergleichbar machen; vgl. dazu C. Zgoll im vorliegenden Band sub 2.2 „The Stoff Concept“ und 3.3 „Relevance of Hyleme Analysis for the Study of Stoffe“.

<i>angalta / Innanas Gang</i>	<i>innin me galgala / Innana und Šu-kale-duda</i>
Innana legt sieben Machtmittel an. (// Z. 14f; 17-25)	Innana ist in ein „Machtmittel- Prachtgewand“, ^{tu9(g)} tuba(ME), gekleidet. (// Z. 20)
Innana verlässt den Himmel. (// Z. 4-5)	Innana verlässt den Himmel. (// Z. 15-16)
Innana verlässt die Erde. (// Z. 4-5)	Innana verlässt die Erde. (// Z. 15-16)
Innana verlässt Priesterämter. (// Z. 6)	
Innana verlässt in verschiedenen Städten (Ni ² D: Uruk und Zabalam) die Tempel. (// Z. 7-13)	Innana verlässt in zwei Städten (Uruk und Zabalam) die Tempel. (// Z. 15-18)
Innana geht in die Unterwelt hinab. (// Z. 4 ff)	Innana geht in die Unterwelt hinab. (// Z. 4-5, 15 ⁹²)
Innana gibt ihrer Wesirin einen Rettungsauftrag. (// Z. 26-72)	–
Innana fordert Einlass ins Totenreich. (// Z. 83-89)	–
Die Unterweltherrscherin befiehlt, Innana Machtmittel abzunehmen. (// Z. 114-122)	

Der Anfang beider Mythen vom *Gang Innanas in die Unterwelt* zeigt deutliche Ähnlichkeiten. Der Kern des Ganzen ist der Sphärenwechsel der Göttin von Himmel und Erde in die Unterwelt. In beiden Mythen wird ausgeführt, dass Innana Himmel und Erde, Städte und deren Tempel verlässt und dass sie ins kur, d. h. in die Unterwelt hinabsteigt⁹³. Auch die Ausrüstung mit göttlichen Machtmitteln ist in beiden Erzählstoffen vorhanden, wenngleich in verschieden aufwändiger Ausführung: Einmal legt die Göttin sieben Machtmittel an, das andere Mal ein „Machtmittel-Prachtgewand“⁹⁴.

⁹² So in Textzeuge Cn₁.

⁹³ Das ist ein klares Pendant zu bildlichen Darstellungen, die Gestirngötter beim Aufstieg aus dem Gebirge zeigen: Ein solches Gebirge ist einerseits sichtbares Gebirge, andererseits hat es teil an der Unterwelt und ist selbst ein Stück von ihr. Entsprechend ist auch die Vorstellung, dass die Unterwelt bis direkt unter den Erdboden und Fußboden der Häuser reicht, die sich in vielen Ritualen zeigt, vgl. A. Zgoll 2013a.

⁹⁴ Vor dem Hintergrund, dass der Stoff vom Unterweltsgang der Göttin in *innin me galgala* extrem verknappt dargeboten wird, ist gut vorstellbar, dass die Bekleidung mit dem Prachtgewand eine Zusammenfassung der Ausrüstung auch mit weiteren Utensilien impliziert und in diesem Sinn als Hyperhylem aufzufassen ist. So kann man schon davon ausgehen, dass jemand, der ein Prachtgewand anlegt, sich auch passend zu diesem schmückt, dass man sich also auch hier vorstellte, dass Innana die zugehörigen Schmuckstücke und Herrschaftsin-

Der Mythos im Epos *angalta* führt einiges genauer aus, was in der kurzen Version im Epos *innin me galgala* gar nicht in den Blick genommen wird: dass Innana nach den Machtmitteln der Unterwelt verlangt, einen entsprechenden Plan entwirft sowie Details zu den Geschehnissen in der Unterwelt.

5.1.2 Ende der Sphärenwechsel-Sequenzen: Innana kommt herauf aus der Unterwelt

Die vergleichende Übersicht der für das Ende des Mythos zentralen Hyleme stellt sich folgendermaßen dar:

<i>angalta</i> / Innanas Gang	<i>innin me galgala</i> / Innana und Šu-kale-duda
Nin-subur führt eine Hilfsaktion für Innana durch.	–
Enki verausgabt sich, um Innana zu helfen: Enki erschafft Ritualexperten; sie holen Innana aus dem <i>ku r</i> heraus. (Z. 217 ff)	–
Innana kommt mit Unterstützung Enkis wieder herauf aus dem <i>ku r</i> . (Z. 284)	Innana umrundet Himmel und Erde. (Z. 112 f) Innana kommt wieder herauf aus dem <i>ku r</i> . (Z. 6-8, 15-18, 20) Šu-kale-duda späht nach Osten und Westen: Er sieht Innana dort, wo Himmelsgötter aufgehen und untergehen. (Z. 101-104)
Innana spricht: „Ich bin Innana (die unterwegs ist) zum Sonnenaufgang.“ (Z. 81) = Vorausblick: Innana kommt im Osten aus der Unterwelt heraus.	= Innana kommt im Osten aus der Unterwelt (und war im Westen in die Unterwelt gegangen ⁹⁵).

Auch das Ende der Mythen zeigt sich in wesentlichen Punkten gleich: Innana kommt wieder herauf aus der Unterwelt. Das ist essentiell. Wie oben ausgeführt

signien ergriff und Augenschminke auftrug, parallel zur Darstellung der Mythosversion in *angalta*.

⁹⁵ Führt man auch für *innin me galgala* / *Innana und Šu-kale-duda* eine genauere Hylemanalyse durch, wie das im vorliegenden Beitrag für *angalta* durchgeführt wurde (vgl. 4.1), so ist dieses Hylem „Innana geht im Westen in die Unterwelt“ in die Hylem-Sequenz vom Anfang des Mythos zu stellen.

umfasst das Hylem, dass Innana Himmel und Erde umrundet, die Gesamthandlung des Mythos: Innana startet im Himmel, geht unter der Erde hindurch und steigt auf der anderen Seite des Himmels wieder auf. Außerdem wird deutlich, dass Innana im Osten aus der Unterwelt heraufkommt, also dort, wo die Gestirne aufgehen. Auch hier schildert das Epos *innin me galgala* nur diese essentiellen Eckpunkte des Geschehens und schildert nicht, *auf welche Weise* Innana aus der Unterwelt hervorkommt, was in *angalta* ausgeführt wird.

5.1.3 Mitte der Sphärenwechsel-Sequenzen: Innana stirbt in der Unterwelt

Etwa in der Mitte des Sphärenwechsels der Göttin liegt der *Tiefpunkt* des Geschehens: Innana wird zum Tod verurteilt und ist dann tot. Beide Mythen lassen daran keinen Zweifel. Im einen wird sie geschlagen und an einem Pflock aufgehängt; das andere Epos spricht von ihrem Totengeist. Die entsprechenden Hyleme sind die folgenden:

<i>angalta</i> / Innanas Gang	<i>innin me galgala</i> / Innana und Šu-kale-duda
Die Unterweltherrscherin Ereš-ki-gal und die Unterweltsgötter Anuna verurteilen Innana zum Tod. (Z. 165-170).	–
Jemand schlägt Innana.	
Jemand macht Innana zu einem Stück Fleisch, zu einer Sache. ⁹⁶	Innana ist ein Totengeist. (= Schau des Šu-kale-duda) (Z. 103)
Jemand hängt dies an einem Pflock auf. (Z. 169 f)	
= Innana ist tot.	= Innana ist tot.

Im Epos *innin me galgala* wird der Tod der Innana nur vorsichtig angedeutet, wenn fast wie im Vorbeigehen erst bei der Rückkehr aus dem Totenreich von ihr als „Totengeist“ (kitim) gesprochen wird. Das Epos *angalta* hingegen spricht von Innana als Fleisch und als Sache, die man an einem Pflock aufhängt. Selbst wenn hier offenbar Lexeme, die direkt das Tot-Sein bezeichnen würden, vermieden werden, ist doch die Formulierung, dass Innana als „Sache“ (niĝ₂)

⁹⁶ Die Schreibungen und ihre Bedeutung lassen sich noch nicht abschließend verstehen. Es handelt sich um *usu₃ niĝ₂ PA* bzw. *usu₃ niĝ₂ LUĜ*. Die Studien von B. Cuperly (vgl. Anm. 7 und 40) deuten darauf hin, dass damit eine ganz bestimmte Entität gemeint ist, deren präzise Bestimmung uns aber noch entgeht. Konnotativ scheint hier eine Bedeutung wie „geschlagene Sache“ mitzuschwingen.

bezeichnet wird, eine heftige Aussage für eine Kultur, deren Sprecher zwischen Personenklasse und Sachklasse⁹⁷ unterscheiden. Es zeigt, dass die Göttin in diesem Zustand nicht mehr als Person betrachtet wird.

5.1.4 Exkurs: Das „Prüfen von Sumer“ als Teil eines anderen Mythos

<i>angalta</i> / Innanas Gang	<i>innin me galgala</i> / Innana und Šu-kale-duda
–	Innana erhebt sich (in ⇒) aus der Unterwelt, um Sumer auf Schlechtigkeit und Rechtschaffenheit zu prüfen und um den Trügerischen und den Rechtschaffenen zu suchen. (Z. 6-8)

In *innin me galgala* ist nun davon die Rede, dass Innana sich aus der Unterwelt erhebt, um Sumer auf Schlechtigkeit und Rechtschaffenheit zu prüfen und den Trügerischen und den Rechtschaffenen zu suchen. Doch gehört dies *nicht* zum Mythos vom *Abstieg* der Innana und seinen Zielen. Es ist vielmehr Zweck ihres *Aufstiegs* aus der Unterwelt, es ist das, was den nachfolgenden Mythos ausmacht. Prüfen und Suchen erweisen sich als Kernbegriffe im anschließenden Mythos, wo Innana prüft (Z. 127 f) und sucht (Z. 136 f), vornehmlich nach Šu-kale-duda. Prüfen und Suchen ist also kein Zweck von Innanas Abstieg, es ist nicht Teil der Hylemsequenz von *Innanas Gang in die Unterwelt*. Dieses Prüfen und Suchen gehört vielmehr zu einer neuen Hylem-Sequenz, nämlich zum Mythos von *Innana und Šu-kale-duda*. Durch den Vorausblick sind beide Mythen an dieser Stelle auf der Textebene miteinander verknüpft worden.

5.1.5 Mitte der Sphärenwechsel-Sequenzen: Die Machtmittel werden vollendet

Der Vergleich von *angalta* und *innin me galgala* zeigt, dass während Innanas Aufenthalt in der Unterwelt etwas anderes eine wichtige Rolle spielt: Machtmittel der Unterwelt. In beiden Mythen geht es darum, dass die Unterweltsmachtmittel „vollendet werden“:

⁹⁷ Genauer: Nicht-Personenklasse.

<i>angalta</i> / Innanas Gang	<i>innin me galgala</i> / Innana und Šu-kale-duda
Der Torwächter nimmt Innana an sieben Toren die sieben Machtmittel ab,	In den Tiefen und Höhen der Unterwelt steht Innana mit dem Wildstier und dem Bergziegenbock,
damit die Machtmittel der Unterwelt vollendet werden. (Z. 129 ff)	[damit] die Machtmittel vollendet werden. (Z. 11-12).
Der Torwächter erklärt:	Šu-kale-duda sieht,
„Die Machtmittel der Unterwelt werden vollendet.“ (vgl. Z. 129-161)	wie die Machtmittel der Unterwelt vollendet werden. (Z. 105 + 11-12)
NN beugt Innana nieder,	–
NN reißt Innana die Haut bzw. das Gewand ⁹⁸ ab. (Z. 162 f)	
Innana lässt die Unterweltsherrscherin Ereš-ki-gal vom Thron aufstehen. (Z. 163 f)	–

Es lohnt sich, diese Aussagen genauer zu hinterfragen, um ihren Bedeutungsumfang zu eruieren. Im vorliegenden Kontext müssen dafür einige Hinweise genügen. Numinose Machtmittel zu „vollenden“ muss bedeuten, dass diese Machtmittel einsatzbereit und funktionsfähig werden. Im Mythos von *angalta* beginnt das Vollenden der Machtmittel, wenn der Torwächter der Göttin an den Toren der Unterwelt ihre sieben Machtmittel abnimmt. Im Mythos von *innin me galgala* steht Innana in den Tiefen und Höhen der Unterwelt gemeinsam mit Wildstier und Bergziegenbock, damit die Machtmittel vollendet werden⁹⁹.

5.1.6 Exkurs: Wildstier und Bergziegenbock als Gottheiten

Innana vollendet die Machtmittel zusammen mit „Ziegenbock“ (*ta ra ḫ - m [a š]*) und Auerochse/Wildstier (*am*). Hinter diesen eigenartigen Wesen verbergen sich numinose Mächte bzw. Gottheiten. Eine solche Gottheit in Gestalt eines Ziegenbockes findet sich auch in einem Mythos über den Abstieg des Gottes Enki ins Totenreich (*udug ḫul*, 2. Jahrtausend, vgl. 1.2). Dort heißt es:

Er (= Enki) hat die Nin-ug (Herrin / Herr Löwe), Nin-maš (Herrin / Herr Ziegenbock) und Nin-ḫursaĝa (Herrin Gebirge) (und) Ereš-ki-gal (Herrscherin

⁹⁸ Hier sind verschiedene Versionen überliefert, vgl. 8.2.1.

⁹⁹ Zu den Eigenschaften dieser Machtmittel vgl. unten sub 5.3.

„Große Erde“), die Gemahlin des Nin-azu zum Bad eingeladen (und das hatte Konsequenzen).¹⁰⁰

Der „Ziegenbock“ ist hier klar als Titel einer Unterweltsgottheit zu verstehen: „Herrin/Herr Ziegenbock“ und „Herrin/Herr Löwe“ sind Gottheiten neben Nin-ḫursaġa („Herrin Gebirge“) und Ereš-ki-gal („Herrscherin ‚Große Erde‘“). Wer sich genau hinter diesen Bezeichnungen verbergen mag, sei dahingestellt¹⁰¹. Im Mythos von *Enkis Unterweltsgang* geht es an dieser Stelle um eine Kooperation zwischen Enki und Gottheiten des Totenreiches, um ein Ritual zur Abwehr von mörderischen Totengeistern und Dämonen zu erhalten. Kooperationen zwischen oberweltlichen¹⁰² und unterweltlichen Gottheiten sind auch sonst bezeugt¹⁰³, z. B. im Mythos *Enlil und Ninlil erzeugen mit der Unterwelt Fruchtbarkeits- und Wassergötter*, vertextet im epischen Preislied *irinanam / Enlil und Ninlil*¹⁰⁴.

5.1.7 Ende der Sphärenwechsel-Sequenzen: Machtmittel auf die Erde bringen

Das Ende der Sphärenwechsel-Sequenzen handelt von diesen Machtmitteln¹⁰⁵:

100 Unter 1.2 ist die Passage mitsamt dem sumerischen Originaltext und den Versionen des 1. Jahrtausends zitiert.

101 Auch im *Unterweltstraum eines assyrischen Kronprinzen* sind fast alle Gottheiten der Unterwelt mit theriomorphen Teilen vorgestellt. – Verbindungslinien zu den Gestirn(-Gottheiten) des Zodiakus sind weiter zu verfolgen.

102 Enki selbst gehört durch seinen kosmischen Raum, den Abzu, dem oberweltlichen und dem unterweltlichen Bereich an.

103 Alternativ könnte es sich um eine Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Gottheiten handeln, die nur *zeitweilig* im Totenreich sind. So kann der „Auerochs/Wildstier“ auch etwas mit dem Sonnengott zu tun haben, der anderswo ebenfalls als „Hilfskraft“ der Innana tätig wird (in *an gal karede/Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*, vgl. A. Zgoll 2015a und 2019a. In der späten Götterliste *Anu ša amēli* 42 (Litke 1998) ist ^da m („Gottheit Wildstier/Auerochs“) geglichen mit „Sonnengott Šamaš in Bezug auf den Aufgang“ (*ša šiti*), also mit dem auferstehenden Sonnengott. Der „Ziegenbock des Abzu“ (^dta-raḫ-abzu) ist als Beiname des Enki belegt (vgl. An – Anum und Vorläufer seit altbabylonischer Zeit).

104 Edition: Behrens 1978. Stratifikationsanalyse und Gesamtinterpretation: A. Zgoll 2011 und A. Zgoll 2013.

105 Das Vorgehen, wie aus der kunstvollen Darstellung eines Mythos in einem epischen Preislied die chronologische Stoffreihenfolge bestimmt wird, ist in diesem Beitrag exemplarisch für *angalta* dargestellt worden, vgl. oben sub 4.1. Für *innin me galgala* können hier daher abkürzend die Ergebnisse präsentiert werden, da diese auf entsprechende Weise erarbeitet worden sind.

<i>angalta</i> / Innanas Gang	<i>innin me galgala</i> / Innana und Šu-kale-duda
Innana will Machtmittel der Unterwelt. (Z. 194; 207) (= Rede von Enlil + Nanna)	–
Innana kehrt aus der Unterwelt auf die Oberwelt zurück. (Z. 284 f)	Innana kehrt aus der Unterwelt auf die Oberwelt zurück. (Z. 112-117) Innana trägt sieben Machtmittel an einem Tuch über ihrer Scham. (Z. 118 f) (= Schau des Šu-kale-duda)
Innana bringt Machtmittel der Unterwelt an deren Ort. (Z. 194; 207) (= Rede von Enlil + Nanna)	[Innana bringt sieben Machtmittel aus der Unterwelt auf die Oberwelt.] (Z. 118 ff)

Mit den Machtmitteln der Unterwelt geschieht etwas, was für mesopotamische Menschen offensichtlich besonders wichtig ist: In *innin me galgala* bringt Innana sieben Machtmittel mit sich auf die Oberwelt und zwar hat sie diese umgebunden an einem Tuch über ihrer Scham (vgl. 5.3). Nach *angalta* will Innana Machtmittel haben und sie bringt sie „an deren Ort“, also an den Ort, der für sie bestimmt ist. Wie eine Untersuchung der kultischen Kontexte des Mythos von *Innanas Unterweltsgang* zeigt¹⁰⁶, ist auch dieser besondere Ort auf der Oberwelt. Das mythische Hylem, dass Innana Machtmittel der Unterwelt „an deren Ort“ bringt, erweist sich als wesentlicher Bestandteil des Innana-Kultes. Im kultischen Kontext wird deutlich, welcher spezifische Ort sich hinter dieser allgemeinen Formulierung verbirgt: es ist der Tempel der Göttin, der diese Machtmittel in sich versammelt¹⁰⁷.

5.2 Auswertung der Vergleiche: Ein Mythos in zwei Versionen

Der kurze Vergleich hat Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen beiden mythischen Stoffen aufgedeckt. Unterschiedlich ist v. a., dass in *angalta* die Vorbereitungen für den Gang in die Unterwelt geschildert werden, der Eintritt in die Unterwelt, wie die Götter Innana in der Unterwelt töten und wie der Ritualgott sie

¹⁰⁶ Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2019, insbesondere sub 5.2, 6.3 und 6.4.

¹⁰⁷ Dass am Tempel die jeweiligen Machtmittel von Gottheiten aufbewahrt werden, wird auch von anderen Gottheiten verkündet, z. B. vom Hauptgott des Kleinstaates Lagas, dem Gott Nin-ĝirsu, vgl. *Gudea Tempelbauhymne* B 6:11-12:25 (Averbeck 1987, Edzard 1997, 68-106, Römer 2010), wo die Götter aus dem Hofstaat des Nin-ĝirsu alle „mit ihren Machtmitteln“ (me-ni-da) in den Tempel Einzug halten.

durch Ritualexperten wieder zum Leben erwecken hilft. Demgegenüber erwähnt *innin me galgala* fast nur Eck- und Zielpunkte. Die Auswertung dieser Unterschiede zeigt etwas, was schon bei der Hylemanalyse auf Basis von *innin me galgala* deutlich geworden war: Es handelt sich hier um Unterschiede durch eine Schilderung als Langversion (in *angalta*) vs. als Kurzversion (in *innin me galgala*).

Beide Mythen beschreiben, dass die Machtmittel in der Unterwelt durch Innana vollendet werden. In *angalta* beginnt das dramatische Geschehen an den Toren der Unterwelt. Beteiligt sind dabei einerseits Innana, andererseits der Torwächter der Unterwelt, der aber als ausführendes Organ der Unterweltherrscherin Ereš-ki-gal vorgeführt wird¹⁰⁸. Das bedeutet, dass es letztendlich Innana und Ereš-ki-gal sind, die als Protagonist und Antagonist gemeinsam die numinosen Machtmittel vollenden. In *innin me galgala* hingegen werden die Machtmittel in Höhen und Tiefen der Unterwelt durch Innana und numinose Wesen vollendet, die als „Wildstier“ bzw. „Bergziegenbock“ bezeichnet sind¹⁰⁹. Die hier greifbaren Unterschiede können auf *inhaltliche Varianten* deuten.

Schließlich das Ende der Geschichte: In der Version des Mythos, die im Epos *angalta* erzählt wird, wird der Aufstieg Innanas mit den Unterweltsmachtmitteln nicht mehr geschildert. Er lässt sich aber festmachen durch die Hyleme, dass Innana diese Machtmittel an deren Ort bringen wird (vgl. 5.1.7). Aufgrund von Studien zur Stratifikation der Mythen in diesem Epos¹¹⁰ lässt sich erkennen, dass dieser Abschluss des Mythos in *angalta* nicht genauer ausge-

108 Die mesopotamische Sichtweise auf das Verhältnis zwischen Auftraggeber und Auftragnehmer bzw. durchführendem Organ sind eindeutig. Verantwortlich für den Auftrag und was daraus entsteht, ist der Auftraggeber. Vgl. z. B. Innana, die in *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde* das Himmelshaus vom Himmel auf die Erde holt. Sie selbst ist vor allem verantwortlich für die Planung des Ganzen (außerdem kämpft sie gegen den Skorpion, der den Durchgang zwischen Himmel und Erde inklusive Unterwelt bewacht). Die Durchführung obliegt ansonsten zum allergrößten Teil dem Sonnengott, der das Haus unter den Horizont in die Unterwelt hinabbringt und dafür selbst untergeht. Außerdem ist vor allem der „Fischergott“ Adag-(ki-)bir beteiligt, der das Himmelshaus aus dem Himmellozean fischt, wo es durch schreckliche, vom Himmelsgott gesandte Stürme untergegangen ist. Gegen Ende des Mythos referiert der Himmelsgott das Geschehen: Hier wird die gesamte Tat alleine Innana zugeschrieben. – Analoges gilt immer dort, wo hochrangige Personen etwas ins Rollen bringen. Wenn z. B. ein Tempel gebaut wird, dann hat selbstverständlich der König den Tempel gebaut; Handwerker werden nicht genannt (bis heute hat sich daran vielfach nichts geändert).

109 Vgl. oben sub 5.1.6.

110 Die Ergebnisse wurden beim 2. Methoden-Workshop der Forschungsgruppe STRATA im April 2017 vorgestellt. Da sie den Rahmen dieses Bandes sprengen würden, werden sie in einer monographischen Arbeit von A. Zgoll über die Mythenversionen von *Innans Gang in die Unterwelt* publiziert werden. Ausblicke darauf finden sich im vorliegenden Beitrag sub 8.2.

führt wird, weil der Mythos hier mit einem anderen Mythos kombiniert wird, dem Mythos *Dumuzi geht in die Unterwelt*. Zur Verbindung beider Mythen wurde eine Scharnierstelle geschaffen¹¹¹, wodurch das ursprüngliche Ende des ersten Mythos überschrieben wurde¹¹². Im Epos *innin me galgala* verband man die Mythosversion vom Unterweltsgang ebenfalls mit einem weiteren Mythos, doch gestaltete man die Scharnierstelle dort so, dass das Ende des Unterweltsgang-Mythos weiterhin sichtbar bleibt: Man ließ den Protagonisten des anderen Mythos, Šu-kale-duda, beobachten, wie Innana mitsamt der Machtmittel aus der Unterwelt zurückkehrte. Die hier greifbaren Unterschiede zwischen beiden Mythen von *Innanas Unterweltsgang* sind verursacht durch die Schichtung mehrerer verschiedener Mythen zu einem je anderen Gesamtmythos.

Gemeinsam ist beiden mythischen Stoffen eine ganz spezifisch charakterisierte Protagonistin: Innana als Göttin zentraler sumerischer Städte. Gemeinsam ist beiden Stoffen, dass diese Innana in die Unterwelt hinabsteigt. *Und* dass sie aus der Unterwelt wieder heraufkommt. Das ist alles andere als trivial, ist die Unterwelt doch im Sumerischen bekannt als das „Land ohne Wiederkehr“. Unsere Untersuchung hat auch deutlich gemacht, *wozu* die Göttin Innana überhaupt diesen schrecklichen Abstieg unternimmt und warum sie dabei wissentlich¹¹³ den zeitweiligen eigenen Tod auf sich nimmt: Innana bringt *Machtmittel* aus der Unterwelt, sie bringt sie dorthin, wohin sie gehören¹¹⁴. Und nicht nur das: Innana ist beteiligt an der *Vollendung* der Machtmittel in der Unterwelt, zusammen mit anderen numinosen Wesen.

Die Zusammenschau zeigt, dass die großen inhaltlichen Linien beider mythischer Stoffe identisch sind: Innana steigt in die Unterwelt hinab, um die Unterweltsmachtmittel zu vollenden und aus der Unterwelt heraufzuholen an den für sie bestimmten Platz. Details sind verschieden, was, wie sich zeigen ließ, teils auf inhaltliche Varianten deutet, teils aber auch schlicht auf die literarische Darstellung auf Textebene zurückzuführen ist, wo eine Langversion oder Kurzversion vorliegen kann und wo die Verknüpfung mit anderen Mythen zu unterschiedlichen Eingriffen in den Verlauf des Mythos führte. Festzuhalten ist aber, dass zentrale Elemente der Hylem-Sequenzen und der Ablauf als solcher gleich oder ähnlich sind. Dies spricht dafür, dass *angalta* einerseits und *innin*

¹¹¹ Wilcke 1993, 49 mit Anm. 95 hebt schon die „Überleitung“ zwischen solchen „Teilen“ (dort: eines Textes) heraus. Vgl. jetzt auch Katz 2015.

¹¹² Vgl. im vorliegenden Beitrag Kapitel 8.

¹¹³ Innana plant voraus, was geschehen soll, wenn sie nicht aus der Unterwelt heraufkommt; d. h. sie kalkuliert ihren Tod von vornherein ein.

¹¹⁴ Zum Tempel als Zielpunkt der Machtmittel, die Innana aus der Unterwelt bringt, vgl. 5.1.2 und ausführlich A. Zgoll / C. Zgoll, 2019.

me galgala andererseits grundsätzlich derselbe Mythos vom *Gang Innanas in die Unterwelt* zugrundeliegt, und zwar in zwei verschiedenen Versionen¹¹⁵.

5.3 Ausblick: Die Machtmittel der Unterwelt

Die Entdeckungen, dass Innana gemeinsam mit Ereš-ki-gal oder mit anderen numinosen Wesen in der Unterwelt Machtmittel (sumerisch *me*) vollendet und dann auf die Erde bringt, führen zu den nächsten Fragen: Um welche Machtmittel handelt es sich? Und wohin lässt Innana diese Machtmittel gelangen? Die zweite Frage ist Thema eines anderen Beitrages, weswegen hier nur das Ergebnis genannt werden soll: Innana bringt die Machtmittel in ihre Tempel¹¹⁶. Doch welche Macht wohnt den numinosen Instrumenten inne, für welche die Göttin es wagt, ins Totenreich zu gehen?

Dass Gottheiten Machtmittel in ihrem Besitz haben oder in ihren Besitz bringen, ist aus verschiedenen Preisliedern, auch auf andere Götter, bestens bekannt. Gerade von Innana heißt es, dass sie solche Machtmittel in großer Zahl zusammengebracht und fest in ihren Besitz gebracht hat (*nin me šara* Z. 5, 7 f), so dass sie als die „Herrin über die unzähligen Machtmittel“ und das heißt über alle Machtmittel gepriesen wird (*nin me šara* Z. 1)¹¹⁷. In diesem Lied werden insbesondere ihre kriegerischen Machtmittel besungen, also die Macht zur Vernichtung von Feinden. Ein anderes Preislied berichtet eine andere derartige Episode; da wird in narrativ-epischer Form geschildert, wie Innana es schafft, dem Gott der rituellen Weisheit Enki eine ganze Menge von Machtmitteln aus dem Abzu abzuluchsen und in ihre Stadt Uruk zu bringen. Darunter sind viele,

¹¹⁵ Vgl. C. Zgoll 2019, 261 f: „So ist bspw. die Reise der Göttin Innana ins KUR (= „Totenreich“) in zwei Varianten überliefert, die im Detail sehr verschieden sind, einmal in *Innanas Gang in die Unterwelt*, einmal in *Innana und Šu-kale-duda*, so daß Zweifel aufkommen könnten, ob es sich hierbei tatsächlich um denselben Stoff handelt. Bei aller Verschiedenheit im Detail aber sind immerhin die Eckpunkte gleich, denn in beiden Varianten ist ein wichtiger Ausgangspunkt der Handlungsschritt 'Innana steigt im KUR hinab' und der entscheidende Zielpunkt 'Innana kommt aus dem KUR herauf' bzw. 'Innana steigt im KUR (wieder) auf', d. h. 'Innana kehrt vom KUR zurück', und zudem findet sich in beiden Varianten ein offenbar für die Handlung zentraler Zwischenschritt, nämlich die 'Vollendung der ME'. Diese Gemeinsamkeiten erscheinen mehr als hinreichend, um trotz zahlreicher weiterer Verschiedenheiten von Varianten eines Stoffs zu sprechen.“

¹¹⁶ A. Zgoll / C. Zgoll 2019, sub 6.4 „Der Tempel der Innana/Ištar als Zielpunkt der numinosen Machtmittel bzw. Rituale“ und 8.1 „Das Preislied und seine kultische und ontologische Funktion“.

¹¹⁷ Edition durch A. Zgoll 1997; für die neueste Übersetzung vgl. A. Zgoll 2015.

die als notwendig für das Gedeihen einer Stadt angesehen wurden wie Königtum und Hohepriestertum, aber auch Rituale für den Abstieg ins Totenreich¹¹⁸ und viele mehr¹¹⁹.

Um welche Machtmittel mag es nun in den Mythen-Versionen von *Innanas Unterweltsgang* gehen? Eingrenzend ist zu bemerken, dass diese Machtmittel in der Auseinandersetzung zwischen Innana und den Unterweltsgottheiten vollendet werden. Was zuerst als Konfrontation erschien, erweist sich nachträglich als funktionale Kooperation, die im Sinne der Funktionsfähigkeit der Machtmittel notwendig ist (vgl. 5.1.5). Von einer Kooperation zwischen Mächten des unterweltlichen Raums einerseits und Göttern der städtischen Kultur andererseits erzählt auch der Mythos von Ninlils Unterweltsgang in *Enlil und Ninlil erzeugen mit der Unterwelt Fruchtbarkeits- und Wassergötter*, wo die Zusammenkunft von Ninlil und drei verschiedenen Unterweltsmächten (bzw. in einer späteren Schicht: von Ninlil mit Enlil in Gestalt dieser Unterweltsmächte) zur Zeugung von drei Gottheiten führt, welche für Bewässerung und pflanzliche Fruchtbarkeit stehen¹²⁰. Im Unterweltsgang nach *angalta* lassen sich offenbar kaum Indizien finden, die den besonderen Charakter der dort vollendeten Machtmittel erkennen ließen. Und so fragen viele, was die staubig-finstere Unterwelt denn überhaupt zu bieten haben könnte, wofür eine so hohe Göttin den Tod auf sich nehmen würde. Hier ist zunächst festzuhalten, dass die Unterwelt in der Schilderung des sumerischen Mythos, der hinter *angalta* steht, überhaupt nicht finster und staubig geschildert wird; das Thema wird gar nicht berührt. Diese Annahme speist sich vielmehr aus anderen Quellen, z. B. aus den beiden akkadischen Konkretionen des Mythos in späterer Zeit¹²¹. Im Gegenteil hat die Unterwelt sogar einiges zu bieten, was sich Menschen wünschen können: Ereški-gal kann den beiden Ritualexperten, die Innana aus der Unterwelt befreien sollen, zum Dank für ihre empathisch-beruhigenden Rituale einen Wunsch

118 So im Kapitel „Ein Ritual als me: Absteigen ins Totenreich“ in der durch A. Zgoll in Vorbereitung befindlichen Monographie zu Religion im antiken Mesopotamien.

119 In manchen Fällen hat sich deren Bedeutung noch nicht gänzlich erschließen lassen.

120 Vgl. A. Zgoll 2011 und A. Zgoll 2013a.

121 Aus der mittellassyrischen Version, Mitte des 2. Jahrtausends, und aus der neuassyrischen Version vom Anfang des 1. Jahrtausends; der Vergleich zwischen der sumerischen Version und diesen beiden zeigt eine fortschreitende „Verteufelung“ des Totenreiches, welches als zunehmend düsterer und staubiger beschrieben wird. – Eine andere Perspektive auf das Totenreich eröffnet ein Gebet um Schutz in der Unterwelt aus dem 2. Jahrtausend, welches zeigt, dass es dort auch angenehme Bereiche gibt, wo der Einzelne im Kreis seiner Ahnen durch seinen Schutzgott gut versorgt wird, vgl. den Beitrag von A. Zgoll zu diesem Thema im vorliegenden Band.

freistellen, der dann auch sogleich präzisiert wird: Einen Fluss oder Kanal mit seinem Wasser und ein Feld mit seinem Getreide (oder beides gleich in Vielzahl) könnten sie sich wünschen. Bewässerung und pflanzliche Fruchtbarkeit – dies von den Gottheiten der Unterwelt zu erhoffen und zu erbitten, scheint ganz typisch und passend zu sein, wenn man die Zielrichtung des Mythos *Enlil und Ninlil erzeugen mit der Unterwelt Fruchtbarkeits- und Wassergötter* mit seinem Stratum von Ninlils Unterweltsgang danebenhält.

Doch zielt *Innanas Unterweltsgang* auf etwas anderes, zumindest in der Version von *innin me galgala*¹²². Hier findet sich eine Information, die indirekte Rückschlüsse nahelegt. Und zwar handelt es sich um die Information, wie Innana die numinosen Machtmittel aus der Unterwelt mitbringt. Das geschieht auf eine sehr spezielle Weise. Innana trägt die sieben Machtmittel nämlich an einem Stück Stoff¹²³, den sie über ihrer Scham trägt¹²⁴. Diese spezifische Stelle deutet darauf hin, dass die Machtmittel auch im Fall von *Innanas Unterweltsgang* gemäß der Konkretion in *innin me galgala* mit Fruchtbarkeit zu tun haben – allerdings nicht mit pflanzlicher, sondern mit sexueller Fruchtbarkeit. Die These liegt also nahe¹²⁵, dass Innana hier die Machtmittel für sexuelle Fortpflanzung und Fruchtbarkeit mit Mächten der Unterwelt vollendet und diese aus der Unterwelt mitbringt. Dazu passt auch das im epischen Preislied *innin me galgala* mit dem mythischen Stratum vom Unterweltsgang der Innana verknüpfte Stratum des Mythos von *Innana und Šu-kale-duda*, dem zufolge sich Šu-kale-duda mit Innana sexuell vereinigt (*innin me galgala* 122-124)¹²⁶.

Man fragt sich natürlich, wieso das Herauskommen mit den Machtmitteln nicht geschildert wird, wo es doch einen wichtigen Zielpunkt des Mythos darstellt und so auch ein großartiges Finale des Textes bilden könnte. Dies wird Thema von Kapitel 8 sein.

¹²² Gerade so etwas kann je nach Version und Konkretion unterschiedlich ausgestaltet worden sein.

¹²³ Handelt es sich um eine Art Gürtel, eine Binde oder Ähnliches? Zu den möglichen Interpretationen vgl. Volk, Inanna 1995, 185 f. Was auch immer genau gemeint sein mag: Der Ort, wo dieses „Etwas“ getragen wird, verweist auf den Bereich der Sexualität.

¹²⁴ Vgl. Z. 118 (ähnlich Z. 119): Innana(k)-ke₄ ^{t_u9(g)}dara₄ me umun₇ galla₄^{1a}.n[a ...] – „[Da hatte / machte] Innana den / an dem Stoff auf ihrer Scham, der sieben Machtmittel (me) hat, [...]“. Volk 1995, 128 übersetzt „Inanna hatte das Band für die sieben ME über ihre Scham [gebunden].“

¹²⁵ Dieser wird andernorts weiter nachzugehen sein.

¹²⁶ Direkt zuvor schon spricht Innana von etwas, was „mit dem Hirten Ama-ušumgal-Ana“, su₈-ba ^dAma-ušumgal-An-na-da, zu tun hat. Ama-ušumgal-Ana ist einer der Namen für den Geliebten und Gemahl der Innana im Ritual der Heiligen Hochzeit zwischen Herrscher und Göttin.

6 Fazit: Rekonstruktion der originär antiken Bewertung des Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*

Um herauszufinden, wie der Mythos von antiken Tradenten bewertet wurde, lassen sich Hinweise finden in der textlichen Konkretion, im Stoff und schließlich durch den Stoff-Vergleich.

6.1 Hinweise in der textlichen Konkretion im Preislied *angalta*: Innana als „meine Herrin“

Zunächst zur textlichen Konkretion in *angalta*: Das epische Preislied stilisiert Innana in Beziehung zum „Erzähler“ oder Sänger, denn es bezeichnet Innana mitten im narrativen Kontext als „meine Herrin“ (*angalta* 4):

⁴ nin-ĝu ₁₀ an mu-un-šub ki mu-un-šub kur- ra ba-e-a-e ₁₁ (d)	Meine Herrin hat Himmel und Erde verlassen, ist ins Totenreich hinabgestiegen.
---	---

Da der Erzähler spricht, liegt hier keine Einzelmeinung vor; vielmehr spricht der Erzähler stellvertretend für ein Kollektiv. Die Protagonistin wird also von Anfang an in direkte Nähe zu Autor, Tradenten, Sänger und Rezipienten gerückt. Wenn Innana deren Herrin ist, dann verstehen sie sich als ihre Diener. Eine solche Anrede erzeugt Nähe zwischen denen, die dieses Preislied vortragen, und der mächtigen Gottheit, von der sie berichten. D. h. aber auch, dass das Ergebnis des Mythos für diese ganze gesellschaftliche Gruppe, die mit dem Epos zu tun hat, wichtig ist. Auf diesem Hintergrund wäre es mehr als erstaunlich, wenn in einem solchen Preislied das Scheitern der gepriesenen Gottheit das Zentrale und Wichtige gewesen sein sollte¹²⁷.

Dazu passt, dass Innana eingeführt wird als Göttin über wichtige Stadtstaaten (Z. 7-13). Bis zu 16 Städte und Tempel werden hier genannt (Uruk, Badtibira, Zabalam, Umma, Ur, Larsa, Kisiga, Ġirsu, Adab, Nippur, Isin, Kiš, Akšak, Šuruppak, Kazallu, Akkade). Die textkritische Untersuchung zeigt gerade hier eine große Varianz. Die Passage ähnelt dabei Aufzählungen in kultischen Lie-

127 So weitgehend die bisherige Forschung, vgl. oben sub 3.

dern auf Innana¹²⁸. Dies lässt sich vor dem Hintergrund ähnlicher Phänomene (in Klageliedern des 1. Jahrtausends) so verstehen, dass dieses Preislied antiken Menschen besonders wichtig war. Viele Städte wollen „ihre“ Innana im Text haben¹²⁹! Auch dies wiederum ist nur dann sinnvoll und erklärlich, wenn man nicht das Scheitern, sondern den Sieg der Göttin besungen hat (vgl. 6.2).

6.2 Hinweise im Stoff: Die Verknüpfung mit dem Mythos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*

Außerdem gibt es Hinweise zur originären Bewertung auf Stoff-Ebene: Innerhalb des Mythos findet sich ein Kommentar zu Innanas Taten. Zwei hohe Gottheiten sagen, Innana habe den Großen Himmel verlangt und verlange nun auch noch die Große Erde samt den Machtmitteln der Unterwelt, die niemand verlange (Z. 191 f // 205 f). Gerade dies hatte man modern als Beleg von Innanas Größenwahn und Machtbesessenheit verstanden. Doch der Vergleich mit einem anderen Mythos zeigt, dass diese Aussagen nicht negativ bewertet sind. Dass Innana Machtmittel verlangt, was sonst niemand verlangt, findet sich auch in einem anderen Mythos, der sich in textlicher Konkretion im epischen Preislied mit dem modernen Titel *Innanas/Ištar's Erhöhung*¹³⁰ erhalten hat. Machtmittel, die niemand sonst verlangt oder verlangen darf¹³¹, erhält Innana/Ištar dort als Geschenk der Götter An, Enlil und Enki¹³², die ihre eigene Macht damit auf Innana übertragen; der hier verarbeitete Mythos lässt sich also als *An, Enlil und Enki übertragen Innana ihre Macht* betiteln. Dass kein anderer diese Machtmittel verlangen kann, dient der Unterstreichung dessen, dass solche Machtmittel niemand anderem zukommen als Innana und dass kein anderer als Innana sie erringen kann.

Das Verlangen nach dem Großen Himmel und der Großen Erde rekuriert auf zwei ganze Mythen: Dass Innana die Große Erde verlangt, wird hier als Hy-

¹²⁸ Zu den Aufzählungen der Innana-Heiligtümer vgl. Wilcke 1980-76, 78 f, Wilcke 1993, 49 f, Volk 1995, 21.

¹²⁹ Vgl. Gabbay 2013, 103-122.

¹³⁰ Die Edition findet sich bei Hruška 1969, die jüngste Übersetzung ist Foxvog 2013. Eine neue Edition ist durch G. Matini in Vorbereitung im Rahmen des in Kooperation der Universität Göttingen und der Hebrew University Jerusalem durchgeführten Niedersachsen-Israel-Projektes TEMEN, vgl. <http://www.uni-goettingen.de/de/temen/547431.html>.

¹³¹ *Innanas/Ištar's Erhöhung* 3:89, 4B:53 f: me al nu-di-di.

¹³² Gemäß der Logik des Mythos ist dies auch für Enki zu erschließen, auch wenn die entsprechenden Passagen bislang textlich noch nicht wieder aufgefunden werden konnten.

perhylem eingesetzt, welches den Mythos von *Innanas Unterweltsgang* zusammenfasst; dass Innana den Großen Himmel verlangt, ist ebenfalls ein Hyperhylem, welches den Mythos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde* zusammenfasst. Die explizite Verknüpfung beider Mythen durch Hyperhyleme bzw. Mythen-Kondensation¹³³ erweist sich als hermeneutischer Schlüssel für die antike Bewertung von *Innanas Unterweltsgang*. In *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde* gelingt es nämlich Innana, den ersten Tempel vom Himmel auf die Erde gelangen zu lassen. Dies wird gepriesen als Heilstat für die Erde, die Menschheit und Sumer. In *Innanas Gang* vollendet Innana Machtmittel der Unterwelt und bringt sie aus der Unterwelt auf die Erde, an den Ort, der für sie bestimmt ist. Der Mythos lässt sich bezeichnen als *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*. Diese Tat muss analog zum „Raub“ des ersten Tempels aufzufassen sein als Heilstat für die sumerischen Städte (Z. 7-13)¹³⁴.

6.3 Hinweise durch Stoff-Vergleich verschiedener Versionen des Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*

Die Stoff-Vergleiche zwischen dem Mythos vom Unterweltsgang der Innana in *angalta* und in *innin me galgala* zeigen als Inhalt und Bewertung des Mythos von Innanas Unterweltsgang in originär mesopotamischer Perspektive folgende Eckpunkte:

- Die Protagonistin Innana ist Göttin der wichtigen mesopotamischen Stadtstaaten.
- Ihr Ziel ist es, Machtmittel der Unterwelt zu vollenden und an deren Ort auf die Oberwelt zu bringen.
- Der Preis, den sie dafür zahlen muss, ist ihr eigener zeitweiliger Tod, den die Göttin wissentlich auf sich nimmt und durch ihren Plan überwindet¹³⁵.
- Die Machtmittel des Innana-Mythos in der Version, die *innin me galgala* zugrunde liegt, haben mit sexueller Fruchtbarkeit zu tun.

¹³³ Vgl. A. Zgoll 2019.

¹³⁴ Vgl. dazu ausführlich A. Zgoll 2019 und im vorliegenden Beitrag 6.1.

¹³⁵ Für das Gelingen der großen Tat plant Innana den Gott der rituellen Weisheit Enki als ihren Helfer ein; ebenso plant sie auch den Sonnengott Utu als ihren Helfer ein, wenn es darum geht, das Himmelshaus auf die Erde zu holen (vgl. *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*, A. Zgoll 2015a). Die entscheidende Initiative und das Verdienst der Tat liegen in mesopotamischer Sicht ganz bei Innana: Der Himmelsgott An macht nur sie verantwortlich für den Transfer des Himmelshauses (vgl. dazu 6.2 und Anm. 108).

- Als Nutznießer verstehen sich die sumerischen Städte bzw. ihre Tempel.
- Der Gang der Göttin in die Unterwelt ist im antiken Mesopotamien als höchst bedeutsam eingeschätzt und als Heldentat bewertet worden.
- Das mythische Epos erweist sich als Preislied auf Taten der Göttin Innana.

6.4 Erträge durch die Methodik der Hylemanalyse und der Stratifikationsanalyse

Altorientalisten haben die Aufgabe, methodisch tragfähige Wege zu suchen, um originär-emische Perspektiven auf die frühesten mythischen Textquellen der Menschheit zu rekonstruieren. Doch dem stellen sich aus einem Abstand von 3000 bis 6000 Jahren und aufgrund der modernen Distanz zu typischen Eigenarten von Mythen diverse Hindernisse entgegen, unter anderem:

- dass mythische Quellen viel aussparen, was den Zeitgenossen selbstverständlich vertraut oder geheimzuhalten war,
- dass in mythischen Quellen durch Schichtung von Stoffen vielfache Übersreibungen zu finden sind durch die Stratifikation der Quellen,
- dass heutige Rezeptionshaltungen stark durch Erzählstoffe und literarische Gattungen geprägt werden, die sich unter anderem durch Homogenität oder durch psychologische oder naturalistische Konsistenz auszeichnen, von denen mythische Stoffe charakteristisch abweichen können, was zu anachronistischen Schlussfolgerungen führen kann¹³⁶.

In diesem Beitrag lässt sich nur andeuten, was in den letzten Jahren im Umfeld der Göttinger Forschergruppe 2064 STRATA an theoretisch-methodischen Grundlagen zur Mythosforschung erarbeitet worden ist. Kurz zusammengefasst: Ausgangspunkt des Beitrags war ein Teil des Textbestandes eines epischen Preisliedes, nämlich der Abschnitt über den Unterweltsgang der Innana in *an-galta*. Aus diesem Abschnitt ließen sich kleinste, handlungstragende Bausteine eines Mythos, d. h. mythische Hyleme, extrahieren. Durch Analyse der chronologischen Abfolge und durch logische Schlussfolgerungen implizit erkennbarer Hyleme ließ sich rekonstruieren, was bislang hinter der poetisch gestalteten

¹³⁶ Vgl. C. Zgoll 2019 mit den verschiedenen „Fallen“ der Mythosforschung und der Mytheninterpretation, z. B. sub 22.2 „Die unersättlich machtgierige Inana, oder: Die ‚psychologische Falle‘ der Mytheninterpretation“ oder 22.3 „Sex mit einer Schlafenden: Die ‚naturalistische Falle‘ der Mytheninterpretation“.

Oberfläche des epischen Preisliedes verborgen war: ein Mythos vom Unterweltsang der Innana in einer bestimmten Version.

Analog war es möglich, einen ähnlichen Mythos, der in einem anderen epischen Preislied überliefert ist, zu rekonstruieren. Dessen Hylemsequenz haben wir mit derjenigen unseres Mythos verglichen. Als Ergebnis zeigen sich zwei Versionen desselben Mythos, dass Innana ins Totenreich hinabsteigt, um dort göttliche Machtmittel zu vollenden und auf die Erde mitzubringen. Gerade die Zusammenschau beider Mythen-Versionen war hilfreich, um die Frage, wie man den Mythos vom Abstieg der Göttin Innana in sumerischer Zeit bewertet hat, zu beantworten: In originär sumerischer Perspektive von etwa 2000 v. Chr. ist der Mythos als Preislied, als Doxologie auf diese Göttin aufgefasst worden¹³⁷.

6.5 Innanas Gewinn der Unterweltsmachtmittel als wesentliches Element zum Verständnis des Innana/Ištar-Kultes

Während sich die Umrisse des Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde* in wesentlichen Varianten rekonstruieren lassen, ergeben sich neue Möglichkeiten, problematisch scheinende Elemente des Kultes und der rituellen Praxis zu verstehen. Ich greife einen Beleg aus der Stadt Assur etwa um 800 v. Chr. heraus, also rund 1000 Jahre nach den Textzeugen für *angalta* und *innin me galgala*. Eine Tontafel aus Assur, das sog. Götteradressbuch¹³⁸, listet auf, welche Statuen in einem Heiligtum der Innana/Ištar in dieser Stadt aufgestellt waren. Und hier zeigt sich eine bemerkenswerte Koinzidenz: Im Ištar-Tempel von Assur sind just dieselben Gottheiten belegt, die im Mythos von *Innanas Unterweltsang* eine tragende Rolle spielen. In diesem Heiligtum der Göttin waren außer ihr selbst nicht nur ihr Wesir¹³⁹, sondern auch wichtige Unterwelts-gottheiten und der Torwächter der Unterwelt in Form von Statuen oder anderen Bildnissen vertreten. Und nicht nur das: Innana/Ištar heißt dort „Königin des Gestirnaufgangs“ (*Šarrat-nip̄a*), wird also genau unter dem Aspekt der Rückkehr aus der Unterwelt gefeiert. W. Meinhold 2009 hat daraus erschlossen, dass der Mythos von *Innanas Unterweltsang* in diesem Kult eine wichtige Funktion

¹³⁷ Zum Preisvermerk auf Ereš-ki-gal vgl. 8.2.2.

¹³⁸ Vgl. George 1992, 169 ff.

¹³⁹ In dieser Überlieferung des 1. Jahrtausends gilt als Wesir Innanas der männliche Gott Papsukkal anstelle der früher bezeugten weiblichen Nin-subur.

gehabt haben muss¹⁴⁰. Wäre der Mythos vom *Unterweltsgang der Innana* als Erniedrigung und Schmähung der Göttin aufgefasst worden, so ließe sich dieser Befund nicht verstehen. Doch das Gegenteil ist der Fall. Der Mythos wird in der dort lebendigen Variante¹⁴¹ durch die Statuen im Ištar-Kult von Assur verewigt und lebendig gehalten, *weil* der Mythos schildert, dass die Göttin den Tod auf sich nimmt, um die göttlichen Machtmittel der Unterwelt auf die Erde zu holen – an den Ort, der für die göttlichen Machtmittel bestimmt ist. Betrachten wir vor dem Hintergrund der neuen Rekonstruktion des Mythos einen weiteren Namen, der im Tempel von Assur für die dortige Erscheinungsform unserer Göttin überliefert ist, so fügt sich alles perfekt zusammen: Innana heißt dort auch „Herrin über die Rituale“ (*Bēlat-parṣē*); das ist die akkadische Wiedergabe von sumerisch „Herrin über die Machtmittel“. Ištars Tempel trägt dort den Namen „Haus der Rituale und Riten“, was einem sumerischen „Haus der Machtmittel“ entspricht. Die Protagonistin unseres Mythos wird im Tempel von Assur also verehrt als diejenige mächtige Gottheit („Königin“, „Herrin“), die aus der Unterwelt zurückgekehrt ist und die die Macht über die Rituale, d. h. die Machtmittel, erlangt hat, und ihr Tempel wird als derjenige Ort bezeichnet, der für diese Machtmittel bestimmt ist, was genau das Ergebnis ist, das wir für unseren Mythos rekonstruieren konnten. Weitere Belege dieser Art finden sich in anderen Jahrhunderten der mesopotamischen Geschichte, angefangen von einer Bildquelle aus der Uruk-Zeit, d. h. vom Ende des 4. Jahrtausends v. Chr., weitergehend mit einem Preislied der Götter auf Innana, erhalten aus dem 26. Jh. v. Chr. und weiteren¹⁴².

6.6 Innanas Sphärenwechsel und die Sphärenwechsel anderer Gottheiten

Dass Mythen von einem Sphärenwechsel der Innana ins Totenreich einen positiven Ausgang nehmen, findet Unterstützung durch den Vergleich mit anderen Mythen, in denen eine Gottheit willentlich in die Unterwelt geht. Immer kehrt diese Gottheit mit irgendeinem Gewinn oder Nutzen zurück: In *Enlil und Ninlil erzeugen mit der Unterwelt Fruchtbarkeits- und Wassergötter* besteht der Gewinn

¹⁴⁰ Meinhold 2009 vermutet, dass der Mythos als eine Art „Kultdrama“ aufgeführt worden sei; zurückhaltender Meinhold 2013.

¹⁴¹ Wie diese Variante im Einzelnen beschaffen war, lässt sich aus den bislang bekannten Hinweisen noch nicht genauer klären.

¹⁴² Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

in einer Kooperation mit der Unterwelt, durch welche die Wasserversorgung und die Fruchtbarkeit des Landes sichergestellt werden¹⁴³. Im Mythos vom *Getreide, das nach Sumer kommt*, machen sich Nin-azu und Nin-mada auf, um das in der Unterwelt eingesperrte Getreide nach Sumer zu holen. Nur der Anfang der Tafel ist erhalten, aber die Logik solcher Mythen lässt keinen Zweifel am Gelingen des Unternehmens. Und wenn Enki in die Unterwelt geht, dann gelingt es ihm, Menschen aus der Hand von Totengeistern zu befreien (vgl. 1.2).

7 Weitere mythische Strata in *angalta*

In *angalta* wird auf weitere Mythen angespielt, z. B. auf den Mythos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*¹⁴⁴, der durch einen einzigen Satz – ein Hyperhylem – evoziert wird¹⁴⁵ (vgl. 6.2). Zwei weitere Mythen sind als Strata in die Mythenkomposition von *angalta* inkorporiert: ein Mythos über den Weg der Göttin des Morgensterns und des Sonnengottes durch die Unterwelt sowie ein Mythos über den Tod des „Großen Stiers des Himmels(-Gottes)“.

7.1 Ein Mythos über den Weg der Göttin des Morgensterns und des Sonnengottes durch die Unterwelt

Knapp fällt der Bezug auf einen Mythos aus, dem zufolge Innana dem Sonnengott einen Weg heraus aus der Unterwelt eröffnet. Dieser Mythos hat sich bislang nicht in narrativer Ausgestaltung erhalten¹⁴⁶. Innana sagt über sich selbst, als sie das Tor zur Unterwelt passieren will:

⁸¹ me-e ^dGa-ša-an-na ki ^dUtu e₃-a-aš¹⁴⁷

„Ich bin Gašana¹⁴⁸! Zum Ort, wo Utu (herausgekommen =) aufgegangen ist, (bin ich unterwegs)!“

¹⁴³ A. Zgoll 2011 und A. Zgoll 2013.

¹⁴⁴ Vgl. unten sub 8.1.2.

¹⁴⁵ Vgl. A. Zgoll 2019.

¹⁴⁶ Bislang fehlen narrativ ausführlich ausgeführte textliche Konkretionen von Mythen über einen Unterweltsgang des Sonnengottes, auch wenn die Existenz solcher Mythen aufgrund verschiedener Indizien als gesichert anzusehen ist; desto wertvoller ist die Anspielung auf einen solchen Mythos hier.

¹⁴⁷ Vgl. auch den Textzeugen UNy: ḡe₂₆-e ki-še₃ ^dInnana(k)-me-en ki ^dUtu-e₃-a-^raš – „Ich selbst – zur Erde/Unterwelt (*bin ich gekommen*)! Ich bin Innana! Zum Ort, wo Utu (herausgekommen =) aufgegangen sein wird, (bin ich unterwegs)!“

Dies impliziert eine astrale Aussageebene¹⁴⁹, insofern Innana als Venus denselben Weg nimmt, den der Sonnengott Utu genommen hat. Aber eine solche Aussage passt nicht zu dem, was astral zu beobachten ist. Es ist nicht die Sonne, die zuerst hinter dem Horizont bzw. den Bergen hervorkommt, sondern der Morgenstern. Wenn die hier vorliegende Mythenversion auf diese Situation Bezug nimmt – vermutlich vorgestellt als uranfängliche Begebenheit – dann muss es Innana sein, die zuerst kommt und sich einen Weg bahnt. Auf diesem Weg wird der Sonnengott ihr dann folgen. Daher ist die zitierte Aussage Innanas anders zu übersetzen¹⁵⁰. Innana sagt dann über sich selbst:

⁸¹ me-e ḡa-ša-an-na ki ḡUtu e₃-a-aš

„Ich bin Gašana! Zum Ort, wo Utu (herausgekommen =) aufgegangen sein wird, (bin ich unterwegs)!“

Der Mythos impliziert damit, dass Innana einen Weg öffnet, der auch für den Sonnengott nützlich und wichtig sein wird, und damit auch für alle Götter und für die Menschheit. Auch dies erweist sich als Ziel von *Innanas Gang in die Unterwelt*, wenngleich es in der vorliegenden Stoffvariante und ihrer Textkonkretion nicht im Zentrum steht, sondern nur randseits erwähnt wird. Dieser Mythos lässt sich bezeichnen als *Innana öffnet dem Sonnengott einen Weg aus der Unterwelt*.

Ein solcher Mythos, dass Innana einen Weg durch das Totenreich sucht, den später auch der Sonnengott zum Ausgang aus der Unterwelt nutzen kann, dass sie also einen Ausgang auch für den Sonnengott öffnet, (siehe oben) bildet innerhalb des Epos *angalta* eine eigene mythische Schicht, die nur knapp angedeutet wird. Als Zielpunkt des Mythos *Innana öffnet dem Sonnengott einen Weg aus der Unterwelt* wird man sich erzählt haben, dass es Innana gelang, einen solchen Ausgang zu eröffnen.

Eine Spur dieser Vorstellung, dass es Innana ist, die einen Weg aus der Unterwelt bahnt, lässt sich in einer deutlich später, vom Anfang des 1. Jahrtausend, schriftlich erhaltenen Quelle über die Unterwelt, dem sogenannten *Un-*

148 Gašana ist die Kurzform von Gašan-Ana; dies ist die Entsprechung des Namens Innana innerhalb des Soziolektes Emesal, der von Frauen und Klagesängern verwendet wurde.

149 Für Forschungen zur astralen Aussageebene des Mythos von *Innanas Unterweltsgang* vgl. oben sub 3.

150 Bei Übersetzungen aus dem Sumerischen ist zu beachten, dass diese Sprache, anders als etwa indoeuropäische Sprachen, kein Tempus-System, sondern ein Aspekt-System verwendet.

*terweltstraum eines assyrischen Kronprinzen*¹⁵¹ entdecken. Dieser Prinz wird aus der Unterwelt entlassen durch das „Tor der (Göttin des Morgensterns) Ištar und der (Göttin der Morgenröte) Aja“ (*bāb dIštar dAja*)¹⁵².

7.2 Ein Mythos über den Tod des „Großen Stiers des Himmels(-Gottes)“

In *angalta* führt Innana das Weiteren aus, sie sei gekommen, weil Ereš-ki-gals Gemahl, der „Große Stier des Himmels(-Gottes)“ (Gu-gal-Ana) gestorben sei (Z. 87). Der Mythos, auf den diese Aussage rekurriert, wird hier nur knapp angedeutet. Er gehört, wie Gabbay (2018, 34 f) zeigen kann, zu einer Gruppe von Mythen, die dem Mythenschema „Gott kämpft gegen Urgott“ folgen. Wie die hier angedeutete Version eines solchen Mythos genau ausgesehen haben mag und welche Funktion sie innerhalb der Mythenzusammenstellung von Innanas und Dumuzis Unterweltsgang zu einem Gesamtmythos gehabt haben mag¹⁵³, muss weiterer Forschung anheimgestellt sein.

Hier soll nur ein kurzer Ausblick folgen, welche Rückschlüsse auf einen solchen Mythos aus den Formulierungen in *angalta* Z. 87 möglich sind. Durch eine Analyse der dort angedeuteten isolierten Hyleme in Kombination mit Wissen über die mesopotamische Kultur und über die Funktionsweise von Mythen lässt sich ein gewisser Teil der Hylemsequenz dieser Mythosversion über den Tod des Himmelsstiers wiedergewinnen, was hier nur kurz angedeutet werden kann und andernorts genauer auszuführen ist:

NN tötet den „Großen Stier des Himmels(-Gottes)“ (Gu-gal-Ana).

Dies ist erschließbar aus *angalta* Z. 87, vor dem Hintergrund der Forschungen von Gabbay 2018: Die Stiergottheit stirbt nicht „einfach so“; analog zu anderen Vertretern des Mythen-

¹⁵¹ Vgl. die Edition von von Soden 1936, die Bearbeitung von Livingstone 1989, 68-76 und die Übersetzung von Foster ³2005, 832-839.

¹⁵² Unterweltstraum eines assyrischen Kronprinzen Rs. Z. 19.

¹⁵³ Im Fall von *Innanas Gang* stehen die Angaben über den Gu-gal-Ana in direktem Kontext mit der astral beziehbaren Aussage, dass Innana unterwegs ist zum Ort, wo der Sonnengott aufgehen wird. Die astrale Ebene war, wie der vorliegende Beitrag zeigt, nicht die einzige Bedeutungsebene der vorliegenden Mythenversion. Doch kann sie eine Ebene neben anderen sein. Ein Mythos vom Tod und Untergang des Himmelsstiers kann in diesem Sinn auch astral zu verstehen sein mit Bezug auf das Sternbild Taurus (vgl. Gabbay 2018, 5, 32). Während die Öffnung eines Weges aus der Unterwelt für den Sonnengott ein Ziel, eine *causa finalis*, darstellt, kann der Tod des Himmelsstiers, falls er zu dieser selben Mythenversion gehörte, den vorausgehenden Anlass für den Gang Innanas in die Unterwelt bilden, also die *causa movens*.

schemas „Gott tötet Urgottheit“ lässt sich erschließen, dass Gu-gal-Ana durch eine andere Gottheit getötet wird.

[Gu-gal-Ana kommt in die Unterwelt.]

(implizit erschließbar)

[Ereš-ki-gal heiratet Gu-gal-Ana.]

(implizit erschließbar aufgrund der Aussage, dass Gu-gal-Ana „Ereš-ki-gals Gemahl“ ist, *angalta* Z. 87).

NN (= am ehesten Ereš-ki-gal) veranstaltet (Toten-)Opfer in der Unterwelt.

(vgl. *angalta* Z. 88 f; das bedeutet, dass Ereš-ki-gal sich um die Versorgung des Himmelsstiers in der Unterwelt kümmert.)

Diese Hylemsequenz lässt einen Mythos erahnen, den man mit dem Titel *Ereš-ki-gal heiratet den Himmelsstier* bezeichnen könnte¹⁵⁴. Dass Innana zu diesen Bestattungsritualen in die Unterwelt geht, gehört vermutlich nicht zum Stratum einer Mythenversion über den Tod des Gu-gal-Ana, sondern stellt die Verbindung zu dem in *angalta* übergeordneten Mythos von *Innans Unterweltsgang* dar.

8 Ausblick auf den Innana-Dumuzi-Gesamtmythos in *angalta*

Im Folgenden soll ein Ausblick auf den Gesamtmythos gegeben werden, der durch die Mythenkombination des im vorliegenden Beitrag rekonstruierten *Innana-Mythos* mit einem ursprünglich ebenfalls eigenständigen *Dumuzi-Mythos* in *angalta* erreicht wird. Der ursprünglich eigenständige Mythos vom *Unterweltsgang der Innana* zielte, wie sich gezeigt hat, darauf, dass Innana Machtmittel auf die Oberwelt bringt. Der ursprünglich eigenständige Mythos über Dumuzi berichtet davon, dass Dumuzi von Dämonen ins Totenreich verschleppt wird, dass Innana um ihren geliebten Gemahl trauert und ihn sucht, und dass sich seine Schwester für Dumuzi opfert. Die Kombination beider Mythen führt dazu, dass Innana für Dumuzis Tod verantwortlich gemacht wird, insofern er als Substitut für sie dem Totenreich überantwortet wird. Doch dies

¹⁵⁴ Präziser ist der Titel *NN tötet den Himmelsstier, Ereš-ki-gal heiratet den Himmelsstier*, doch bietet sich aus Gründen der Praktikabilität kein zweiteiliger Titel an. Titelformulierungen in Hylemform sind hingegen ausgesprochen sinnvoll.

beschreibt nur die Scharnierstelle, wo beide Mythen zusammengefügt werden, und erhellt nicht, um welchen Zieles willen die Zusammenfügung selbst vorgenommen wird. Zu fragen steht also, worauf der Gesamtmythos hinausläuft.

8.1 Worauf der Gesamtmythos hinausläuft

Erkennt man, dass die Passage, wo Innana aus der Unterwelt heraufkommt und nach einem Substitut sucht, als Scharnier-Sequenz zur Verknüpfung zweier zuvor unabhängiger Mythen dient¹⁵⁵, sind die dieser Scharnier-Sequenz zugehörigen Hyleme für die Interpretation des Gesamtmythos nur bedingt auszuwerten¹⁵⁶. Worauf der Gesamtmythos hinausläuft, erweist sich – wie so oft bei Mythen und Mythen-Schichten – insbesondere durch die abschließenden Zielpunkte des Stoffes.

Zusammengefasst wird im Blick auf den Gesamtmythos von *Innanas Unterweltsgang* deutlich, dass hier eine weitaus größere Macht in den Blick kommt, als im ursprünglichen Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*. Der Skizze hier und einer genaueren Darlegung an anderem Ort vorausgreifend kann man festhalten, dass der Gesamtmythos am Ende eine Innana verkündet, die Macht über Tod und Leben hat. Dies wird im Folgenden skizziert werden.

8.1.1 Innana gewinnt Macht über den Tod. Mit einem Einblick in Bedeutungsebenen des Gesamtmythos jenseits von Moral und Psychologie

Als Dumuzi sterben muss, da wird er nicht einfach den Dämonen ausgeliefert. Vielmehr heißt es, dass Innana Dumuzi anblickt mit dem „Blick des Todes“ (vgl. Z. 354). Dieses Hylem und seine Formulierung in der textlichen Konkretion des epischen Preisliedes ist merkwürdig. Denn Innana klagt danach über Dumuzis Tod und sucht nach ihm. Diese Hyleme gehören dem ursprünglich unabhängigen

¹⁵⁵ Vgl. Katz 2015.

¹⁵⁶ Von der Gesamtdeutung her lassen sich auch diese Stellen in einem neuen Licht sehen. Hier wird dem ansonsten – in anderen Mythenversionen – sinnlos scheinenden Tod des Dumuzi ein gewichtiger Sinn verliehen. Entscheidender aber ist, dass die Forderung der Unterwelt nach einem Substitut die Tötung des Dumuzi durch Innana abmildert und damit eine Vermittlung zwischen dem ursprünglich unabhängigen *Dumuzi-Mythos* und dem neuen Dumuzi-Stratum innerhalb des Gesamtmythos erreicht. Zur Bedeutung der Tötung Dumuzis durch Innana vgl. das Folgende.

gen Stoff-Stratum an, dem zufolge Dämonen Dumuzi töten¹⁵⁷, worauf seine Gemahlin Innana um ihn klagt und ihn überall sucht. Die Aussage, dass Innana den Dumuzi mit dem „Blick des Todes“ anblickt, ist also eine gezielte Überschiebung der bisherigen mythischen Überlieferung und schafft eine neue Mythenversion von Dumuzis Tod. Aber wozu? Bei der Suche nach möglichen Hintergründen fällt die Verbindung zu einem anderen Hylem auf, welches demselben Hylem-Schema angehört¹⁵⁸: Gottheit A richtet den „Blick des Todes“ auf Gottheit B, d. h. mit anderen Worten Gottheit A überliefert Gottheit B dem Tod. Dieses Hylem-Schema findet sich auch da, wo Innana dem Tod preisgegeben wird. Dort ist es Ereš-ki-gal, die den „Blick des Todes“ auf Innana richtet (vgl. Z. 168). Im konkreten Text sind die beiden Hyleme klar aufeinander bezogen, da identische Formulierungen verwendet werden. Das ist sicherlich kein Zufall. Innana erleidet den Tod. Als sie dann aber vom Tod aufersteht, hat sie selbst die Macht über den Tod errungen; denn sie setzt nun selbst die Todesmacht ein, die zuvor der Unterweltherrscherin zugekommen war, auf eben dieselbe Weise, die ursprünglich dieser zukam. D. h. Innana besitzt nun, nachdem sie aus dem Tod auferstanden ist, die todbringende Macht der Unterweltherrscherin. Der Gesamtmythos nimmt hier die Umdeutung dessen vor, was nach dem älterem *Dumuzi-Mythos* sowieso geschehen musste: Denn Dumuzi musste ja immer schon sterben, auch nach den früheren Überlieferungen. Das war als wesentlicher Bestandteil der Mythen über Dumuzi bekannt. Die neue Zuspitzung dieses *Dumuzi-Mythos* durch den *Innana-Dumuzi-Gesamtmythos* liegt in der Aussage, dass *Innana* diejenige ist, welcher Entscheidungsgewalt über den Tod zukommt, weil inzwischen *sie* die Macht über den Tod bzw. die Macht des Tötens errungen hat. An dieser Stelle gilt es, einer naheliegenden Schlussfolgerung vorzubeugen: Diese Tötung des Dumuzi hat nichts mit Moral oder Unmoral oder mit Psychologie zu tun¹⁵⁹. Hier geht es vielmehr um den Gewinn eines Machtbe reiches¹⁶⁰ (vgl. 8.2.2).

157 Wörtlich heißt es, dass sie ihn „packen“; es handelt sich dabei um einen typischen Ausdruck, der das Verschleppen in die Unterwelt, d. h. das Töten bzw. Sterben bezeichnet.

158 Zur Unterscheidung von „Hylem“ und „Hylemschema“ vgl. den Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band sub 3.6 „Stoff and Stoff Pattern — Hyleme and Hyleme Pattern“.

159 Zur sogenannten „psychologischen Falle der Mythosdeutung“ vgl. oben Anm. 136. – Eine mediale Konkretion kann solche Kategorien in den Mythos einbringen (die Kritik an Innana-Mythen im *Gilgameš-Epos* Tafel 6 mag ein Beispiel dafür sein); doch die Mythen-Version, die sich hinter *angalta* greifen lässt, lässt keinerlei moralisierende oder psychologisierende Tendenzen erkennen, wie sich im Folgenden zeigen wird.

160 Von diesem Gewinn profitiert dann auch Dumuzi, vgl. 8.1.2.

8.1.2 Innana gewinnt Macht über das Leben. Mit einem Einblick in die historische Dimension der Mythen-Versionen, inklusive Auferstehung von Dumuzi bzw. des Königs

Dass Innana ihren Dumuzi dem Tod ausliefert, ist aber nicht das Ende vom Lied. Dabei bleibt der Mythos nämlich nicht stehen. Das letzte Wort hat Innana mit einer Festsprechung¹⁶¹, die für alle Zukunft bestimmt, dass Dumuzi nicht in der Gewalt des Todes bleiben muss. Vielmehr wird er wieder aus dem Totenreich zurückkehren. Er wird sich dabei mit seiner Schwester abwechseln (vgl. *angalta* Z. 407-410). Auch dieses Hylem ist schon aus ursprünglich unabhängigen Versionen des *Dumuzi-Mythos* bekannt¹⁶². Doch wird es hier völlig neu eingesetzt. Nun ist es Innana, welche diese Bestimmung neuen Lebenskraft ihrer Macht ins Sein ruft. Dies aber ist eine revolutionäre Neuerung. Denn es bedeutet, dass Innana die Macht hat, das Totenreich, das bislang das „Land ohne Wiederkehr“ war, zu einem „Land mit Wiederkehr“ zu machen¹⁶³. Dass es mit dieser Neuerung etwas Besonderes auf sich hat, wird im epischen Preislied auch formal unterstrichen. Die Rückkehr Innanas aus dem Totenreich wird nämlich in Form einer im epischen Preislied aufgrund ihrer Kürze völlig untypischen Zeile zum Ausdruck gebracht: ^dI n n a n a b a - g u b, „Innana ist für sich aufgestanden!“ (Z. 281). Diese Kürzung der üblichen Zeilenlänge um mehr als die Hälfte muss eine Bedeutung haben. Diese Sonderzeile enthält ein Zitat aus den Ritualen des Innana-Kultes, nämlich den wichtigen Kultruf: „Innana ist auferstanden“¹⁶⁴. Diese Auferstehung ist nicht nur für Innana selbst bedeutsam, sondern auch für Dumuzi. Dieser Dumuzi verkörpert sich während mehrerer Jahrhunderte im König. Daher ist davon auszugehen, dass man von dieser machtvollen Bestimmung vor allem den König betroffen glaubte. Eine Auferstehung des Königs aus der Unterwelt in den Himmel lässt sich auch tatsächlich anhand eines rituell-beschwörenden Innana-Liedes (*ser₃ nam-šub Innana(k)*) über *Dumuzis*

¹⁶¹ Vgl. zu diesem Terminus und der dahinterstehenden kulturspezifischen Vorstellung Gabriel 2014, 249-268.

¹⁶² Vgl. das Klagelied zur Pauke (*eršema*) *šeše dabana* mit Wilcke 1993, 55.

¹⁶³ Diese Macht gewinnt Innana durch ihren Durchgang durch das Totenreich, der sie über die unterweltlichen Mächte stellt. Auch diese Mächte der Unterwelt selbst haben – so die Vorstellung – nicht nur Macht über den Tod, sondern auch über das Leben; vgl. in diesem Sinne den Mythos von *Enkis Gang in die Unterwelt in udug hul*, wonach Enki von der Unterweltherrscherin Rituale empfängt, die Macht haben, einen dem Tod verfallenen Menschen ins Leben zurückzuholen, indem nämlich todbringenden Mächten der Zugriff auf den Menschen verwehrt wird.

¹⁶⁴ Vgl. ausführlicher A. Zgoll / C. Zgoll 2019 unter 8.6 „Spuren eines Kultrufes auf Innana“.

*Himmelfahrt*¹⁶⁵ belegen und historisch verankern durch zwei Wirtschaftstexte, die Abbuchungen anlässlich der Himmelfahrt zweier Herrscher im 21.-20. Jh., Šulgi und Išbi-Erra, dokumentieren¹⁶⁶. Aus verschiedenen Indizien hat Steinkeller 2013 weitere Einblicke in das zugehörige Ritual innerhalb des Innana-Kultes gegeben. Dumuzi erweist sich als Prototyp, als der Erste derer, die nach Innana aus dem Totenreich auferstehen dürfen. Dass dahinter eine kultische Realität stand, welche den Menschen eine wichtige Hoffnung auch für das Leben nach dem Tod verkündete, wird an anderer Stelle auszuführen sein. Festzuhalten bleibt, dass die verstreuten Informationen, die sich bislang finden lassen, den Eindruck erwecken, dass diese Hoffnung auf Leben nach dem Tod zunächst dem König und einer Elite von Priestern vorbehalten war. So besingt ein hymnisches Lied Innana als Göttin, zu der nicht nur Dumuzi, sondern auch hochrangige Priester am Neujahrsfest durch „Speise und Trank der Freilassung“, d. h. auf dieselbe Weise wie Innana selbst, aus der Unterwelt zurückkehren¹⁶⁷. Diese Hoffnung scheint dann aber auf alle Verstorbenen übertragen worden zu sein, einerseits in der geschilderten generellen Rettung aus dem Tod (vgl. auch 9.2), andererseits in der Form, dass die Toten zu einem bestimmten Fest zurückkehren durften auf die Oberwelt. Denn in der Version des Gesamtmythos, die in akkadischer Sprache vom Beginn des 1. Jahrtausends vorliegt (*ana kurnugî / Ištar's Höllenfahrt*), ist davon die Rede, dass dann, wenn Dumuzi aus dem Totenreich aufersteht, alle Toten mit ihm auf die Oberwelt kommen. Dies bezieht sich auf ein jährliches Ritual, bei welchem die Verstorbenen von den Lebenden zu einem Festmahl auf die Oberwelt geladen werden. Dadurch wird das Totenreich tatsächlich, wenn auch in zeitlich begrenztem Umfang, durchlässig und auf diese Weise erhofft man immerhin regelmäßig eine zeitweise Befreiung vom Tod für alle¹⁶⁸. Aus der Perspektive der Menschen, die diesen Mythos überliefert haben, ist Innana, indem sie Macht über Tod und Leben gewonnen hat, zu einer Retterin vor dem ewigen Todeslos geworden.

Es ist allerdings nicht eine machtbesessene Innana, die Macht um der Macht willen aufhäufen will und dabei scheitert. Das Anliegen des unabhängigen *Innana's-Unterweltsgang*-Mythos war es gewesen (vgl. 5.2), durch Innana's Unterweltsgang die göttlichen Machtmittel (me) der Unterwelt zu vollenden, sie

165 Das Incipit lautet *iri uleda*: „um die Stadt fröhlich zu machen“ (vgl. Anm. 10).

166 Zur Himmelfahrt des Šulgi vgl. Wilcke 1988; zur Himmelfahrt des Išbi-Erra vgl. Steinkeller 2013.

167 Dies beruht auf einer neuen Analyse des hymnischen Preisliedes auf Innana als Nin-egala Z. 66-76, das in der monographischen Studie zum Thema ausgewertet wird.

168 Vgl. A. Zgoll 2013.

dadurch einsatzbereit zu machen und auf die Oberwelt mitzubringen, wo sie in den Tempeln zum Nutzen der Oberwelt, insbesondere der oberweltlichen Götter und Menschen¹⁶⁹, für die Grundlage des Lebens, die Fruchtbarkeit, sorgen sollen. Dies hat eine Parallele in einem anderen Innana-Mythos, nämlich *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*. Auch hier hatte man ursprünglich angenommen, Innana werde als eine Art Übeltäterin dargestellt, die dem Himmelsgott sein Haus raube¹⁷⁰. Aus der Perspektive der Menschen, die diesen Mythos verkündeten, stellte sich dieser Raub allerdings als Heilstat dar: Denn erst durch Innanas Raub konnte der erste Tempel auf die Erde kommen, was als notwendige Grundlage für das Leben auf Erden angesehen wurde. Dieser Mythos wurde daher ebenfalls in einem Preislied auf Innana überliefert¹⁷¹. Der Gesamtmythos in *angalta* vertritt also keine grundsätzlich neue, sondern eine bestens bekannte Haltung gegenüber Innana. Auch hier ist sie die Gottheit, welcher es gelingt, eine Machtposition zu erlangen, die für die Welt der Menschen wesentlich ist. Im Gesamtmythos geht es um etwas noch Bedeutsameres als Fruchtbarkeit: Es geht um die Macht Innanas über den Tod – und über Tod und Leben. Hier wird nicht primär Machthunger befriedigt, vielmehr ergibt sich eine neue Machtposition Innanas als Nebeneffekt aus ihrer Großtat. Weil Innana Macht über Tod und Leben gewonnen hat, hat sie eine Machtposition errungen und ausgebaut, die zuvor in begrenzterem Umfang der Unterwelt zugekommen war. Sie ist damit zu einer Herrscherin über das Totenreich geworden¹⁷². Dies wird im nächsten Punkt noch deutlicher werden.

169 Auch die unterweltlichen Götter und Menschen profitieren von dieser Tat, da die Menschen einen Teil der von ihnen erarbeiteten Gabe der Unterwelt zurückgaben in Form von Speisungen der unteren Götter und der Verstorbenen.

170 Die Edition auf Basis der extrem schwierigen Textgrundlage gelang van Dijk 1998. Die wenigen weiteren Übersetzungen übernehmen seine Interpretation, dass Innana hier eine Untat verübe. Eine neue Übersetzung und Interpretation findet sich bei A. Zgoll 2015a.

171 Vgl. A. Zgoll 2015a und 2019a; eine Monographie mit Edition ist in Vorbereitung.

172 Innana *ist* also, wie die hier vorgelegten Ausführungen zeigen, keine Unterweltsgottheit. Vielmehr kommt ihr die Gewalt über diesen Bereich zu, weil sie durch Tod und Auferstehung die dazu nötige Macht gewonnen hat.

8.2 Vom Gesamtmythos her vorgenommene Adaptionen in Stratum 1 *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*

Die Anlage des Gesamtmythos aus den zuvor unabhängigen Mythen *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde* einerseits und vom *Tod des Dumuzi* andererseits hat zur Entstehung einer neuen Hylemsequenz geführt (vgl. 5.2); diese Hylemsequenz von der Forderung nach einem Substitut für Innana und der Auslieferung des Dumuzi an die Dämonen wurde als Scharnierstelle zwischen die beiden Mythen gefügt, um die beiden Mythen zu verbinden, die damit zu Strata in einem größeren Gesamtmythos wurden. Doch nicht nur das. Weitere Adaptionen wurden vorgenommen, auch innerhalb der Strata. Einige davon, die sich im ersten Stratum *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde* zeigen, sollen hier kurz angedeutet werden.

8.2.1 Der doppelte Tod der Innana

Wenn man die Hylemanalyse des ersten Stratum durchführt, stößt man auf eine überraschende Entdeckung: Innana stirbt zweimal! Der erste Tod erfolgt, als Innana alle sieben Tore der Unterwelt durchschritten hat, wobei ihr sämtliche machtvollen Ausrüstungsgegenstände abgenommen worden sind (vgl. Z. 157-161). Da geschieht das Schreckliche: Jemand – sein Name bleibt ungenannt – „beugt Innana nieder“ (vgl. Z. 162 mit 122). Dieses „Niederbeugen“, sumerisch *gigurum*, ist ein Ausdruck für „töten“¹⁷³. Dann zieht man ihr die Haut ab (*ku š zilzilim*¹⁷⁴) und schafft sie fort (de₆, Z. 162 mit 122).

Unvermittelt erscheint nun das Hylem, dass es Innana gelingt, ihre Schwester von deren Thron zu vertreiben und sich selbst auf diesen Thron zu setzen (vgl. Z. 163 f). Dies wiederum führt zum zweiten Tod der Innana, der nun anders erfolgt: Gemeinsam mit Ereš-ki-gal fällen die versammelten sieben unterweltlichen Anuna-Götter das Todesurteil über Innana. Das Urteil wird vollzogen,

¹⁷³ Dies wird anhand der Variantenschreibung des Textzeugen UN-x deutlich. Anstelle von *kur-ra nam-ba-da-an-gurum-e* schreibt dieser Textzeuge *nam-ba-an-ug₅-ug₅* (freundlicher Hinweis von B. Cuperly). Es zeigt sich auch anhand *Ur-Nammās Tod* Z. 201, wo Enlil gegenüber Innana die Unabänderlichkeit des Todes von Ur-Namma konstatiert mit den Worten: *nin gal E₂-an-na gurum-ma-ni nam-ma-da-ra-ta-[e₃/e₁₁(d)]*, „Große Herrin des E-ana! Da er niedergebeugt wurde, wird er ganz gewiss nicht zu seinen Gunsten für dich (aus dem Totenreich) [heraus-/heraufkommen]!“

¹⁷⁴ So in den Textzeugen NiO 1,18' und UNRs. 2,47; zu den anderen Textzeugen vgl. unten.

indem Ereš-ki-gal den „Blick des Todes“ auf Innana richtet, während die Anuna ein vernichtendes Wort sprechen (vgl. Z. 165-168). Daraufhin wird Innana als Stück Fleisch an einem Pflock aufgehängt (vgl. Z. 169 f).

Warum enthält der Gesamtmythos zwei Tode der Innana, was bei einem ersten Eindruck widersprüchlich wirkt¹⁷⁵? Der Grund liegt in der Schichtung, die sich daraus ergibt, dass eine Version des Mythos *Innana bringt Unterwelts-machtmittel auf die Erde* als Stratum in den Gesamtmythos *Innana wird Herrscherin über Tod und Leben* eingepasst worden ist. In dem Innana-Mythos, der noch nicht als Stratum in einen größeren Mythos eingearbeitet war, sondern unabhängig überliefert wurde, war das Durchschreiten der sieben Tore als fortschreitendes Sterben zu verstehen. Das letzte Fünkchen Leben wurde Innana dann mit dem Abziehen der Haut genommen. Dies alles war „Niederbeugen“, also der Tod. Und so konnte man sie daraufhin einfach fortbringen.

Als man daranging, diesen Mythos einzupassen in einen Mythos *Innana wird Herrscherin über Tod und Leben*, wollte oder konnte man der Hörergewohnheit wegen die überkommene Version nicht einfach weglassen. Damit aber hier schon deutlich würde, dass Innana sich von Anfang an, ab ihrem Betreten der Unterwelt, als Herrin über die Mächte der Unterwelt erwiesen hatte, fügte man ein weiteres Hylem hinzu, welches diesen Anspruch zum Ausdruck bringen sollte: Man erzählte nun, dass Innana sich nach Betreten der Unterwelt auf den Thron der Ereš-ki-gal gesetzt hatte. Dies war als erste Machtübernahme über die Unterwelt zu verstehen (vgl. 8.2.2), deren endgültiges Inkrafttreten bis zur Auferstehung der Innana warten musste. Dieser Eingriff aber machte einen zweiten Tod der Innana notwendig, den man nun dem Richterspruch der Anuna-Götter mit Ereš-ki-gal zuschrieb. Offenbar versuchte man, die Unebenheiten zu glätten und die Bedeutung des „Beugens“ der Innana abzumildern. Manche Textzeugen scheinen jedenfalls anstelle des Keilschriftzeichens *kuš* „Haut“ das Zeichen *tu₉(g)* „Gewand“ zu wählen; Hier ist dann das Abziehen von Innanas Haut durch das Abziehen von Innanas Gewand ersetzt worden¹⁷⁶. Das bringt zwar eine neue Inkonsistenz, denn beim Durchschreiten der sieben Tore war Innana nicht nur ihres Schmuckes, sondern auch ihres Gewandes und jeglicher Ausrüstung beraubt worden. Doch überwiegen die Vorteile bei der

¹⁷⁵ Wenngleich der Widerspruch wieder geglättet wurde, vgl. unten.

¹⁷⁶ Die Zeichenformen sind nicht besonders klar an dieser Stelle. Zwei Textzeugen, NiO 1,18' und UNxRs. 2,47 schreiben SU = *kuš* „Haut“; entsprechend wohl auch UrM 2,1 (die Stelle ist relevant, da mit vorliegender Zeile kontaminiert). Im Fall von NiE 3,30' liest Attinger 2016 *tu₉(g)* „Gewand“; Cuperly (mdl.) nach Kollation erwägt eher auch hier ein SU. In UrIII-P-i-016f könnte (am Ende von Z. 16) *tu₉(g)⁺* „Gewand“ gemeint sein (Zeichen ŠE₃). Hier bleibt die Edition von B. Cuperly abzuwarten.

Schilderung eines zweiten, anders gestalteten Todes der Innana bei weitem, wird damit doch klargestellt, dass Innana von Anfang an ihren Anspruch auf den Unterweltsthron hatte geltend machen können. Außerdem lässt sich anhand dieser Todesschilderung aufzeigen, dass in diesem Moment die judikative und exekutive Gewalt über den Tod noch bei Ereš-ki-gal und den Anuna liegt, um sie später dann, nach Rückkehr der Innana aus der Unterwelt, auf Innana zu übertragen und damit zu zeigen, dass Innana diese Macht über die Unterwelt und ihre Götter übernommen hat¹⁷⁷.

8.2.2 Innana erhält den neuen Titel „Strahlende Herrscherin über die Große Erde“ (Ereš-ki-gal)

Die Übernahme der Macht über Tod und Leben und damit auch über die Unterwelt wird deutlich in einem neuen Titel, den Innana am Ende des Gesamtmythos erhält: Die Doxologie preist Innana als „Herrscherin über die große Erde“. Genauer: Aus der „strahlenden Innana“ ist die „strahlende Herrscherin über die große Erde“ (Ereš-ki-gal) geworden, mit anderen Worten: Innana ist die neue Ereš-ki-gal. Die Übertragung eines Gottesnamens auf einen anderen Gott zum Zweck der Übertragung der Macht des alten Namensträgers auf den neuen Namensträger ist bestens bekannt aus mythischen Texten des 1. Jahrtausends, wie sie in *Enūma elīš*¹⁷⁸ oder in *Innanas/Ištars Erhöhung*¹⁷⁹ berichtet werden. Doch ist dies keine Erfindung des 1. Jahrtausends. Eine solche Namensübertragung findet sich schon im rituellen Lied der En-ḫedu-ana auf Innana als Herrin über die unzähligen göttlichen Machtmittel (*nin me šara*), das aus dem 23. Jahrhundert v. Chr. stammt. Dort wird Innana der Name ihrer eigenen Mutter Ningal zugeschrieben, d. h. sie wird explizit zu Ningal bzw. nin gal, zur „großen Herrin“, die sogar die eigene Mutter überragt¹⁸⁰. Entsprechendes findet sich hier in dem Gesamtmythos, der dem epischen Preislied *angalta* zugrundeliegt. Der neue Titel der Innana als „strahlende Ereš-ki-gal“ verbindet auf eindrucksvolle Weise

¹⁷⁷ Wie beim Urteil der Ereš-ki-gal so stimmen die Anuna auch dem Urteil der Innana zu (vgl. den Plural in Z. 355, der sich auf die Anuna bezieht). Damit soll deutlich werden, dass diese sieben Richter der Unterwelt als die höchsten Unterweltsgötter nun Innana unterstellt sind.

¹⁷⁸ Hier übernimmt der Gott Marduk die Namen und damit die Machtbefugnisse aller hohen Götter. Edition: Kämmerer / Metzler 2012, Lambert 2013, Auswertung und Interpretation: Gabriel 2014.

¹⁷⁹ Vgl. Anm. 130.

¹⁸⁰ *nin me šara* 60 f mit Z. 112-116, vgl. A. Zgoll 1997, Z. 143-147 und die neue Übersetzung A. Zgoll 2015.

die beiden Bereiche von Tod und Leben, die der Erstandenen und Erstarkten Göttin Innana zukommen. Denn das Epitheton „strahlend“, $ku_3(g)$, bezeichnet Innana als Auferstandene, die strahlend aus der Unterwelt erstanden ist und am Osthimmel erglänzt¹⁸¹. Der Titel „Herrin über die Große Erde“ (Ereš-ki-gal) hingegen verleiht primär die Macht über den Tod und das Reich der Toten¹⁸². Die Kombination aus Titel und Epitheton zu „Strahlende Herrin über die Große Erde“ ($ku_3(g)$ Ereš-ki-gal) proklamiert Innana als Herrscherin über Tod und Leben, über die Unterwelt und das Entkommen aus der Unterwelt.

Innana übernimmt diesem Mythos zufolge den Namen Ereš-ki-gal, der zugleich als Titel die Herrschaft über die Unterwelt zum Ausdruck bringt. Der Machtbereich der „alten“ Gottheit Ereš-ki-gal¹⁸³ fällt an Innana¹⁸⁴. Anders nuanciert bedeutet dies, dass als Ergebnis der mythischen Geschehnisse Innana diese Ereš-ki-gal inkorporiert bzw. dass sich in Innana Ereš-ki-gal manifestiert¹⁸⁵. Der Mythos erweist sich als zugehörig zum mythischen Stoffschema

181 Es entspricht damit ähnlichen Epitheta, die zu anderen Zeiten für Innana bezeugt sind, wie *Innana-ḫud₂* oder *Šarrat-nip̄a*, vgl. dazu A. Zgoll / C. Zgoll 2019. Die Ausgestaltung des epischen Preisliedes *angalta* reserviert das Beiwort $ku_3(g)$ nicht für die Schilderungen Innanas nach der Auferstehung (wie dies in einem viel früheren Preislied der Fall ist, vgl. A. Zgoll / C. Zgoll, a. a. O.), sondern verwendet es schon beim Gang ins Totenreich. Dennoch ist es auch hier nicht nur ein stehendes Beiwort, welches automatisch eingesetzt und bar jeder Bedeutung wäre. Der Einsatz von $ku_3(g)$ macht vielmehr im Vorausgriff deutlich, dass der Unterwelts-gang der Innana gelingen wird, wie es ja aus dem Kult der Göttin auch bestens bekannt ist, dass diese Göttin auferstehen wird. Gerade weil man, wie der Gesamtmythos darlegt, Innana als Inhaberin gewaltiger Macht ansah, war es wichtig, proleptisch schon Andeutungen ihres Ranges und des Erfolges ihres Unternehmens deutlich zu machen. Dies zeigt sich auch an der Hylemsequenz, dass Innana vor ihrem Eintritt ins Totenreich schon Machtmittel anlegt (vgl. 8.2.3).

182 Dass Innana/Ištar als Herrin über die Unterwelt verehrt wurde, zeigt sich auch im Ištar-Kult von Assur im 1. Jahrtausend, wo Ištar verehrt wurde unter dem Namen ^dGanzir₃-nin-iri(-ak), d. h. als „(Gottheit namens) Ganzir, Herrin über die Stadt“, d. h. als Gottheit über das Totenreich, das als (Palast) Ganzir und als „Große Stadt“ (iri gal) bezeichnet werden kann. Vgl. Meinhold 2009, Z. 115 f und im vorliegenden Beitrag 6.5.

183 Beispiel für eine solche Einordnung von Ereš-ki-gal ist z. B. der Kultkommentar TCL 6, 47, wo Ereš-ki-gal als uranfängliche Gottheit aufgeführt wird (Gabbay 2018, 15).

184 Die spezifische Ausgestaltung des Mythos macht deutlich, dass diese Macht nicht nur als Todesmacht, sondern auch als Macht über die Befreiung der Toten zu verstehen ist (vgl. 8.1.2.).

185 Wie Gabbay 2018 hervorragend herausgearbeitet hat, wird die neue Generation mit der alten Göttergeneration identifiziert; d. h. Innana ist Ereš-ki-gal bzw. in Innana manifestiert sich hier Ereš-ki-gal. „Hence, they [die aktuellen Götter] act not only as the contemporary divine rulers, but also as the primordial ones.“ (Gabbay 2018, 41). Am Beispiel von Enlil und dem uranfänglichen Gott En-me-šara zeigt Gabbay 2018, 43: „[T]he two figures are not only to be understood as two independent fighting gods, but actually represent one and the same god“.

einer Überwindung von Gottheiten, die in originär-antiker Perspektive als „uralte“ oder „uranfänglich“ angesehen wurden, durch jüngere Gottheiten, d. h. durch solche Götter, die in der aktuell-zeitgenössischen religiösen Theorie und Praxis eine wichtige Rolle spielen. Viele derartige Mythen berichten von einem Götterkampf mit Vernichtung einer „uranfänglichen“ Gottheit¹⁸⁶ wie z. B. Enlil tötet En-me-šara, Ninurta tötet En-u-tila¹⁸⁷ etc.; die Rolle des „uranfänglichen“ Gottes kann im Verlauf der Zeit auch An, Enlil oder Enki-Ea zugewiesen werden. Andere Mythen – darunter mehrere über Innana – zeigen die Überwindung einer „uralten“ Gottheit nicht mit kriegerischen Mitteln¹⁸⁸, sondern durch kluge Pläne oder List, durch eigene Opferbereitschaft und in Kooperation mit anderen Gottheiten¹⁸⁹.

Durch den Gewinn des neuen Machtbereichs verkündet die vorliegende Version des Gesamtmythos Innana als Herrscherin über alle Bereiche der Welt. Dies wird in der textlichen Konkretion des epischen Preisliedes deutlich gemacht. Als Innana tot in der Unterwelt ist, bezeichnet Enki sie schon als „nugeg-Herrscherin¹⁹⁰ über den Himmel“ (nu-u₈-ge₁₇(g) an-na(k)) und „Herrin über alle Länder“ (nin kur-kur-ra(k), vgl. Z. 220 f), d. h. als Herrin über den Himmel und die oberweltliche Erde. Der Durchgang durch das Totenreich fügt dem noch die Herrschaft über die Unterwelt hinzu, womit alle kosmi-

Mythisch gesprochen ist die Verschmelzung von Innana und Ereš-ki-gal das Resultat aus der Überwindung der einen durch die andere.

186 Vgl. Gabbay 2018 mit vielfältigen mythischen Beispielen in verschiedenen medialen Konkretionen (epische Narration, rituelle Narration, rituelle Handlungsabfolge, deutende Kommentare, astrale Ebene). Zentrales Beispiel sind Versionen des Mythos *Enlil tötet En-me-šara (und schickt ihn in die Unterwelt)*.

187 Ninurta übernimmt dabei die Rituale von En-u-tila, vgl. Gabbay 2018, 46. Ebenso übernimmt Innana im Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde* die Rituale bzw. Machtmittel der Unterwelt bzw. der Ereš-ki-gal (vgl. 5.1.7).

188 In solchen Mythen zeigt sich Innana nicht als typische Kriegsgottheit, die anderen Göttern gegenüber kriegerisch agieren würde wie etwa Enlil, Ninurta oder Marduk. Ihre Bezeichnung als „Gottheit des Krieges“ ist mithin zu spezifizieren. Ihre kriegerische Macht zeigt sich nach mesopotamischen Quellen vornehmlich gegenüber Menschen, und zwar dort, wo ihr Liebling, der König, der durch die Heilige Hochzeit ihr Dumuzi geworden ist, bedroht ist. Dieser Aspekt Innanas offenbart sich damit als Teil ihrer schützenden Haltung gegenüber ihrem geliebten Gemahl bzw. als Teil ihrer Eigenschaft als Liebesgottheit (vgl. A. Zgoll 2012, 75 f ad „Kriegertum und Lebensschutz“). Wie *Innana und Ebiḫ* vor diesem Hintergrund einzuordnen ist, muss weiteren Forschungen vorbehalten bleiben.

189 Vgl. z. B. *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde* oder *Innana bringt Enkis Machtmittel nach Uruk/traditionell Innana und Enki*; für den größeren, kulturvergleichenden Kontext vgl. A. Zgoll 2019a.

190 Vgl. A. Zgoll 1997a.

schen Bereiche Innana unterstellt sind. Vorweggreifend findet sich diese Machtfülle schon im Titel „Herrin über alle Länder“ angelegt, insofern hier wieder das sumerische Lexem *kur* schillernd eingesetzt ist; aus dem Wissen über das Ende der vorliegenden Version des Gesamtmythos bedeutet dieser Titel „Herrin über die Länder (*kur*¹⁹¹) und über die Unterwelt (*kur*)“.

Auf Textebene zeigt sich diese die Welt umspannende Macht schon in den ersten drei Zeilen des Preisliedes, wo es heißt: „Vom großen Himmel hat jemand/eine Gottheit/Innana einen Plan gemacht bezüglich der Großen Erde“ (*ki gal*). Der hier aufgespannte Bogen findet sein Ziel in den letzten beiden Zeilen des Preisliedes (Z. 411 f), die Innana mit dem neuen Titel „Herrin über die Große Erde“ (*Ereš-ki-gal*) preisen:

⁴¹¹ *ku₃(g) dEreš-ki-gal-la-ke₄*

⁴¹² *za₃-mim-zu du₁₀(g)-ga-am₃*

O (du), bekannte strahlende (göttliche) Herrin
über die Große Erde („Ereš-ki-gal“) – dein Preis
ist gut!

Diese Innana, diese Herrin über Tod und Leben ist es, welche der Sänger des Preisliedes von Beginn des Liedes an als „meine Herrin“ (Z. 4) grüßt, ihr unterstellt er sich damit als ihr Diener (vgl. 6.1), genau sie will er mit seinem Lied verherrlichen.

Eine weitere Hylemfolge zeigt die Stratifikation des Gesamtmythos im Detail. Gemäß Innanas Instruktionen bittet ihre Wesirin Nin-subur die Götter Enlil, Nanna und Enki um Unterstützung für Innana. Enlil und Nanna lehnen ab mit der Begründung, Innana habe die Machtmittel der Unterwelt verlangt, die niemand verlange¹⁹² (vgl. 6.2). Diese Aussage benennt ein wichtiges Hylem des ursprünglich selbständigen Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*. Außerdem führen Enlil und Ninlil an, dass Innana die Unterwelt selbst verlangt hat. Das geht deutlich über den Kontext der Machtmittel der Unterwelt hinaus. Durch dieses Hylem wird schon innerhalb des ersten Stratum von *Innanas Unterweltsgang* der größere Horizont des Gesamtmythos deutlich: Beide Schichten, des Mythos, dass Innana Machtmittel der Unterwelt gewinnt, und

¹⁹¹ Das Sumerische muss den Plural nicht explizit zum Ausdruck bringen.

¹⁹² Dass dies kein Verbot darstellt, sondern zum Ausdruck bringt, dass *kein anderer* sie verlangen konnte oder dürfte, zeigt der Mythos von *Innanas/Ištars Erhöhung* (vgl. Anm. 130), dem zufolge die Götter An, Enlil und Enki die in ihrem Besitz befindlichen Machtmittel der Innana schenken. Diese Machtmittel werden mit derselben Eigenschaft beschrieben: Niemand darf sie verlangen. Vgl. *Innanas/Ištars Erhöhung* Z. 45, 46 und 47.

der Mythos, dass Innana die Macht über die Unterwelt selbst gewinnt, sind hier zusammengeführt¹⁹³.

8.2.3 Innana hat schon Machtmittel, bevor sie in die Unterwelt geht

In Stratum 1 erringt Innana Machtmittel der Unterwelt durch ihren Durchgang durch die Unterwelt und durch ihr Vollenden der Machtmittel mit den Mächten der Unterwelt (vgl. 5.2 und 6.5). In der neuen Gesamtversion, dem Kompositmythos, erscheint Innana schon ausgestattet mit Machtmitteln, bevor sie in die Unterwelt geht (vgl. *angalta* Z. 14-25). Erst im Gesamtmythos ist diese Version sinnvoll. Dass Innana schon mit Machtmitteln ausgestattet ist, bevor sie ins Totenreich geht, entspricht ihrer neuen, noch höheren Machtstellung. Und es entspricht der kultischen Realität: Die Göttin im Tempel ist ausgestattet mit allen Machtmitteln. Vor allem aber kann man eine Mythenversion dann so ausgestalten, wenn der Gewinn der Machtmittel nicht mehr als eigentliches Ziel des Unterweltsganges zu gelten hat, sondern nur noch mit tradiert wird.

Wie so oft ließ sich auch der stratifizierten und dadurch etwas inhomogenen Version neuer Sinn abgewinnen. So konnte man sich z. B. vorstellen, dass die Machtmittel erst in der Unterwelt vollendet wurden; dass Innana also mit einer noch nicht vollständig aktivierten Variante ihrer Machtmittel ins Totenreich gegangen war und erst durch die Kooperation mit der Unterwelt (vgl. 5.1.6 und 5.3) die umfassende Macht der Instrumente gewonnen worden war. Es ist möglich, dass man erwartete, dass diese Machtmittel immer wieder in der Unterwelt vollendet wurden; immerhin geht die Göttin (als Gestirn) ja regelmäßig wieder durch das Totenreich¹⁹⁴.

193 Und beide Mythen-Schichten sind überdies mit dem Mythos *Innana bringt das Himmels- haus zur Erde* verbunden, auf welchen an dieser Stelle ebenfalls verwiesen wird. Der Verweis auf diesen Mythos dient als Rückblick, der schon nahelegt, dass Innana auch die neuen Ziele erreichen wird, wie sie auch das frühere Ziel erreicht hat. Vgl. dazu A. Zgoll 2019.

194 Allerdings war nicht davon auszugehen, dass sie nochmals dem Tod ausgesetzt wäre; den hatte sie sicherlich, zumindest nach vorherrschender Meinung, ein für alle Mal überwunden, als sie auferstanden und zur Herrscherin über das Totenreich geworden war – was natürlich nicht dagegen spricht, dass man dieses grundlegende Ereignis im Kult und unter wiederholender Rezitation des Mythos jährlich reaktiviert und gefeiert hat.

9 Geschichtete Gottheit: Wie die Stratifikationsanalyse der Mythen historische Dimensionen der Gottesvorstellungen sichtbar macht

Der vorliegende Beitrag hat zunächst durch Hylemanalysen den Stoff zweier Versionen des Mythos von *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde* wiederherstellen können. Einblicke in die Stratifikationsanalysen haben deutlich gemacht, dass dieser Mythos von *Innanas Unterweltsgang* als Stratum in einen komplex geschichteten Gesamtmythos eingepasst wurde, der ein größeres Ziel verfolgt hat. Die Entwicklung lässt sich noch weiter verfolgen, wenn man auch die Version, die hinter dem akkadisch überlieferten Epos *ana kurnugi / Ištar's Höllenfahrt* steht, in die Überlieferung einbezieht. Die vergleichenden Analysen der verschiedenen Versionen zeigen, dass nicht nur die mythischen Stoffe geschichtet sind und immer wieder verändert wurden, sondern dass auch die Gottesvorstellungen im Lauf der Jahrhunderte und Jahrtausende nicht statisch, sondern dynamisch und das heißt historisch geschichtet sind¹⁹⁵. Einige Ausblicke auf die historischen Dimensionen der Gottesvorstellungen, die sich auf Basis der vorangehenden Analysen ergeben haben, sollen daher diesen Beitrag beschließen.

Während sich von der Innana der Uruk-Zeit, also am Ende des 4. Jahrtausends, festhalten lässt, dass sie für ihren Durchgang durch das Totenreich berühmt ist und als strahlend auferstandene Heldin gefeiert wird¹⁹⁶, lässt sich aus einem Preislied der frühdynastischen Zeit, aus dem 26. Jahrhundert erkennen, dass es dort die Götter selbst sind, die Innana verherrlichen, weil sie Machtmittel aus dem Totenreich gebracht hat¹⁹⁷. Eine vergleichbare Gottesvorstellung zeigen Versionen dieses Mythos, die als Stratum in *angalta / Innanas Gang* und als Stratum in *innin me galgala / Innana und Šu-kale-duda* eingearbeitet sind. In *innin me galgala* lässt sich erkennen, dass es Machtmittel über sexuelle Fruchtbarkeit sind, die Innana für die Oberwelt gewinnen kann.

Die Innana, welche der *Innana-Dumuzi-Gesamtmythos* verkündet, dessen textliche Konkretionen vom Anfang des 2. Jahrtausends stammen, ist demgegenüber eine Herrin über Tod und Leben, d. h. eine machtvolle Gottheit, die

¹⁹⁵ Vgl. C. Zgoll 2019, Kapitel 22.1 „Polymorphe und polystrate Protagonisten“.

¹⁹⁶ A. Zgoll / C. Zgoll 2019. Das Ziel der mythischen Überlieferungen zu dieser Zeit lässt sich aus den knappen Quellen, die zur Verfügung stehen – vornehmlich Namen der Göttin und Feste für sie – nur annähernd rekonstruieren.

¹⁹⁷ Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

Leben nimmt und Leben gibt. Ihre Macht zeigt sich darin, dass sie schon mit Machtmitteln angetan ins Totenreich kommt. Außerdem tritt sie machtvoll auf, wenn sie Einlass ins Totenreich verlangt¹⁹⁸. Durch ihren Durchgang durch das Totenreich erlangt sie den Namen der bisherigen Unterweltherrscherin als Titel und wird damit zur „Strahlenden Herrin über die Große Erde“ (ku₃(g) Ereš-ki-gal). Die Auswirkungen ihres Gangs durch das Totenreich betreffen vor allem ihren Geliebten Dumuzi, der durch ihre machtvolle Bestimmung nicht im Totenreich bleiben muss, sondern ebenfalls aus dem „Land ohne Wiederkehr“ zurückkehren darf¹⁹⁹. Diese Zusage gilt zugleich den Königen, die im Ritual Dumuzi verkörpern. Der Gesamtmythos macht ihnen Hoffnung, dass sie nicht auf ewig im Totenreich bleiben, sondern mit und durch die machtvolle Innana auferstehen dürfen.

Ein Lied, durch welches der Herrscher Išme-Dagan Innana preist, führt das noch weiter aus und überträgt diese Hoffnung auf Auferstehung auch auf die Bevölkerung²⁰⁰:

^{13a} uĝ₃ ki-ta an-na-še₃ e₁₁(d)-de₃

um die Bevölkerung (des eigenen Landes) von der Unterwelt zum Himmel²⁰¹ aufsteigen zu lassen,

^{13b} uĝ₃ kur₂ ki šu bal-e

um die feindliche Bevölkerung²⁰² (den Ort wechseln zu lassen ⇒) ins Totenreich zu verbannen²⁰³

198 Vgl. Wilcke 1993, 50 f. Innana verlangt „gebieterisch“ Einlass.

199 Dieses Thema wurde in anderen Versionen des Stoffes anders geschildert. Bestimmten Kultliedern zufolge musste Innana dazu beim Gott Enlil vorstellig werden und ihn um diese Gunst bitten (vgl. Wilcke 1988, 246 f und 1993, 52). Das dort gezeichnete Innana-Bild ist deutlich bescheidener als das, welches die in *angalta* konkretisierte Version des Gesamtmythos zeichnet.

200 Išme-Dagan K 13: Edition Römer 1988, neue Bearbeitung Attinger 2015a.

201 Mit Attinger 2015 lässt sich an-na-še₃ auf zwei Weisen verstehen: entweder als fehlerhaft für an-še₃ oder als Genitiv ohne Bezugswort. Im zweiten Fall wäre zu übersetzen „um die Bevölkerung vom (Ort) der Erde zum (Ort) des Himmels aufsteigen zu lassen“. Die Formulierung bleibt, wie Attinger schreibt, unverständlich. Sie lässt sich durch den größeren Vorstellungshorizont klären, der sich durch die Stratifikationsanalyse der Innana-Mythen eröffnet.

202 Variante uĝ₃ šar₂, d. h. „die unzähligen Menschen“; beide Varianten bezeichnen die Menschen außerhalb der eigenen Bevölkerung. – Zur Wahl des Absolutiv vgl. Attinger 2015: „L'absolutif uĝ₃kur₂/šar₂ pourrait s'expliquer par un akkadisme (comp. ll. 31 sq.)“.

203 Es handelt sich hier um eine euphemistische Redeweise: „ins Exil schicken“ für „in die Unterwelt schicken“. Attinger 2015 übersetzt „de faire monter les gens d'en bas jusqu'en haut, d'expatrier les peuples ennemis“.

Die Feinde hingegen, von welchen danach die Rede ist, lässt Innana nur „den Ort wechseln“, womit hier lapidar die Transferierung ins Totenreich gemeint ist, wie der Kontext zeigt, wo die Erde das Blut der Feinde trinkt und wo die Leichen der Gegner aufgehäuft werden. In diesem Kontext der kriegerischen Auseinandersetzungen ist es naheliegend, dass die „Bevölkerung“²⁰⁴ diejenigen Toten bezeichnet, die im Krieg fallen.

Vor dem Hintergrund der mythischen Stoffe bzw. Stoffversionen, die im vorliegenden Beitrag erarbeitet werden konnten, ist es kein Zufall, dass auch dieses Lied des Išme-Dagan die Göttin Innana schildert als eine, die die Machtmittel im Himmel und in der Unterwelt an sich gebracht hat²⁰⁵:

^{3a} an-na me dab₅-dab₅-be₂

(Innana), die im Himmel alle Machtmittel er-
greift,

^{3b} ki-a me ur₄-ur₄-e

die auf Erden (inkl. Unterwelt) alle Machtmittel
einsammelt

Der im epischen Preislied *angalta* narrativ ausgeführten Version des Mythos zufolge erweist sich diese Innana als Herrin über alle Bereiche des Universums, über Himmel, oberweltliche Erde und Unterwelt.

Noch mächtiger zeichnet die Version hinter dem akkadischen Epos *ana kurnuġi* / *Ištars Höllenfahrt* die Göttin. Diese Stoffvariante, deren textlichen Konkretionen aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends²⁰⁶, insbesondere aber vom Anfang des 1. Jahrtausends stammt, zeigt Innana hier in souveräner Machtposition, noch bevor sie überhaupt die Unterwelt betritt und überwindet. Würde der Türhüter Ištar nicht einlassen, dann zerschläge sie die Tore, so droht sie. Damit würde sie die Toten aus der Unterwelt heraufkommen lassen und diese würden dann die Lebenden fressen (Z. 19). Ištar tritt hier mit Vollmacht auf²⁰⁷ wie ein großer König, der als Feldherr kommt, um eine Stadt einzuneh-

204 Sie ist hier als Pendant zur „feindlichen Bevölkerung“ genannt.

205 Anders als in der Überlieferung von *angalta* handelt Innana gemäß der Mythenüberlieferung, die in diesem Text konkretisiert ist, nicht völlig souverän. Ihre Macht wird ihr hier von Enlil und Ninlil übertragen, die als Staatsgötter über Sumer angesehen werden (*Išme-Dagan* K Z. 15). Im Vergleich zur Mythenversion von *angalta* zeigt sich hier eine andere Version mit einem neuen Stratum. In die Überlieferung von der machtvoll handelnden Innana sind hier die Staatsgötter der Isin-Zeit eingearbeitet worden.

206 Diese textliche Konkretion der Mythenvariante aus mittellassyrischer Zeit ist bislang nur durch eine einzige Tafel überliefert (LKA 62 Rs. Z. 10-20), welche nur die ersten 11 Zeilen des mythischen Textes enthält.

207 Entsprechend heißt es von ihr auch, dass sie den Apsû vor Ea aufwirbelt (Z. 27).

men; bevor ein solcher Machthaber Hand an die Waffen legt, stellt er den Gegnern frei, seine Bedingungen zu erfüllen, nicht ohne in düsteren Farben klarzumachen, welche Folgen ihre Weigerung nach sich ziehen würde. Diese Ištar geht nicht mehr ins Totenreich, um von dort Machtmittel der Unterwelt über die Fruchtbarkeit zu gewinnen; vielmehr wird hier deutlich gemacht, dass diese Ištar schon längst die Macht über die Fruchtbarkeit besitzt. Und wenn sie im Totenreich, das nun als Ort von Dunkel und Finsternis gezeichnet wird²⁰⁸, verschwunden ist, dann versiegt jede Fruchtbarkeit, die auf sexueller Fortpflanzung beruht, sowohl bei den Tieren wie bei den Menschen (Z. 76-80 und 85-90). Vor einer solchen, machtvollen Gottheit erzittert die bisherige Unterweltherrscherin Ereš-ki-gal (vgl. Z. 64). Eine dermaßen mächtige Gottheit bedenkt sich nicht – sie muss sich gar nicht erst bedenken. Machtvoll wie sie ist, hat sie das nicht nötig, sondern kann sofort zur Tat schreiten (vgl. Z. 65). Dennoch – bei allen neuen Schichten, um welche die Gottesvorstellung bereichert erscheint – auch diese Version des Mythos, den man bezeichnen kann als *Ištar erweist sich als Herrscherin über Tod und Leben* (abgekürzt: *Ištar wird Herrscherin über Tod und Leben*), wirft zentrale Hyleme der älteren Mythen-Überlieferung nicht über Bord: Die Göttin, mag sie noch so machtvoll sein, liefert sich dem Tod aus, um die Macht über Tod und Leben zu gewinnen. Dieser Gewinn soll nun nicht nur ihrem Dumuzi bzw. dem Herrscher oder einer sonstigen Elite zugute kommen, sondern allen Menschen! Dies zeigt der Abschluss des Textes, wo Ištar festsetzt (Z. 136-138):

^{136a} *ina ūmē Dumūzi ellānni*

„Während der Tage, an welchen Dumuzi *um meinetwillen* hierher hinaufsteigt,

^{136b} *malil uqnî šemer sāmti ittišu ellānni*

an welchen der mit der Lapislazuli-Flöte und der/die mit dem Karneol-Ring *um meinetwillen* mit ihm hierher aufsteigen,

¹³⁷ *ittišu ellānni bakkā'u u bakkītu*

an welchen mit ihm *um meinetwillen* hierher hinaufsteigt Klager und Klagerin²⁰⁹,

208 Immerhin wird aber auch in dieser Version des Mythos das Stratum nicht völlig überschrieben, demzufolge es in der Unterwelt Fruchtbarkeit gibt: Die Unterwelt besitzt Wasser des Lebens (Z. 114 und 118) und hier, in der Unterwelt, gibt es sogar einen Palast, dessen Schwellen mit *ajjartu*, d. h. mit Kaurimuschel gepflastert sind (vgl. Z. 116); diese Kaurimuschel ist vulvaförmig und wird in den lexikalischen Listen des antiken Mesopotamien als „Stein der Schwangerschaft“ bezeichnet; das bedeutet, dass in der Version des 1. Jahrtausends auch die Fruchtbarkeit durch Zeugung und Geburt eindeutig in der Unterwelt verankert vorgestellt wird.

209 Der Pluralmarker bei LU₂.ER₂.MEŠ u MUNUS.ER₂.MEŠ dient hier als Sumerogramm-Marker, vgl. Worthington 2012, 284-287.

¹³⁸ *mitūtu līlūnimma qutrinna liššinū* mögen die Toten hierher aufsteigen und mögen sie riechen den Weihrauch!“

Hier sind alle Toten gemeint. Doch deutet der Text nicht darauf hin, dass sie in den Himmel aufsteigen, wie es im königlichen Lied auf Innana rund 1000 Jahre früher vorgestellt war. Ihnen wird vielmehr möglich gemacht, dass sie einmal im Jahr im Kontext der Rituale für die Ahnen auf die Oberwelt zurückkehren dürfen. Doch auch dies ist eine entscheidende Aussicht. Während der Textanfang deutlich macht, dass der Weg in die Unterwelt eine Einbahnstraße ist, weil die Unterwelt keinen je wieder entlässt, zeichnet das Textende ein ganz anderes Bild: Die Toten dürfen an bestimmten Tagen das Totenreich verlassen und können in die Welt der Lebenden gelangen. Dass diese völlige Neuordnung der Welt gelingen kann, beruht dem Mythos zufolge auf Plan und Tat der Ištar: Sie schreckt ganz offensichtlich nicht vor dem eigenen Tod zurück, um den Weg zum Land ohne Rückkehr zu einem Weg mit Rückkehr zu machen. Zuerst gelangt sie selbst zurück. Dann darf auch ihr Gemahl, zumindest zeitweise, zurück in die Welt der Lebenden. Und damit öffnen sich schließlich die Pforten des Todes sogar für die verstorbenen Menschen. Auch sie dürfen in die Welt der Lebenden zurückkehren. Eine ungeheuerliche Perspektive, die hier in den Blick genommen wird: Das Gefängnis des Todes wird durch die Heilstat dieser mächtigen Göttin aufgebrochen, die uralten Zustände werden erschüttert. Und so kommt es zu einer wesentlichen, zutiefst bedeutsamen Neuerung, die den Menschen – zumindest einmal im Jahr – eine Rückkehr ins oberweltliche Leben schenkt, während sie vorher auf eine für ewig im Totenreich gefangene Existenz hin lebten²¹⁰.

10 Vom Gewinn der Machtmittel zur Macht über Tod und Leben. Historische Entwicklungen

Solange Mythen lebendig eingesetzt werden, werden sie immer wieder angepasst an das, was Menschen besonders wichtig ist. Im Epos *angalta* hat man den Mythos *Innana bringt Unterweltsmächtmittel auf die Erde* zu einem größeren Ganzen ausgebaut. Man hat ihn mit einem neuen Ziel versehen, das noch wichtiger war als das Herausholen der Machtmittel. Dennoch blieb auch das Herausholen der Machtmittel wichtig und man wollte nicht darauf verzichten. So

²¹⁰ Vgl. A. Zgoll 2013, 118 f.

hat man den Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde* eingepasst in den neuen Gesamtmythos *Innana wird Herrscherin über Tod und Leben*. Der Wissende, dem die Tradition mit den Machtmitteln der Unterwelt wichtig war, erkannte sie unschwer auch hier. Der Gewinn durch Kombination verschiedener Mythen und Mythenversionen liegt darin, dass sie verschiedene Perspektiven zusammenbringen. Man kann hierfür z. B. auf die Schöpfungsmythen am Anfang von Genesis verweisen. Hätte man nur eine Menschenschöpfung berichtet, so gäbe es keine modernen Kritiker, die behaupten, diese Mythen würden sich widersprechen. Für den Wissenden hingegen sind gerade die beiden Mythen wichtig, da sie verschiedene Aspekte des Menschseins thematisieren: seine Größe und Würde und seine Hinfälligkeit, den Auftrag zu herrschen und den Auftrag zu behüten und zu bewahren etc. So ist es auch bei dem Gesamtmythos, der sich in *einer* textlichen Konkretion im Epos *angalta* erhalten hat. Auch hier werden verschiedene Anliegen, verschiedene Perspektiven zusammengebracht. Eine solche Perspektive bzw. eine Schicht ist der Mythos *Innana bringt Unterweltsmachtmittel auf die Erde*. Daran haben sich weitere Schichten angelagert, die insgesamt gesehen eine weitere Botschaft zum Anliegen haben. Die historischen Auswertungen der Stratifikationsanalysen zeigen einen fulminanten Machtzuwachs in der Raffung der Jahrhunderte: Aus der Göttin, die Machtmittel aus der Unterwelt holt, damit auf Erden durch Fruchtbarkeit von Mensch und Tier Leben gedeihen kann, ist spätestens um 2000 v. Chr. eine Göttin geworden, von der man im Mythos berichtet und im Kult feiert, dass ihr Sphärenwechsel den Menschen eine Perspektive schenkt, welche Leben nach dem Tod verheißt. Innanas/Ištars Sphärenwechsel wird damit zur Grundlage einer neuen Weltordnung, der zufolge menschliches Leben nicht mehr auf den Tod zuläuft, sondern auf Leben.

Bibliographie

- Alster, B., 1974, „Inanna and Enki“, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 64, 20-34.
- Attinger, P., 2009, aktualisiert 2015, *Bilgameš, Enkidu et le monde infernal* (1.3.1), Link: http://www.iaw.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dga/iaw/content/e39448/e99428/e122665/e122821/pane122850/e122899/1_3_1_ger.pdf (Zuletzt abgerufen: 23.12.2017).
- Attinger, P., 2011, aktualisiert 2017, *Innana et Šukaleduda* (1.3.3), Link: http://www.iaw.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dga/iaw/content/e39448/e99428/e122665/e122821/pane122850/e122901/InnanaetShukaleduda1_3_3_ger.pdf (Zuletzt abgerufen: 18.12.2017).
- Attinger, P., 2015, *Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt*, in: Volk, C. (Hg.), *Erzählungen aus dem Lande Sumer*, Wiesbaden.

- Attinger, P., 2015a, Išme-Dagan K (2.5.4.11), Link:
http://www.iaw.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dga/iaw/content/e39448/e99428/e122665/e122821/pane122850/e390252/Ishme-DaganK2_4_5_11_ger.pdf (Zuletzt abgerufen: 23.12.2017).
- Attinger, P., 2016, La descente d'Innana dans le monde infernal (1.4.1), Link :
http://www.iaw.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dga/iaw/content/e39448/e99428/e122665/e122821/pane122850/e441297/1_4_1_ger.pdf (Zuletzt abgerufen: 24.9.2018).
- Attinger, P., 2017, Lexique sumérien-français (textes traduits dans Attinger
<http://www.arch.unibe.ch/attinger>) (Zuletzt abgerufen: 18.12.2017).
- Averbeck, R. E., 1987, A Preliminary Study of Ritual and Structure in the Cylinders of Gudea, Ann Harbour.
- Behrens, H., 1978, Enlil und Ninlil: Ein sumerischer Mythos aus Nippur, Studia Pohl Series Major 8, Rom.
- Black, J. et al., 2004, The Literature of Ancient Sumer, Oxford.
- Bottéro, J. / Kramer, S. N., 1993, Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne, Gallimard (Ndr. Gallimard 1993; 1. Aufl. Gallimard 1989).
- Bruschweiler, F., 1987, Inanna: la déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne. Recherche lexicographique, Les Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien 4, Leuven.
- Cohen, M. E., 1988, The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, Potomac/Maryland.
- Cooper, J., 2001, Literature and History. The Historical and Political Referents in Sumerian Literary Texts, in: Abusch, T., Beaulieu, P.-A. et al. (Hg.), Historiography of the Cuneiform World, Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale Pt.1, Bethesda/Maryland, 131-148.
- Diakonoff, I. M., 1995, Archaic myths of the Orient and the Occident, Orientalia Gothoburgensia 10, Göteborg.
- van Dijk, J. J. A., 1998, Inanna raubt den "großen Himmel". Ein Mythos, in: Maul, S. (Hg.), Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: *tikip santakki mala bašmu ...*, Cuneiform Monographs 10, Groningen, 9-38.
- Edzard, D. O., 1997, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, 3/1: Gudea and his Dynasty, Toronto.
- Edzard, D. O., 2003, Sumerian Grammar, Handbuch der Orientalistik 71, Leiden u. a.
- Fitzgerald, M. A., 2002, The Rulers of Larsa. Unpublizierte Dissertation,
<http://static.cdli.ucla.edu/staff/fitz/dissertation.pdf>.
- Foster, B. R., 2005, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature 832-839 (1. Auflage 1996).
- Foxvog, D. A., 2014, The Late Bilingual Exaltation of Ištar (Inannas Erhöhung), Self-published on Academia.edu, Link:
http://www.academia.edu/4297790/The_Late_Bilingual_Exaltation_of_I%C5%A1tar_Inannas_Erh%C3%B6hung (Zuletzt abgerufen: 22.11.2018).
- Gabbay, U., 2013, The Performance of Emesal Prayers within the Regular Temple Cult. Content and Ritual Setting, in: Kanuith, K. et al. (Hg.), Tempel im Alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 11.-13. Oktober 2009, München / Wiesbaden, 103-122.
- Gabbay, U., 2018, Drums, Hearts, Bulls, and Dead Gods: The Theology of the Ancient Mesopotamian Kettledrum, Journal of Ancient Near Eastern Religions 18, 1-47.
- Gabriel, G., 2014, *enūma eliš* – Weg zu einer globalen Weltordnung. Orientalische Religionen in der Antike 12, Tübingen.

- Gadotti, E., 2014, 'Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle. *Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, Boston/Berlin.
- Geller, M., 1985, *Forerunners to Udug-hul. Sumerian exorcistic incantations*, Freiburger altorientalische Studien 12, Stuttgart.
- Geller, M., 2007, *Evil Demons: Canonical Utukku-Lemnutu Incantations*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5, Helsinki.
- George, A. R., 1992, *Babylonian Topographical Texts*, Leuven.
- Heimpel, W., 1982, A Catalogue of Near Eastern Venus Deities, *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9-22.
- Heimpel, W., 1993-1997, *Mythologie. A. I, Reallexikon der Assyriologie* 8, 537-564.
- Hruška, B., 1969, Das spätbabylonische Lehrgedicht „Inannas Erhöhung“, *Archiv Orientální. Quarterly Journal of African and Asian Studies* 37, 473-522.
- Jacobsen, T., 1984, *The Harab Myth, Sources from the Ancient Near East* 2/3, Malibu.
- Jacobsen, T., 1987, *The Harps that once ...: Sumerian Poetry in Translation*, New Haven.
- Kämmerer, T. R. / Metzler, K. A., 2012, *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš. Alter Orient und Altes Testament* 375, Münster.
- Katz, D., 1996, How Dumuzi became Inanna's Victim. On the Formation of "Inanna's Descent", in: *Acta Sumerologica* 18, 93-103.
- Katz, D., 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda.
- Katz, D., 2015, Myth and Ritual through Tradition and Innovation, in: Archi, A. (Hg.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, Winona Lake, 75-80.
- Kramer, S. N., 1984, BM 88318: The Ascension of Dumuzi to Heaven, in: Chadwick, R. (Hg.), *Recueil de Travaux et Communications de l'Association des Études du Proche-orient ancien Vol. 2* April 1984. *Collected Papers of the Society for Near Eastern Studies*, Québec, 5-9.
- Krebernik, M., 1998, Die Texte aus Fāra und Abū Šalabīḥ, in: Attinger, P. / Wäfler, M. (Hg.), *Mesopotamien. Spät-Urukzeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen* 1 = *Orbis Biblicus et Orientalis* 160/1, Freiburg/Schweiz, 237-414.
- Krebernik, M., 2012, *Götter und Mythen des Alten Orients*, München.
- Krecher, J., 1976-1980, *Kataloge, literarische, Reallexikon der Assyriologie* 5, 478-485.
- Lambert, W. G., 1957-1971, *Götterlisten, Reallexikon der Assyriologie* 3, 473-479.
- Lambert, W. G., 2013, *Babylonian Creation Myths. Mesopotamian Civilizations* 16, 392-395.
- Litke, R. L., 1998, A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, *An: A-nu-um and An: Anu ša amēli, Texts from the Babylonian Collection* 3, New Haven.
- Livingstone, A., 1989, *Court Poetry and Literary Miscellanea. State Archives of Assyria* 3, Helsinki.
- Meinhold, W., 2013, Tempel, Kult und Mythos: Zum Verhältnis von Haupt- und Nebengottheiten in Heiligtümern der Stadt Aššur, in: Kaniuth K. / Löhnert, A. et al. (Hg.), *Tempel im Alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft. 11.-13. Oktober 2009, München. Im Auftrag des Vorstands der Deutschen Orient-Gesellschaft, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft Band 7*, Wiesbaden, 325-334.
- Parzinger, H., 2015, Die Kinder des Prometheus: eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift, München (= 2014).
- Pettinato, G. 2000, *Discesa di Enki agli Inferi?*, in: S. Graziani (Hg.), *Studi sul vicino oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, 863-879.
- Ponchia, S. / Luukko, M., 2013, *The Standard Babylonian myth of Nergal and Ereškigal: Introduction, Cuneiform Text and Transliteration with a Translation, Glossary and Commentary*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 8, Helsinki.

- Römer, W. H. Ph., 1988, Sumerische Hymnen II, *Bibliotheca Orientalis* 45, 24-60.
- Römer, W. H. Ph., 1993, 11. Inannas Gang zur Unterwelt, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Band III Weisheitstexte, Mythen und Epen, Mythen und Epen I, Mythen und Epen in sumerischer Sprache*, 458-495.
- Römer, W. H. Ph., 2010, *Die Zylinderinschriften von Gudea, Alter Orient und Altes Testament* 376, Münster.
- Selz, G.J., 2019, Female Sages in the Sumerian Tradition of Mesopotamia, in: Anthonioz, S. / Fink, S., *Representing the Wise. A Gendered Approach. Proceedings of the 1st Melammu Workshop. Lille 2016, Melammu Workshops and Monographs* 1, 17-42.
- Sladek, W. R., 1974, *Inanna's descent to the Netherworld*, Baltimore.
- Steinkeller, P., 2007, On Sand Dunes, Mountain Ranges, and Mountain, in: Roth, M. T. et al. (Hg.), *Studies presented to Robert D. Biggs. June 4, 2004, From the Workshop of the Chicago Assyrian Dictionary, Volume 2, The Oriental Institute of the University of Chicago*, 219-232.
- Steinkeller, P., 2013, How Did Šulgi and Išbi-Erra Ascend to Heaven?, in: Vanderhooft, D. S. et al. (Hg.), *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, 459-478.
- Stol, M., ohne Jahr, http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/database/gen_html/a0001475.php (Zuletzt abgerufen: 13.12.2017).
- von Soden, W., 1936, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 43, 1-31.
- Volk, K., 1995, Inanna und Šukaletuda. Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes, *SANTAG. Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde*, Wiesbaden.
- Waetzold, H., 2015, Inannas Gang in die Unterwelt, in: Volk, K. (Hg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*, Wiesbaden, 375-398.
- Wiggermann, F. A. M., 2000, Agriculture in the Northern Balikh Valley. The Case of Middle Assyrian Tell Sabi Abyad, in: Jas, R. M. (Hg.), *Rainfall and Agriculture in Northern Mesopotamia, Middle Eastern Studies Programm* 3, 171-231.
- Wilcke, C., 1973, Der Anfang von ‚Inanna und Šukalletuda‘, *Archiv für Orientforschung* 24, 86.
- Wilcke, C., 1974, Politische Opposition nach sumerischen Quellen. Der Konflikt zwischen Königtum und Ratsversammlung. Literaturwerke als politische Tendenzschriften, in: Finet, A. (Hg.), *La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, Brüssel, 37-65.
- Wilcke, C., 1976-80: Innana/Ištar, *Reallexikon der Assyriologie* 5, 74-87.
- Wilcke, C., 1988, König Šulgis Himmelfahrt, in: Müller, C. (Hg.), *Festschrift für Lázlo Vajda, Münchner Beiträge zur Völkerkunde* 1, München, 245-255.
- Wilcke, C., 1993, Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien, in: Raaflaub, K. (Hg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike = Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 24, München, 29-75.
- Wilcke, C., 2010, Sumerian: What We Know and What We Want to Know, in: Kogan L. / Koslova, N. et al. (Hg.), *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 1 Part 1. Babel und Bibel 4/1 = Orientalia et Classica XXX/1*, Winona Lake, 5-76.
- Worthington, M., 2012, *Principles of Akkadian Textual Criticism, Studies in Ancient Near Eastern Records* 1, Berlin u. a.
- Zgoll, A., 1997, Der Rechtsfall der En-ĥedu-Ana im Lied nin-me-šara, *Alter Orient und Altes Testament* 246, Münster.
- Zgoll, A., 1997a, Innana als nugig, *Zeitschrift für Assyriologie* 87, 181-195.

- Zgoll, A., 2011, Enlil und Ninlil. Vom Schrecken des Kanalbaus durch Stadt und Unterwelt, in: Vácín, L. (Hg.), *U₄ du₁₁-ga-ni sa mu-ni-ib-du₁₁*. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška, Dresden, 287-299.
- Zgoll, A., 2012, Inanna – Stadtgöttin von Uruk, in: van Ess, M. et al. (Hg.), *Uruk. 5000 Jahre Megacity*. Begleitband zur Ausstellung „Uruk. 5000 Jahre Megacity“ im Pergamonmuseum – Staatliche Museen zu Berlin, in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim, 2012, 71-79.
- Zgoll, A., 2013, Einladung an die Toten zum Festmahl: Ischtars Abstieg in die Welt der Toten und Dumuzis Rückkehr in die Welt der Lebenden, in: Franke, S. (Hg.), *Als die Götter Mensch waren. Eine Anthologie altorientalischer Literatur*, Mainz, 63-72, 118-119.
- Zgoll, A., 2013a, Fundamente des Lebens. Vom Potential altorientalischer Mythen, in: Zgoll, A. / Kratz, R. G. (Hg.), „Arbeit am Mythos“. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart, Tübingen, 79-107.
- Zgoll, A., 2015, Nin-me-šara – Mythen als argumentative Waffen in einem rituellen Lied der Hohepriesterin En-ḫedu-Ana, in: Janowski, B. / Schwemer, D. (Hg.), *Mythen. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* 8, Gütersloh, 55-67.
- Zgoll, A., 2015a, Innana holt das erste Himmelshaus auf die Erde. Ein sumerischer Mythos aus der Blütezeit der Stadt Uruk, in: Janowski, B. / Schwemer D. (Hg.), *Mythen. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* 8, Gütersloh, 45-55.
- Zgoll, A., 2019, Condensation of Myths. A Hermeneutic Key to a Myth about Innana and the Instruments of Power (me), Incorporated in the Epic Angalta, in: W. Sommerfeld (Hg.), *Dealing with Antiquity – Past, Present, and Future*, Proceedings der 63. Rencontre Assyriologique Internationale Marburg 2017, AOAT 460, Münster, 431-449.
- Zgoll, A., 2019a, Wie Himmel auf die Erde kommt ... Der prototypische Charakter des E-ana-Tempels im mythischen Epos *Innana bringt das Himmelshaus zur Erde*, in: Zgoll, A. / Zgoll, C. (Hg.), *Was vom Himmel kommt. Stoffanalytische Zugänge zu antiken Mythen aus Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom*, MythoS 3, Berlin u. a. (in Vorbereitung zum Druck).
- Zgoll, A. / Zgoll, C. 2019: Innana-Ištars Abstieg ins Totenreich und Aufstieg mit Machtmitteln (me). Durch Hylemanalysen zur Erschließung von Spuren mythischer Stoffe hinter kultischer Praxis und epischer Verdichtung, in: Arkhipov, I. / Kogan, L. (Hg.), *The Third Millennium: Studies in Early Mesopotamia and Syria in Honor of NN*, Leiden, 749-801.
- Zgoll, C., 2019, *Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft*, MythoS 1, Berlin / Boston.
- Zgoll, C. siehe Zgoll, A. / Zgoll, C.

