

Über Götterdarstellungen vor der fröhdynastischen Zeit*

Astrid Nunn (Würzburg)

I. Einleitung

Die Hörnerkrone taucht in der fröhdynastischen Zeit um etwa 2700 v. Chr. und ist das Zeichen, mit dem wir im Alten Orient die Götter erkennen¹.

Von nun an kann man einige Götter auf den altorientalischen Bildern gewahr werden. Sie sind anthropomorph und entsprechen den Vorstellungen, die wir heute auch aus den schriftlichen Quellen gewinnen können. Wie werden aber Götter vor der Charakterisierung durch die Hörnerkrone dargestellt? Gibt es schon menschenförmige Götterdarstellungen? Ist die „große Dame“ auf der Uruk-Vase eine Göttin? Ist der aus menschlichen und tierischen Elementen bestehende sog. „Ziegendämon“ ein Gott? Auf diesem Weg muß zum einen eine Definition für Gott unter den vielen bestehenden bestimmt und die Frage der Gottesentstehung entsprechend gestellt werden. Zum anderen deutet das anthropomorphe Abbild einer Gottheit auf eine religiöse Schlüsselentwicklung. Denn ein anthropomorphes Kultbild ist ein Zeichen dafür, daß sich die Göttergesellschaft der Menschengesellschaft angenähert hat. Wann beginnt dieser Prozeß im Alten Orient? Wann ist die (eine) Gesellschaft so weit, daß Götterbilder anthropomorph sein können? Ein volliger Gleichlauf von Götter- und Menschenwelt – die Götterwelt ist ein Abbild der menschlichen Gesellschaft geworden – ergibt sich im Alten Orient spätestens in der fröhdynastischen Zeit.

Einzelne herausgegriffene Bilder können zu keiner Antwort führen, denn gerade religiöse Entwicklungen sind langwierige und tiefgreifende Prozesse. In der Religion werden soziale, wirtschaftliche, sprachliche oder historische Kräfteverhältnisse ver-

* Mein Dank geht an R. K. Englund und M. Roaf für kritisch-konstruktive Bemerkungen.
Nicht in RIA 10, 2003-2005 vorkommende Abkürzungen: AUWE: *Ausgrabungen in Uruk-Warka. Endberichte*, Berlin. CMAO: *Contributi e Materiali di Archeologia Orientale*, Rom.

¹ R. M. Boehmer, „Hörnerkrone“, RIA 4, 1975-79, 431-434 mit weiterführender Literatur. Die Daten orientieren sich an J.-L. Huot, *Les premiers villageois de Mésopotamie*, 1994, 14 und H. J. Nissen, *Geschichte Altvorderasiens*, München 1999.

arbeitet. Zwischen den altorientalischen neolithischen Gruppen und der frühbronzezeitlichen Gesellschaft gibt es große soziale und politische Unterschiede, die mit einem Wechsel der religiösen Vorstellungen verbunden sein müssen.

Mit „Gott“ meine ich ein Wesen, das angerufen wird, dem geopfert wird, eine transzendenten Person, von der der Mensch sich in seiner Existenz betroffen und gefordert sieht. Er ist eine gestaltete Macht, die eine bestimmte Identität besitzt. Stärkster Ausdruck für diese Identität ist die Menschenform. Götter, die dieser Definition entsprechen, sind diejenigen der antiken Hochkulturen. Sie gehören einer polytheistischen Religionsform, in der jeder Gott in der gesamten Gesellschaft seinen Platz hat. Die älteren Darstellungen – etwa die großartigen Tier- und Menschenbilder aus dem Göbekli Tepe – zeugen von einer anders gearteten Religion, wo Ahnenkult und vielleicht schamanistische Rituale einer Jäger- und Sammlergesellschaft im Zentrum standen. Für im Neolithikum abgebildete, verwandschaftlich lebende Wesen, unpersönliche Mächte, allgemeine magische Geisteswesen und Dämonen greife ich eine, aus der Ethnologie stammende Definition auf. Danach werden diese Wesen als „Höchste Wesen“ angesprochen². Die Verschiebung religiöser Bilder – Tiere verlieren ihre vorherrschende Rolle und werden durch symbolische und menschliche Götterdarstellungen ersetzt – zeugt von dem Religionswechsel, der in Mesopotamien während der Obeid-Zeit beginnt und mit dem Frühdynastikum um 3000 abgeschlossen ist. Die hier vorgeschlagene Götterdefinition wird manchen als zu eng erscheinen. Es handelt sich bei allen hier besprochenen Figuren um in einer Religion eingebundene Wesen. Eine Unterscheidung zwischen dem Erscheinungsbild mit oder ohne Tierelemente – die Hörnerkrone der anthromorphen Götter ist aufgesetzt und nicht Teil des Kopfes – muß jedoch ein Zeichen für einen Wandel sein und berücksichtigt werden.

Methodisch gehe ich systemorientiert (und nicht theorieorientiert) vor. Die Untersuchung von Religion oder religiösen Phänomenen ist keine experimentelle Wissenschaft, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht³.

Der Übergang vom Präanthropomorphen zum Anthropomorphen ist auf bildlicher Ebene (nicht nur in der Vorderasiatischen Archäologie) nie, auf religionshistorischer Ebene kaum bearbeitet worden⁴. Die Entwicklung der frühen Götterbilder ist nur

² J. F. Thiel, *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*, Berlin 1984, 151-216. M. Laubscher, „Religionsethnologie“, in: Hans Fischer (Hg.), *Einführung und Überblick*, vierte, überarbeitete Auflage, 1998, 221-243. B. Gladigow, „Gottesvorstellungen“, in: H. Cancik, B. Gladigow u. K.-H. Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, Stuttgart 1993, 32-49.

³ C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1987, 9.

⁴ H. Piesl, *Vom Präanthropomorphismus zum Anthropomorphismus. Entwicklungsstadien im altmesopotamischen Pantheon dargestellt am Präanthropomorphen kur und an der Hauptgottheit den.lil₂*, Innsbruck 1969, behandelt keine ikonologischen Aspekte. J. van Dijk, „Gott“, RIA 3, 1957-1971, 533-34. B. Landsberger, *Die geistigen Leistungen der Sumerer*, Ankara 1945, 151-58, meint, daß der Totem durch die anthropomorphe Gottheit der Stadt abgelöst wurde und daß diese Entwicklung eine Leistung der Frühdynastischen Zeit gewesen sei. T. Jacobsen, „Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns“, nachgedruckt in: W. Moran (Hg.), *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge/Massachusetts 1970, 40 und 321 Anm. 3, erkennt die Wichtigkeit des Übergangs zum

selten in ein allgemeines Entwicklungsschema gesetzt worden⁵. Ich möchte dieses Schema präziser darstellen als dies bisher der Fall gewesen ist. In diesem Zusammenhang taucht der „Mann im Netzrock“ auf, dem Gernot Wilhelm einen Aufsatz widmete (Anm. 42). Dieses aus seinem Repertoire fallende Thema beweist seinen breitgefächerten Wissensreichtum und bietet mir Anlaß, dem Jubilar ein so langes Leben wie dem „Mann im Netzrock“ zu wünschen.

II. Das archäologische Material und eine erste Analyse

a. Neolithikum

Am Anfang dieses kurzen Überblicks über das archäologische Material stehen die neolithischen Frauenfiguren und die südanatolischen Männer- und Tierplastiken. Eine umfangreiche Literatur beschäftigt sich mit den Frauenfiguren, deren weibliche Merkmale – Brüste, runder Bauch, Gesäß und Oberschenkel – wahlweise betont oder ausgelassen werden⁶. Die Schwierigkeit, religiöse Phänomene anhand von archäologischen Befunden zu analysieren, zeigt sich schon allein an der konträren Interpretation dieser Frauenbildnisse: „Geburt“ der Göttinnen, gepaart mit der „Geburt“ des Gottes in Stierform verbunden mit dem Beginn der Landwirtschaft⁷ oder keine Göttinnen⁸? Der leider nur selten rekonstruierbare Fundkontext dieser Frauenfiguren ist ein Haus⁹. Dies allein verdeutlicht ihre Schutzfunktion, die meines Erachtens das wichtigste Deutungselement darstellt. In einigen neu ausgegrabenen südanatolischen neolithischen Orten finden sich auffallend wenig weibliche Bilder. Die Fundorte der von Männern und Tieren dominierten Plastiken aus Neval Çori oder Göbekli zeugen von kultischer Teilnahme mit diesen Bildern. Als Religionsform werden Ahnenkult und Schamanismus angenommen, wo anthropomorphe Bilder vielleicht Ahnen, Totengeister oder Dämonen darstellen¹⁰.

anthropomorphen Kultbild: „the specific extension of anthropomorphism.... can be dated with a fair amount of probability to the middle of the Early Dynastic, since the specific form of political institution assumed for the gods, primitive democracy with general assembly at Nippur....can best be accommodated at that point of times“. Über das präanthropomorphe Stadium schreibt Jacobsen nichts.

⁵ P. Amiet, „Le problème de l'iconographie divine en Mésopotamie dans la glyptique antérieure à l'époque d'Agade“, CMAO I, 1986, 1-66. Ders., „La naissance des dieux. Approche iconographique“, RB 102/4, 1995, 481-505. Ders., „Anthropomorphisme et aniconisme dans l'antiquité orientale“, RB 104/3, 1997, 321-337.

⁶ Gut zusammengefaßte Darstellung, N. Hamilton, „Figurines, Clay Balls, Small Finds and Burials“, in: I. Hodder (Hg.), *On the surface: Çatalhöyük 1993-95*, London 1996, 215-229 und dies., „The figurines“, in: I. Hodder (Hg.), *Changing materialities at Çatalhöyük. Reports from the 1993-99 seasons*, London 2005, 187-213.

⁷ J. Cauvin, *Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, Paris 1994. Zusammengefaßt, Hamilton (Anm. 6, 2005), 208.

⁸ Unter anderem J.-D. Forest, *Mésopotamie. L'apparition de l'état*, Paris 1996, 49. Hamilton (Anm. 6, 2005), 210.

⁹ Hamilton (Anm. 6), jeweils 215-224 und 192-202.

¹⁰ H. Hauptmann - K. Schmidt, „Anatolien vor 12000 Jahren. Die Skulpturen des Frühneolithikums“, in: *Vor 12.000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monuments der Menschheit*, Ausstellungskatalog des Badischen Landesmuseums Karlsruhe, Stuttgart 2007, 80. K. Schmidt, *Sie bauten die ersten Tempel*, München 2006.

b. Das Chalkolithikum bis zum Ende der Obeid-Zeit (6500-4200 v. Chr.)

Frauenfiguren stellen für den Zeitraum zwischen 6500 und 5500 – er entspricht der Hassuna- und Samarra-Zeit sowie der Obeid 0-1-Zeit – das Hauptmaterial. In Anatolien und teilweise in Zentralmesopotamien bleiben die Frauenbildnisse mit fülligen Terrakotten in der Tradition¹¹. (Abb. 5) Oft in Zentral- und stets in Südmesopotamien sind die weiblichen und männlichen Gestalten schlank und besitzen ein für die Obeid-Zeit charakteristisches aber auf die Samarra-Zeit zurückgehendes nach vorne gezogenes Gesicht mit Kaffeebohnenaugen und einen länglichen Schädel¹². Zur selben Zeit ist im Norden dieser Typ nicht so ausgeprägt. Die Köpfe sind dennoch am Gesicht ebenso länglich verformt¹³. Die Figuren stammen aus Häusern und Gräbern¹⁴.

Neu, und zugleich das für unsere Belange aufschlußreichste Material, sind aber von der Obeid-Zeit an Stempelsiegel mit figürlichen Darstellungen: Auf einem Stempelsiegel (Abb. 1) der Schicht XVIII in Tepe Gaura (Obeid 3, um 5200 v. Chr.) taucht ein gehörntes Tier mit einer Pflanze¹⁵ auf, das eine lang anhaltende Bildtradition von Tier und Pflanze gründet¹⁶.

In der Obeid 3-Zeit (5100-4700 v. Chr.) erscheint das erste chalkolithische Mischwesen. Seine älteste heute bekannte Darstellung stammt aus Uweili nahe Larsa (Abb. 2): Es handelt sich um einen fast fünf cm großen Anhänger aus Ton, auf dem ein Wesen mit nacktem menschlichem Körper und einem gehörnten Kopf zwei Tiere bändigt¹⁷. Es wird als „Ziegendämon“ angesprochen und sehr unterschiedlich als Gott, Dämon oder als Schamane gedeutet¹⁸. Eine neutralere Terminologie wie „Tiermensch“

¹¹ Z. B. J. Mellaart, *Excavations at Hacilar*, Bd I-II, Edinburgh 1970. Auch die Tonfiguren aus Tell es-Sawwan (s. folgende Anm.).

¹² F. El-Wailly, „Foreword“, *Sumer* 20, 1964, 1-2, Abb. 2. Ders. - B. Abu Es-Sooof, „Excavations at Tell es-Sawwan, First Preliminary Report“, *Sumer* 21, 1965, 17-32, Tf. 26-27, 31. J. Oates, „Choga Mami, 1967-68: A Preliminary Report“, *Iraq* 31, 1969, 115-152, Tf. 25-30. N. Wrede, *Uruk. Terrakotten I. Von der Ubaid- bis zur altbabylonischen Zeit*, AUWE 25, 2003, Tf. 1-12. F. Safar, M. A. Mustafa u. S. Lloyd, *Eridu*, Baghdad 1981, Abb. 115A-B-116. M. Lebeau, „Les objets du niveau Obeid 4 de Tell el 'Oueili. Rapport préliminaire“, in: J.-L. Huot (Hg.), *Larsa et el 'Oueili. Travaux de 1978-81*, Paris 1983, 133, Tf. A und D. J.-L. Huot, *Les premiers villageois de Mésopotamie. Du village à la ville*, Paris 1994, 125 Abb. 3, 176 und farbig Forest (Anm. 8), Abb. 25, 29, 32.

¹³ A. J. Tobler, *Excavations at Tepe Gawra II*, Philadelphia 1950, Tf. 83-84 mit Terrakotten aus den Schichten XVI, XV und XIII.

¹⁴ E. McAdam, „Things fall apart, the centre cannot hold“, in: T. Potts, M. Roaf u. D. Stein (Hg.), *Culture through Objects. Ancient Near Eastern Studies in Honour of P. R. S. Moorey*, Oxford 2003, 161-187.

¹⁵ Das sternförmige Gebilde in Tiernähe ist wohl (fast) immer eine Pflanze und kein Stern.

¹⁶ Äußerst seltene Tierbilder auf Stempelsiegeln schon vor der Obeid 2-Zeit: A. von Wicked, *Prähistorische Stempelsiegel in Vorderasien*, Münchener Vorderasiatische Studien VI, München 1990, Abb. Nr. 81-83.

¹⁷ Erstpublikation: C. Bréniquet, „Les petits objets de la fouille de Tell el 'Oueili“, in: J.-L. Huot (Hg.), *Larsa 10^e campagne et 'Oueili 4^e campagne*, Paris 1987, 142-43, Tf. II, 6.

¹⁸ Eine Zusammenfassung bietet E. von der Osten-Sacken, *Der Ziegen-, Dämon-, Obed- und urukzeitliche Götterdarstellungen*, Münster 1992. K. Schmidt, „Der „Ziegen-Dämon“. Archäologie und Religionsgeschichte“, in: R. M. Boehmer - J. Maran (Hg.), *Archäologie zwischen Asien und Europa, Festschrift für Harald Hauptmann*, Rahden/Westfalen 2001, 381-388. Schmidt (Anm. 10), 208-220.

oder „Mensch mit Hörnern“ ist auf jeden Fall angebracht. Dies ist zugleich das älteste altorientalische Bild für einen Mann, der zwischen zwei Tieren steht und sie bezwingt.

In der darauf folgenden Phase der Obeid 4-5-Zeit (4700-4000 v. Chr.) ist der Tiermensch häufig abgebildet worden¹⁹. Schon in dieser Phase gibt es jedoch einen nackten Mann, der dasselbe längliche tierische Gesicht wie der Tiermensch, aber keine Hörner besitzt. Wie der Tiermensch ist der Mensch mit länglichem Gesicht auch von gehörnten Tieren umgeben (Abb. 3). Andere Bilder zeigen ihn aber in Szenen, wie im Menschenzug auf Abb. 4, in denen der Tiermensch nicht dargestellt wird. Diese zwei Wesen – mit oder ohne Hörner – stellen zwei getrennte Aspekte eines Wesens, vielleicht sogar zwei Wesen dar.

Die Differenzierung zwischen dem „Tiermenschen“ und dem „Menschen ohne Hörner“ wird in der frühen Uruk-Gaura-Zeit bestätigt (4000-3800 v. Chr.). Zur Ba-Gruppe von Susa (Schicht 24-23) gehört ein Siegel, dessen zwei Seiten bebildert sind (Abb. 6). Eine Seite zeigt den Menschen mit Hörnern, der zwei Löwen bändigt. Auf der anderen Seite erscheint der Mensch mit länglichem Gesicht ohne Hörner in einer Szene, die als Kultszene gedeutet werden kann. In dieser Kultszene und auf den etwa zeitgleichen Siegeln aus Susa B und Tepe Gaura XIA²⁰ erkennt man eine sakrale Handlung: Menschen sitzen auf einem Hocker oder stehen zwischen unidentifizierbaren Möbeln, Gefäßen und vielleicht Göttersymbolen („Spaten“). Kleiner dargestellte Menschen scheinen die größeren zu bedienen oder zu verehren. Neu ist ebenfalls, daß in Susa alle Menschen bekleidet sind.

Da der Mann mit Hörnern nur mit Tieren vorkommt, muß er nicht nur in einer besonderen Beziehung zu ihnen stehen, sondern auch der stärkere sein. Er, der die Tierwelt zugunsten der Menschen regulieren soll, kann als Nachfahre neolithischer Mischwesen und als Prototyp der späteren Helden betrachtet werden²¹. Ihn als Tierbezwinger oder „Herren der Tiere“ zu bezeichnen, scheint mir gerechtfertigt. Wer aber ist der Mann ohne Hörner, mit dem länglichem Gesicht und dem länglichen Schädel? Ich komme nicht umhin, ihn mit den zeitgleichen oben erwähnten Terrakotten zu verbinden (Abb. 5). Denn bis zum Ende der Obeid-Zeit sind auch die Gesichter und die Schädel der männlichen und weiblichen Terrakottafiguren länglich. Nach dem Neolithikum kommen Darstellungen von „normalen“ Menschen erst in der frühen Uruk-Zeit und auf Siegeln wieder vor²². Die Frage nach dem Sinn dieser Verformung kann somit in einen

¹⁹ Susa A auf Keramik und Siegeln, Tepe Gaura XIII, Ostanatolien (Değirmentepe), Nordsyrien (Hammam at-Turkman), Assyrien (Tell Gomel) und Westiran. Erstmals bändigt er Schlangen, von Wicked (Anm. 16), Nr. 449.

²⁰ Von Wicked (siehe Anm. 16), Nr. 280-282, 456-457, 464-465. P. Amiet, *La Glyptique Mésopotamienne Archaique*, Paris 1961, Nr. 121-125, 127-128.

²¹ Teilweise in Überlappung mit dem „Höchsten Wesen“, siehe Anm. 2. I. Tobben, „Herr/Herrin der Tiere“, in: H. Cancik, B. Gladigow u. K.-H. Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, Stuttgart 1993, 112-114. Schmidt (Anm. 18).

²² E. A. Speiser, *Excavations at Tepe Gawra I*, Philadelphia 1935, 182. von Wicked (Anm. 16), 199: keine Menschendarstellung vor Susa B. Ältere Menschendarstellungen sind äußerst selten und kommen nur als Abdruck in Form hockender Wesen vor (Tell es-Sawwan, Samarra-Zeit) von Wicked (Anm. 16), 84 und Nr. 53.

breiteren Rahmen gestellt werden. Ich glaube, daß die längliche Verformung die Inanspruchnahme und Einverleibung tierischer positiver Eigenschaften in den Menschen darstellt. So wie Hörner offensichtlich das Wesen mit der Tierwelt verbinden, verbindet das Längliche mit der Kraft eines Tieres, das eine Schlange sein könnte. In der späten Obeid-Zeit ist der Mensch mit Hörnern den Tieren verbunden. Der Mensch ohne Hörner wird von den Menschen für Kulthandlungen beansprucht, ohne seine tierische Kraft zu verlieren. So wie der Tiertensch, hat auch der Hörnerlose eine enge Verbindung zur Tierkraft. So gesehen, steht noch in der neolithischen Tradition des hohen Wesens und ist kein Gott in der oben gegebenen Definition. Aber auf den Siegeln von Susa hebt die größte Figur oft ihre Arme nach oben in Sinne einer Darbietung und scheint, wie sämtliche weitere Personen auch, Kultausführende und nicht Kultadressate zu sein. Die Götter, die man etwas später dank der Schrift besser fassen kann (s. u.), sind im Begriff zu entstehen, aber noch nicht dargestellt. Die neuen Götter werden keine so enge Verbindung zu Tieren mehr aufweisen. Die älteren tiernahen Figuren werden gleichwohl nicht verschwinden, aber eine völlig neue Rolle neben Hauptgöttern übernehmen. Zu Beginn der mittleren Uruk-Zeit (3600-3500/3400 v. Chr.) verschwinden Tiertensch und der Hörnerlose.

c. Die Uruk-Zeit

Das Verschwinden der bemalten Keramik am Ende der Obeid-Zeit hat Forscher dazu veranlaßt, einen Epochentausch zu sehen, so wie später auch zwischen dem Ende der Uruk-Zeit und dem Beginn der fröhdynastischen Zeit. Diese Brüche bedeuten aber niemals einen radikalen kulturellen Wechsel. Ich nehme deshalb an, daß die angebahnte Veränderung der Götterwelt in der Uruk-Zeit nicht abbricht. Die mehrere Jahrhunderte umfassende Zeitspanne zwischen dem Ende der Obeid-Zeit und der Mittleren Uruk-Zeit ist in Südmesopotamien leider schlecht bekannt. Die spätkalkolithischen Befunde (4000-3000 v. Chr.) erlauben jedoch den Schluß, daß die nunmehr existierenden Götter schärfere Konturen bekommen: Sie erhalten einen (im späteren Sumer wohl sumerischen) Namen, ein (genauer) eingegrenztes geographisches und daher Wirkungsgebiet und eine (eigene) Funktion. Für die Uruk V, IVc und IVb-Zeit (3500/3400-3300 v. Chr.) liefert die Glyptik in Uruk die für unsere Fragestellung bestgeeigneten Bilder²³.

In der Glyptik der Schichten Uruk V und Uruk IVc-b kommen Menschen als Tierbezwinger und auch Kulthandlungen vor, die zwar nicht neu sind, aber eine gewisse Verdeutlichung erfahren. Nunmehr werden Züge von Gabenbringern und mit rechteckigen Bauten verbundene Menschen und Schlangen häufiger abgebildet (Abb. 7-8).

Spätestens in die folgende Schicht Uruk IVa (3300-3100 v. Chr.) oder etwas früher datieren die ältesten Texte. Viele Zeichen sind Piktogramme, einige Symbole²⁴. Piktogramme sind die Darstellung von realen Dingen. Diese Dinge werden vollständig

²³ R. M. Boehmer, *Uruk. Frühste Siegelabrollungen*, AUWE 24, Mainz 1999.

²⁴ Zuletzt R. K. Englund, „Texts from the Late Uruk Period“, in: P. Attinger - M. Wäfler (Hg.), *Mesopotamien. Spätkalkolithische und Fröhdynastische Zeit*, OBO 160/1, Freiburg/CH 1998, 71.

oder nach dem Prinzip von *paris pro toto* wiedergegeben. Ein Tierkopf z. B. steht für das ganze Tier. Mit der Schrift tauchen auch Zeichen auf, die mit einer Gottheit in Verbindung gebracht werden können. Schon A. Falkenstein hatte vorgeschlagen, daß das sog. Schilfringbündel – ein Symbol und ein Zeichen – für Inanna steht²⁵. Dieses kann als MUŠ₃ oder INANNA gedeutet werden (Abb. 9). Es gilt als das Abbild eines Schilfpfostens²⁶. Das Schilfringbündel kommt in der spätkalkolithischen Kunst oft mit Tieren und Gefäßen, aber auch mit männlichen und weiblichen Personen vor (Abb. 10).

Der Stern, der zumindest ab der Uruk III-Zeit als AN und DINGIR gedeutet wird, steht für den Himmel (Abb. 11). Dieses Piktogramm wird als Gottesdeterminativ in Uruk IV gebraucht und erscheint später in Städtenamen²⁷. Vielleicht bezeichnet es auch den Gott An²⁸. Ganz allgemein gibt es den Stern auf Bildern dieses Zeitraumes äußerst selten²⁹.

Ein weiteres Zeichen entspricht dem aus Bildern bekannten und im archäologischen Jargon als „Ringträger“ benannten Objekt (Abb. 12). Dabei handelt es sich um einen Stab, an dem Ringe befestigt waren. Allgemein gilt NUN als Name dieses Zeichens. An Deutungen wurden „Gott“ oder „ENKI“ vorgeschlagen³⁰. Dieses Zeichen ist häufig auf Bildern mit Tieren, großen Bauten und Opferzügen diesmal als Symbol zu sehen (Abb. 13). Von den Bildern ausgehend kann der wiedergegebene Gegenstand als kultisch angenommen werden³¹.

Weiterhin wurden ab der Uruk III-Zeit Städtenamen geschrieben, in denen ein Bestandteil ein Gottesnamen sein kann (Abb. 14). Dies gilt u. a. für den Namen von Ur (URI₅) „NANNA_x/URI_{3a} AB“, in dem sich der Mondgott NANNA befindet. In der Schreibweise des Namens Larsa (ARARMA_{2a}) kommen UTU die Sonne (UTU/U₄ AB) vor, sowie der Gott Enlil im Namen Nippur (EN_a KID_a in NIBRU)³². Inanna,

²⁵ A. Falkenstein, *ATU*, ADFU 1, Leipzig 1936, 58-59. U. Seidl, „Göttersymbole und -attribute“, RIA 3, 1957-1971, 490.

²⁶ P. Steinkeller, „Inanna's Archaic Symbol“, in: J. Braun et al. (Hg.), *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzyńska*, Warschau 1988, 87-96. s. auch S. 25-26 im gleichen Band. Der Autor hat den Schilfpfosten als geknotete Stoffschärpe neu interpretiert. Selbst wenn es sich um eine Stoffschärpe handeln sollte, dann ist sie an einem Pfosten geknotet, denn die Stange ist eindeutig als Pfosten zu erkennen. Seltene Pfostendarstellungen gibt es schon vor der Uruk IVa-Zeit: Stempelsiegel aus Susa 20/19 (= Uruk VI/IVc), Boehmer (Anm. 23), 130 Abb. 102.

²⁷ Vor allem mit MUŠ₃ s. M.W. Green - H. Nissen, *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*, ATU 2, Berlin 1987 = ZATU Nr. 31.

²⁸ Englund (Anm. 24), 70.

²⁹ E. Rova, *Ricerche sui sigilli a cilindro vicino-orientali del periodo di Uruk/Jemdet Nasr*, Rom 1994, Tf. 29 Nr. 539 aus Godin V und² Tf. 55 Nr. 913 aus Chafagi.

³⁰ Englund (Anm. 24), 69-70. Steinkeller (Anm. 26), 88.

³¹ K. Szarzyńska, „Some of the oldest cult symbols in archaic Uruk“, JEOL 30, 1989, 11.

³² R. J. Matthews, *Cities, Seals and Writing: Archaic Seal Impressions from Jemdet Nasr and Ur*, Berlin 1993, 33-50. P. Michalowski, „On the Early Toponomy of Sumer. A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing“, in: A. F. Rainey (Hg.), *Kinattū ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv Occasional Publications 1, Tel Aviv 1993, 119-134. Über Enlil R. K. Englund, „Administrative Timekeeping in Ancient Mesopotamia“, JESHO 31, 1988, 131-32.

Nergal und Nanše sind in Städtenamen ebenfalls zu erkennen³³. Damit wird deutlich, daß es bereits eine ganze Reihe von später sehr wichtigen Göttern gab und daß diesen Göttern Territorien in Form einer Stadt schon zugeordnet waren.

Schließlich sehen wir Piktogramme, die aus einem Symbol über einem Sockel bestehen und die für das Bild von Götterhaushalten gehalten werden (Abb. 15)³⁴. Diese Symbole entsprechen den schon betrachteten Ringträger NUN, dem Pfosten URI_{3a} oder dem Schilfringbündel MUŠ_{3a}.

Welche echten Dinge bilden die Piktogramme und die Symbole ab, die mit Göttlichem in Verbindung stehen? Wir stellen fest, daß es nur zwei Bereiche gibt, die wichtig waren: der Himmel und die Erde in Form von Pflanzen und – seltener – Tieren. Im Namen von Nergal kommt ein Tierkopf, im Namen der Nanše ein Fisch vor. Menschen oder Teile davon sind nicht vorhanden. Vom Himmel stammen der Stern für AN und die Sonne für UTU. Alle übrigen Zeichen sind Standarten oder Pfosten, die aus Schilf oder aus Holz bestanden und an denen Ringe oder ein Wipfel hingen.

Diese Symbole sind in den spätrukzeitlichen Bildern, seien es Rollsiegel oder Steinschalen, leicht zu erkennen. Man darf annehmen, daß sie für Götter stehen. Umstritten ist hingegen, ob es neben diesen Symbolen anthropomorphe Götterdarstellungen gab. Dieser Streit hat sich an der Uruk-Vase entzündet (Abb. 16).

Im obersten Fries steht eine Frau, die offensichtlich eine Sonderrolle spielt und durch die Schilfringbündel mit Inanna verbunden ist. Vor der großen Frau stehen ein Gabenbringer und der EN „Priesterfürst“ mit einem Diener. Weiterhin befinden sich hinter der großen Frau zwei Widder, auf denen zwei Menschen stehen. Beide Figuren sind wegen des langen Gewandes, verknüpft mit den langen Haaren und der Bartlosigkeit, meines Erachtens Frauen. Die linke Frau hält ein Gebilde, das aufgrund der Ähnlichkeit zum Schriftzeichen EN (Abb. 17) als EN-Symbol gedeutet wird, aber undeutbar bleibt. Die rechte Frau erhebt beide Arme als Gruß-, Gebets- oder Kommunikationsgestus. Beide Frauen passen zum Gesamtkontext der Gabenbringer und stellen, in Form von Statuen, Opferbringerinnen, Beterinnen oder Kultfrauen dar, die nahe bei der einzigen weiblichen Person stehen.

Angesichts der Interpretationsschwierigkeit gehen die Meinungen sehr auseinander³⁵.

Für eine Göttin spricht die Inszenierung der „großen Dame“, vor der En und Diener mit Gaben stehen. Als weiteres Argument kann möglicherweise die Nomenklatur des

³³ R. K. Englund - H. J. Nissen, *Die lexikalischen Listen der Archaischen Texte aus Uruk*, ATU 3, Berlin 1993, 145-50 (MUŠ_{3a} ERIN = SUSA). Matthews (Anm. 32), 35-6. AB_b KU_{6a} (Englund, Anm. 24, 92) oder AB_xHA (W. Heimpel, Nanše, RIA 9, 152) als NANŠE zu lesen. P. Charvát, *Mesopotamia Before History*, London 2002, 136-37.

³⁴ Englund, (Anm. 24), 102.

³⁵ Für eine Göttin: D. Hansen, in: W. Orthmann, *Der Alte Orient*, Propyläen Kunstgeschichte 14, Berlin 1974, 182 (wahrscheinlich Inanna). M. Roaf, *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, Oxford 1990, 61. Forest (Anm. 8), 138 mit Anm. 6. C. Sutter, *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*. Cuneiform Monographs 17, Groningen 2000,

Götternamen Inanna gelten. Er birgt in der Zusammensetzung von „Herrin des Himmels“ ein anthropomorphes Teil. Die für die Kopfbedeckung vorgesehene Stelle, ist abgebrochen. Ein einziger Zipfel ist noch erhalten. Selbst bei einer zu vermutenden symmetrischen Rekonstruktion ähnelt die Kopfbedeckung nicht der fröhdynastischen Hörnerkrone. Ihr am nächsten kommt die Kopfbedeckung, die auf einigen wenigen Siegeln zu sehen ist (Abb. 18). Ein Mann ohne Netzrock trägt eine Keule und eine Ähre. Das „Schilfringbündel“ erscheint vor einen Mann im Netzrock und vor eine Figur eingeschoben, die wohl eher keine Frau darstellt³⁶.

Weitere Argumente unterschiedlicher Art lassen sich gegen die Darstellung einer Göttin anführen. Die Größe der Dame beeindruckt. Jedoch scheint der En gleichgroß gewesen zu sein. Darstellungen, auf denen die stehende Gottheit und der stehende Beter gleichgroß sind und sich gegenüberstehen, werden erst ab der altbabylonischen Zeit häufiger³⁷. Davor befindet sich der stehende Beter nicht vor einer stehenden, sondern vor einer sitzenden Gottheit. Die „große Dame“ ist auf der Vase durch Symbole gekennzeichnet. Betrachtet man, wie die Symbole in den spätrukzeitlichen Bildern verwendet werden, so bemerkt man, daß sie, umgeben von Tieren, Bauten und Menschen, die offensichtlich keine Götter sind, allein stehen. Es ist nirgends zu erkennen, daß ein Symbol und gleichzeitig die symbolisierte Gottheit nebeneinander stünden. Offensichtlich reichen die Symbole, um die Dichte der Gottespräsenz erkennen zu lassen.

Sucht man nach Götter(symbol)verehrungsszenen in der spätrukzeitlichen Kunst, so stellt man fest, daß sie sehr selten sind. Einige Siegel zeigen einen Beter in einer Pose vor Symbolen stehend, die als Verehrungsszene interpretiert werden kann (Abb. 19)³⁸. Der Beter, hier der En im Netzrock, steht auf den Bildern vor Symbolen und nicht vor einer Statue. Daraus kann geschlossen werden, daß Statuen allgemein in Kultszenen oder auf bestimmten Objekten nicht abgebildet wurden, daß es sie nicht gab, oder daß sie niemals gefunden wurden. Für die Götter standen die Symbole, die den echten Gott verkörperten, gleichsam der Gott waren, wie dies noch im ersten Jahrtausend v. Chr. im Alten Orient zutraf³⁹. So sind die Göttersymbole fast immer allein.

³² 212 Anm. 217. Für eine Priesterin: J. Asher Greve, *Frauen in altsumerischer Zeit*, BiMes 18, 1985, 9: Priesterin EN: MÍ. J.-L. Huot, *Les Sumériens*, Paris 1989, 33. D. Collon, „Depictions of Priests and Priestesses in the Ancient Near East“, in: K. Watanabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg 1999, 18. Es enthalten sich: E. Heinrich, *Kleinfund aus den archaischen Tempelschichten in Uruk*, Berlin 1936, 16. E. Strommenger, *Fünf Jahrtausende Mesopotamien*, München 1962, 56. A. Moortgat, *Die Kunst des Alten Mesopotamien*, Köln 1967, 20. J. Cooper, RIA 4, 1972, „Heilige Hochzeit. B. Archäologisch“, 259. B. Hrouda (Hg.), *Der alte Orient*, München 1991, 328. U. Seidl, s. „Relief“, RIA 11,3-4, 2007, 310.

³⁶ Collon (Anm. 35), 19 nennt diese Figur „priestess queen“ als Gegenstück zum „Priesterfürst“. Heinrich (Anm. 35), Tf. 18b = Rova (Anm. 29), Tf. 35, Nr. 605-607.

³⁷ Z. B. in der Malerei des Hofes 106 in Mari, auf dem altbabylonischen Wagenrücken, PKG 14, Abb. 184b und 187 oder auf Rollsiegeln.

³⁸ Auch Rova (Anm. 29), Nr. 786.

³⁹ A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, 1998, 189.

Trotz des Fundzufalls mutet es seltsam an, daß wir die Gottheit in anthropomorpher Form so selten vermuten, daß wir sogar kein einziges Bild mit Sicherheit erkennen können. Ein Abbild als Statue scheint allemal selten gewesen zu sein. Außerdem erkennen wir das anthropomorphe Bild eines männlichen Gottes überhaupt nicht⁴⁰. Selbst wenn Göttinnen das sumerische Pantheon beherrschten⁴¹, ist das fehlende anthropomorphe göttliche Männerbild schwer erklärbar, gibt es doch auf den zur Verfügung stehenden Bildern genau so viele Standarten, die Enki verkörpern als jene, die Inanna symbolisieren. Des weiteren sollte Inanna abgebildet sein, wurde sie dann nur in einer Situation abgebildet. Diese Situation, die wir nicht deuten können, zeigt jedoch sicherlich einen wichtigen Aspekt des urukäischen Lebens. Die Kombination En und Inanna ist keineswegs außergewöhnlich. Auf den Rollsiegeln äußert sie sich in der Verbindung des En mit dem „Schilfringbündel“ allein. Hingegen begleiten auf der Uruk-Vase die mutmaßliche Inanna und das „Schilfringbündel“ den En. Daraus müßte geschlossen werden, daß der En sich in seiner politisch-repräsentativen Funktion – das ist offensichtlich die Funktion, in der er sich auf den Rollsiegeln zeigt – nur mit dem „Schilfringbündel“ erscheint. In Bildern, deren Inhalt religiös-politisch geprägt sind, erschien der En hingegen mit Inanna und ihrem Symbol dem „Schilfringbündel“. Solche religiös geprägten Bilder wären dann seltener als politisch geprägte gewesen. Eine Unterscheidung zwischen den zwei Aspekten des En in seiner politischen und seiner religiösen Funktion ist schon lange wegen seines Rockes erwogen worden. Dieser Rock besteht nämlich aus einem glatten oder einem benetzten Stoff⁴². Eine solche Unterscheidung im gesamten Bildkontext halte ich für möglich.

Mehrere dieser Aspekte berühren die Frage nach der Einheitlichkeit eines symbolischen Systems innerhalb einer Gesellschaft. Symbolische Systeme untermauern die Bilder, die wir zu interpretieren versuchen. Sie entspringen einer gesellschaftlichen Vorstellung und bilden den Rahmen sämtlicher Bilder. Das hintergründige Symbolsystem war unabhängig von der zu bebildernden Fläche und galt sowohl für kleine Bilder – etwa Rollsiegel – wie auch für große Bilder – etwa Stelen oder Vasen⁴³. Größe oder Kleinheit der Bildträger spielen zwar für die Thematik, nicht aber für den symbolischen Hintergrund eine Rolle. Auf den urukzeitlichen Bildern scheint die Darstellung des Symbolisierten nicht neben seinem Symbol vorzukommen.

⁴⁰ Für die Interpretation des EN als Gott bringt H. Koch, „Früheste Götterdarstellungen in Elam und Mesopotamien“, in: S. Graziani (Hg.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicata alla memoria di Luigi Cagni*, Ncapel, 2000, 585-605, höchstens Mutmaßungen.

⁴¹ P. Steinkeller, „On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship“, in: K. Watamabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg 1999, 113.

⁴² Zuletzt G. Wilhelm, „Der „Mann im Netzrock“ und kultische Nacktheit“, in: J.-W. Meyer u. a. (Hg.), *Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie, Winfried Orthmann gewidmet*, Frankfurt/Main 2001, 478-483.

⁴³ Ein Standardwerk über Symbolsysteme bildet das opus magnum von E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Darüber u. a. E. Rudolph - H. J. Sandkühler, *Symbolische Formen, mögliche Welten* – Ernst Cassirer, Hamburg 1995, v. a. 36-46.

Weitere Argumente sind als *neutral* oder *ungeiß* einzustufen. Die Einmaligkeit der Szene in der späturukzeitlichen Kunst ist sicherlich auf die mangelhafte archäologische Überlieferung zurückzuführen. Ähnliche Kultvasen sind auf der Uruk-Vase selbst abgebildet. Die Handhaltung der „großen Dame“ mit dem zum Gesicht gehaltenen Daumen bleibt ohne Vergleiche.

Die symbolischen Objekte, die für die Erkennbarkeit göttlicher Präsenz gebraucht werden, besitzen nach wie vor nur einen Bezug zur Natur. Grundsätzlich kann alles zum Symbol für alles werden. „Doch zeigt die Empirische Erfahrung, daß die Möglichkeiten praktisch sehr eingeschränkt sind“... „Das umfangreiche religionsgeschichtliche Material zeigt unmißverständlich, daß die Auswahl von Symbolen festgelegt und historisch gebunden ist“⁴⁴. Gewiß wird die Wahl eines Symbols heute auf unterschiedlichste Weise erklärt: Übereinstimmung zwischen Subjekt und dem symbolisierenden Objekt, soziale Struktur der auswählenden Menschen, Wunsch nach Sicherung und Stabilität. Ebenso müssen wir einräumen, daß die Zuordnung des Zeichens zum Inhalt immer etwas Willkürliches bergen wird. Dennoch sind sich sämtliche Denker in diesem Gebiet einig: „Sowohl die zu symbolisierende als die symbolisierende Wirklichkeit sind Strukturelemente ein und desselben religiösen Erlebens“⁴⁵. Von diesen allgemeinen Prämissen ausgehend, ist die Frage gerechtfertigt, weswegen gerade diese Piktogramme und Symbole, und nicht etwa ein Mann oder eine Frau, ausgewählt wurden. Hier kann eine Antwort darin bestehen, daß ein Piktogramm das Spezifische des Darzustellenden aufgreift, ansonsten wäre es unmöglich das Abgebildete zu erkennen. Würden Götter wie Menschen dargestellt, würde der Leser nicht, ob es sich um einen Menschen oder einen Gott handelt. Folgerichtig sind für die konkreten Embleme der Stadt oder des Schreins, astrale Zeichen oder Tiere genommen worden⁴⁶. Dennoch besitzen Symbole (und nicht Zeichen) Macht. „Die Kräfte, die das Wertbewußtsein motivieren, sind größer als die Kraft der rational erkannten Wahrheit“... „Im Wertbewußtsein sprechen emotionale, wenn nicht sogar biologische Motive mit“⁴⁷. Symbole leben nur solange sie diese Kraft oder Macht besitzen. In dem Augenblick, wo religiöser Inhalt und symbolische Form nicht mehr übereinstimmen, verlieren die Symbole ihre Bedeutung. Das Schilfringbündel für Inanna und der Ringträger für Enki verschwinden am Ende der Uruk-Zeit. Dieses muß als Zeichen für einen religiösen Wandel gedeutet werden. Ungültig gewordene Symbole sind durch eine andere Darstellungsart der Götter, nämlich in anthropomorpher Form, ersetzt worden.

Die „Heilige Hochzeit“ ist häufig als Erklärung für das Bild auf der Uruk-Vase herangezogen worden. Eine „heilige Hochzeit“ ist jedoch kein Erklärungsmuster, denn die Gegenüberstellung von Inanna (oder ihrer Vertreterin) und En besitzt als „soziale Regulierung“⁴⁸ ohnehin einen symbolischen Charakter.

⁴⁴ H. Biezaïs, „Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik“, in: H. Biezaïs (Hg.), *Religious Symbols and their Functions*, Stockholm 1979, XII-XIII.

⁴⁵ Biezaïs (Anm. 44), XX.

⁴⁶ Michalowski (Anm. 32), 122.

⁴⁷ Biezaïs (Anm. 44), XXIV.

⁴⁸ Steinkeller (Anm. 41), 135 mit weiterführender Literatur.

Da Götterstatuen von vornherein nicht auszuschließen sind, frage ich, welche spätkalkolitischen Rundplastiken als Götterstatuen hätten fungieren können. Die männlichen Statuetten stellen Gefangene, nackte Männer oder den En dar. Die weiblichen Figuren sind nicht so deutlich einzuordnen. Der lebensgroße marmorene Frauengesicht aus Uruk muß jedoch wegen seiner außergewöhnlichen künstlerischen Qualität eine ranghohe Frau (oder eine Göttin?) dargestellt haben. Der Ansatz zur Deutung dieser Figur ähnelt dem der „großen Dame“ auf der Vase. Darstellung an sich, Bild- oder Fundkontext allein führen nicht weiter.

III. Eine weitere Analyse

Da ich bisher zu keiner sicheren Deutung gelangen konnte, möchte ich einen weiteren Ansatz versuchen. Dieser Ansatz geht von gesellschaftlichen Gegebenheiten aus. In der fröhdynastischen Zeit taucht die Hörnerkrone auf. Denn die Gesellschaft hatte im Theologischen wie im Bildlichen eine formale Gleichheit zwischen Göttern und Menschen erreicht. Sie müssen nunmehr auseinandergehalten werden. Dies wird durch die Hörnerkrone geschehen, die sicherlich als ein Zeichen der Individualisierung zu interpretieren ist. Das erkennen wir auch in der Tatsache, daß es in der fröhdynastischen Zeit erstmals beschriftete Objekte gibt, deren Beschriftung sich unmittelbar auf den Bezeichneten bezieht. Am eindeutigsten äußert sich dies an den Beterstatuetten, die dank ihres in ihren Rücken eingravierten Namens sofort als Weihgabe eines namentlich bekannten Individuums erkennbar werden. Auf dieselbe Art individualisiert sollten wir uns die Götterwelt vorstellen. Wie kam es aber zu dieser Individualisierung? Individualisierung ist das Produkt einer Differenzierung, also einer Hierarchie. Mit der Hierarchisierung der Gesellschaften tauchen auch Götter in der oben gegebenen Definition auf⁴⁹. Dem immer stärker werdenden anthropomorphen Umgang mit den Göttern folgt eine Übertragung der gesellschaftlichen Hierarchien auf höhere Mächte. Die Götterwelt wird mehr und mehr der menschlichen Gesellschaft gleichgeschaltet.

Im Neolithikum werden die numinosen Kräfte in Form von Frauen, Männern, Tieren und gelegentlich Mischwesen vergebenständlicht. Kultische Handlungen, die wir nicht rekonstruieren können, gab es sicher. Die kaum vorhandene Hierarchie dieser Gesellschaften verläuft nach Verwandtschaft oder auch Altersklassen. Im Laufe der Jahrtausende wurde das soziale Milieu komplexer.

Von der Obeid 3-Zeit an nimmt das Numinose die charakteristische Form des Menschen mit Hörnern an. Ab der Obeid 4-Zeit findet sich auf Siegeln auch ein Mann mit länglichem Gesicht, der, etwas später, in Kultszenen auftaucht. Die zeitgleichen Terrakotten weisen ebenfalls ein längliches Gesicht auf.

⁴⁹ Gladigow (Anm. 2), 37 „vergesellschaftetes Persönlichkeitssystem“. Die Welt wird in verantwortlich handelnden Einzelpersonen erfaßt. G. Baudy, „Kultobjekte“, in: H. Cancik, B. Gladigow u. K.-H. Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, Stuttgart 1998, 21, 31. In diesem Prozeß spielt die Schrift eine erhebliche Rolle. Schrift und kohärente und abstrakte Konzepte bedingen einander.

Diese Bilder vom Ende der Obeid-Zeit und dem Beginn der Uruk-Zeit (ca. 4500-4000 v. Chr.), weisen darauf hin, daß es nunmehr Götter gibt. Götter sind wohl als Produkt einer langsamen aber stetigen Hierarchisierung der altorientalischen Gesellschaft im Laufe der Obeid-Zeit geschaffen worden, werden aber selbst noch nicht dargestellt.

In der frühen Obeid-Zeit ist die Gesellschaft immer noch sehr egalitär. Auch die Obeid 4-zeitlichen Gräber von Ur (40 Gräber) und Eridu VI (200 Gräber) sind nach wie vor sehr wenig differenziert. Erste Anzeichen für eine Veränderung der sozialen Strukturen findet man in den zeitgleichen Gräbern von Tepe Gaura XIV-XIII. Nicht nur die Zahl der Grabbeigaben, sondern auch ihr Wert steigt. Diese Entwicklung setzt sich stetig durch sämtliche Schichten Tepe Gauras fort und erreicht ihren Höhepunkt ab der mittelurukzeitlichen Schicht VIII (3800-3600 v. Chr.)⁵⁰. Auf eine vorher nie dagewesene Hierarchie weisen die späturukzeitlichen riesigen Bauten und prächtige Objekte. Der Mann, den wir häufig abgebildet sehen und den wir als „EN/Priesterfürsten“ bezeichnen, genoß sicherlich eine umstrittene Autorität. Auch die Berufsschichten der Archaischen Texte aus Uruk zeugen von differenzierten Arbeitsbereichen mit Vorgesetzten und Subalternen. Dennoch deuten viele Fakten darauf, daß diese Hierarchie und diese Autorität auf Prinzipien gründen, die noch vordynastisch sind oder sich zumindest im Umbruch befinden. Obwohl die politischen und sozialen Strukturen der späten Uruk-Zeit in Uruk mangelhaft bekannt sind, konvergieren verschiedene Überlegungen mit der hier vorgeschlagenen Entwicklung.

Der En in Uruk vereint die weltliche – politische, wirtschaftliche, militärische – und religiös-ideologische Macht. Ab der fröhdynastischen Zeit werden diese beiden Machtbereiche eindeutiger getrennt⁵¹. In der Ur-III-Zeit spiegeln sich die Ämtertrennung im weltlichen Amt des En Unugki und im religiösen Amt des En dInanna wider⁵². Dies deutet darauf, daß die späturukzeitliche Gesellschaft der gedanklichen und personengebundenen Einheit zwischen Religion und Politik näher stand als etwa die fröhdynastische Gesellschaft. In den letzten Jahren hat man herausgearbeitet, daß in Uruk die Herrschaft des En gottgegeben war und nicht vererbt wurde⁵³. Der jüngere fröhdynastische Lugal oder „König“ hingegen erwarb die Herrschaft als sein Eigentum, das er auch vererbte.

Man kann davon ausgehen, daß die späte Uruk-Zeit schon ein ganzes Stück auf dem Weg zur Hierarchie historischer Gesellschaften gegangen war, daß aber diese

⁵⁰ B. Peasnall, „Burials from Tepe Gawra, Levels VIII to XIA/B“, in: M. Rothman, *Tepe Gawra: The Evolution of a Small Prehistoric Center in Northern Iraq*, Philadelphia 2002, 171-234.

⁵¹ Steinkeller (Anm. 41), 105, 117-18.

⁵² Steinkeller (Anm. 41), 116-17, 130.

⁵³ W. Heimpel, „Herrenamt und Königtum im vor- und frögeschichtlichen Alten Orient“, ZA 82, 1992, 4-21. In Steinkeller (Anm. 41), 113, Anm. 34: „It should be noted however, that something of the contrast suggested by Heimpel may have actually existed, since the Sumerian kingship was theoretically (but certainly not in practice) based on the principle of divine election, whereas the early Semitic rulership (Akkadian, Eblaite etc.) was very likely hereditary ...“.

Hierarchie noch nicht so ideologisch festgelegt war wie in der fröhdynastischen Zeit. Die Schlüsselfrage in Bezug auf die Uruk-Vase bleibt: Ist in dieser Umbruchsphase die Entstehung eines anthropomorphen Götterbildes denkbar? Was ist der ontologische Unterschied zwischen den zwei Erscheinungsformen als Symbol oder als Statue? Was änderte sich, wenn man eine chronologische Abfolge von der symbolischen zur anthropomorphen Darstellung annimmt? Ein weiterer Aspekt, der sich bis zur fröhdynastischen Zeit verändert hat, betrifft den geographischen Bezug. Durch die Standarten, die man in Städtenamen findet und den Beinamen KUR für Inanna⁵⁴ und Enlil⁵⁵, wird deutlich, daß zahlreiche Gottheiten eine sehr lokale Herkunft und einen zunächst wohl auf diesen Ursprungsort beschränkten Wirkungskreis besaßen. Die Götter lösten sich wahrscheinlich während der Uruk-Zeit von ihrer geographischen Geprägtheit. Dabei könnte man sich vorstellen, daß dieser gesellschaftlich und politisch unumgängliche Prozeß die Existenz eines Götterbildes förderte und, umgekehrt, auch durch die Schaffung eines Gottesbildes vereinfacht und beschleunigt wurde. Wenn also die große Dame auf der Uruk-Vase nicht Inanna darstellt, ist sie eine irdische Kultperson im Kreise Inannas⁵⁶.

IV. Zusammenfassung

Vieles weist daraufhin, daß anthropomorphe Götterbilder in der späten Uruk-Zeit noch nicht die Norm waren. Die hier dargelegten Überlegungen umfassen das symbolische und das gesellschaftliche Umfeld, aus dem eine derart wichtige Neuigkeit wie ein anthropomorphes Götterbild in einer stärker hierarchisch werdenden Gesellschaft entstehen kann oder nicht.

Aufgrund des bildlichen Materials scheinen zunächst Menschen- und Tierbilder mit numinosen Kräften versehen worden zu sein. Ab der späten Obeid-Zeit findet man Tier und Mensch im „Mensch mit Hörnern“ und im „Mensch mit langem Gesicht“ kombiniert. Dem folgten die Göttersymbole und schließlich die anthropomorphen Götterbilder.

Götter im Sinne von transzendenten und individualisierten Wesen, die einzeln sehr unterschiedliche Aspekte der Welt und der menschlichen Zivilisation verkörpern und zugleich dem Menschen beistehen, bilden sich erst in der Obeid-Zeit ab dem 6. Jahrtausend. Götter werden aber wohl noch nicht dargestellt. Die Uruk V-IVc-b-zeitlichen Bilder weisen Bauten, Gabenbringer und Schlangen, die mit einem Kult in Verbindung stehen. Mit dem Beginn der Schrift in der Uruk IV-Zeit haben sich die Menschen Gedanken darüber gemacht, mit welchen symbolhaften Zeichen man die

⁵⁴ Sicher ab der Uruk III-Zeit. K. Szarzyńska, *The Sumerian Goddess Inana-kur*, *Orientalia Varsoviensia* 1, 1987, 7-14. KUR ist nicht als Gott zu interpretieren, van Dijk, „Gott“, *RIA* 3, 1957-71, 533.

⁵⁵ Siehe Piesl (Anm. 3).

⁵⁶ Kultfrauen sind ab der fröhdynastischen Zeit belegt, allerdings zählen, dem heutigen Schriftum nach, keine zum Kult der Inanna, Steinbäcker (Anm. 41), 121-22, 133.

Götter schriftlich darstellen kann. Die Darstellungsformen dieser Symbole stammen aus der astralen und vegetabilen Natur sowie aus der Tierwelt.

Zwischen der späten Uruk-Zeit und der fröhdynastischen Zeit entwickelt sich die altorientalische Gesellschaft zu dem, was sie dann bis zu ihrem Ausklang bleiben wird: eine gesellschaftliche Gruppe, die von einem machtpolitischen, nicht nur in traditioneller Weise familienmotivierten Grundsatz regiert wird. Dann erst ist der politisch-historische Bezug des einzelnen Menschen der König. Dann erst wird die Götterwelt ein Abbild der menschlichen Gesellschaft, die wiederum eine hierarchisch strukturierte Gruppe bildet, in der der höchstplazierte eine besondere Macht genießt. Die Hörnerkrone, die nunmehr Götter und Menschen unterscheiden wird, kann als Reminiszenz an eine uralte Tradition gedeutet werden. Diese Reminiszenz ist aber lebendig geblieben, nicht weil die Menschen ältere Bilder kopierten, sondern weil der Vergleich zwischen Tier und Mensch in den menschlichen Vorstellungen besonders lebendig war. Diese Entwicklung verbinde ich mit einem immer größer werdenden Gleichlauf von Menschen- und Götterwelt. Dieser Gleichlauf geschieht parallel zu einer immer größeren gesellschaftlichen Hierarchie.

Abbildungsnachweis:

Abb. 1: Stempelsiegelabdruck aus Tepe Gaura, Schicht XVIII. Tobler (Anm. 13), Tf. 164, Nr. 103. Obeid 2-Zeit.

Abb. 2: Tonanhänger aus Tell el-Uweili. Breniquet (Anm. 17), Tf. II,6. Obeid 3-Zeit.

Abb. 3: Stempelsiegelabdrücke aus Tepe Gaura, Schicht XIII. Tobler (Anm. 13), Tf. 164, Nr. 100-102. Obeid 4-Zeit.

Abb. 4: Stempelsiegelabdruck aus Tepe Gaura, Schicht XIII. Tobler (Anm. 13), Tf. 163, Nr. 92. Obeid 4-Zeit.

Abb. 5a-b: Terrakotta einer Frau aus Ur und eines Mannes aus Eridu. Strommenger (Anm. 35), Abb. 10 und 12. Obeid 4-Zeit.

Abb. 6: Beidseitig graviertes Stempelsiegel, Susa, Ba-Gruppe. Amiet (Anm. 20), Nr. 119. Frühe Uruk-Zeit.

Abb. 7: Rollsiegelabrollung aus Uruk, Schicht V, Boehmer (Anm. 23), Tf. 7. Frühe späte Uruk-Zeit.

Abb. 8: Rollsiegelabrollung aus Uruk, Schicht V, Boehmer (Anm. 23), Tf. 41. Frühe späte Uruk-Zeit.

Abb. 9: Schriftzeichen MUŠ₃, INANNA, ZATU Nr. 374 (Anm. 27). Uruk IVa- und III-Zeit.

Abb. 10: Umzeichnung des Preusser-Siegels, wahrscheinlich aus Uruk. Rova (Anm. 29), Tf. 47, Nr. 782. Uruk IV/III-Zeit.

Abb. 11: Schriftzeichen AN, DINGIR, ZATU Nr. 31 (Anm. 27). Uruk IVa- und III-Zeit.

Abb. 12: Schriftzeichen NUN, AGARGARA (?), ERIDU, ZATU Nr. 421 (Anm. 27). Uruk IVa- und III-Zeit.

Abb. 13a-b: Umzeichnung eines Siegels aus Uruk (III?) und aus Chafagi. Rova (Anm. 29), Tf. 44, Nr. 750 und Tf. 55, Nr. 919.

Abb. 14: Städtenamen. Matthews (Anm. 32), 37. Uruk III-Zeit.

Abb. 15: Namen von Haushalten. Englund (Anm. 24), 102. Uruk III-Zeit.

Abb. 16: Umzeichnung des obersten Registers der Uruk-Vase, aus E. Lindemeyer - L. Martin, Uruk, Kleinfunde III, AUWE 9, 1993, Tf. 25. Uruk IV/III-Zeit.

Abb. 17: Schriftzeichen EN, ZATU Nr. 134 (Anm. 27). Uruk IVa- und III-Zeit.

Abb. 18: Rova (Anm. 29), Tf. 35, Nr. 605-607 aus Uruk, Schicht III.

Abb. 19: Rova (Anm. 29), Tf. 34, Nr. 602 aus Uruk, Schicht III.

Abbildungen



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5a und b



Abb. 6

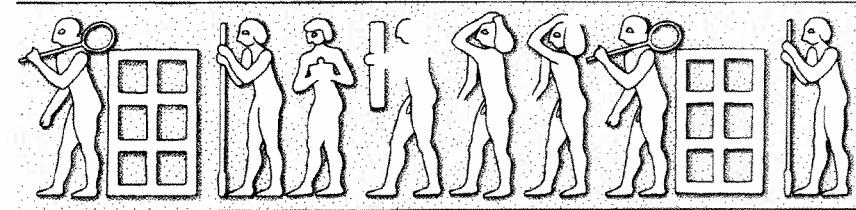


Abb. 7

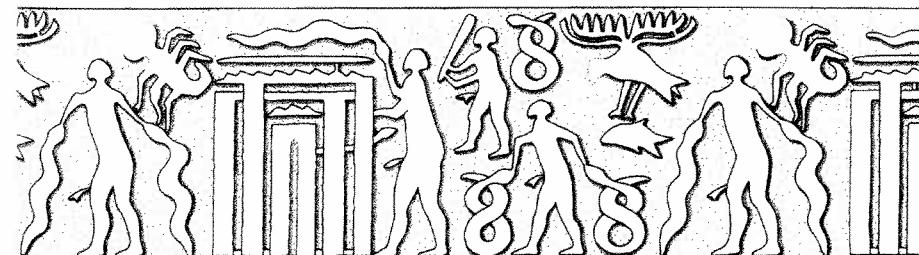


Abb. 8

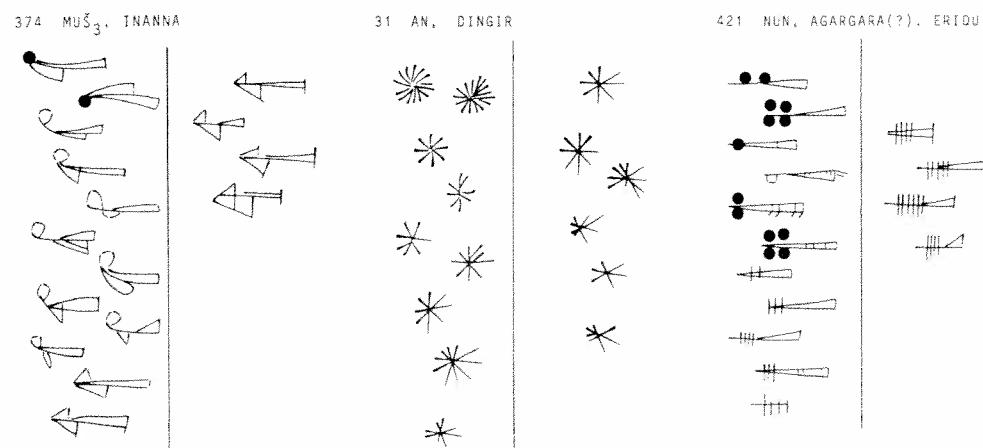


Abb. 9

Abb. 11

Abb. 12

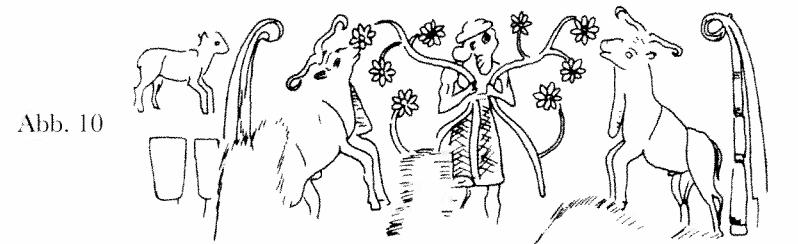


Abb. 10

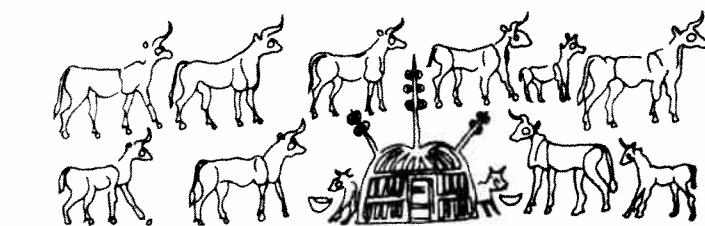
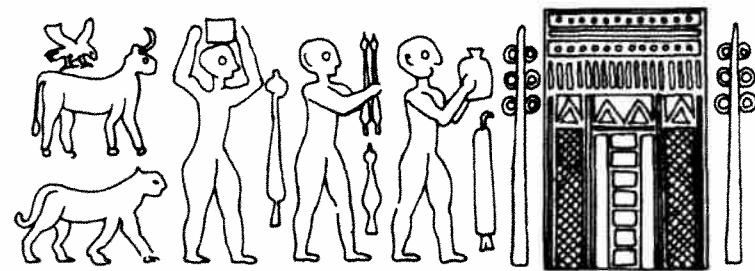


Abb. 13

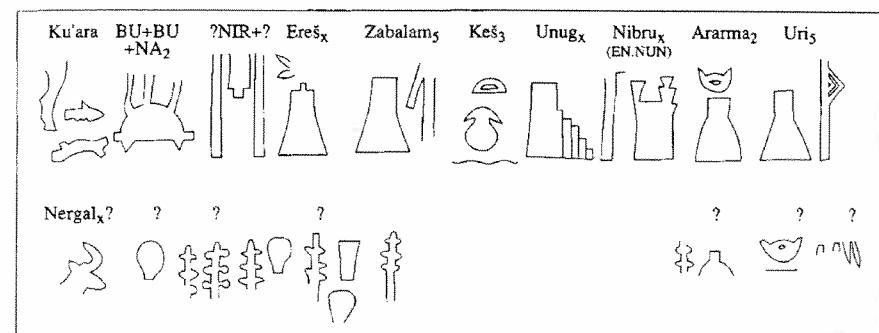


Abb. 14

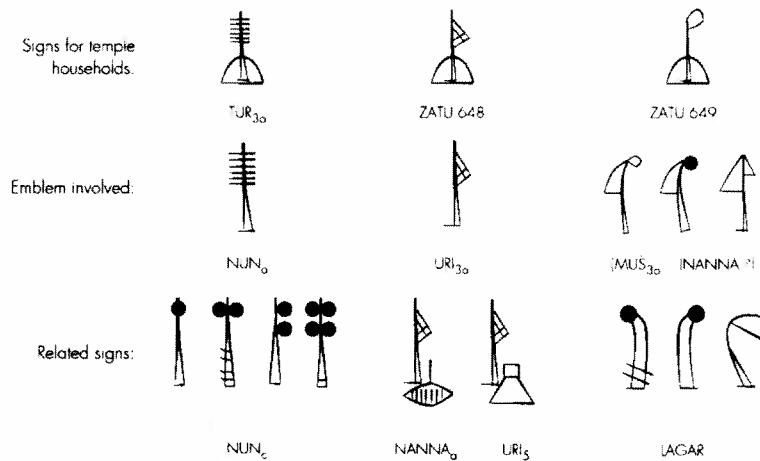


Abb. 15

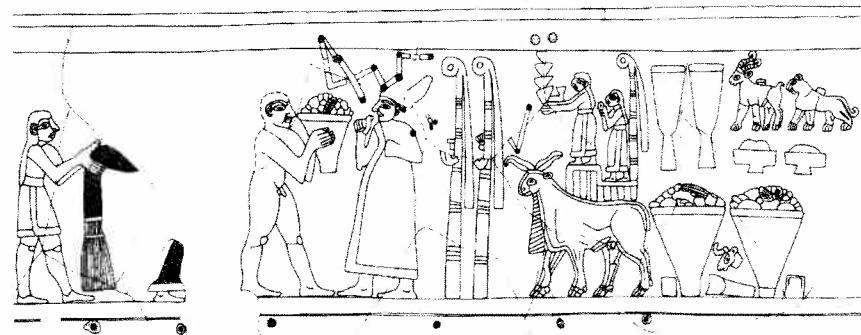


Abb. 16

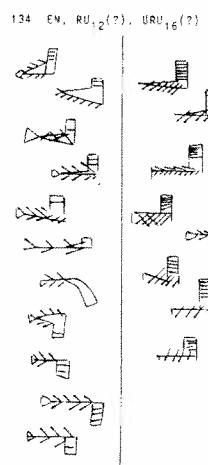


Abb. 17

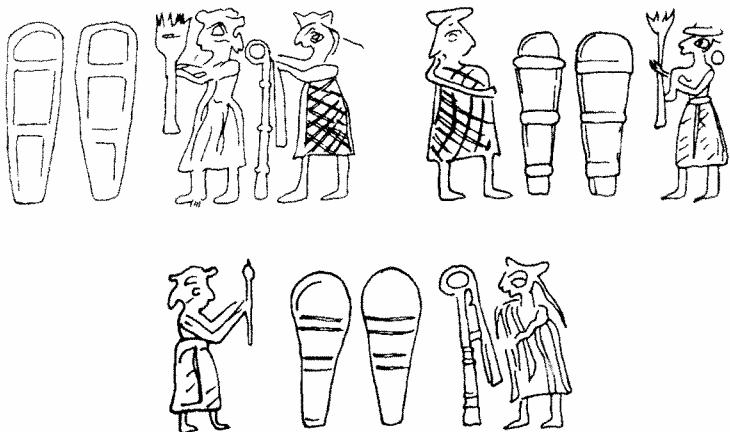


Abb. 18

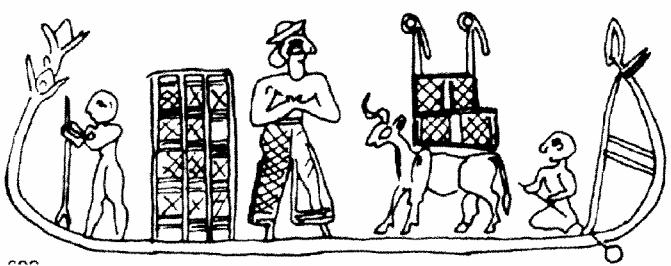


Abb. 19