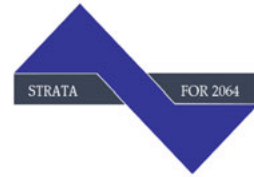


Annette Zgoll

# Sphärenwechsel innerhalb des Totenreichs



Schutzgott, Totengericht und die Hoffnung auf ein gutes Leben nach dem Tod im akkadischen *Gebet Sb 19319*, dem hebräischen *Psalm 23* und anderen antiken Quellen

**Abstract:** Death brings a changing of spheres, from the world of the living to the world of the dead. The Akkadian prayer Sb 19319, found in a grave at Susa, shows that the dead person expects another changing of spheres, namely one within the netherworld. His protective deity will, he firmly hopes, conduct him to the judgement of the dead, succour him there, and then lead him to a pleasant region of the netherworld. This place is the ultimate goal after death: it is a place with enough food supply, visualised by the image of a leafy meadow, the place where the ancestors live. In the prayer one finds an *Erzählstoff* about a god helping his protégé to change the dangerous spheres of the netherworld, which reveals itself as mythical in the sense given in this volume. Similar notions concerning the hope to live a good life even after death can be detected in other ancient sources from Sumer, Greece, Israel, and Phoenicia.

---

**Hinweis:** Der vorliegende Beitrag ist im Kontext der von der DFG geförderten Forschergruppe 2064 „STRATA – Stratifikationsanalysen mythischer Stoffe und Texte in der Antike“ (Teilprojekt: Antikes Mesopotamien) entstanden. Innerhalb der Forschungsgruppe STRATA war für diesen Beitrag insbesondere der Austausch mit Heinz-Günther Nesselrath und seinen Forschungen zu den sog. orphischen Goldblättchen wesentlich, der auch zu einem weiterführenden Vergleich zwischen den Text(-gruppen) geführt hat (vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020). Jennifer Brand, Katharina Ibenthal und Charlotte Steeb haben wichtige Recherchen zu diesem Beitrag durchgeführt, Marcel Krusche, Stella Grammling und Julia Schlembach haben ihn lektoriert. Claus Wilcke und Martin Worthington danke ich für die Möglichkeit, Lesungen und Deutungen des akkadischen Textes zu diskutieren. Wesentliche Hinweise zum Elamischen verdanke ich Gian-Pietro Basello, Jan Tavernier und Manfred Krebernik. Positive Rückmeldungen stammen außerdem von Kolleg(inn)en, die beim Kolloquium für Hermann Spieckermann im November 2015 in Hamburg erste Ergebnisse dieses Beitrages hörten, und Teilnehmern der 64. Rencontre Assyriologique Internationale 2018 in Innsbruck, insbesondere Eckart Frahm, Sabina Franke, Manfred Krebernik und Daniel Schwemer. Der Abschnitt zu Psalm 23 ruft schließlich die Psalmenvorlesung von Erich Zenger (1939-2010) in Erinnerung, die ich in meinem ersten Studiensemester hören durfte.

Based on the findings in the Akkadian prayer, a fresh consideration of the Hebrew prayer *psalm 23* leads to the discovery of a comparable *Erzählstoff* in distinct form.

## 1 Sphärenwechsel der gewöhnlichen Toten und Aufbau des Beitrages

Mythische Sphärenwechsel finden nicht nur von der Oberwelt in die Unterwelt statt<sup>1</sup>, sondern auch innerhalb der Unterwelt selbst. Ein Täfelchen aus Ton, über 3000 Jahre alt, mit Keilschrift beschrieben, spricht davon, dass es auch innerhalb des Totenreiches wichtige Sphärenwechsel zu bestehen gilt. Die philologische Aufarbeitung des akkadischen Textes zeigt, dass der Beter, in diesem Fall ein Verstorbener, seinen Schutzgott anfleht, ihm Beistand zu leisten, damit er den Weg zu den verstorbenen Vorfahren, also zu demjenigen Teil seiner Familie, der schon in der Unterwelt weilt, überstehen und ein gutes Leben nach dem Tod führen kann. Es handelt sich bei diesem Text um eine Quelle für religiöse Vorstellungen, die für jedermann gelten konnten. Wie sich zeigen wird, sind auch solche religiösen Vorstellungen von Handlungssequenzen geprägt, welche in hohem Maße mythosaffin sind<sup>2</sup>. Für die Forschungen zu Sphärenwechseln sind solche Quellen besonders interessant, weil sich hier der größere Kontext zeigt, in welchem die mythische Rede von Sphärenwechseln verankert war und mit dem sie in Wechselbeziehung stand. Kulturvergleichend steht der Beitrag in Bezug zu den Ausführungen von H.-G. Nesselrath über die in griechischer Sprache überlieferten sog. „orphischen Goldblättchen“ im vorliegenden Band. Inhaltlich gewährt das kurze Gebet Einblicke in ein überraschend positives Leben nach dem Tod gemäß Vorstellungen im antiken Mesopotamien und Susa; sie können auch für andere antike Kulturen interessant sein, in welchen sich ebenfalls nur selten solch positive Befunde erheben lassen.

Der Beitrag ist folgendermaßen aufgebaut:

---

**1** Beim Sphärenwechsel, der nach dem Tod erwartet wird und von der Oberwelt in die Unterwelt führt, stellt man sich in Mesopotamien den Sonnengott als Transporteur und Geleiter vor, vgl. A. Zgoll 2014.

**2** Beiträge zur theoretischen Aufarbeitung solcher Zusammenhänge sind innerhalb der Forschungsgruppe 2064 STRATA angelaufen und sollen in einem weiteren Band publiziert werden.

1. Nach einer Vorstellung der Tontafel (Abschnitt 2) wird das Gebet philologisch aufgearbeitet, um möglichst präzise die Bedeutung der Aussagen zu erfassen (Abschnitt 3); darauf baut eine erste Rekonstruktion der Handlungsabfolge und Überlegungen zum mythischen Charakter dieser Handlungssequenz auf (Abschnitte 4-5). Sie mündet in eine Auswertung von Funktion und besonderer Gestaltung des Grabtextes (Abschnitt 6). Die Ergebnisse führen zu einer Umschrift und Übersetzung des Gesamttextes (Abschnitt 7) und zur Gesamtanalyse seines Erzählstoffes (Abschnitt 8).
2. Der Blick weitet sich dann auf vergleichbare Texte aus anderen antiken Kulturen: aus Sumer, Griechenland, Phönicien und Israel; dabei eröffnet der Vergleich mit dem akkadischen Gebet aus Susa unter anderem eine neue Möglichkeit des Zugangs zum hebräischen Psalm 23 (Abschnitte 9-14).
3. Vor diesem Hintergrund zeigen sich die überraschend positiven Perspektiven auf die Unterwelt im akkadischen Gebet aus Susa und in anderen Quellen aus dem antiken Mesopotamien als Teil einer in den antiken Kulturen weiter verbreiteten Hoffnung auf ein gutes Leben nach dem Leben (Abschnitt 15).

## 2 Ein Täfelchen aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. (Sb 19319) und sein Fundkontext

Die Tontafel mit der Fundnummer Sb 19319 ist in akkadischer Schrift und Sprache beschrieben. Sie ist klein, aber ungewöhnlich dick: 3-4 cm hoch, fast 8 cm breit und fast 3 cm tief<sup>3</sup>. Die Tafel wurde zusammen mit sechs weiteren Tafeln im elamischen Susa gefunden<sup>4</sup> und erstmals 1927 von Dossin als MDP 18, 250 publiziert. Ihre Datierung ist nicht ganz eindeutig, vermutlich Anfang oder Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr.<sup>5</sup>. Die sieben Tafeln befanden sich in einer Art gemauertem Kästchen über einem Familiengrab<sup>6</sup>. All diese Tafeln waren gebrannt; man hatte sich also Mühe gegeben, sie möglichst dauerhaft haltbar zu machen<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Vgl. André-Salvini 1992.

<sup>4</sup> Die Tafeln fanden sich in Gräbern, die in Höhlen östlich vom späteren Palast des Darius zu lokalisieren sind (Steve/Gasche 1996); vgl. de Mecquenem 1922, 121.

<sup>5</sup> Steve/Gasche 1996 datieren in die altbabylonische Zeit, d. h. die erste Hälfte des 2. Jahrtausends; André-Salvini 1992 datiert in die Mitte des 2. Jahrtausends (für ältere Datierungsversuche vgl. Aynard 1967, der auf das 8./7. Jh. datierte, und Scheil 1916 mit 7./6. Jh.).

<sup>6</sup> Wer in dem zugehörigen Grab bestattet war, lässt sich nicht zweifelsfrei herausfinden. In der archäologischen Dokumentation der 1920er Jahre wurden die Gräber nie eindeutig beschrie-

Die Tafel wurde ediert durch Steve/Gasche 1996 und von etlichen weiteren Bearbeitern übersetzt. Die derzeit neueste Übersetzung stammt von N. Wasserman und findet sich innerhalb des Projekts *Sources of Early Akkadian Literature* (SEAL no. 1832).

Auf Basis einer intensiven Auseinandersetzung mit den philologischen Herausforderungen des Textes, die hier kurz zusammengefasst und ausführlicher an anderem Ort vorgenommen wird<sup>8</sup>, ist die Tafel für die Thematik des vorliegenden Bandes von besonderem Interesse, da sich auf ihr Sphärenwechsel einer besonderen Ausprägung finden, die als *Erzählstoff* aus dem Text rekonstruiert werden können<sup>9</sup>. Hierbei handelt es sich um Sphärenwechsel, die Menschen nach ihrem Tod zwischen verschiedenen Bereichen des Totenreiches erwarten. Die Evidenz, die hier zutage tritt, hat größere religionsgeschichtliche Implikationen, insbesondere im Blick auf die altorientalischen Vorstellungen von dem, was nach dem Tod auf den Menschen zukommt.

### 3 Annäherung an den Text des Gebets: Transliteration und wörtliche Übersetzung von Z. 1-13

Die Tafel aus dem Grabkontext im elamischen Susa enthält ein akkadisch verfasstes Gebet, das folgendermaßen beginnt:

<sup>1</sup> *al-ka lu-li-ka i<sub>3</sub>-li<sub>2</sub> be-li*

<sup>2</sup> *a-na ma-aḥ-ri-te(-)e-nu-na-ki<sup>10</sup>*

<sup>3</sup> *lu<sup>7</sup>-ti-iq ḥar<sup>2</sup>-ra<sup>2</sup>-na*

<sup>4</sup> *lu-ḥu-uz qa<sup>r</sup>-at<sup>7</sup>-ka<sub>4</sub>*

*i-na ma-ḥa-ar i<sub>3</sub>-li<sub>2</sub> <sup>5</sup>ra-bu-ti*

<sup>6</sup> *lu-uš-me-ma di-na*

*lu-uš-ba-ta <sup>7</sup>še-pi-ka<sub>4</sub>*

<sup>1</sup> Komm zu mir! Ich will gelangen, mein Gott, mein Herr,

<sup>2</sup> zu den Enunnakū,

<sup>3</sup> will (dorthin) den Weg entlanggehen!

<sup>4</sup> Ich will ergreifen deine Hand –

vor den Göttern, <sup>5</sup> den großen –

<sup>6</sup> will ich wahrlich hören das Urteil!

Ich will festhalten für mich <sup>7</sup> deine Füße!

ben. Nach Carter 2011, 45-49 handelt es sich bei diesem Grab um ein Familiengrab mit mehreren Skeletten oder Skelett-Teilen; die Bestattungen erfolgten in einem mehrstufigen Prozess.

<sup>7</sup> Vgl. Steve/Gasche 1996.

<sup>8</sup> Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

<sup>9</sup> Zu Erzählstoffen und ihrer Rekonstruktion vgl. den Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band und C. Zgoll 2019, 87-134.

<sup>10</sup> Für die Lesung des Zeichens TI als te<sub>9</sub> vgl. Z. 13 mit te<sub>9</sub>-še-a-ni.

Das erste Zeichen in Zeile 8 stellt den Bearbeiter vor Herausforderungen: die Keilschriftzeichen sind schwierig zu entziffern. Der Forschungsstand sieht folgendermaßen aus:

- Scheil 1916, 169:  $tu(?)\text{-}ki\text{-}ma\ bît\ ekliti\ i\text{-}li$  „Tu as tardé! (Enfin) la maison de ténèbres, ô mon dieu, ...“;  
 Ebeling 1931, 20:  $tu^2\text{-}ki\text{-}ma\ E_2\ Gl_6$  „du verbrennst (erhellst?) das Haus der Finsternis“;  
 Bottéro 1982, 395:  $l^1\text{-}e^1\text{-}qe_2\text{-}ma\ su_2^1\text{-}pi_2\ i_3\text{-}li_2$  „R<sup>e</sup>çois (alors) ma prière, mon dieu!“;  
 Tsukimoto 1985, 17:  $l^1\text{-}e^2\text{-}q_2\text{-}ma\ su_2^1\text{-}um\text{-}mi\ i_3\text{-}li_2$  „Nimm meinen Durst weg, mein Gott“;  
 André-Salvini 1992: (without transcription) „Illuminating the house of shadows, O my god“ (cf. Ebeling 1931);  
 Steve/Gasche 1996, 334:  $til_3(?)\text{-}qe_2\text{-}ma\ E_2\ Gl_6\ (?)\ i_3\text{-}li_2$  „Tu m’emportes à la maison de l’obscurité, mon dieu“;  
 Van der Stede 2005, 155 n. 26:  $tu^2\text{-}ki\text{-}ma\ E_2(?)\text{-}KU_{10}\ i_3\text{-}li_2\ (?)$  „(?) la maison(?), mon dieu...“;  
 Van der Stede 2007, 96:  $(?)\text{-}qe_2\text{-}ma\ E_2^2\text{-}KU_{10}\ i_3\text{-}li_2\ (?)$  „la maison de l’obscurité(?), mon dieu“;  
 Wassermann 2017:  $ad^2\text{-}di\text{-}ma\ E_2\ Gl_6\ i_3\text{-}li_2$  „Since I have abandoned the house of darkness, oh my god.“

Ein intensives Studium der Tafel mit einem Vergleich sämtlicher Schreibungen hat zum Vorschlag einer neuen Lesung geführt, wie andernorts ausführlich diskutiert wird<sup>11</sup>. Die neue Lesung ist DAM. Mit der Lesung  $ta_4$  ergibt sich eine Form  $ta_4(\text{DAM})\text{-}de\text{-}ma$  für  $tīdema$ . Damit lassen sich die anschließenden Zeilen so verstehen:

<sup>8</sup>  $ta_4\text{-}de\text{-}ma\ E_2\ Gl_6\ i_3\text{-}li_2$

<sup>9</sup>  $tu\text{-}ša_3\text{-}aḫ\text{-}ba\text{-}ta\text{-}an\text{-}ni$  <sup>10</sup>  $ap\text{-}pa\text{-}ra\ ṣa_3\ ma\text{-}ki$  <sup>11</sup>  $u_3\ du\text{-}ul\text{-}li$

<sup>12</sup>  $i\text{-}na\ qa\text{-}aq\text{-}qa\text{-}ar\ da\text{-}na\text{-}ti$  <sup>13</sup>  $te_9\text{-}še\text{-}a\text{-}ni$  (...)

<sup>8</sup> Du kennst ja das Haus der Finsternis, mein Gott!

<sup>9</sup> Du lässt mich hindurchkommen <sup>10</sup> durch den Sumpf von Entbehrung <sup>11</sup> und Mühsal!

<sup>12</sup> Im Erdboden des Hungers <sup>13</sup> suchst du mich (...)

Vor einer Bearbeitung des Textendes lohnt es sich, den Inhalt bis zu diesem Punkt zu summieren. In diesem Gebet spricht ein Mensch seinen persönlichen Schutzgott an mit den Worten: „Komm zu mir ... mein Gott, mein Herr!“. Die Tafel ist kaum zufällig bei einem Grab deponiert worden. Das Gebet verfolgt das Ziel, dass der Schutzgott den Verstorbenen innerhalb des Totenreichs geleiten möge, insbesondere beim hier stattfindenden Totengericht (vgl. 8.2 und 8.3). Vieles bleibt ausgespart. Am wichtigsten ist dabei die Frage, welche Konsequenzen sich aus dem Gerichtsurteil für den Menschen ergeben.

<sup>11</sup> Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020 mit photographischer Dokumentation der vorgeschlagenen Lesung. Für DAM als  $da_4$  statt DA in Texten aus Susa, vgl. Salonen 1962, 49.

Mit Hilfe einer Handlungsanalyse oder Hylemanalyse<sup>12</sup> lassen sich die hinter dem Text bestehenden Vorstellungen rekonstruieren. Dazu müssen die für die Rhetorik des Gebets kunstvoll angeordneten Aussagen<sup>13</sup> in kleinste handlungstragende Bausteine (Hyleme) zerlegt, in ihre chronologische Reihenfolge gebracht<sup>14</sup> und auf implizit vorhandene Hyleme untersucht werden<sup>15</sup>. Im Ergebnis zeigt sich eine Abfolge von Ereignissen, die eine Art kurzes Narrativ eigener Art darstellt.

## 4 Ein Erzählstoff hinter dem Gebet

Da sich gezeigt hat, dass eine Analyse kleinster handlungstragender Einheiten zu wichtigen Einblicken in die den Texten zugrundeliegenden Erzählstoffe führt<sup>16</sup>, legt es sich nahe, eine analoge Analyse auch für andere Handlungsabfolgen anzuwenden. Dabei wird sich zeigen, dass man auch innerhalb des akkadischen Gebetes von einem Erzählstoff und von Erzählstoff-Bausteinen, also Hylemen sprechen kann. Deutlich ist, dass die im Gebet notierten *religiösen Vorstellungen* in Interdependenz mit *mythischen Geschichten* über das Handeln von Göttern im Totenreich stehen. Die Übergänge zwischen beiden Bereichen sind fließend. Die Rekonstruktion der Handlungsabfolge verläuft folgendermaßen: Das Gebet, welches den Anspruch erhebt, die Hoffnungen des Verstorbenen zum Ausdruck zu bringen, wird in seine kleinsten handlungstragenden Bausteine zerlegt, in Hyleme<sup>17</sup>. Der Erzählstoff, der sich dabei auftut, spielt für den Menschen, der ins Grab gelegt wird, in der direkten Zukunft, die zur Ge-

---

**12** Eine Hylemanalyse ist hier durchführbar, insofern die Handlungen in ihrer Abfolge eine Geschichte bilden. Diese Geschichte ist mythisch, ihr Ende ist aber noch nicht gesichert, vielmehr erhofft. Vgl. dazu Abschnitt 4.

**13** Eine rhetorisch kunstvoll gestaltete Anlage ist für Gebete in Mesopotamien typisch, vgl. A. Zgoll 2003.

**14** Die rekonstruierte Geschichte erzähle ich so, wie sie der Verstorbene erhofft; der Wechsel von Wunschformen zu Aussageformen in der 2. Hälfte des Gebetes zeigt, dass er fest darauf vertraut, dass seine Hoffnungen sich erfüllen werden.

**15** Zu diesem Vorgehen und der zugrundeliegenden Theorie vgl. den Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band sowie die grundlegende Monographie C. Zgoll 2019.

**16** Vgl. C. Zgoll 2019 (v. a. altorientalische und griechisch-römische Quellen) und die Beiträge aus den unterschiedlichsten Disziplinen und zu verschiedenen mythischen Quellen im vorliegenden Band.

**17** Vgl. dazu den Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band und ausführlicher C. Zgoll 2019, 109-118; für den mesopotamischen Bereich vgl. außerdem A. Zgoll / C. Zgoll 2019.

genwart werden soll. Dieser Erzählstoff wird der Einfachheit halber in den folgenden Hylemanalysen präsentisch wiedergegeben<sup>18</sup>. Das passt sehr gut, zumal der Wechsel von der Wunschform zum Indikativ in der zweiten Hälfte des Gebets zeigt, dass der Verstorbene davon ausgeht, dass seine Hoffnungen sich erfüllen werden<sup>19</sup>. Hier zeigt sich ein Narrativ, welches sich entwickeln soll und von dem man fest glaubt, dass es sich entwickeln wird. Führt man eine Rekonstruktion dieses Narrativs durch, dann erweist sich das Ergebnis, also die Handlungsabfolge eines solchen Gebetes als mythischer Erzählstoff besonderer Art<sup>20</sup>. Denn ihr Ausgang ist noch offen. Anstelle eines im Vorhinein fixierten Ausgangs findet sich die Hoffnung des Protagonisten auf ein glückliches Ende.

## 5 Erste Annäherung an den Erzählstoff

Zwischen dem *Text* des Gebetes und dem in diesem Text verarbeiteten Erzählstoff fällt sofort ein entscheidender Unterschied auf: Das Gebet beginnt nicht mit dem ersten Bestandteil des Erzählstoffes, sondern stellt mit seinem Appell an die Gottheit (Z. 1 „komm zu mir“) einen semantisch wichtigen, chronologisch aber nachgeordneten Teil an den Anfang. Der chronologisch geordnete Erzählstoff beginnt hingegen mit dem Tod des Menschen und seinem Eintritt ins Totenreich. Die Abfolge der Geschehnisse bzw. der „kleinsten handlungstragenden Einheiten“ oder Hyleme, die zu dem Erzählstoff gehören, werden hier in einer ersten Annäherung aufgeführt (die finale Rekonstruktion findet sich in Abschnitt 8); die Belegstellen, auf denen die Rekonstruktion basiert, werden in runden Klammern angegeben. Wo ein Hylem oder ein Teil davon implizit erschließbar ist, wird es in eckigen Klammern ergänzt (und anstelle von Zeilenangaben findet sich der Vermerk „implizit“):

<sup>18</sup> Für das hierbei verwendete standardisierte Vorgehen bei der Hylemanalyse vgl. C. Zgoll 2019, 119-121, 170-173.

<sup>19</sup> Als interessant erweist sich hier der Vergleich mit den griechischen Goldblättchen. Calame 2011, 208 f. zeigt, dass diese Quellen, die ebenfalls in Grabkontexten gefunden wurden (vgl. Abschnitt 11) eine „story“ enthalten, nämlich eine „story with a consistent actor, space, unfurling in time, and also with the transformation of state, in which the narrative level overlaps with the level of discourse“. Riedweg 2011, 230 beobachtet, dass die Darstellung des Handlungsverlaufs in den Goldblättchen keinem chronologisch-linearen Handlungsverlauf folgt (die Texte „do not tell us the *histoire*, the events, in a straight linear sequence“).

<sup>20</sup> Im Kontext weiterer Forschungen innerhalb der Forschungsgruppe 2064 STRATA werden solche besonderen mythischen Erzählstoffe in größerem Kontext analysiert werden.

- 1) [Der Mensch NN stirbt.] (implizit)
- 2) [NN kommt in die Unterwelt.] (implizit)
- 3) NN bittet seinen Schutzgott, ihm zu Hilfe zu kommen<sup>21</sup>.
- 4) Der Schutzgott sucht nach NN in den schrecklichen Bereichen der Unterwelt (Z. 12 f) (wo Dunkelheit, Hunger und Durst herrschen, vgl. Z. 8, 10-11, 12, 15).
- 5) Der Schutzgott geleitet NN auf seinem Weg zum Gericht der Großen Götter<sup>22</sup>. (Z. 1-7)
- 6) NN hält sich an der Hand seines Schutzgottes fest, d. h. er unterstellt sich dessen Schutz. (Z. 4-7)
- 7) [NN gelangt zum Gericht der Großen Götter.] (Z. 4 f)
- 8) NN umschlingt die Füße seines Schutzgottes vor dem Gericht der Großen Götter, d. h. er bittet seinen Schutzgott um Hilfe. (Z. 4-7)
- 8) [Der Schutzgott unterstützt den Fall seines Schützlings vor Gericht; d. h. er handelt als Rechtsbeistand, um ein positives Urteil von den Göttern für seinen Schützling zu erzielen.] (erschlossen aus Z. 4-7)
- 9) Die Großen Götter sprechen den Urteilsspruch für NN. (// Z. 4-7)

(Für die Fertigstellung der Hylemanalyse vgl. Abschnitt 8)

Das Gebet bringt den dringenden Wunsch des Verstorbenen nach einem *positiven Urteil* zum Ausdruck. Aber worin soll dieses positive Urteil bestehen, was wünscht er sich von seinem Schutzgott? Die Antwort findet sich im Abschluss des Gebets<sup>23</sup>.

---

**21** Aus dem Gebet lassen sich weitere Informationen über die Fähigkeiten des Schutzgottes gewinnen: Diese Schutzgottheit ist vertraut mit der Unterwelt. Sie weiß, wie man durch die schrecklichen Bereiche hindurchkommen kann (Z. 8-11).

**22** Bei den Großen Göttern könnte es sich prinzipiell um die Anunnakū handeln, die manchmal als „Große Götter“ bezeichnet werden. Hier allerdings erscheinen die Anunnakū ohne Gottesdeterminativ. Und noch etwas fällt auf: Der Anfang des Gebetes zeigt, dass der Beter sich wünscht, zu den Anunnakū zu gelangen. Wären diese identisch mit den „Großen Göttern“, dann würde das bedeuten, dass der Beter sich wünschen würde, vor Gericht zu gelangen. Das wäre merkwürdig. Würde man sich nicht eher einen anderen Wunsch vorstellen? Würde man nicht erwarten, dass ein Bittsteller seinen persönlichen Schutzgott um einen guten Ausgang des Prozesses bitten würde, also für ein gutes Leben im Anschluss an den Prozess? Wir werden darauf zurückkommen.

**23** Für eine vergleichbare Situation in Psalm 23 vgl. unten Abschnitt 13 und ausführlicher A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

## 6 Der Abschluss des Gebetes: „Wasser und Gras“

### 6.1 Wasser und Gras knapp machen (*waqāru* D)

Die im vorangehenden Abschnitt durchgeführte Hylemanalyse bietet den Erzählstoff des Gebetes und damit zugleich dessen semantische Grundzüge. Vor diesem Hintergrund klingt der Abschluss des Gebetes zunächst überraschend. Die bisherigen Übersetzungen gehen davon aus<sup>24</sup>, dass der Schutzgott Wasser und Gras knapp und das heißt: kostbar und teuer macht<sup>25</sup>.

<sup>12</sup> *ina qaqqar dannati* <sup>13</sup> *teše''ānni*

<sup>12</sup> Im Land der (Hungers)not

<sup>13</sup> suchst du mich,

<sup>14</sup> *tuqqera mē u šamma* <sup>15</sup> *ina eḡel šumāmīti*

<sup>14-15</sup> **machst kostbar (d.h. knapp)** Wasser und Gras / im Gefilde des Durstes.

Akk. Gebet aus Susa Sb 19319 (so sinngemäß in vielen Übersetzungen)

Das würde bedeuten, dass der Schutzgott seinen Schützling darben ließe<sup>26</sup>. Die Frage ist, ob ein Gebet an den Schutzgott so enden kann. Trotz vielfältiger Vertrauensaussagen gegenüber der Gottheit, würde sich der Beter einer schrecklichen Situation gegenübersehen: Hunger und Durst.

<sup>24</sup> Anders André-Salvini 1992: „Thou shalt slake my thirst with water and oil in this parched field.“; unklar bleibt, welches Verbum sie zugrunde legt; die Übersetzung „oil“ geht offenbar von *šamnu* statt *šammu* aus.

<sup>25</sup> Das alles sind verschiedene Wiedergabemöglichkeiten der Verbform *tuqerra*. Das akkadische Verbum bedeutet, dass etwas selten ist oder gemacht wird (in Übersetzungen „make scarce“, „raréfier“) und das heißt, dass es kostbar und teuer wird (in Übersetzungen „make precious“). Objekte von (w)*aqāru* G sind nach CAD A/2, 205 f Güter wie Wasser und Gras, nämlich Öl, Lampen, Getreide oder Regen. Wenn diese rar oder knapp sind, dann werden sie kostbar und teuer. Dasselbe gilt für das Leben von Menschen oder für die Stellung einer Person: Wenn man sie für rar und unersetzlich hält, dann sind sie per Definition kostbar und wertvoller als andere. Aus Seltenheit resultiert Wert.

<sup>26</sup> Dieser merkwürdige Abschluss des Textes ist sicherlich verantwortlich dafür, dass manchmal ein Bezug zwischen dem Text und seinem archäologischen Fundkontext in Abrede gestellt wird. Man versteht den Text dann entweder als Reflex eines irdischen Rechtsfalles (Van der Stede 2007; dagegen Tavernier 2013, 477) oder als Teil einer mythischen Erzählung (von Soden 1934, 415 mit Verweis auf Landsberger) und sieht keinen Zusammenhang mit Grab und Unterweltsgang des oder der Verstorbenen (Tsukimoto 1985, 16 f.).

## 6.2 Einladung zu einem Überfluss von „Wasser und Gras“ (*qerû D*)

Die Textgattung, in welcher sich die Aussage findet, ist ein Gebet an den persönlichen bzw. familiären Schutzgott um Beistand im Totenreich. Die Gattung verlangt, dass das Gebet mit einem Wunsch nach etwas Positivem endet. Eine solche positive Wendung ist möglich, wenn man die Schreibung *tu-qé-ra* als *tuqerra*, also als D-Stamm von *qerûm* „einladen“, versteht<sup>27</sup>, also als „du lädst ein auf intensive Weise“<sup>28</sup>.

Die Formulierung ist eigenartig, ohne direktes Objekt („mich“) und mit einem adverbialen Akkusativ. Diese Merkwürdigkeit mag sich im Kontext des Gebetes aus Susa als Abweichung von der in Mesopotamien üblichen Schreibpraxis verstehen lassen; hier könnten elamitische Sprach- und Schreibgewohnheiten eine Rolle spielen<sup>29</sup>. Darüber hinaus könnte der Schreiber versucht haben, den Text zu kürzen, da nicht mehr viel Platz auf der winzigen Tafel übrig ist. Worthington (2018) zeigt, dass in der altorientalistischen Tradition eine gewisse ablehnende Haltung gegenüber der Annahme von fehlerhaften antiken Schreibungen besteht, dass es solche aber (wie zu allen Zeiten) nichtsdestotrotz gegeben hat. Die schlechte Qualität der Tafel und ihrer Zeichenschreibungen (Bottéro 1982, Tavernier 2013) sind jedenfalls ein Anzeichen dafür, dass die Tafel für den direkten Gebrauch bestimmt war und daher, wie wir das auch von anderen derartigen Gebrauchstexten kennen, ohne großen Zeitaufwand hergestellt wurde, was Flüchtigkeitsfehler begünstigte<sup>30</sup>.

Andererseits gibt es, wie sich im Folgenden zeigen wird, durchaus Gründe, welche die Wahl der vorliegenden Formulierung rechtfertigen mögen, so dass wir uns einer endgültigen Entscheidung – Fehler oder bewusste Besonderheit – enthalten.

<sup>27</sup> Für dieses Verbum ist der D-Stamm kaum bezeugt; seine Wahl lässt sich als bewusste Abgrenzung einer gebräuchlichen Wendung verstehen (vgl. 6.2.1). Ähnliches gilt für *tušahbat* (Z. 9), was eindeutig ein Š-Stamm ist; dieser ist ansonsten laut Akkadisches Handwörterbuch Nachträge nur noch einmal bezeugt (vgl. 6.2.4).

<sup>28</sup> Vgl. dazu das Folgende.

<sup>29</sup> Ich bin Jan Tavernier und besonders Gian-Pietro Basello sehr dankbar für die Überprüfung der elamitischen Wörterbücher, Glossare und Grammatiken auf der Suche nach der Konstruktion von „einladen“ im Elamitischen, die zeigen würde, ob ein „Elamismus“ vorliegen könnte. Bislang hat sich kein Beleg finden lassen.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Mirelman/Sallaberger 2010. Eine Analogie zum Befund bei dem akkadischen Gebet aus Susa findet sich in den eigentümlichen und fehlerhaften Schreibungen auf den sogenannten „orphisch-bakchischen“ griechischen Goldblättchen, die ebenfalls aus funerärem Kontext stammen; vgl. zu diesen Goldblättchen und zum Vergleich mit dem akkadischen Gebet an den Schutzgott aus dem Grab in Susa ausführlich A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

### 6.2.1 Gott lädt ein, der Mensch stirbt

Im vorliegenden Kontext eines Menschen, der einen wichtigen Weg im Totenreich gehen muss und will (Z. 1), passt *tuqerra* „du lädst (intensiv = reichlich, dauernd) ein“ hervorragend. Es enthält einen klaren Anklang an die Wendung „Gott lädt den Menschen ein“ (G-Stamm), was in altbabylonischer Zeit im Kontext vom Sterben eines Menschen verwendet wird und als „euphemism for dying“ verstanden wurde<sup>31</sup>. Die Wendung ist dort absolut verwendet, ohne Angabe des Zieles, wozu der Gott einlädt. Die weiteren Ausführungen werden zeigen, dass solche Wendungen nicht als Euphemismen für „sterben“ aufzufassen sind, sondern dass man tatsächlich von einer Einladung des Menschen seitens der Götter nach dem Tod ausging. Hier im Grabkontext von Susa ist diese Einladung auf besondere Weise formuliert. Während andere Texte die Wendung, dass eine Gottheit einen Menschen (nach dem Tod) einlädt, immer im schlichten Grundstamm formulieren, ist im Gebet an den Schutzgott der Doppelungsstamm gewählt, der die Aussage intensiviert:

*tuqerra bedeutet also „Du lädst reichlich/andauernd ein“.*

### 6.2.2 Eine großzügige Einladung

Üblicherweise formuliert man den Eingeladenen als direktes Objekt, das Ziel der Einladung durch indirektes Objekt (*ana X* „zu X“). Hier hingegen soll offensichtlich eine andere Nuance in den Blick kommen. Die Aussage, dass der Schutzgott den Beter „zu Wasser und Gras“ einlädt, würde implizieren, dass der Mensch in eine Mahlgemeinschaft mit dem Schutzgott eingeladen wäre. Das aber ist nicht gemeint. Es geht vielmehr darum, dass der Schutzgott den Menschen einlädt, indem er ihm etwas bereitstellt, indem er für ihn sorgt.

*tuqerra mē u šamma bringt also zum Ausdruck: „Du lädst reichlich/andauernd ein hinsichtlich Wasser und Gras.“*

Diese Verbalform im Doppelungsstamm umfasst mithin zweierlei Aussagen:

- (1) Der Schutzgott stellt Speise und Trank in reichlicher Menge zur Verfügung.
- (2) Der Schutzgott lädt zu diesen großen Mengen von Speise und Trank ein.

Will man dies in der Übersetzung verdeutlichen, so klingt das so:

---

<sup>31</sup> Vgl. Chicago Assyrian Dictionary Q 242 f. vor *qerû* 2.b.

*tuqerra mē u šamma*, „Du machst Wasser und Gras reichlich und lädst andauernd dazu ein“.

### 6.2.3 Eine gnomische Aussage ohne Spezifizierung auf den Beter

Das „Ich“ des Beters ist direkt vor dieser Verbform genannt und schwingt unterschwellig noch weiter mit:

*teše~ānni tuqerra*, „Du suchst **mich** – lädst ein“, was auch umfasst „Du suchst mich – lädst (mich) ein“.

Dass nicht nochmals ein Suffix der 1. Person angehängt ist, kann zweierlei Gründe haben: Es kann sich um eine Art „Elamismus“ handeln, da im Elamischen ein Verbalsuffix auch auf eine nachfolgende Verbalform beziehbar ist<sup>32</sup>. Andererseits kann die Formulierung ohne direktes Objekt gewählt sein, um eine gnomische Aussage zu treffen: Der Schutzgott lädt nicht nur den Beter ein, sondern er sorgt für weitaus mehr Menschen. Vom Anfang des Gebetes her legt sich nahe, dass hier v. a. die eigenen Vorfahren (Anunnakū), also die Familie des Verstorbenen gemeint ist<sup>33</sup>. Der Schutzgott soll den Verstorbenen wieder in den Kreis seiner Familie bringen, er erweist sich hier als Gott der Sippe oder „Familiengott“<sup>34</sup>. Hier, im Kreis der eigenen Vorfahren, wird für den Menschen gesorgt sein, hier gibt es Totenversorgung (ki-si<sub>3</sub>-ga, *kispu*). Dass die Totenversorgung im Kreis der Vorfahren (Anuna, Anunnakū) stattfindet, wird auch in anderen Quellen deutlich: Im sumerischen mythischen Epos *Gilgamešs Tod* soll Gilgameš z. B. Trost finden durch die Aussicht, bei den Anuna zu leben und bei ihnen, nämlich der Gruppe der Verstorbenen, die aus hochrangigen Priestern, Vätern und Vorvätern, Mutter und Geschwistern und –hier neu – seinem Freund Enkidu besteht<sup>35</sup>, diese Versorgung zu erhalten (*Gilgamešs Tod* M [103] // 193):

<sup>32</sup> Gian Pietro Basello (E-Mail 09/2018) schreibt dazu: „Surely it is possible to connect one verbal suffix to two verbal forms. This is a well-known feature of Elamite.“ Er verweist auf Khacikjan 58-59 §5 und Quintana 129 ff. cap. XX.

<sup>33</sup> Zur Bedeutung der Anuna/Anunnakū vgl. ausführlich A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

<sup>34</sup> Hinweis Gösta Gabriel.

<sup>35</sup> Artemov 2014, 38-41 zeigt, dass der Einbezug des Freundes eine neue Hinzufügung zur älteren Vorstellung der „family reunion“ darstellt und dass „an anticipation of a meeting in the netherworld is implied“ (loc. cit. 40).

igi du-un ki-si<sub>3</sub>-ga <sup>d</sup>A-nu-na diġir gal-gal-ne Du gehst voraus zu diesem (besonderen) Ort der  
dur<sub>2</sub>-ru-na-<sup>r</sup>ba<sup>r</sup> Opfertgaben (für die Totenspeisung), wo die  
Anuna, die Großen Götter, wohnen.

Im akkadischen Gebet aus Susa ist es der Schutzgott, der dafür Sorge trägt, dass an diesem ersehnten Ort der Totenversorgung Speise und Trank für seine Schützlinge reichlich sind<sup>36</sup>. Will man auch diese Nuance in der Übersetzung verdeutlichen, so ergibt sich folgende freie Paraphrase:

*tuqerra mē u šamma* „Du machst reichlich Wasser und Gras und lädst (die dir Anvertrauten) dazu ein“.

#### 6.2.4 Eine Ringstruktur um „Wasser und Gras“

Mit dieser Deutung erweist sich der Abschluss des kleinen Gebetes als fein gestaltete Ringstruktur. Hunger und Durst rahmen die Aussage über die Suche und Einladung des Schutzgottes. Sie scheinen im Totenreich vorherrschend zu sein. Doch gibt es mitten in diesen unwirtlichen Gefilden, wo der Erdboden keine Nahrung hervorbringt, sondern Hunger herrscht, und wo die Felder keinen Ertrag geben (wie z. B. Getreide, das für das übliche Getränk Bier die Basis böte), sondern alles vertrocknet und staubig ist, einen Ort, wo alles anders ist, wo es nämlich Wasser und Gras gibt:

*ina qaqqar dannati*

NEGATIV: „Erdboden voller Hunger“

*teše~ānni tuqerra mē u šamma*

POSITIV: Fülle an „Wasser und Gras“

*ina eqel šumāmīti*

NEGATIV: „Feld voller Durst“

Die literarische Formung bringt zum Ausdruck, dass sich mitten im Grauen des Totenreiches, das durch den ausgetrockneten Erdboden evoziert wird, eine Oase des Lebens auftut. In diesem Szenario versteht man die Köstlichkeit von reichlichem Wasser und Fülle an Gras. Es ist eine direkt einleuchtende Metapher für Leben in Sicherheit und Fülle, die in den heiß-trockenen, ariden Gegenden des Nahen Ostens naheliegt. Im Land der unbarmherzig brennenden Sommerglut

<sup>36</sup> Dahinter kann auch der Gedanke stehen, dass der Schutzgott die noch auf der Oberwelt lebenden Mitglieder der Familie dazu bewegt, reichlich Gaben für die Verstorbenen zu spenden (Hinweis Katharina Ibenthal).

und der Staubstürme genügen zwei Worte, um eine paradiesische Situation zu evozieren<sup>37</sup>. Der zu unserem Text etwa zeitgleiche Herrscher Ḫammurapi (1792-1750) verwendet sogar nur ein *einziges* Wort – *aburru* („bewässertes Land“) – um zu schildern, dass er gemäß göttlichem Auftrag für die ihm anvertrauten Menschen ideale Verhältnisse geschaffen hat. Er hat sie nämlich auf solchen wasserreichen Weiden lagern lassen<sup>38</sup>. Die Bildrede von der Herde, die unter einem guten Hirten auf köstlich frischem Land gedeihen kann, meint hier Menschen, die in Frieden, nicht in Krieg, und mit guter Nahrung versorgt leben dürfen und gerade nicht Hunger und Durst leiden<sup>39</sup>. Auch im akkadischen Gebet an den Schutzgott klingt durch „Wasser und Gras“ die Hirtenmetapher an, die schon durch *tušahbat* „du (= Schutzgott) lässt wandern“ evoziert worden war. Der Schutzgott tritt funktional wie ein Hirte auf, der den Verstorbenen durch seine Leitung auch durch gefährliche Regionen unbeschadet hindurchkommen lässt und der ihn geleitet zu einem Ort, wo es ihm gut geht, so wie es den Tieren gut geht, die ein guter Hirte auch in trockener Steppenlandschaft zu Lagerplätzen führt, damit sie sich bei Wasser und Gras gütlich tun können. Das zum Le-

---

**37** Wobei dieses „Paradies“ (in relativ bescheidenem „Format“) nicht als Utopie aufgefasst wird, sondern in Gestalt einer realen Hoffnung.

**38** Vgl. *Codex Ḫammurapi* Rs.24, 33-35: <sup>33</sup> *šir mātīm* <sup>34</sup> *uṭīb* <sup>35</sup> *niši dadmī aburri ušarbiš*, „(Ich machte das Fleisch des Landes gut =) Ich ließ es den Bewohnern des Landes gut gehen, die Einwohner der Ortschaften ließ ich auf bewässerten Weideflächen lagern“. Ḫammurapi beschreibt sich im *Codex Ḫammurapi* überdies mehrfach konkret als der „gute Hirte“ seines Volkes (vgl. Fechner 2018, 63 Fußnote 82 mit weiterer Literatur). Die Hirten-Metapher war in der altbabylonischen Zeit, insbesondere auch im Bereich der persönlichen Frömmigkeit in Bezug auf den persönlichen Schutzgott eines Menschen offenbar gut etabliert, wovon altbabylonische sumerische Gebete und Sprichwörter beredtes Zeugnis ablegen (vgl. dazu Fechner 2018, 64 und 67 f). Zum Einsatz der Metapher im hebräischen Psalm 23 vgl. unten sub 13.

**39** Der Kontext zeigt dort, im *Codex Ḫammurapi*, auch, dass eine solche Situation zugleich Frieden impliziert. Eine ausreichende Versorgung ist nur dann gewährleistet, wenn die komplizierten Bewässerungssysteme gepflegt werden können, was einen hohen Einsatz erfordert, der so nur in Friedenszeiten gesichert werden kann. In den für die Region typischen kriegerischen Unruhen werden die lebenswichtigen Anlagen vielfach zerstört. Die Beendigung der Kriege steht daher auch im *Codex Ḫammurapi* Rs. 24:22-40 direkt vor der Aussage, dass Ḫammurapi die Menschen auf „bewässerten Weideflächen“ lagern ließ.

ben (nach dem Tod) Notwendige wird durch den Schutzgott bereitgestellt<sup>40</sup> und die ihm Anvertrauten sind nicht nur einmal eingeladen, sondern permanent<sup>41</sup>.

Diese Interpretation passt textintern ausgezeichnet. Sie wird bestätigt durch die literarische Gestaltung des gesamten Textes, in dem nämlich Ringstrukturen geschätzt und durchgängig verwendet werden<sup>42</sup>. Die Interpretation passt auch zum Korpus der in diesem Grab gefundenen Texte. Eine andere der hier gefundenen Tafeln, Sb 19320 (MDP 18, 253), nimmt ebenfalls in den Blick, was nach dem Tod des Menschen geschehen wird<sup>43</sup>. Formal finden sich hier mehrere Sprecherwechsel und ein Satz aus Erzählerperspektive. Der Inhalt ist kurz zusammengefasst folgender: Der Mensch ist tot („Sein Schicksal ist (gewaltsam entrissen =) besiegelt“, Z. 1) und weilt jetzt mithin in der Unterwelt. Hier erteilt eine Gruppe von Personen – es muss sich dem Gebet an den Schutzgott zufolge um die Versammlung der Recht sprechenden Gottheiten beim Totengericht handeln – einen guten Urteilsspruch über den Verstorbenen („Den Bescheid (das Wort) für dich sprechen sie aus, / einen günstigen!“, Z. 2-3). Dieser wird im Wortlaut zitiert: „Er ist gerettet!“ (Z. 4). An diesen über das weitere Schicksal entscheidenden Rechtsspruch fügen sich die Wünsche an, dass der persönliche Schutzgott des Sprechers, der hier offenbar als Vorfahre des Verstorbenen gedacht ist, den „neuen“ Ankömmling im Totenreich mit köstlichem Essen – Schafe, Fische und Öle sind klar zu identifizieren – versorgen soll („Möge er (= der Schutzgott) deinen Mund füllen mit / Schafen, Fischen, ...!“)<sup>44</sup>. Den Abschluss bildet die umfassende Bitte, dieser Schutzgott möge sich gegenüber dem Toten insgesamt als gnädig erweisen („Möge mein Gott sich dir als gnädig erweisen!“), d. h. die Wünsche des zu einem neuen Leben „Geretteten“ erfüllen.

Die Interpretation bestätigt sich durch Parallelen in der sonstigen Überlieferung des antiken Mesopotamien, welche die Vorstellung zeigen, dass die

---

**40** Das kann durchaus indirekt verursachend vorgestellt sein, indem der Schutzgott dafür Sorge trägt, dass die in der Oberwelt lebenden Mitglieder der eigenen Familie für eine reichliche Versorgung ihrer Verstorbenen sorgen. Der höher Gestellte, der etwas in Auftrag gibt, gilt in Mesopotamien als verantwortlich (vgl. dazu den Beitrag von A. Zgoll „Durch Tod zur Macht“ im vorliegenden Band Abschnitt 5.2 mit Anm. 108).

**41** Die zeitlich wie quantitativ reichliche Gabe ergibt sich aus der Wahl des D-Stamms von *qerû* „einladen“: „Du lädst reichlich / dauernd ein“, vgl. dazu oben.

**42** Vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020 mit einem Kapitel zur literarischen Gestaltung des Textes.

**43** Vgl. in analoger, indikativischer Stilisierung die orphischen Goldblättchen, die ebenfalls in Gräbern gefunden wurden, vgl. Abschnitt 11 und A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

**44** Die Zeilen 4-6 verstehe ich als einen Satz; Zeile 4-5 enthalten die Objekte, die der Schutzgott (Z. 7) dem Verstorbenen in den Mund füllen soll.

Schutzgottheit auch im Totenreich Beistand leistet<sup>45</sup>. Eine weitere knappe Formulierung dieser Vorstellung findet sich auf einer Votivgabe für die „Herrin, die den Toten belebt“, die Göttin Nin-tin-uga, wo die Hoffnung auf ein gutes Leben nach dem Tod im Begriff des Wasser-Trinkens zusammengefasst wird<sup>46</sup>:

u<sub>4</sub>(d) til<sub>3</sub>-la-ĝa<sub>2</sub> igi ħu-mu-un-du<sub>8</sub> (An meinen Tagen des Lebens =) Während ich lebe,  
möge sie das Auge auf mich richten!

u<sub>4</sub>(d) ba-uš<sub>2</sub>-en kur-ra a si-ga ħu-mu- (An den Tagen, wenn ich gestorben sein werde =) Wenn  
un-na<sub>8</sub>-<sup>r</sup>na<sub>8</sub> ich gestorben bin, möge sie mich in der Unterwelt reines Wasser trinken lassen!

Auch die negative Verkehrung im *Codex Hammurapi* Rs.27:34-40<sup>47</sup> und anderen Fluchformeln<sup>48</sup> zeigt, dass es den Göttern obliegt, ob der Mensch im Totenreich dürsten muss – und damit auch umgekehrt, ob er zu trinken bekommen kann. Solche Formulierungen können die Sicherstellung der weiteren Versorgung nach dem Tod bezeichnen. Sie können auch noch mehr meinen als dies. Es gibt Indizien, die darauf hindeuten, dass „Wasser“ (teils auch „Gras“ oder beides) dazu dienen sollte, dem Toten ein neues Leben im Totenreich zu ermöglichen; dass also die besondere Macht der Göttin Nin-tin-uga als „Herrin, die den Toten belebt“ darin besteht, den Verstorbenen zu einem neuen Leben *im* Totenreich zu befähigen<sup>49</sup>. Eine einmalige Gabe von besonderem Wasser ist notwendig, um den Toten wieder lebendig zu machen, was insbesondere auch die Fähigkeit, Speise und Trank zu genießen, einschließt. Im griechischen Raum gibt es Parallelen dazu: Wasser, das Erinnerung schenkt und damit zu neuem Leben befähigt.

<sup>45</sup> Außer der hier genannten Stelle vgl. auch Abschnitt 10 und A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

<sup>46</sup> Edition der *Weihgabe eines Hundes an Nin-tin-uga* (dort Z. 18): Ali 1966; vgl. Behrens 1988, 27, Black 2005 und ETCSL c.5.7.2. Fast identisch ist die Inschrift auf der Weihgabe einer Axt für Nergal (dort Z. 15 f), Behrens 1988, 27-32, Black 2004, 157 f, Black 2005 text c.5.7.3.

<sup>47</sup> Inhalt des Fluches ist, dass der Sonnengott Übeltäter aus dem Leben herausreißen und in der anderen Welt mit Durst quälen soll.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. die *Grabinschrift der Jabâ* aus dem 9. Jh. (Edition Al-Rawi 2008, Übersetzung Lundström 2011, 70) mit einem Fluch, der dazu führen soll, dass ein Totengeist in Sonnenhitze durch Außenbezirke irren und dort Durst leiden muss.

<sup>49</sup> Daneben berichten Mythen von Fällen, wo jemand durch „Gras“ und „Wasser“ in einer Weise lebendig wird, dass er oder sie das Totenreich (kur) wieder verlassen kann. Vgl. z. B. den Mythos von *Innanas Gang zur Unterwelt* (A. Zgoll im vorliegenden Band) oder den zweiten Teil des *Lugalbanda-Epos* (so Wilcke 2015, 254, traditionell *Lugalbanda und der Anzu-Vogel*) 239-243 (vgl. Wilcke 2015, 264 f), wo Lugalbanda aus dem Gebirge/Totenreich (kur) wieder herauskommt, nachdem er Gras und Wasser zu sich genommen hat. Dies wird an anderer Stelle weiter auszuführen sein.

higt<sup>50</sup>. Im vorliegenden Gebet aus Susa gibt es im Familienverbund, bei den Ahnen Speise und Trank, die ein neues Leben ermöglichen, das seinen Ausdruck in der Fähigkeit zu weiterem Essen und Trinken und damit zu einem guten Leben findet.

### 6.2.5 Das Gebet mündet in den Anfang

Die Aussage, mit der das Gebet schließt, lässt das Ganze wieder in den Anfang münden<sup>51</sup>, in den Wunsch des Beters, an der Seite seines Schutzgottes zu seinen göttlichen Vorfahren, also in den Kreis seiner Familie zu gelangen, wo ihm ein neues Leben ermöglicht wird<sup>52</sup>. Das Gebet zielt auf eine Absicherung für das Leben nach dem Tod ab, das im schlechten Fall von Hunger und Durst gezeichnet ist, im guten Fall aber ein durchaus gutes Leben bei „Wasser und Gras“, also mit Trinken und Essen verheißt.

## 7 Das akkadische Gebet in Transkription und freier Übersetzung

<sup>1-3</sup> *alka*

*lullika ilī bēlī*  
*ana maḥrīt(-)Enunnakī*  
*lūtiq ḥarrāna<sup>2</sup>*

<sup>4-7</sup> *lūḥuz qātka*

*ina maḥar ilī rabbūti lušmema dīna*  
*lušbata šēpīka*

<sup>8-11</sup> *tādema bīt ekleti ilī*

<sup>1-3</sup> Komm doch zu mir!

Mein Gott und Herr! Gelangen will ich  
zu den göttlichen Ahnen,  
will zu ihnen den Weg<sup>2</sup> überstehen!

<sup>4-7</sup> An deiner Hand will ich mich festhalten,

vor den Göttern, den großen, wahrlich hören das Urteil,  
will zu meinen Gunsten deine Füße umschlingen.

<sup>8-11</sup> Denn du, mein Gott, kennst dich aus im Haus der  
Finsternis.

**50** Vgl. Abschnitt 11 und den Beitrag von H.-G. Nesselrath im vorliegenden Band. Ausführlich zum Vergleich des akkadischen Gebets Sb 19319 und den griechischen Goldtafeln in Kürze A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

**51** Das passt insofern ausgezeichnet, als auch sonst in Ritualen ein Gebet üblicherweise mehrfach rezitiert wird, wobei es häufiger der Fall ist, dass das Ende gezielt wieder in den Anfang mündet, vgl. A. Zgoll 2003, 269 f.

**52** Entsprechendes wird auch in einem sumerisch überlieferten Ritualtext an Utu deutlich, vgl. Alster 1991, mit neuer Übersetzung der relevanten Passage in A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

*tušaḫbatanni appāra ša makî u dulli* Du hilfst mir, hindurchzukommen durch den Sumpf von Entbehrung und Mühsal!

<sup>12-15</sup> *ina qaqqar dannati*  
*teše`ānni tuqerra mē u šamma*  
*ina eqel šumāmīti*

<sup>12-13</sup> In der Unterwelt, wo man hungert,  
 suchst du mich, du machst reichlich Speise und Trank  
 und lädst die dir Anvertrauten dazu ein,  
 in den Gefilden, wo man sonst dürstet.

## 8 Rekonstruktion des mythischen Erzählstoffs hinter dem akkadischen Gebet durch Hylemanalyse

Auf Basis der philologischen Analysen des akkadischen Textes (Abschnitte 3, 6-7), die mit der Rekonstruktion des Erzählstoffes und mit semantischen Überlegungen aufs Engste verzahnt waren (Abschnitte 5-6), lässt sich nun die gesamte Hylemsequenz der Quelle und damit ihr Erzählstoff in chronologischer Folge gewinnen. Eine Erzählstoff besteht aus dynamischen und statischen Hylemen<sup>53</sup>. Dynamische Hyleme bringen die Handlung voran und bilden damit die Handlungsabfolge im engeren Sinn; die dynamischen Hyleme des akkadischen Gebetes werden im Folgenden mit einer Sigle aus Ak (für Akkadisch) plus Zahl bezeichnet, also als „Ak1“, „Ak2“ etc. Gegenstück der dynamischen sind die statischen Hyleme, welche länger dauernde Gegebenheiten beschreiben. Auch solche Bestandteile, wie etwas oder jemand „ist“, gehören zu jedem Erzählstoff. Im vorliegenden Fall, dem Grabtext aus Susa, umfassen die statischen Hyleme Informationen über die Bedingungen (a) in der Welt der Lebenden und (b) in der Unterwelt. Diese statischen Hyleme werden bezeichnet durch Siglen, bestehend aus „Ak“ plus zusätzlichen Buchstaben (a, b, c) als „Ak-a“, „Ak-b“ etc.:

Ak1, Ak2, ... = Akkadisches Gebet (dynamische Hyleme)

Ak-a, Ak-b, ... = Akkadisches Gebet (statische Hyleme)

Statische Hyleme im akkadischen Gebet Sb 19319 sind:

Ak-a     Der Mensch NN hat eine Schutzgottheit. = Er ist der Diener seiner Schutzgottheit. (Z. 1-3, 8)

Ak-b     Der Mensch NN ist voll Vertrauen auf seine Schutzgottheit. (Z. 8-15)

<sup>53</sup> Für Details vgl. C. Zgoll 2019, 88 f und 115.

- Ak-c In der Unterwelt gibt es schreckliche, unwirtliche Bereiche, geprägt von Dunkelheit, Hunger und Durst, und lebenspendende Bereiche mit [Licht<sup>54</sup>], Essen und Trinken. (Z. 8-11 + 12-15)
- Ak-d Die Vorfahren von NN (= Anunnakū) leben in der lebenspendenden Region der Unterwelt. (Z. 1-3, 12-14, vgl. Abschnitt 6.2.3)
- Ak-e Die Großen Götter der Unterwelt sind Richter über den gerade Verstorbenen. (Z. 4-7).
- Ak-f Die Großen Götter haben die Macht, durch ihr Urteil jedem Verstorbenen seinen Platz in der Unterwelt zuzuweisen. (Z. 4-7)
- Ak-g Die Schutzgottheit ist vertraut mit den guten und den schlechten Regionen der Unterwelt (dem „Haus der Dunkelheit“ etc.) (Z. 8-15).

Die dynamischen Hyleme des *Erzählstoffes* lassen sich in ihrer chronologischen Reihenfolge darstellen wie folgt:

## 8.1 Der Verstorbene NN ist in der Unterwelt, ohne Schutzgottheit

- Ak1 [Der Mensch NN stirbt.] (implizit<sup>55</sup>)
- Ak2 Der Verstorbene NN betritt die unwirtlichen Bereiche der Unterwelt (wo Dunkelheit, Hunger und Durst herrschen, vgl. Ak-c). (// Z. 12-15)
- Ak3 Der Verstorbene NN möchte sich seinen Vorfahren in einem lebenspendenden Bereich der Unterwelt anschließen (d. h. wieder in die Gemeinschaft seiner Familie gelangen, an einen guten Ort). (// ge-

---

<sup>54</sup> Dass es in den angenehmen Bereichen der Unterwelt Licht gibt, lässt sich aus der antithetischen Struktur des akkadischen Gebetes erschließen: Es gibt Hunger in der Unterwelt, aber auch Nahrung. Es gibt Durst, aber auch Trinken. Und es gibt Dunkelheit ...: die Struktur lässt die Schlussfolgerung zu, dass Lichtlosigkeit in den lebensfeindlichen Bereichen der Unterwelt impliziert, dass es in den lebensfreundlichen Bereichen Licht gibt. Das wird unterstützt durch die sogenannten sumerischen Elegien, die *Elegie für Nanaja* und die *Elegie für Nawirtum* (vgl. dazu A. Zgoll / C. Zgoll 2020) und andere Quellen wie das sumerische epische Preislied *Gilgamešs Tod* Z. 90 f (Cavigneaux/Al-Rawi 2000).

<sup>55</sup> Der Vermerk „implizit“ bedeutet, dass sich das entsprechende Hylem aus dem Kontext erschließen lässt (vgl. Abschnitt 5). Die Verdeutlichung solch impliziter Hyleme ist ein wesentlicher Bestandteil der Erzählstoffanalyse. Ihr kommt deswegen so große Bedeutung zu, weil Erzählen fast immer (und in der mesopotamischen Antike: immer) von Abkürzungen und Andeutungen geprägt ist.

samtes Gebet)

- Ak4 [Zu diesem Zweck muss der Verstorbene NN zuerst den Großen Göttern gegenübertreten (die über jeden gerade verstorbenen Menschen nach dessen Ankunft in der Unterwelt Gericht halten, vgl. Ak-e.) (// Z. 4-7)
- Ak5 [Der Verstorbene NN (der auf seine Schutzgottheit vertraut, vgl. Ak-b) ruft seine Schutzgottheit um Hilfe an.] (// gesamtes Gebet)

## 8.2 Die Schutzgottheit sucht nach dem Verstorbenen und geleitet ihn zum Totengericht vor die Großen Götter

- Ak6 [Die Schutzgottheit nimmt das Gebet des Verstorbenen NN an.] (// Z. 1-3)
- Ak7 Die Schutzgottheit sucht nach dem Verstorbenen NN in den schrecklichen Bereichen der Unterwelt (wo Dunkelheit, Hunger und Durst herrschen, vgl. Ak-c). (Z. 12-15)<sup>56</sup>
- Ak8 [Die Schutzgottheit entdeckt den Verstorbenen NN.] (// Z. 1-3, die Schutzgottheit kommt zum Verstorbenen).
- Ak9 [Die Schutzgottheit geleitet den Verstorbenen NN zu den Großen Göttern.] (// Z.1-7)

## 8.3 Die Schutzgottheit setzt sich dafür ein, dass das Gremium der Großen Götter ein Urteil zugunsten des Verstorbenen fällt

- Ak10 Die Großen Götter richten über den Verstorbenen NN. (// Z. 4-7)
- Ak11 Der Verstorbene NN hält sich beim Gericht an der Hand seiner Schutzgottheit fest, d. h. er unterstellt sich dem Schutz seiner Schutzgottheit. (Z. 4-7)
- Ak12 Der Verstorbene NN umschlingt beim Gericht die Füße seiner Schutzgottheit, d. h. er ruft ihn um Hilfe an. (Z. 4-7)

---

<sup>56</sup> Vgl. Ak-g: Die Schutzgottheit kennt sich in der Unterwelt aus, sowohl in den angenehmen wie in den schrecklichen Bereichen.

- Ak13 [Die Schutzgottheit plädiert für ihren verstorbenen Schützling vor dem Gericht nach Art eines Rechtsbeistands, um für ihren Klienten einen positiven Ausgang zu erzielen, d. h. einen guten Urteilsspruch der Götter für ihren verstorbenen Schützling.] (implizit, erschlossen aus Z. 4-7).
- Ak14 [Die Großen Götter verkünden einen positiven Urteilsspruch für den Verstorbenen NN (// Z. 4-7): der Verstorbene NN wird zu den guten Bereichen der Unterwelt zugelassen, wo er sich seinen Vorfahren anschließen darf.] (// insgesamt)

#### **8.4 Nach dem Urteilsspruch geleitet die Schutzgottheit den Verstorbenen zu seinen Vorfahren**

- Ak15 Die Schutzgottheit geleitet den Verstorbenen durch die schrecklichen Regionen der Unterwelt (wo Dunkelheit, Hunger und Durst herrschen, vgl. Ak-c). (// Z. 8-11)
- Ak16 [Die Schutzgottheit geleitet den Verstorbenen NN zu einer „Wiese“, d. h. zu einem lebenserhaltenden Bereich in der Unterwelt, zu seinen Vorfahren (= der Familiengemeinschaft).] (// Z. 1-3 + 8-15).
- Ak17 Die Schutzgottheit lässt Wasser und Gras, d. h. Trinken und Essen, reichlich vorhanden sein. (Z. 12-15)
- Ak18 Die Schutzgottheit lädt ihre Schützlinge, d. h. die Familiengemeinschaft inklusive NN zu Essen und Trinken ein. (Z. 12-15)
- Ak19 [Der Verstorbene NN feiert (bereitgestellt durch die Schutzgottheit) ein Mahl mit seinen Vorfahren (= der Familiengemeinschaft).] (// Z. 1-3 + 12-15)

### **9 Antike Texte, deren Erzählstoffe zu dem des akkadischen Gebetes affin sind**

Die Vorstellung von lebensförderlichen Regionen im Totenreich, wo Verstorbene auf eine gute Versorgung hoffen können, stellt eine Besonderheit dar, zumindest nach dem bisherigen Kenntnisstand für das antike Mesopotamien. Doch sowohl in Mesopotamien selbst als auch in anderen antiken Kulturen, deren Vorstellungen vom Leben nach dem Tod – und das ist es ja fast immer:

ein weiteres Leben, kein völliges Abbrechen, kein Nichts – eher düster und erschreckend klingen, finden sich noch weitere vergleichbare Erzählstoffe, gerade auch (aber nicht zwingend) in Texten, die einen Bezug zum Grab aufweisen. Ein paar Beispiele aus den antiken Kulturen des Nahen Ostens und des Mittelmeerraums sollen dies verdeutlichen: Texte in sumerischer, griechischer, hebräischer und phönikischer Überlieferung. Ein Ausblick auf einen hebräischen Text, der nicht in einem Grabkontext belegt ist, wird diesen vergleichenden Teil beschließen: Hier wird exemplarisch eine vergleichende Analyse der Erzählstoffe auf Basis der Hylemanalysen des akkadischen Gebets Sb 19319 und des hebräischen Psalms 23 durchgeführt<sup>57</sup>.

## 10 Ein sumerischer Text zum Betreten des Totenreichs

Geht man von dem akkadischen Gebet an den Schutzgott 300 bis 500 Jahre tiefer in die Vergangenheit, so stößt man auf eine Tafel in sumerischer Sprache (RBC 2000)<sup>58</sup>, die möglicherweise das Gebet eines Toten darstellt, der in die Unterwelt eintreten möchte<sup>59</sup>. Der Vergleich mit dem akkadischen Gebet an den Schutzgott Sb 19319 unterstützt die Plausibilität dieses Vorschlags. Die Unterschrift weist das sumerische Gebet als Ritual aus, welches dem Gott der rituellen Weisheit<sup>60</sup> Enki untersteht, und sucht, die Gefahr zu bannen, dieses Ritual könnte aufgelöst werden<sup>61</sup>. Wie die erste Hälfte des akkadischen Gebetes ist es in der Ich-Form gehalten; anders als dies ist es durchgängig in Wunschaussagen gestaltet.

---

<sup>57</sup> Für einen genaueren Vergleich mit den Erzählstoffen der anderen Quellen vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

<sup>58</sup> Die Tafel wird ins 21. Jh. datiert (Veldhuis 2003: „latter part of the third millennium“, evtl. „around the time of Gudea“) oder ins 23. Jh., s. Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI) sub [http://cdli.ucla.edu/search/search\\_results.php?SearchMode=Text&ObjectID=P221782](http://cdli.ucla.edu/search/search_results.php?SearchMode=Text&ObjectID=P221782).

<sup>59</sup> Veldhuis 2003: „it may be a prayer for a dead person pleading to be admitted to the netherworld“.

<sup>60</sup> Vgl. A. Zgoll 2017.

<sup>61</sup> Könnte die Klausel darauf deuten, dass das Ritual für einen Toten durchgeführt werden soll, der sich selbst nicht schützen kann?

- <sup>1</sup> e<sub>2</sub>-gal ter <sup>2</sup> gu<sub>2</sub>-ur<sub>5</sub><sup>mušen</sup> si<sub>12</sub>-a  
a sig ḥa-mu-ši-ib<sub>2</sub>-ḡar Palast<sup>62</sup>, Wald, wo die gu-ur-Vögel<sup>63</sup> wohnen!  
(Da) möge für mich klares Wasser aufgestellt sein!
- <sup>3</sup> ša<sub>3</sub>(g)-bi kir<sub>13</sub> maḥ izi ba-ra-a <sup>4</sup> a sig ḥa- In seinem Inneren, dem riesigen Ofen, wo Feuer  
ma-ab-su<sub>3</sub> entzündet ist, möge klares Wasser für mich ver-  
sprengt sein!
- <sup>5</sup> ig-be<sub>2</sub> ra-gaba <sup>ha</sup> ḥarran(KASKAL) sa<sub>2</sub>-a- An dessen (= des Palastes) Tor möge ein Läufer<sup>64</sup>  
ḡa<sub>2</sub> ḥa-gub dastehen, (bei meiner erreichten Reise =) wenn ich  
die Reise (ins Totenreich) vollendet habe!
- <sup>6</sup> ze<sub>2</sub>-ḥi-bi lu<sub>2</sub> kiḡ<sub>2</sub>-ge<sub>4</sub>-a-kam <sup>7</sup> šu ḥa-mu- Zu dessen (= des Tores) Riegel möge einer – es ist  
ši-niḡen einer von den Boten – (die Hand herumgehen lassen  
=) öffnen!
- <sup>8</sup> ḡeš-bala-bi lammax(LAM) a<sub>2</sub> sa<sub>6</sub>-ga-ḡu<sub>10</sub> An dessen (= des Tores) Schloss möge meine  
ḥa-am<sub>3</sub> Lamma-Schutzgottheit, die an der guten Seite  
(steht), sein!
- <sup>9</sup> za<sub>3</sub>(g) zi-da-ḡa<sub>2</sub> ḥa-kara<sub>2</sub>-kara<sub>2</sub>-ka Möge sie an meiner (Seite der Rechten =) rechten  
Seite erstrahlen!
- <sup>10</sup> ḡeš<sup>kan</sup><sub>4</sub>-ba gu<sub>2</sub>-bi ḥa-mu-da-zi(g) Möge in dessen (= des Palastes) (Holz-)Tor deren (=  
der Schutzgottheit(-en)) Nacken meinerwegen  
(hoch/stolz) erhoben sein!
- <sup>11</sup> <sup>d1</sup> Innana(k) igi-du-ḡu<sub>10</sub> ḥe<sub>2</sub>-am<sub>3</sub> Möge Innana meine (Vorhut =) vorausgehende  
Schutztruppe sein!
- <sup>12</sup> diḡir-ḡu<sub>10</sub> a<sub>2</sub>-taḥ-ḡu<sub>10</sub> ḥa-am<sub>3</sub> Möge meine Schutzgottheit<sup>65</sup> mein Helfer sein!
- <sup>13</sup> eḡir-ḡa<sub>2</sub> ḥa-ḡen Möge sie hinter mir gehen!
- <sup>14</sup> lu<sub>2</sub> i<sub>3</sub><sup>!</sup>-du ḡe<sub>26</sub> gu<sub>2</sub>-e ki ḥa-la<sub>2</sub> (Zum Torhüter hin – ich! – (mein) Nacken möge sich  
niederwerfen =) Was mich betrifft: Ich will mich vor  
dem Torhüter zu Boden werfen,
- <sup>15</sup> ḡe<sub>26</sub> gu<sub>2</sub>-ḡu<sub>10</sub> an-še<sub>3</sub> ḥa-zi(g) ich, ich will (dann) meinen Nacken (zum Himmel =)  
hoch erheben!

**62** Die Unterwelt hat Paläste, vgl. z. B. den Palast mit Namen Ganzer, durch den die Göttin Innana nach dem sumerischen Epos *angalta* das Totenreich betritt (vgl. dazu den Beitrag von A. Zgoll im vorliegenden Band).

**63** Hierbei könnte es sich um eine Bezeichnung von Totengeistern bzw. Seelenbestandteilen handeln. Für vogelgestaltige Totengeister vgl. z. B. das akkadische mythische Epos *Ištar's Höllenfahrt*, Z. 10 (A. Zgoll 2013) oder *Gilgameš-Epos* Tafel 7, 182 f. (George 2003, Maul <sup>4</sup>2008).

**64** „Läufer“ (Z. 5) und „Boten“ (Z. 6) bezeichnen hier offenbar Bedienstete des Totenreiches.

**65** Die Unterschrift des Textes deutet darauf hin, dass hier vermutlich die Göttin Našše (traditionell Nanše) gemeint ist.

Dem eigentlichen Gebetstext folgt dann noch eine Unterschrift, die deutlich macht, auf wessen Schutz der Beter sich besonders beruft: Es ist die Göttin Našše<sup>66</sup>, Tochter von Enki, deren Schutz er sich unterstellt weiß:

|                                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <sup>16</sup> eš <sub>3</sub> <sup>d</sup> En-ki(k) <sup>d</sup> Asar-re Abzu-na <sup>17</sup> nam-<br>mu-da-bur <sub>2</sub> -e <sup>18</sup> da-ĝu <sub>10</sub> <sup>d</sup> Našše al-me-a | Im Heiligtum von (!) Enki, in Asares Abzu, darf<br>niemand gegen mich dies (= dieses Ritual) auflösen,<br>weil an meiner Seite Našše ist. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Das Format der formvollendet beschriebenen Tafel ist eine Linse, d. h. in sumerischer Bezeichnung im -š u, eine „Handtafel“. Nach Veldhuis (2003 § 17) könnte diese für ein Gebet ganz ungewöhnliche Form gewählt sein, damit ein Verstorbener die Tafel in der Hand halten konnte. Leider fehlt uns hier der Fundkontext. Immerhin kann man auf das ungewöhnliche Format der akkadischen Tafel aus dem Grab von Susa verweisen: Auch diese merkwürdig geformte, taschentuchkleine Tafel hätte man gut in der Hand halten können. *De facto* ist die Fundlage in diesem Fall anders: die Tafel war in einem Ziegel-Kästchen über dem Grab eingemauert. Das könnte im Kontext der hier praktizierten Mehrfachbestattungen zu verstehen sein<sup>67</sup>; in diesem Fall wäre es sehr wohl denkbar, dass man die Tafel zunächst einem Verstorbenen in die Hand gelegt hätte.

In diesem sumerischen Gebet wünscht sich der Beter zunächst klares Wasser; dann, dass ihm geöffnet werden soll, wenn er die Reise vollendet hat. Vor allem aber wünscht er sich, dass ihm Schutzgottheiten zur Seite stehen<sup>68</sup>. Der Text kulminiert darin, dass der Beter sich vor dem Torhüter niederwirft und sich dann wieder aufrichtet, wobei er seinen Nacken zum Himmel heben will. Die beiden Sätze bilden den Zielpunkt des Gebetes; beide betonen die 1. Person:

lu<sub>2</sub> i<sub>3</sub><sup>1</sup>-du ĝe<sub>26</sub> gu<sub>2</sub>-e ki ha-la<sub>2</sub> / ĝe<sub>26</sub> gu<sub>2</sub>-ĝu<sub>10</sub> an-še<sub>3</sub> ha-zi  
 „Zum Torhüter hin – ich! – (mein) Nacken möge sich niederwerfen!  
 Ich, ich will meinen Nacken zum Himmel heben!“

Offensichtlich benötigt der Verstorbene<sup>69</sup> in diesem Gebet die Schutzgottheiten, um die Situation am Tor der Unterwelt bestehen zu können. Es geht hier also

<sup>66</sup> Traditionell liest man den Namen Nanše. Zur neuen Lesung vgl. Attinger in Mittermayer 2006, 51.

<sup>67</sup> Vgl. Carter 2011, 45-49.

<sup>68</sup> Am Riegel des Tores soll es die Lamma-Schutzgöttin sein, die an seiner Rechten stehen soll. Außerdem soll Innana vor ihm gehen und seine Schutzgottheit (Našše?) hinter ihm.

<sup>69</sup> Stammt der Verstorbene, für den die Tafel angefertigt wurde, aus einer gehobenen Schicht, wenn als seine Schutzgottheiten die hochrangigen Göttinnen Innana und Našše fungieren?

um Einlass und zwar offensichtlich um den Einlass zu einem guten Bereich des Totenreiches. Die Fügung aus Niederwerfen und Aufrichten „zum Himmel“ in Kombination mit den schützenden Göttern lässt erahnen, dass die eigentlich heikle Situation hier ausgespart wird. Während der Beter, der Verstorbene, demütig am Boden liegt, wird über ihn entschieden. Der Torhüter wird – vermutlich auf Weisung der Boten, von denen zuvor die Rede ist und die sicherlich von den Großen Göttern geschickt werden – verkünden, ob der Tote eingelassen wird. Diese Situation schrecklicher Ungewissheit wird übersprungen. Der Tote hofft selbstverständlich auf einen guten Bescheid. Als Reaktion auf diesen erhofften, guten Ausgang des Verfahrens, das man in Analogie zum Totengericht in den akkadischen Tafeln aus Susa sehen kann, wird er jubelnd in die Höhe springen.

## 11 Griechische Handlungsanweisungen für das Totenreich: Goldblättchen aus dem 5. Jh. v. Chr.

Vielfach, aber nicht immer in Gräbern gefunden wurden griechische Anweisungen, wie man sich nach dem Tod verhalten soll, um in die guten Regionen des Totenreiches, d. h. um vom Tod ins Leben zu gelangen<sup>70</sup>. Es handelt sich um die sog. orphischen oder bakchischen Goldtafeln („Orphic/Bacchic Gold Tablets“), die vom 5. vorchristlichen bis ins 2. nachchristliche Jahrhundert belegt sind<sup>71</sup>. Als Beispiel greife ich einen Text heraus, der aus einem Grab in Kalabrien stammt und auf ca. 400 v. Chr. datiert wird; niedergeschrieben ist er auf einem Goldtäfelchen, das auf dem Brustkorb eines Skelettes lag.

Eine Rekonstruktion des Szenarios findet sich bei Nesselrath im vorliegenden Band; die hier zitierte Übersetzung stammt von Graf/Johnston <sup>2</sup>2013, 5, Text Nr. 1:

<sup>1</sup> This is the work of Memory, when you are about to die

<sup>2</sup> down to the well-built house of Hades. There is a spring at the right side,

<sup>3</sup> and standing by it a white cypress.

**70** Vgl. dazu den Beitrag von H.-G. Nesselrath im vorliegenden Band.

**71** Für einen Vergleich der Erzählstoffe der griechischen Goldtafeln und des akkadischen Gebets an den Schutzgott vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

- <sup>4</sup> Descending to it, the souls of the dead refresh themselves.  
<sup>5</sup> Do not even go near this spring!  
<sup>6</sup> Ahead you will find from the Lake of Memory,  
<sup>7</sup> cold water pouring forth; there are guards before it.  
<sup>8</sup> They will ask you, with astute wisdom,  
<sup>9</sup> what you are seeking in the darkness of murky Hades.  
<sup>10</sup> Say, „I am a son of Earth and starry Sky,  
<sup>11</sup> I (masculine) am parched with thirst and am dying; but quickly  
grant me  
<sup>12</sup> cold water from the Lake of Memory to drink.”  
<sup>13</sup> And they will announce you to the Chthonian King,  
<sup>14</sup> and they will grant you to drink from the Lake of Memory.  
<sup>15</sup> And you, too, having drunk, will go along the sacred road on  
which other  
<sup>16</sup> glorious initiates and bacchoi travel.

Vom Fundkontext her ist dieses Goldblättchen (wie die meisten Goldblättchen) dem akkadischen Gebet Sb 19319 vergleichbar: Beide hat man Toten ins Grab mitgegeben. Auch formal und inhaltlich zeigen sich Ähnlichkeiten. Wie das akkadische Gebet in seinem zweiten Teil so formuliert auch die griechische Anweisung ihre Vorstellungen über das zweite Leben indikativisch. Der Text schildert ebenfalls einen Sphärenwechsel innerhalb des Totenreichs<sup>72</sup>, der auch hier in die guten Regionen des Totenreiches führen soll. Das Totenreich wird auch hier als „Haus“ bezeichnet und liegt in düsterer Finsternis. Man hat schrecklichen Durst. Auch hier trifft man auf Wächter, die einen ins Verhör nehmen, und auf eine große, beherrschende Gottheit. Auch hier wird eine Art von Urteil erwartet und nur der, für den dieses „Urteil“ gut ausfällt, hat die Chance, zu einem guten Leben nach dem Tod zu gelangen.

Anders als beim akkadischen Gebet ist die Textgattung; es handelt sich bei den griechischen Goldtafeln nicht um ein Gebet, sondern um eine Anweisung für besondere Menschen, diejenigen, die in Mysterienkulte initiiert worden sind. In diesem griechischen *Vademecum* geht es nicht um Wasser, welches den Durst löschen soll, zumindest nicht primär. Antithetisch stehen sich gegenüber „Sterben“ und „Durst“ auf der einen Seite, auf der anderen Seite „Wasser“, „Erinnerung“ und, so lässt sich ergänzen, „Leben“. Wasser, das Erinnerung ermöglicht<sup>73</sup>, schenkt die Grundlage für neues Leben nach dem Tod, während

<sup>72</sup> Zu Z. 15 mit „go along the sacred road“ vgl. im akkadischen Gebet Z. 3 „den Weg will ich entlanggehen“.

<sup>73</sup> Vgl. die Wirkung, die in der homerischen Nekyia dem Trinken von Blut zukommt (Hinweis C. Zgoll). Erst wenn die Toten Blut getrunken haben, erlangen sie wieder ihre Verstandeskraft und ihr Erinnerungsvermögen.

nicht erinnern zu können, d. h. zu vergessen, einer Art ewigem Tod vergleichbar ist, in welcher Form dieser auch immer vorgestellt sein mag<sup>74</sup>. All dies verweist auf Vorstellungen, die sich im akkadischen Gebet aus Susa finden ließen, wo „Hunger“, „Durst“, „Entbehrung und Mühsal“ und „Dunkelheit“ den Begriffen „Wasser und Gras“, d. h. „Speise und Trank“ und, so lässt sich erschließen, „Fülle“ und „Licht“ antithetisch gegenübergestellt sind. Der Beter dort will den Gefilden von Hunger und Durst entkommen und im Bereich der Ahnen zu neuem Leben erweckt werden (vgl. Abschnitt 6).

## 12 Phönikisch-hebräische Texte zum Schutz im Totenreich

Der Blick auf den Leichnam, den man dem Grab anvertraute, und die Erwartung, dass unvorhersehbare und vielfach, v. a. in literarischen Quellen schrecklich ausgemalte Eigenarten des Totenreichs mit Dämonen und lebensfeindlich-tödlichen Bereichen auf einen zukommen mochten, legen nahe, dass man in antiken Kulturen für sein eigenes Begräbnis und für das Begräbnis derjenigen, die einem am Herzen lagen, ein hohes Bedürfnis nach Schutz verspürte. Die griechischen Goldtäfelchen lassen dieses Bedürfnis ebenso wie das akkadische Gebet aus Susa und die anderen zitierten akkadischen und sumerischen Texte erkennen. Bei den griechischen Goldtäfelchen zeigt sich darüber hinaus, dass es nicht nur umfängliche Texte, sondern auch ganz begrenzte Kurzversionen und sogar textlose Varianten gab, durch die man sich konkret zu schützen suchte<sup>75</sup>. Von großer Kürze geprägt sind auch die Funde, die teils aus hebräischen und phönikischen Gräbern stammen, in denen sich ebenfalls die Hinwendung zu einer schützenden Gottheit findet, deren Schutz sich der Verstorbene anvertrauen soll. Es handelt sich hier um Amulette, häufig aus Gold, Silber oder Bronze, teils auch Papyrus<sup>76</sup>, die ebenfalls innerhalb von Gräbern deponiert

---

<sup>74</sup> Eine Möglichkeit wäre, das Vergessen auf das Nicht-mehr-Wissen des (richtigen) Weges zu einem für die Initiierten besonders reservierten Bereich im Totenreich zu beziehen. H.-G. Nesselrath (mündliche Mitteilung) versteht das Vergessen als Vergessen der früheren Leben und damit als Voraussetzung für immer neue Reinkarnationen, also für eine Rückkehr in die irdischen Mühsale.

<sup>75</sup> Die Analyse der verschiedenen Versionen findet sich in A. Zgoll / C. Zgoll 2020, dort als „guardian version“, „ruler version“ und „ruler&guardian version“ mit jeweiligen Varianten und Abkürzungen.

<sup>76</sup> Vgl. López-Ruiz 2015, 65 f.

waren<sup>77</sup>. Auf diesen kleinen Bild- und Textträgern stehen meist nur wenige Wörter. Sie bringen den Wunsch nach Schutz (*šmr*, *nšr*) und Segen (*brk*) zum Ausdruck. Dieselben Begriffe sind in Silberplatten mit hebräischer Beschriftung zu finden, die auf ca. 600 v. Chr. datiert werden und den Text des sog. priesterlichen oder aaronitischen Segens enthalten, der auch in der biblischen Überlieferung in Num 6,24-26 überliefert ist<sup>78</sup>. Der funeräre Kontext stellt diese und weitere derartige Funde in semantische Nähe zum Gebet an den Schutzgott aus Susa (Sb 19319), in dem die Aufgabe des Schutzgottes ihren Ausdruck in hirtentypischer Führung des menschlichen Schützlings gefunden hat<sup>79</sup>.

Besonders nahe steht diesem Konnex von Schutz und Führung durch einen Hirten ein anderer Text aus der antiken hebräischen Überlieferung, nämlich ein Gebet, das teils, aber nicht unbedingt im Kontext von Unterweltsbezügen gelesen wird. Dieses wird im nächsten Kapitel vorgestellt; ein Vergleich der Erzählstoffe des akkadischen Gebets aus Susa und des hebräischen Gebets ist hier besonders interessant.

### 13 Ein hebräisches Gebet, Psalm 23, im Vergleich zum akkadischen Gebet an den Schutzgott

Ein solcher Text, der vor dem Hintergrund der hier vorgestellten Textinterpretationen und allgemeinen Überlegungen ins Interesse rückt, ist aus dem antiken Israel überliefert. Das Haus der Finsternis, das es zu durchwandern gilt, und die Einladung zu Wasser und frischem Gras verweist auf ein hebräisches Gebet, wo vom „finstern Tal“ (גֵּיא צְלֻמוֹת) einerseits und von saftigem Grün und frischem Wasser andererseits die Rede ist: auf Psalm 23.

<sup>1</sup> (Ein Psalm. Von David)  
Der HERR ist mein Hirte,

<sup>77</sup> Die Auswertung dieser Befunde gelang López-Ruiz 2015.

<sup>78</sup> Vgl. López-Ruiz 2015, 70 f. Die Tradition setzt sich bis in die spätantike und byzantinische Zeit fort, wo weiterhin Metallblättchen mit Beschwörungen und Bibelstellen in hebräischer und aramäischer Sprache beschriftet werden.

<sup>79</sup> Weitere Analysen können noch interessante Parallelen zutage bringen. So kann die Erwähnung einer Waage auf einem solchen Amulett auf das Totengericht verweisen, vgl. López-Ruiz 2015, 67 mit Verweis auf Garbini 1994; dies stellt ebenfalls eine Parallele zu den akkadischen Grabtexten aus Susa dar, vgl. die Tafel Sb 21854 (MDP 18, 251), Steve/Gasche 1996, 334-336, SEAL Nr. 1833.

mir wird nichts mangeln.

<sup>2</sup> Er lagert mich auf grünen Auen,  
er führt mich zu stillen Wassern.

<sup>3</sup> Er erquickt meine Seele.  
Er leitet mich in Pfaden der Gerechtigkeit  
um seines Namens willen.

<sup>4</sup> Auch wenn ich wandere im Tal des Todesschattens,  
fürchte ich kein Unheil,  
denn du bist bei mir;  
dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich.

<sup>5</sup> Du bereitest vor mir einen Tisch  
angesichts meiner Feinde;  
du hast mein Haupt mit Öl gesalbt,  
mein Becher fließt über.

<sup>6</sup> Nur Güte und Gnade werden mir folgen alle Tage meines Lebens;  
und ich kehre zurück ins Haus des HERRN lebenslang<sup>80</sup>.

Die Ähnlichkeit zwischen dem akkadischen und dem hebräischen Gebet wird noch weiter vertieft, wenn man versucht, die hebräischen Begriffe für „finsteres Tal“ (גֵּיאַ צְלָמוֹת) mit den Ohren eines antiken Menschen zu hören. In diesem Ausdruck klingt klar מָוֹת / מוֹת (mot) an, also das hebräische Pendant zum akkadischen *mūtu* „Tod“, und צֶל / צֵל (ṣel), was dem akkadisch *ṣillu* „Schatten“ entspricht. Nun mag man einwenden, dass diese Anklänge keine aus heutiger sprachwissenschaftlicher Sicht „korrekte“ Etymologie bezeichnen, sondern das, was man meist abwertend als „Volksetymologie“ bezeichnet. Doch sollte man hier mit negativen Wertungen zurückhaltend sein. Im Unterschied zu sprachwissenschaftlichen Studien ist das Ziel von historischen und kulturwissenschaftlichen Studien ja die möglichst präzise Rekonstruktion der emischen Perspektive auf die umgebende Welt inkl. der Sprache. Insofern lohnt es sich, statt des oft abwertenden Begriffes „Volksetymologie“ einen Begriff zu verwenden, der diese emische Perspektive, also die originären Assoziationen der ursprünglichen Sprechergemeinschaft erkennen lässt. Ich schlage dafür die Bezeichnung „emische Etymologie“ vor<sup>81</sup>. Erhebt man aus den Anklängen der hebräischen Wortfügung „finsteres Tal“ eine solche emische Etymologie, dann

**80** Übersetzung der revidierten Elberfelder Bibel (Rev. 26) © 1985/1991/2008 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten. <https://www.bibleserver.com/text/ELB/Psalm23>

**81** 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. Für emische Etymologien in sumerischem Kontext vgl. den Beitrag von A. Zgoll im vorliegenden Band unter 1.2 „Willentlich geplante Abstiege ins Totenreich“, dort in Bezug auf die Bedeutung des Namens Nin-azu in einer Textpassage mit Enkis Abstieg ins Totenreich.

umfasst diese mithin die Begriffe „Tal“, „Schatten“ und „Tod“. Man kann also – wie dies auch häufiger getan wird – in dieser Hinsicht vom „Tal des Todesschattens“ sprechen. Ein Gebet, in welchem sich jemand an seinen „Schutzgott“ wendet, der ihn wie ein Hirte behütet, gerade auch dann, wenn er im „Tal des Todesschattens“ gehen muss, lädt zum Vergleich mit dem akkadischen Gebet an den Schutzgott Sb 19319 ein.

## 14 Vergleich der mythischen Erzählstoffe im akkadischen Gebet aus Susa und im hebräischen Psalm 23

Um beide Erzählstoffe<sup>82</sup> methodisch fundiert vergleichen zu können, müssen die Hyleme soweit abstrahiert werden, dass besondere, kulturelle Spezifika wie Eigennamen das Erfassen von Entsprechungen nicht verstellen. Dazu ist eine Abstraktion der Erzählstoffe durchzuführen, die von konkreten Hylemen in Hylemschemata<sup>83</sup> überführt werden. Diese Hylemschemata werden im Folgenden vergleichend gegenübergestellt.

### Akkadisches Gebet Sb 19319: Hylemschemata in chronologischer Reihenfolge

Schutzgott beschützt NN (passim).

NN muss durch lebensfeindliche Bereiche des Totenreiches gehen (8-15).

NN vertraut seinem Schutzgott (passim).

NN bittet den Schutzgott um Beistand (passim).

### Hebräisches Gebet Ps 23: Hylemschemata in chronologischer Reihenfolge

Gott beschützt NN. (passim, zusammengefasst im Bild des Hirten in 1a)  
Auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen hat Gott damit eine Schutzgottfunktion.

NN muss durch lebensfeindliche Bereiche (des Totenreiches?) gehen (4a).

NN fürchtet sich in den lebensfeindlichen Gefilden (des Totenreiches?) nicht.

Denn sein (Schutz-)Gott ist sein Beistand (4a-b).

<sup>82</sup> Eine genauere Diskussion und Begründung, inwiefern diese Erzählstoffe sich als mythisch charakterisieren lassen, werden in einem weiteren Band vorgelegt werden; für einen ausführlichen Vergleich zwischen den Erzählstoffen, der Bildwelt und allgemeinen Vorstellungen in beiden Quellen vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

<sup>83</sup> Vgl. C. Zgoll 2019, Kapitel 7.3 „Stoff und Stoffschema, Hylem und Hylemschema: eine (neue) Systematik“, und Kapitel 3.6 im Beitrag in diesem Band.

**Akkadisches Gebet Sb 19319: Hylemschema-  
ta in chronologischer Reihenfolge**

[Schutzgott erhört das Gebet.] (erhofft; das Gebet vertraut darauf, vgl. die Formulierungen im Indikativ 8-15)

Im Totenreich gibt es die „Großen Götter“ (da NN ihnen beim Gerichtsprozess ausgeliefert ist, hat er Angst vor ihnen) (4-7).

Aber durch den Schutzgott können sie ihm nichts anhaben (erhofft, vgl. 4-7 + 9-15).

Die Großen Götter halten Gericht (4-7).

Schutzgott tritt für NN ein (4-7, erhofft).

Schutzgott führt NN weg vom lebensfeindlichen Ort im Totenreich (1-3, 8-11).

Schutzgott lädt NN zum Festmahl ein im lebensfreundlichen Bereich des Totenreiches, wo die Ahnen sind (1-3, 12-15).

Erhofftes Resultat: NN ist zu Gast bei seinem Schutzgott, gemeinsam mit seinen Ahnen. (1-3, 12-15)

**Hebräisches Gebet Ps 23: Hylemschemata in  
chronologischer Reihenfolge**

D. h. NN vertraut seinem Schutzgott.

NN hat „Feinde“, sie sind ihm nahe (evtl. Umschreibung für Dämonen o. ä.?) (5a).

Aber durch den Schutzgott können sie ihm nichts anhaben (passim).

Schutzgott handelt so, wie es für seinen Namen gut ist (3b).

Schutzgott leitet auf Wegen des Rechts (3b).

Schutzgott lässt NNs Seele zurückkehren oder umkehren, d. h. er führt sie weg vom lebensfeindlichen Ort (im Totenreich?). (3b mit 4a-5a).

Schutzgott lädt NN zum Festmahl und in sein Haus ein (5a-6b).

Erhofftes Resultat: NN ist für alle Zeit zu Gast im Haus des ihn beschützenden Gottes, der ihn zum Festmahl einlädt. (5a-6b)

Der Vergleich lässt sich zusammenfassen durch ein verkürztes Stoffschema, das (1) nur zentrale Hylemsequenzen zusammenfassend als Hyperhyleme<sup>84</sup> benennt, (2) um des Vergleiches willen in abstrahierter Form als Hylemschemata, d. h. insgesamt mit Hyperhylem-Schemata arbeitet:

<sup>84</sup> Vgl. C. Zgoll 2019, Kapitel 9.8 „Berücksichtigung stoffzusammenfassender und stoffrepräsentierender Hyleme (Hyperhylemfunktion)“ und den Beitrag von C. Zgoll im vorliegenden Band unter Abschnitt 3.3 „Relevance of Hyleme Analysis for the Study of Stoffe“.

**[1. Ein Mensch NN stirbt.]**

Akkadisch: Hier eindeutig vorauszusetzen.

Hebräisch: Hier ist ein solches Hylemschema nicht zwingend nötig, aber gut möglich (vgl. Abschnitt 13).

**2. NN ist in einem lebensfeindlichen Bereich (des Totenreiches?).**

Akkadisch: Es gibt im Totenreich Finsternis, Hunger, Durst (bedrohlich empfunden werden auch die Großen Götter).

Hebräisch: Es gibt um den Beter herum Regionen mit Finsternis und Feinden (erschließbar als potentielle Bedrohung sind auch Hunger und Durst).

**3. NN vertraut auf Beistand des Schutzgottes.**

Akkadisch: Verstorbener NN vertraut auf Beistand des Schutzgottes und bittet ihn darum.

Hebräisch: NN vertraut auf Beistand des Schutzgottes.

**4. NN befindet sich in einem Rechtsfall bzw. auf „Wegen des Rechts“.**

Akkadisch: Gottheiten bewerten NN in einem Rechtsfall; Schutzgott setzt sich für ihn ein.

Hebräisch: Schutzgott handelt gemäß seinem Namen, indem er NN auf Wegen des Rechts führt.

**5. Schutzgott führt NN aus lebensfeindlichen in lebensfreundliche Regionen (des Totenreiches?).**

Akkadisch: Schutzgott führt zu „Wasser und Gras“ bei den Ahnen.

Hebräisch: Schutzgott führt zu „Wasser und Gras“ bei Gott.

**6. Schutzgott lädt den Verstorbenen NN zum Mahl ein.**

Akkadisch: Das Mahl findet bei den göttlichen Ahnen statt.

Hebräisch: Das Mahl findet im Haus der Gottheit statt.

Sowohl Ähnlichkeiten wie Unterschiede in den großen Linien werden auf diese Weise gut erkennbar. In beiden Gebeten ist wichtig, dass eine Gottheit den Menschen beschützt, weil es Gefahren gibt, vor denen man beschützt werden muss: Dunkelheit, dem Menschen feindliche oder potentiell feindliche Mächte, Hun-

ger und Durst<sup>85</sup>. Beide Gebete erhoffen die Ankunft in einem guten Bereich. Dieser Bereich ist verschieden: Einmal besteht das Ziel im Erreichen des Hauses Gottes (hebräisch), einmal in der Ankunft im Bereich der familiären Gemeinschaft der Ahnen, wo es gute Versorgung mit Essen und Trinken gibt (akkadisch). Um dorthin zu gelangen, muss der akkadische Beter einen Gerichtsprozess bestehen, während der hebräische Beter sich darauf verlässt, dass sein Gott ihn auf „Wegen des Rechts“ führt. Die Erfüllung der Hoffnungen wird in beiden Gebeten ins Bild des Festmahls gefasst, zu dem der Beter eingeladen ist. Für die Bildebene beider Quellen ist die Hirtenmetaphorik wichtig: Die Gottheit handelt als oder wie ein Hirte, von welchem der Mensch wie ein Tier zur Weide geführt und geschützt wird. Als Inbegriff für das gute Leben wird auf Bildebene die grüne, d. h. wasserreiche Wiese gezeigt bzw. schlicht „Wasser und Gras“.

## 15 Neue Perspektiven auf Vorstellungen vom Leben nach dem Leben in Mesopotamien und Susa

Für Mesopotamien hat man eine solch positive Perspektive auf das Leben nach dem Leben bislang kaum gesehen, da die wenigen Quellen schwer identifizierbar sind – wie bei dem hier vorgestellten akkadischen und bei dem sumerischen Gebet. Mithin war es nicht möglich, die Quellen in einer Zusammenschau auszuwerten, und so haben sie auch noch keinen Eingang in moderne Darstellungen der Unterwelt gefunden, die traditionell als dunkel und staubig sowie als Ort von Hunger und Durst (und Land ohne Wiederkehr<sup>86</sup>) beschrieben wird<sup>87</sup>. Als Ausnahmen hat man bisher nur hochrangige Angehörige der Gesellschaft wie Könige und Priester registriert; deren Platz in der postmortalen Welt schien

---

**85** Gerade wo die Gefahr von Hunger und Durst besteht – wie im „finsteren Tal“ bzw. „Tal des Todesschattens“ und dort, wo es „Feinde“ gibt –, ist die Einladung des Menschen zum Festmahl bei Gott eine herausragende Tat und ersehnt.

**86** Dass das „Land ohne Wiederkehr“ nach mesopotamischen Vorstellungen durchaus ein Land *mit* Wiederkehr sein kann, zeigt der Beitrag zu verschiedenen Versionen des Mythos von *Innana's Unterweltsgang* von A. Zgoll im vorliegenden Band.

**87** Schon die archäologischen Befunde sprechen dagegen, dass dies die einzige Sicht auf das Jenseits war, wie bspw. Barrett 2007 explizit vermerkt. Wäre das Totenreich zur Gänze schlecht und könnte man nichts dagegen tun, wäre es sinnlos gewesen, Grabbeigaben zu spenden und das eigene Essen und Trinken, das man ja nicht im Überfluss hatte, innerhalb der Rituale der Totenversorgung mit den Toten zu teilen.

nicht gleichermaßen negativ vorgestellt gewesen zu sein<sup>88</sup>. Die hier vorgestellte Lektüre des kleinen akkadischen Täfelchens kann daher, gemeinsam mit den anderen vorgestellten textlichen und archäologischen Befunden<sup>89</sup>, neue Perspektiven eröffnen. Es ist nicht verwunderlich, daß die Überlieferungslage für mittlere und untere Bevölkerungsschichten deutlich schlechter aussieht als für königliche Dynastien. Um so mehr fallen dafür einzelne Funde ins Gewicht, die nicht aus Königsgräbern stammen, sondern aus Grabkontexten von Personen, die offenbar nicht zur höchsten Elite gehörten. Die Analyse solcher Funde liefert einen nicht zu unterschätzenden Beitrag für die Rekonstruktion antiker Vorstellungen und mythischer Erzählstoffe von einem positiven Leben nach dem Leben – auch für eine breitere Bevölkerung.

## Bibliographie

- Ali, F. A., 1966, Dedication of a Dog to Nintinugga, *Archív Orientální* 34, 289-293.
- Al-Rawi, F.N.H., 2008, Inscriptions from the tombs of the Queens of Assyria, in: Curtis, J. u. a. (Hg.), *New light on Nimrud*, London, 119-138.
- Al-Rawi, F. N. H. siehe Cavigneaux/Al-Rawi.
- Alster, B., 1991, Incantation to Utu, *Acta Sumerologica* 13, 27-96.
- André-Salvini, B., 1992, Funerary Tablet, in: Harper, P. O. / Aruz, J. / Tallon, F. (Hg.), *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York, 275.
- Artemov, N., 2014, Belief in Family Reunion in the Afterlife in the Ancient Near East and Mediterranean, in: Marti, L. (Hg.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 6-9 July 2009*, Indiana, 27-41.
- Aynard, J.-M., 1961, Le jugement des morts chez les Asyro-Babyloniens, in: Yoyotte, J. (Hg.), *Le jugement des morts: Egypte ancienne-Assour-Babylone-Israël-Iran-Islam-Inde-Chine-Japon*, *Source Orientales* 4, Paris, 81-102.
- Barrett, C. E., 2007, Was Dust Their Food and Clay Their Bread? Grave Goods, the Mesopotamian Afterlife, and the Liminal Role of Inanna/Ištar, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7, 7-64.

---

<sup>88</sup> Horowitz (1998, 351) und Katz (2014-16, 343 f und ead. 2003, 113-126) erkennen Hinweise auf verschiedene Bereiche innerhalb der mesopotamischen Unterwelt, die auf der sozio-politischen Stellung des Verstorbenen basieren: Könige und Priester hatten einen besonderen Status (anzumerken ist, dass ein solcher besonderer Status nach *Gilgamesh-Epos* Tafel 8 auch Enkidu zuteil wird); außerdem stellt man sich unterschiedliche Bereiche für verschiedene Arten von Gottheiten, Dämonen und (menschlichen) Geistern vor (vgl. z.B. die klare Gliederung im sog. *Unterweltstraum eines assyrischen Kronprinzen*, Edition von Soden 1936, Foster <sup>3</sup>2005).

<sup>89</sup> Für weitere Quellen und Hinweise vgl. A. Zgoll / C. Zgoll 2020.

- Behrens, H., 1988, Eine Axt für Nergal, in: Leichty, E. u. a. (Hg.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9, Philadelphia, 27-32.
- Black, J. u. a., 2004, *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford u. a.
- Black, J. (Hg.), 2005, *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
- Bottéro, J., 1982, Les inscriptions cunéiformes funéraires, in: Gnoli, G. / Vernant, J. P. (Hg.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, 373-406.
- Calame, C., 2011, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La narration symbolique d'une colonie*, Paris.
- Carter, E., 2011, Landscapes of Death in Susiana During the Last Half of the 2nd Millennium B.C., in: Álvarez-Mon, J. / Garrison, M. B. (Hg.), *Elam and Persia*, Winona Lake, 45-58.
- Cavigneaux, A. / Al-Rawi, F. N. H., 2000, *Gilgameš et la Mort. Textes de Tell Haddad VI avec un appendice sur les textes funéraires sumériens*, Cuneiform Monographs 19, Groningen.
- Dossin, G., 1927, Textes religieux, in: *Mémoires de la Mission Archéologique de Perse* 18, 88-91, 94, n° 250-253, 255-256, 259.
- Ebeling, E., 1931, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin u. a.
- Elberfelder Bibel 1985/1991/2008, Witten. <https://www.bibleserver.com/text/ELB>
- ETCSL: *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- Fechner, J., 2018, The Imagery of the Sumero-Akkadian Proverbial Literature in Its Inner and Extra-Mesopotamian Context, in: Ortola, M.-S. u. a. (Hg.), *La Sagesse en base de données. Sources, circulation, appropriation, Aliento: Échanges sapientiels en Méditerranée* 10, Nancy, 39-146, 519-521 (frz., engl. u. span. Abstracts).
- Foster, B.R. <sup>3</sup>2005, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda (1. Auflage 1996).
- Gasche, H. siehe Steve/Gasche.
- George, A. R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- Graf, F. / Johnston, S. I., 2013, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London u. a.
- Horowitz, W., 1998, Mesopotamian cosmic geography, *Mesopotamian civilizations* 8, Winona Lake.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 1993, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, Die Neue Echter-Bibel 29, Würzburg.
- Johnston, S. I. siehe Graf/Johnston.
- Katz, D., 2003, The image of the netherworld in the Sumerian sources, Bethesda.
- Katz, D., 2014-16, Unterwelt A.I, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 14, 342-344.
- López-Ruiz, C., 2015, Near Eastern Precedents of the „Orphic“ Gold Tablets. The Phoenician Missing Link, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15, 52-91.
- Lundström, S., 2011, Grabinschriften, in: Janowski, B. / Schwemer, D. (Hg.), *Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge* 6, Gütersloh, 66-70.
- Maul, S. M., 2008, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul*, 4., durchges. Aufl., München.
- Mecquenem, R. de, 1922, Fouilles de Suse, campagnes des années 1914, 1921, 1922, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 19, 109-140.
- Mirelman, S. / Sallaberger, W., 2010, The Performance of a Sumerian Wedding Song (CT 58,12), *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 100, 177-196.

- Riedweg, Ch., 2011, Initiation – Death – Underworld. Narrative and Ritual in the Gold Leaves, in: Edmonds, R.G. (Hg.) The „Orphic“ gold tablets and Greek religion: Further along the path, Cambridge, 219-256.
- Sallaberger, W. siehe Mirelman/Sallaberger.
- Salonen, E., 1962, Untersuchungen zur Schrift und Sprache des Altbabylonischen von Susa mit Berücksichtigung der Māmīr-Texte, *Studia Orientalia* 27/1, Helsinki.
- Scheil, V., 1916, Textes funéraires, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 13, 165-174.
- SEAL: Streck, M. P. / Wasserman, N., 2005 ff, Sources of Early Akkadian Literature (SEAL), <http://hudd.huji.ac.il/ArtlidHomepage.aspx>.
- Soden, W. von, 1934, Rezension von Ebeling, E., 1931, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, *Orientalistische Literaturzeitung* 37, 411-420.
- Soden, W. von, 1936, Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen, *ZA* 43, 1-31.
- Steve, M.-J. / Gasche, H., 1996, L'accès à l'au-delà, à Susa, in: Gasche, H. / Hrouda, B. (Hg.), *Collectanea orientalia, histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Etudes offertes en hommage à Agnès Spycket, Civilisations du Proche-Orient: Série 1, archéologie et environnement* 3, 329-348 (dort 334-335).
- Tavernier, J., 2013, Elamite and Old Iranian Afterlife Concepts, in: de Graef, K. / Tavernier, J. (Hg.), *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives. Proceedings of the International Congress held at Ghent University, December 14-17, 2009, Leiden u. a.*, 471-489.
- Tsukimoto, A., 1985, Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien, *Alter Orient und Altes Testament* 216, Neukirchen-Vluyn.
- Van der Stede, V., 2005, Le jugement des morts en Mésopotamie: mythe ou réalité, in: Talon, Ph. / van der Stede, V. (Hg.), *Si un homme ... Textes offerts en hommage à André Finet (Subartu XVI)*, Turnhout, 153-164.
- Van der Stede, V., 2007, Mourir au pays des deux fleuves. L'Au-delà Mésopotamien d'après les sources Sumériennes et Akkadiennes, *Lettres Orientales* 12, Leuven.
- Veldhuis, N., 2003, Entering the Netherworld, *Cuneiform Digital Library Bulletin* 2003:6.
- Wasserman, N., 2017, SEAL no. 1832, *MDP* 18, 250, in: Streck, M. P. / Wasserman, N., *Sources of Early Akkadian Literature (SEAL)*, <https://seal.huji.ac.il/node/1832?tid=77> (updates ab 2010).
- Wilcke, C., 2015, Das neusumerisch-altbabylonische Lugalbanda-Epos, in: Volk, K. (Hg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*, Wiesbaden, 227-272.
- Worthington, M., 2018, *Complete Babylonian. A Comprehensive Guide to Reading and Understanding Babylonian with Original Texts*, London.
- Zenger, E. siehe Hossfeld/Zenger.
- Zgoll, A., 2003, Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar, *Alter Orient und Altes Testament* 308, Münster.
- 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*, Darmstadt u. a., 63-72, 118 f.
- Zgoll, A., 2014, Der Sonnengott als Transporteur von Seelen (Psychopompos) und Dingen zwischen den Welten im antiken Mesopotamien. Mit einem Einblick in den konzeptuellen Hintergrund des taklīmtu-Rituals, in: Koslova, N. (Hg.), *Festschrift Joachim Krecher. Studies in Sumerian Language and Literature, Babel und Bibel* 8, Winona Lake, 617-633.

- Zgoll, A., 2017, The Creation of the First (divinatory) Dream and Enki(g) as the god of ritual wisdom, الشرق Ash-sharq, Bulletin of the Ancient Near East Archaeological, Historical and Societal Studies 1, 155-161.
- Zgoll, A. / Zgoll, C. 2020, Good Life in the Netherworld. Mesopotamian and Greek Protective Tablets for the Dead, MythoS 4. (i.V.)
- Zgoll, C., 2019, Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Interpretation von Mythen und ihren Konkretionsformen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft, MythoS 1, Berlin/ Boston.
- Zgoll, C. siehe Zgoll, A. / Zgoll, C.

