

Hymnen und Aretalogien im antiken Mittelmeerraum

Von Inana bis Isis

Herausgegeben von
Laurent Bricault und Martin Andreas Stadler

PHILIPPIKA

Altertumswissenschaftliche Abhandlungen

Contributions to the Study of Ancient World Cultures 154

Harrassowitz Verlag

PHILIPPIKA
Altertumswissenschaftliche Abhandlungen
Contributions to the Study
of Ancient World Cultures

Herausgegeben von / Edited by
Joachim Hengstl, Elizabeth Irwin,
Andrea Jördens, Torsten Mattern,
Robert Rollinger, Kai Ruffing, Orell Witthuhn

154

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Hymnen und Aretalogien im antiken Mittelmeerraum

Von Inana bis Isis

Herausgegeben von
Laurent Bricault und Martin Andreas Stadler

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bis Band 60: Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <https://dnb.de/> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet
at <https://dnb.de/>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de/>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2021
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 1613-5628
ISBN 978-3-447-11686-2

eISSN 2701-8091
eISBN 978-3-447-39199-3

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort | VII |
| <i>Laurent Bricault & Martin Andreas Stadler</i> | |
| Einführung | 1 |

Teil 1: Hymnen und Aretalogien im Verhältnis zu antiker Weisheit

| | |
|---|----|
| <i>Christopher Metcalf</i> | |
| Sumerian Hymnic Poetry and the History of Ancient Near Eastern Literature and Religion | 15 |
| <i>Geraldina Rozzi</i> | |
| Wisdom and Prayer: Philosophical Reflections in the Great Akkadian Hymns and Prayers | 27 |
| <i>Bernd U. Schipper</i> | |
| „Ich bin eingesetzt von Ewigkeit her, im Anfang, ehe die Erde war!“: Die personifizierte Weisheit nach <i>Sprüche</i> 8 und die Isis-Aretalogien | 45 |
| <i>Holger Kockelmann</i> | |
| Praises of Egyptian Divinities and the Geography of the Ancient World | 67 |

Teil 2: Hymnen und Aretalogien in Kult und Magie

| | |
|---|-----|
| <i>Dagmar Budde</i> | |
| Hymnische Texte im Mammisi von Edfu | 83 |
| <i>Svenja Nagel</i> | |
| Der ägyptische Hintergrund der Memphitischen Aretalogie: Sprechakte und (Selbst-)Inszenierung der Isis/Hathor/Schentait in osirianischen Ritualen | 117 |

| | |
|---|-----|
| <i>Ljuba Merlina Bortolani</i> | |
| The Magical Hymns to Typhon-Seth: Between Universalistic Trends and the Translation of Egyptian Tradition..... | 149 |
| <i>Christopher A. Faraone</i> | |
| Mixing the Hexametrical Genres of Hymn and Curse in the Longest of the Greek Magical Handbooks (<i>PMG</i> IV 2714–83)..... | 177 |
| <i>Korshi Dosoo</i> | |
| Isis in Christian Egypt: The Cultural Context of Michigan Ms. Copt. 136 ll.17–34..... | 195 |

Teil 3: Interkulturalität

| | |
|--|-----|
| <i>Ian S. Moyer</i> | |
| Form and Intertextuality in the Greek Hymns to Isis | 235 |
| <i>Clarisse Prêtre</i> | |
| L’hymne isiaque d’Andros: Polysémie textuelle et polymorphie divine | 255 |
| <i>Laurent Bricault & Martin Andreas Stadler</i> | |
| Le P. Oxy. XI 1380 et le pVienne D 6297+6329+10101 recto | 271 |
| <i>Bruno Rochette</i> | |
| Interpretatio Graeca : À propos des ‘transferts culturels’ en Égypte gréco-romaine autour du P. Oxy. XI 1380..... | 283 |
| <i>Tawny Holm</i> | |
| In Praise of Gods & Goddesses in Aramean Egypt: Papyrus Amherst 63..... | 303 |
| <i>Sara Lanna</i> | |
| L’ <i>Inno a Iside</i> di Mesomedea: Lettura diacronica e sincronica con altri testi del culto isiaico..... | 329 |
| <i>Johann Goeken</i> | |
| Les hymnes en prose d’Ælius Aristide : Forme, contenu et contexte | 345 |

Vorwort

Die hier vorgelegten Aufsätze sind aus den Vorträgen erwachsen, die beim Kolloquium *Hymnen und Götteraretologien des antiken Mittelmeerraumes: Von Inana und Isis bis Jahve und Christus* gehalten wurden, wobei „Christus“ damals in der endgültigen Zusammensetzung der Referentinnen und Referenten als Versprechen nicht eingelöst wurde. Die Tagung hat der Würzburger Lehrstuhl für Ägyptologie in Würzburg veranstaltet. Sie fand vom 10. bis 12. September 2018 im Burkardushaus Würzburg statt und wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziell gefördert, wofür wir zu Dank verpflichtet sind. Unser Dank geht auch an die folgenden Personen: Veronika Appel unterstützte uns als studentische Hilfskraft beim Satz der Manuskripte maßgeblich. Ulrike Melzow vom Harrassowitz Verlag stand ihr hier mit Rat und Tat zur Seite. Wir danken zudem den Herausgebern *cuiuscumque generis* der Reihe *Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen* für die Aufnahme des Bandes in die Reihe und Stephan Specht, dem Leiter des Verlages, weil er sofort trotz unserer prekären Finanzierungssituation die Drucklegung betreffend die Übernahme ins Verlagsprogramm zugesagt hat. Den Autorinnen und Autoren sind wir für die angenehme Zusammenarbeit verpflichtet.

Toulouse/Würzburg im Oktober 2021

Laurent Bricault
Martin Andreas Stadler

Einführung

Laurent Bricault & Martin Andreas Stadler
(Universität Toulouse-Jean Jaurès & Institut Universitaire de France /
Julius-Maximilians-Universität Würzburg)

Hymnen sind eine unmoderne Textgattung. Zumindest sieht das Inventar zeitgenössischen Textschaffens im öffentlichen Diskurs die Kategorie „Hymnus“ nicht oder kaum noch vor, und so scheint dieses Genre distinktiv vormodern zu sein. Zum einen mag das mit dem Rückzug des Religiösen aus den westlichen Gesellschaften zu tun zu haben, zum anderen könnte hier ironischer Weise die Reformation eine Rolle spielen – ironisch, weil ja die Reformation zu einer ursprünglicheren und unmittelbareren Form der christlichen Gottesbeziehung zurückwollte. Wie kommt das? Oder ist die Vermutung falsch? Dazu muss der eine der Herausgeber sich vielleicht erklären, weil seine Formung als Lutheraner und dann seine *déformation professionnelle* als Ägyptologe zu sehr subjektiven und vielleicht auch verzerrten Wahrnehmungen führen mag. Für Ägyptologen *cuiuscumque generis* mag nämlich das Paar „Hymnen und Aretalogien“ zunächst etwas überraschend sein, weil ihnen die Verbindung „Hymnen und Gebete“ durch den Titel des Werkes von Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, vermutlich vertrauter ist.¹ 1975 legte Assmann erstmals diese Anthologie vor. Sie ist vielleicht im Kern als eigene Quellensammlung in der Recherchephase zur Dissertation angelegt worden, die das Material dann theoretisch-intellektuell durchdrang, und so ein Nebenprodukt seines Buches *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (1969). Die Anthologie enthält allerdings kaum Gebete, in denen Individuen persönliche Bitten vor die Gottheit tragen, sondern Preisungen ägyptischer Göttinnen und Götter. So geht dann auch die lange Einleitung, in der Assmann eine Gattungsbestimmung der von ihm ausgewählten Texte versucht, kaum noch auf „Gebete“ ein, sondern auf die „hymnischen Gattungen“ und „Grundformen hymnischer Rede“. Selbst in seiner „Gattungstheorie und Formgeschichte“, in der er (1) Kulthymnen (die von einem initiierten, die Reinheitsvorschriften beachtenden Priester in der Rolle des Königs gesprochen werden, wenn der Gott im Ritual erscheint), (2) Totenhymnen (die ein durch das Verklärungsritual geweihter Toter für sich rezitiert, wenn er sich im Herrschaftsbereich eines Gottes [Osiris] bewegt oder wenn der Gott erscheint [Re]), (3) Individualgebete eines Lebenden in eigener Sache nach einem aktuellen göttlichen Machterweis und (4) literarische Gebetslyrik (die ein Autor als Beter in allgemeiner religiöser Erfahrung verfasst) unterscheidet, ist fast ausschließlich von Hymnen die Rede. Ist damit aus ägyptologischer Sicht „Gebet“ nur eine andere Form des Hymnus? Oder sind „Hymnen“ und „Gebete“ ganz verschiedene Kategorien? Dimitri Meeks kommt auf dieses Problem bereits

1 Assmann 1975. Zweite Auflage: Assmann 1999. Ein Kompilat aller möglichen Einlassungen zum Begriff „Hymnus“ und der Versuch einer Anwendung auf Ägypten bei: Luft 2018, 362–399.

im ersten Absatz seines Beitrags zum Gebet zu sprechen: „S’agit-il de prier ou d’adorer ?“² Letztlich kann jedem Hymnus eine implizite Bitte unterstellt werden, etwa einem Hymnus auf den solaren Schöpfergott, er möge sich angesichts des vielen Lobes und der menschlichen Anerkennung seiner Leistung weiterhin wohlgesonnen der Schöpfung zugewandt zeigen und für das Wohlbefinden auf Erden Sorge tragen. Magischen Hymnen mag eine solche implizite Bittintention genauso unterstellt werden.³

Hier begriffliche Klarheit schaffen ist somit nicht ganz leicht, und da kommt die erwähnte lutherische Prägung des einen Herausgebers ins Spiel. Bietet die evangelische Theologie eine brauchbare Definition und Unterscheidung? Aufgrund seiner Etymologie hängt das Gebet mit einer Bitte zusammen, die ein Beter vorbringt, während im Hymnus jemand gepriesen wird. Ziehen wir den *Evangelischen Erwachsenen Katechismus* heran, so stellt sich heraus, dass dieser bei der Behandlung des Themas „Gebet“ den Schwerpunkt auf die an Gott herangetragene Bitte legt und Martin Luther zitiert: „Weil er weiß, dass ihn Gott erhört, braucht er nicht ein solch ewig Gewäsche führen.“⁴ Ein Gebet darf natürlich auch hymnische Abschnitte enthalten, durch die der Beter erhofft, die Gottheit gnädig zu stimmen. Luther folgend kann der Beter aber schnell zum Punkt kommen und muss nicht vorher umständlich Gott preisen, um sein Gehör zu finden. Trotzdem stehen die biblischen Psalmen, in denen viele ausschließlich Gott preisen, auch im *Evangelischen Erwachsenen Katechismus* immer noch unter der Überschrift „Gebete“. In der katholischen Kirche wird dem preisenden Aspekt größere Aufmerksamkeit geschenkt, wenn das Gebet auch als Ausdruck der Sehnsucht nach Gott, als „Austausch der Freundschaft mit Gott“ und Betrachtung des Menschen im Angesicht Gottes definiert wird und damit nicht nur die Bitte, sondern auch das Dankgebet und die Anbetung, d. h. den Lobpreis, umfasst.⁵ Die Unterschiede zu den Hymnen, die für sich stehen können, weil sie keine explizite Bitte enthalten, werden also flexibler gesehen. Wenn nun Luther den Weg für mehr Nüchternheit und Direktheit im Gebet geebnet haben sollte, dann könnte das in der *longue durée* zu einer weitgehenden Obsoleszenz der Gattung Hymnus geführt haben. Zumindest kann das für Hymnen als produktive Gattung gelten, denn in den altertumswissenschaftlichen Philologien, aber auch beispielsweise für Konzertbesucher, die sich christliche Hymnenvertonungen anhören, wird das Genre reproduktiv durchaus noch gepflegt.

Es kommt noch schlimmer: Der Titel des vorliegenden Bandes stellt *Hymnus* und *Aretalogie* nebeneinander, wobei letztere dezidiert ein Begriff für ein antikes Textgenre ist, Gottheiten zu beschreiben. 1895 schrieb Otto Crusius in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (II Sp. 670–672) zu den Verfassern von Aretalogien unter dem Schlagwort *Aretalogoï*:

„Die älteren Erklärer gehen meist (mit Casaubonus) von der Horazstelle aus, und sehen in den A. schwatzhafte Bettelphilosophen, ‚Tugendschwätzer‘. Aber nicht ein einziges Zeugnis kann mit Sicherheit auf einen Philosophen bezogen werden; für Crispin ist das Wort Spitzname. (...) Überblickt man die Zeugnisse, so ergibt sich

2 Meeks 2000, 9–23.

3 Zu den magischen Hymnen in den *PGM*: Bortolani 2016, die die hier verhandelte Frage allerdings nicht anspricht, sondern ihren Schwerpunkt auf die Untersuchung des gräko-ägyptischen Austauschs in ihrem Quellencorpus legt.

4 Bähnk et al. 2010, 878–889. Luther-Zitat dort S. 882.

5 Deutsche Bischofskonferenz 1985–1995, 87.

zunächst mit Wahrscheinlichkeit, dass das Wort nicht dem attischen oder überhaupt dem ältern Sprachgut angehört, sondern der hellenistischen κοινή; weiter, dass es im Orient, und zwar in Ägypten geprägt ist, denn Philodem war ein Syrer, die nächsten Stellen handeln vom Isis-Sarapiskult, die Septuaginta und Manetho sind in Ägypten entstanden, und der Verfasser der 15. Satire des Iuvenal kennt und schildert ägyptische Sitte. Die beiden Inschriften haben sacralen Character; ὄνειροκρίτης ist der Kreter Ptolemaios sicher im Dienste der Isis; Kreter spielen, als die natürlichen Vermittler zwischen Ägypten und Griechenland, auf den Inselkulten der Isis überhaupt eine grosse Rolle (...), und ὄνειροκρίται oder ἐνυπνιοκρίται, d. h. Deuter der Heilträume, gehören zu dem ständigen Personal der Isis- und Serapistempel (...)

Mit unserem Begriffspaar „Hymnen und Aretalogien“ vermeiden wir also die Problematik, die sich mit „Hymnen und Gebete“ verknüpft, und machen klar, dass es um Texte zum Lobpreis und zur Verehrung einer Gottheit geht. Wenn Crusius mit seiner Vermutung eines Ursprungs in Ägypten und im Umfeld des Isis-Serapis-Kultes recht hat – Schippers Studie zu *Sprüche* 8 in vorliegendem Band scheint das zu bestätigen und zeigt, dass auch eine alttestamentliche Aretalogie sich auf ägyptische Vorbilder beziehen mag –, dann ist auch der Schwerpunkt auf Ägypten und der Rezeption ägyptischer Gottheiten, namentlich der Isis, der sich durch die einzelnen Kapitel zieht nicht mehr überraschend, ja sogar endogen.

Das Zusammentreffen von ägyptischen und griechischen Traditionen hat sich wenigstens in der religiösen Sphäre häufig um Isis und die Gottheiten ihres Kreises kristallisiert. Wenn die angemessene Rhetorik, um das Lob der Götter in der Welt der sogenannten klassischen Antike auszudrücken, in griechischen Traktaten zur Rhetorik verhandelt und dann in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ausformuliert wurde,⁶ ist die Isis-Literatur in hymnischen Texten und Aretalogien im Überfluss vorhanden sowohl in griechischer Sprache seit der hellenistischen Zeit und natürlich schon länger auf Ägyptisch.

So hat es sich die Forschung im Laufe des 20. Jahrhunderts zur Gewohnheit gemacht die *Aretalogie der Isis* immer mit einem großen A zu schreiben, was im Deutschen nichts besonderes ist, aber im Englischen, Französischen oder Italienischen signalisiert, es mit einem spezifischen Titel zu tun zu haben. Die *Aretalogie der Isis* ist in fünf fast identischen Textzeugen überliefert, die im östlichen Mittelmeerraum gefunden wurden und die Diodorus Siculus in seiner Βιβλιοθήκη ιστορική in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. teilweise aufgegriffen hat.⁷ Dieser Text, von dem 1925 eine offenbar vollständige Fassung in den Ruinen des Isis-Tempels von Kyme in Äolien, an der ägäische Küste der heutigen Türkei entdeckt wurde, erscheint wie eine aktive, teils innovative Umformulierung einer ägyptischen Textgattungstradition, der Idealautobiographie, zu sein, hier auf die Figur der Isis konzentriert. Die Kristallisation der verschiedenen Elemente, die dort zu lesen sind, entspricht sicherlich einer Schreibstrategie, die von Fragestellungen und Intentionen bedingt ist: Begleitung und Verstärkung der ersten Schritte der Isis und ihres Kultes *ex Aegypto* im Kontext der Kämpfe, die sich die Diadochen im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. lieferten. Die fünf Zeugen des Textes von etwa fünfzig meist fragmentierten Zeilen, die bislang bekannt sind, datieren zwischen das 1. und das 3. Jahrhundert n. Chr. Aber der Urtext ist sicherlich älter, nachdem man ihn

6 Pernot 1993, 216–218.

7 Siehe dazu Nagel in diesem Band.

auch schon am Ende des 2. und Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. in Maronaia in Thrakien⁸ und auf Andros eine, noch stärker hellenisierte Adaptation in Versform dieser Aretalogie⁹ kennt. Diese Zunahme an Hymnen erklärt zum Teil die Prominenz, die Isis in diesem Band einnimmt. Das lädt nicht nur ein, sich zu den Texten selbst zu befragen, sondern auch zu ihren Problemstellungen, den Kontexten ihrer Belegungen, den Bedingungen, unter denen wir sie bewerten müssen, und zu den Faktoren und Vektoren ihrer Verbreitung und ihrer Rezeption in einem lokalen Zusammenhang oder auch einem regional übergreifenderen. Einige, wie die *Aretalogie*, sind sogar kanonisch geworden wie für die antiken Isis-Anhänger so auch für die modernen Religionshistoriker.

Die Beiträge sind jeder für sich und in sich thematisch vielfältig. Sie ließen sich nach Regionen ordnen (Ägypten, Naher Osten und schließlich die gesamte Alte Welt, wie sie Isis nach der Vorstellung ihrer Anhänger beherrschte), chronologisch nach behandelten Quellen oder eben – wie schließlich hier gewählt – nach unterschiedlichen Kategorien, wobei manch ein Beitrag auch in andere Teile gepasst hätte, etwa Bortolani und Faraone zur Interkulturalität, zumal es ihnen gar nicht um magische Praktiken und die Instrumentalisierung der Hymnen in der Magie geht, sondern um den Versuch, einen ägyptischen Hintergrund zu ermitteln (Bortolani), oder um die Intertextualität von Hymnen in *PGM IV*, also einen literaturwissenschaftlichen Ansatz (Faraone). Letztlich ist die Grenze „Ritual und Magie“, die wir um einige Beiträge gezogen haben, ohnehin künstlich, denn alle Hymnen und Aretalogien stehen in einem wenigstens mittelbar kultischen Zusammenhang, weil sie Texte sind, die eine verehrende Haltung und Handlung sprachlich begleiten und unterstützen. Die vielfältigen Optionen, die einzelnen Studien sinnvoll zu gliedern, zeigt demnach, wie vielfältig die Textgattung der Hymnen und Aretalogien ist und aus wie vielen verschiedenen Richtungen wir uns ihnen nähern können. Das macht den Wert aus, sich der Hymnen und Aretalogien anzunehmen, selbst wenn sie ein schon intensiv beackertes Forschungsfeld sind.

An den Anfang antiker Hymnik führt uns Christopher Metcalf in *Sumerian Hymnic Poetry and the History of Ancient Near Eastern Literature and Religion* und präsentiert einige Ergebnisse seiner bevorstehenden Edition von 17 bislang unveröffentlichten sumerischen religiösen Gedichten aus Südmesopotamien, die ca. 2000 v. Chr. datieren. Während die ältere Forschung davon ausgegangen ist, dass solche religiösen Gedichte für die Aufführung während des Tempelkults verfasst worden sein müssen, ziehen es viele heute vor, literarisches Material bei der Rekonstruktion der mesopotamischen Religionsgeschichte nicht mehr zu berücksichtigen, während Literaturwissenschaftler dazu neigen, den didaktischen Kontext zu betonen, in dem sumerische Literatur komponiert und kopiert wurde, anstatt den kultischen. Anhand konkreter Beispiele aus seiner Editionsarbeit argumentiert Metcalf, dass literarische Texte dennoch, wenn sie angemessen kontextualisiert werden, wertvolle Informationen über antike Kulte liefern können und von Religionswissenschaftlern deswegen nicht ignoriert werden sollten.

Geraldina Rozzi bleibt in Mesopotamien. Unter dem Titel *Wisdom and Prayer: Philological Reflections in the Great Akkadian Hymns and Prayers* kommt sie auf die akkadische Hymnendichtung des ersten Jahrtausends zu sprechen. Meist religiös, unterscheidet sie sich von früheren Kompositionen sowohl in der Struktur als auch im Stil.

8 Grandjean 1975.

9 Jördens 2013. Siehe dazu Prêtre in diesem Band.

Während altbabylonische Hymnen in der Regel kurz und bündig sind, sind spätere meist länger und weisen eine größere stilistische und sprachliche Komplexität auf. Die sogenannten akkadischen „Großen Hymnen“ besitzen letztere Eigenschaften, denn sie sind mehr als 200 Zeilen lang und zeichnen sich durch eine Sprache höheren Registers aus. Ihre raffinierte Form wird oft von Gedankengut begleitet, welches von erheblichem Interesse ist. Ein Beispiel für die originellen Themen, die in diesen Hymnen enthalten sind, findet sich u. a. in der Hymne an den Schreiber Gott Nabû. Neben den für Hymnen typischen Motiven enthält dieser Text auch einen kurzen Abschnitt, der sich mit Ethik und Weisheit beschäftigt. Der Autor spricht das Thema des menschlichen Leidens an und sucht Trost für das Problem. Er behauptet, dass ein schwieriger Anfang die notwendige Voraussetzung für positive Entwicklungen ist, und präsentiert diesen philosophischen Gedanken durch Beispiele aus der Natur. Er tröstet sich mit dem Wissen, dass es gut ist, geduldig zu leiden, denn die Gottheit ist im Wesentlichen barmherzig und wird schließlich Mitgefühl mit dem Frommen zeigen. Die weisheitlichen Themen und Ideen, die sich in dieser Hymne entfalten – was, wie Metcalf in der Diskussion anmerkte, Parallelen in den sumerischen Hymnen findet –, sind wertvolle Quellen, um zu verstehen, wie die Beziehung zwischen Menschen und Göttern im alten Mesopotamien wahrgenommen wurde. Außerdem geben sie uns einen Einblick in die Überzeugungen und Lebensauffassung der gelehrten Mesopotamier.

Die Weisheit, die sich nach Rozzi in den akkadischen Hymnen und Gebeten spiegelt, tritt als Personifikation dann im alttestamentlichen Buch der Sprüche auf, das Bernd U. Schipper in seinem Beitrag *„Ich bin eingesetzt von Ewigkeit her, im Anfang, ehe die Erde war.“ – Die personifizierte Weisheit nach Prov 8 und die Isis-Aretalogien* untersucht. Seit der Ägyptologin Adolf Erman im Jahr 1924 anhand der neugefundenen Lehre des Amenemope eine Verbindung zwischen dem alttestamentlichen Sprüchebuch und der ägyptischen Weisheitsliteratur hergestellt hat, diskutiert die Forschung den möglichen Einfluss ägyptischer Vorstellungen auf die alttestamentliche Weisheit. Ein Schlüsseltext ist das große Gedicht über die personifizierte Weisheit in *Sprüche* 8. Ist die weiblich vorgestellte Weisheit mit der ägyptischen Göttin Ma'at zu verbinden, wie Christa Kayatz in einer einflussreichen Studie meinte? Oder lässt sich womöglich in den ptolemäerzeitlichen Isis-Aretalogien eine Vorlage für *Spr* 8 finden? Schipper weist hier auf die bislang übersehenen Isis-Aretalogien hin, die unter Wahrung der weisheitlichen Parameter genutzt wurden, um die personifizierte Weisheit mit übermenschlicher Autorität zu beschreiben. Der Autor von *Spr* 8 ist damit nur knapp vor der Infragestellung des Monotheismus stehen geblieben, ja vielmehr bis an die Schmerzgrenze gegangen.

Wissen, genauer geographisches Wissen spiegelt sich gleichfalls in den Lobpreisungen ägyptischer Gottheiten wider, auf die Holger Kockelmanns *Praises of Egyptian Divinities and the Geography of the Ancient World* eingeht. Traditionell und fast stereotyp zeichnen sich die ägyptischen Gottheiten durch ihre Epitheta als Herrscher über das Niltal und den gesamten Kosmos aus; die Welt und ihre verschiedenen Regionen sind von ihrer Präsenz und Allmacht durchdrungen. Als grundlegendes Merkmal der Natur der Götter spiegelt sich diese „Universalität“ in Lobpreisungen sowohl in ägyptischer als auch in griechischer Sprache wider. Ein inhärenter und zentraler Bestandteil der Universalität ist die Topographie. Kockelmann erläutert, wie „geographischer Raum“ und die „Welt“ konzipiert, als eine Dimension göttlicher Manifestation beschrieben und welche geographischen Bereiche durch die Lobpreisungen umrissen werden. Bilden hymnische Texte aus dem pharaonischen und

griechisch-römischen Ägypten die Welt überwiegend allgemein oder auch spezifisch ab? In welchem Ausmaß spiegeln sie zeitgenössisches geographisches Wissen wider? Und gibt es Unterschiede und Gemeinsamkeiten im geographischen Repertoire ägyptischer und griechischer Lobpreisungen? Topo- und Geographie hatten im Wissenskanon Ägyptens von der pharaonischen bis zur ptolemäisch-römischen Zeit immer eine hohe Bedeutung. Dennoch fällt auf, wie die hieroglyphischen Tempelinschriften die Innovationen der dazu zeitgenössischen hellenistischen Isis-Identifikationen, die ein wesentlich ausdifferenzierteres Weltbild entwickeln, gerade nicht aufgreifen. Inschriften und Papyrushandschriften schöpfen folglich zwar aus denselben Quellen, topographischen Handbüchern, verarbeiten aber das Wissen unterschiedlich, wobei die Inschriften konservativer und traditioneller sind und auf älteren Vorlagen basieren.

Dagmar Budde, die ihrerseits auf theoretisch-methodische Fragen im Zusammenhag mit der Arbeit an ägyptischen Hymnen eingeht, stellt unter dem Titel *Hymnische Texte im Mammisi von Edfu* vor, die an unterschiedlichen Orten und in verschiedenen Ausprägungen vertreten sind. Man findet diese ptolemäerzeitlichen, in Hieroglyphen verfassten Inschriften an der Fassade des Sanktuars, an dessen Eingangstür, an Türen des Opfersaals und des Vestibüls, an Pfeilern, Säulen oder Architraven des Portikus. Auch wenn dieses Kapitel unter der Rubrik *Ritual und Magie* steht, weil der architektonische Kontext auf den kultischen Rezitationszusammenhang verweist, behandelt sie die Texte umfassend. Thematisch kreisen sie um das Wesen und Wirken des himmlischen Schöpfergottes und die Geburt seines Erben, wobei sie auch auf die Mutter des Kindes eingehen und insbesondere deren Nöte während der Schwangerschaft und Niederkunft zur Sprache bringen. Budde stellt die verschiedenen Texte mit ihren spezifischen Phraseologien, Schreibweisen und Themen vor und nimmt neben den Adressaten und fiktiven Sprechern hauptsächlich die Anbringungsorte in den Blick. Sie diskutiert, inwieweit die Anbringungsorte im Mammisi und letztendlich der Gebäudetyp mit seiner besonderen Architektur und Theologie die Inhalte und die formalen Gestaltungen der hymnischen Texte beeinflusst haben. So finden sich Hymnen und hymnische Texte besonders häufig an Säulen und Durchgängen, die immer wieder im Kultvollzug passiert wurden, aber keine im Sanktuar des Mammisi. War also das Sanktuar ein Ort besonderer Stille? Auch wenn Budde sich auf ein klar definiertes Corpus bezog, so verdeutlicht sie das dennoch große Textspektrum und legte den Finger in eine Wunde der Ägyptologie, nämlich das theoretisch-methodische Defizit einer fehlenden Typologie der ägyptischen Hymnen in Tempeln, die eine terminologisch saubere Bestimmung und Klassifikation von Hymnen erlaubte.

Der ägyptische Hintergrund der M-Aretalogie: Sprechakte und (Selbst-)Inszenierung der Isis/Hathor/Schentait in osirianischen Ritualen von Svenja Nagel nimmt zwar seinen Ausgangspunkt bei der „Memphitischen Isis-Aretalogie“ (oder „M-Aretalogie“) – einer der in der Forschung zum hellenistischen und römischen Isiskult meistdiskutierten Vertreterin ihrer Gattung, führt sie aber auf den Osiriskult zurück. Die überlieferte Form der meisten Textzeugen als Selbstpräsentation der Göttin mit Ich-Aussagen, wobei im Griechischen das Personalpronomen der 1. Pers. sing. ἐγώ (teilweise aber auch Dativ ἐμοί oder Genitiv ἐμοῦ) jeweils am Anfang der Sätze steht, geht deutlich auf ägyptische Nominalphrasen mit dem unabhängigen Personalpronomen *ink* zurück – eine im Ägyptischen, nicht aber im Griechischen, natürliche Struktur von Sätzen. Die ägyptische Tradition entsprechender Selbstvorstellungen weiblicher Gottheiten, speziell der Isis und Hathor(-Schentait), reicht mindestens bis in das Mittlere Reich (z. B. *Sargtextspruch* 148) zurück und findet sich in Texten aus

funerärem, rituellem und magischem Kontext. Nagel vertieft die im Rahmen ihrer Dissertation entwickelte These eines Ursprungs der M-Aretalogie im ägyptischen Osiriskult, in dessen Ritualen Sprechakte und Selbstdarstellungen der genannten Göttinnen eine wichtige Rolle spielten. Dabei zeigt sie anhand von Beispielen auf, wie der ägyptische Texttyp sowie der konkrete Inhalt einzelner Aussagen im Rahmen der Adaptation in einem neuen, griechischsprachigen Kontext weiterentwickelt worden sein könnten.

Hier lässt sich Ljuba Merlina Bortolanis *The Magical Hymns to Typhon-Seth: Between Universalistic Trends and the Translation of Egyptian Tradition* anschließen. Die Sprüche des magischen Handbuchs aus dem Corpus der griechischen magischen Papyri (*PGM*) beinhalten nämlich metrische, v. a. hexametrische, Abschnitte, welche als Anrufungen an die genannten Götter dienen, die sogenannten Magischen Hymnen. Dank der neuen interdisziplinären Debatte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert wurde die enge Verbindung zwischen den griechischen und demotischen magischen Papyri (*PDM*) erkannt. Der magisch-religiöse Hintergrund der *PGM* ist, so Bortolani, größtenteils griechisch und ägyptisch, und die meisten Papyri, die wir kennen sind das Ergebnis eines langen Prozesses der Sammlung und Weiterentwicklung älteren Materials. Detaillierte Analysen ergeben jedoch, dass die göttlichen Wesen, welche in den magischen Hymnen vorkommen, oftmals jeweils an einer kulturellen religiösen Tradition festhalten und nicht unbedingt eine „neue“ religiöse Identität verkörpern. Dies mag mit dem kompositorischen Milieu der *PGM* zusammenhängen. Von diesen Prämissen ausgehend, untersucht Bortolani die magische Hymne an Typhon-Seth (*PGM* IV 179–201, 161–73), um zu verstehen, ob es sich bei diesem Gott um einen Synkretismus per se handelt und/oder er eine „neue“ göttliche Identität repräsentiert, vergleichbar mit dem griechischen Typhon oder dem ägyptischen Seth, oder nur das Ergebnis einer Übersetzung eines ägyptischen Konzepts ins Griechische. Vieles lässt sich, so Bortolani, besser verstehen, wenn trotz griechischer Namen ägyptische Götter erkannt werden.

Das griechische Pantheon rückt hingegen Christopher A. Faraone mit *Mixing the Hexametrical Genres of Hymn and Curse in the Longest of the Greek Magical Handbooks* (*PGM* IV 2714–83) in den Mittelpunkt. Die seit langem bestehende Kategorie der „magischen Hymne“ in den griechischen magischen Handbüchern bedarf einer gewissen Revision im Falle des thebanischen *PGM* IV. In seinem Beitrag argumentiert Faraone, dass die hexametrischen Hymnen, welche Hekate aufrufen, damit sie einen bindenden Zauber oder einen erotischen Fluch ausführt, zwei normalerweise getrennte Genres der Poesie kombinieren: (i) hexametrische Hymnen vom orphischen Typ, die die Göttin mit einer Fülle von Epitheta ansprechen, damit sie zu der Person kommt, die zu ihr betet bzw. Weihrauch für sie verbrennt; und (ii) hexametrische Bindungszauber, die entweder Hekate als Helferin anrufen, um die Beschwörung zu vollenden, oder die wütende Geister hervorbringen sollen, um das Opfer direkt anzugreifen. Er zeigt, dass diese ziemlich langen Gedichte aus zwei oder drei kürzeren poetischen Kompositionen zusammengesetzt zu sein scheinen und dass sie tatsächlich typisch für die längeren Anleitungen von *PGM* IV sind, die oft etwas künstlich und bausteinartig aufgebaut wirken.

Korshi Dosoo, der auf *Isis in Christian Egypt* zu sprechen kommt, zieht wie Bortolani das Corpus magischer Texte heran. Der sechzehnseitige Pergamentcodex, der üblicherweise in das sechste Jahrhundert datiert wird, Michigan Ms. Copt. 136, stellt einen wichtigen Beleg für den Übergang zwischen den griechisch-ägyptischen und christlichen magischen Traditionen in Ägypten dar. Während der Großteil des Inhalts koptisch und weitgehend christlich

inspiriert ist, weisen signifikante Passagen Bezüge zu den traditionellen ägyptischen Gottheiten auf, wohingegen in einige Abschnitte auch griechisches Sprachmaterial einfließt. Unter letzteren ist eine kurze Formel, die Isis als „Herrin der Götter des Himmels“ anruft, um eine Erkrankung der Gebärmutter zu heilen. Trotz der Kürze dieses Textes enthält er wichtige Parallelen zu älteren griechischen und demotischen kultischen und magischen Hymnen, womit er einen der jüngsten Belege für Material darstellt, das höchstwahrscheinlich mit den griechisch-ägyptischen Isis-Kulten in Verbindung steht. Nachdem Dosoo den Text in seinen physischen, textlichen und historischen Kontext stellt, untersuchte er seine Bedeutung für unser Wissen über die textliche Überlieferung in den finalen Phasen der indigenen religiösen Tradition.

Bortolani, Faraone und Dosoo bewegen sich also schon in einem dezidiert interkulturellen spätantiken Milieu, weshalb der Sprung zur Rubrik der Interkulturalität nicht mehr zu waghalsig oder weit ist. Chronologisch bewegen wir uns zwar wieder zurück, aber der Austausch im antiken Mittelmeerraum mündet dann genau in die spätantiken magischen Hymnen auf die im vorangehenden Teil eingegangen wurde. Ian Moyer stellt unter dem Titel *Form and Intertextuality in the Greek Hymns to Isis* dar, wie die intertextuellen Dimensionen der griechischen Hymnen an Isis Anspielungen nicht nur auf den Inhalt beinhalten, sondern auch auf formale Merkmale wie Interpunktion und Muster stichicher Anordnungen. Isis-Hymnen enthielten folglich zum einen typische Aussagen über die Göttin und zum anderen manifestierten sich in ihrer textlichen und graphischen Form ebenso unverwechselbare wie wiedererkennbare Praktiken, die von den Verehrern der Gottheit geteilt wurden. Belege hierfür finden sich v. a. in den Andros- und Maroneia-Hymnen, die beide auf den Inhalt und die Form der memphitischen Hymne anspielen. Diese ist ihrerseits in fünf beschriebenen Kopien erhalten, die in Inhalt und Form sehr einheitlich sind. Die Hymne an Isis in P. Oxy. XI 1380 enthält Satzzeichen, die an die beschriebenen memphitischen Hymnen erinnern. Neben diesen gemeinsamen Merkmalen der Textgestaltung sind zudem Anspielungen auf den typischen Inhalt und die Form der Isis-Hymnen in Isidorus 1 und Apuleius *Metamorphosen* 11.5 enthalten. Zusammengenommen liefern diese Elemente der Intertextualität den Beleg dafür, dass die griechischen Isis-Hymnen als Texte und als rituelle Darbietung eine distinkte Gruppe bilden. Die Erkenntnis dessen wird Auswirkungen auf die langanhaltenden Debatten über die kulturellen Identitäten der Isis und ihrer Verehrer haben.

Clarisse Prêtre setzt in ihrem Beitrag *L'hymne isiaque d'Andros: polysémie textuelle et polymorphie divine* den Reigen der Studien zu griechischen Isis-Texten fort. Der Hymnus an Isis von Andros, wurde 1841 von L. Ross entdeckt. In seiner Publikation von 1930 begann W. Peek, einige der Schwierigkeiten dieser Inschrift hervorzuheben, versuchte aber nicht, den Text in eine globale Perspektive zu stellen. Es schien daher sinnvoll, diesen Text im Lichte des Wissens, das bereits vor fast 90 Jahren die Isis-Forschungen bereicherte, noch einmal zu lesen. Dieser Beitrag zielt daher darauf ab, die Grundlagen für eine Neuedition zu schaffen, indem Prêtre Fragen nach dem Ursprung dieses Gedichts, seiner stilistischen Komposition, der literarischen Adaptation der aretalogischen Prosa und letztlich dem Bild der Isis in der ägäischen Welt aufwirft. Der Hymnus von Andros wendet sich offenbar gleichermaßen an ein ägyptisches und griechisches Publikum. Da auf Andros kein Isis-Heiligtum existierte, bleibt der Kontext der Inschrift rätselhaft.

Nachdem die Herausgeber des Bandes einen Ausblick auf ihre Arbeit gaben, der sie zur Einladung zu Kolloquium und Sammelband veranlasste, schließt sich Bruno Rochette mit

Interpretatio Graeca. À propos des transferts culturels autour du POxy 1380 en Égypte gréco-romaine unmittelbar an. Er möchte den P. Oxy. 1380 in den Kontext der Kulturtransfers zurückbringen und verweist auf die sonstigen griechischen Übersetzungen bzw. Adaptationen ägyptischer Texte in Oxyrhynchos: die Namensliste ägyptischer Gottheiten nebst gelegentlicher Erläuterung des P. Oxy. 465, die astrale Allegorisierung eines Gesellschaftsspieles im P. Oxy. 470, die Imuthes-Aretalogie des P. Oxy. 1381, den Sesostri-/Sesonchos-Roman, von dem Fragmente in den P. Oxy. 1826 und P. Oxy. 2466+3319 erhalten sind, den P. Oxy. 2332, der eine Handschrift des Töpferorakels ist, die Zeichnungen ägyptischer Götter und die geringen Reste eines Textes, der diese beschreiben könnte, im P. Oxy. 2552, eine Erzählung bezüglich Amenophthis im P. Oxy. 3011 und schließlich die Übersetzung eines demotischen juristischen Handbuchs im P. Oxy. 3285. Manche dieser Texte lassen sich nur schwer mit einem ägyptischen Original verbinden. Der einzige literarische Text, für den das möglich ist, ist der *Mythos vom Sonnenauge*, der in griechischer Fassung als P. BM 274 bekannt ist (3. Jh. n. Chr.), während der Haupttextzeuge der demotischen Fassung ein Leidener Papyrus des 2. Jh. n. Chr. ist. Im *Traum des Nektanebos* sind die Spuren der Übersetzung abgesichert. An diese Quellen schließt Rochette Überlegungen zur Bedeutung des Übersetzungsphänomens im ptolemäisch-römischen Ägypten an, denn es fällt auf, dass Übersetzungen für religiöse und juristische Texte belegt sind. Auch wenn es eine ganze Reihe solcher Übersetzungen gibt, so ist doch ihre Zahl gering im Vergleich zum in Oxyrhynchus insgesamt gefundenen Material, sie laufen ausschließlich vom Ägyptischen zum Griechischen und sind offenbar meist von Ägyptern vorgenommen worden (Ausnahme: *Mythos vom Sonnenauge*, für den ein griechischer Übersetzer postuliert wurde).

In *Praise of Gods & Goddesses in Aramean Egypt: Papyrus Amherst 63* bringt Tawny Holm Abwechslung, weil der von ihr vorgestellte Papyrus Amherst 63 weder mit Isis noch mit Griechisch zu tun hat. Der aramäische Text aus Ägypten, geschrieben in demotischer Schrift, enthält eine reiche Sammlung von Hymnen, Segnungen und Gebeten und bildet eine einzigartige Mischung aus religiösen Motiven, Gottheiten und literarischen Traditionen aus Mesopotamien und Syrien-Palästina. Der Papyrus scheint das Produkt einer kulturell vielfältigen aramäisch-sprachigen Gemeinschaft in Ägypten mit unterschiedlichem Ursprung im 4. bis 3. Jhd. v. Chr. zu sein. Holm zeigte, wie der Papyrus Osten und Westen in der Liturgie dieser Gemeinschaft miteinander verbindet, v. a. durch Verknüpfungen zwischen den Göttern, die Verwendung göttlicher Bilder und kultische Assoziationen. Seine Hymnen dienten sowohl dem Zusammenhalt der aramäischen Gemeinschaft als auch der religiösen Verankerung der Aramäer in ihrer ägyptischen Heimat. Dies wird am besten in Kompositionen wie der „Hymne an alle Götter“ (Kol. VIII) veranschaulicht, die um Segen von Göttern und Göttinnen aus Kulturzentren im Nahen Osten, von Nabû und Nanaya Babyloniens bis zum „Thron“ von Yahu, dem jüdischen Tempel in Jerusalem oder Elephantine, bittet. Dieses Motiv findet sich aber auch in der Wahl Nanayas als Hauptgottheit im Papyrus wieder. Nanaya war nämlich eine mesopotamische Göttin, die im ganzen Nahen Osten v. a. von Aramäern verehrt und in Ägypten mit der großen Göttin Isis identifiziert wurde, woraus sich eine Klammer ergibt.

Das Problem stellt sich auch regelmäßig bei Isis, deren Identität außerhalb Ägyptens als nicht mehr ägyptisch, sondern gerne hellenistisch gedeutet wird. Sara Lanna beschäftigt sich in *L'inno die Mesomede: lettura diacronica e sincronica con altri testi del culto isiaco* mit einem solchen Text. Aretalogien und andere Texte des Isiskults, vor allem solche, die nicht

literarisch sind, zeigen eine klare Art und Weise, die Gottheit Isis einzuführen und die Rede zu strukturieren. Mesomedes wählt diesen Weg in seiner Hymne an Isis nicht, sondern nimmt Änderungen daran vor. Die Originalität von Mesomedes' Hymne ist darin begründet, dass sie auf Grund von Aretalogien verständlich ist, aber in der Liste der Namen und Kompetenzen ist die Beziehung zwischen den einzelnen Elementen innerhalb der Phrase eine andere. Mesomedes' Hymne an Isis unterscheidet sich formal ebenfalls von der Epiphanie der Isis und den Gebeten an Isis im 11. Buch von Apuleius' *Metamorphosen*. Das Vorhandensein von gemeinsamen Elementen erklärt jedenfalls, wann beide miteinander verbunden waren. In der Hymne werden Aspekte, die mit dem kaiserzeitlichen Kult zusammenhängen, oder Desiderate des Kaisers gefeiert: vor allem Isis-Hathor und Isis-Sothis. Die Hymne ist somit ein wichtiger Beweis für den Status des Isis-Kults im 2. Jahrhundert n. Chr. in Rom. Mesomedes' Isis ist eine henotheistische, mysteriöse Gottheit, deren Identifikation mit Demeter in Rom sehr wichtig war, wie die Hymne zeigt. All diese Elemente können mit Kaiser Hadrian in Zusammenhang gebracht werden. Schließlich ist die Hymne bedeutend, da sie dabei hilft, Elemente des charakteristischen Stils von Mesomedes als Dichter und Kitharspieler, sowie andere Aspekte der kaiserzeitlichen Literatur zu identifizieren.

Johann Goekens *Les hymnes en prose d'Aelius Aristide: forme, contenu et contexte* zielt in ähnlicher Weise darauf ab, aus rhetorischer und religiöser Sicht die Hauptmerkmale von Aelius Aristides' Prosa-Hymnen (117–um 180 n. Chr.) darzustellen. Zunächst klärte er, warum der Sprecher Prosa verwendet, dann identifizierte er, was der Gebrauch der Topoi des Lobes uns über die Frömmigkeit des Sprechers und seines Publikums lehrt, bevor er einige neue Hypothesen über den Kontext des Vortrags formulierte. So schlägt Goeken vor, die *oratio* 39 (*Zu Ehren der Brunnen des Asklepios-Heiligtums*) mit seiner Prominenz des Wassers als während eines Banketts vorgetragen zu verstehen. Das Wasser findet sich als Thema auch in diversen anderen Quellen als ein Element des Symposions.

Literaturverzeichnis

- Assmann, J. (1975): *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Die Bibliothek der Alten Welt – Der Alte Orient, Zürich/München.
- Assmann, J. (1999): *Ägyptische Hymnen und Gebete*. 2. Aufl., Freiburg Schweiz, Göttingen.
- Bähnk, W. & N. Dennerlein, H. Franke, P. Hirschberg, J. Krämer, M. Kuch et al. (2010): *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Suchen – glauben – leben*. 8. Aufl., Gütersloh.
- Bortolani, L. M. (2016): *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge.
- Deutsche Bischofskonferenz (1985–1995): *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Kevelaer.
- Dorival, G. & D. Pralon (Hg.): *Prières méditerranéennes hier et aujourd’hui. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février*, Aix-en-Provence.
- Grandjean, Y. (1975), *Une nouvelle arétalogie d’Isis à Maronée*, Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain 49, Leiden 1975.
- Jördens, A.: „Aretalogies“, in Stavrianopoulou (2013), 143–176.
- Pernot, L. (1993): *La rhétorique de l’éloge dans le monde gréco-romain*. Tome I : Histoire et technique, Paris 1993.
- Luft, D. C. (2018): *Osiris-Hymnen. Wechselnde Materialisierungen und Kontexte: Untersuchungen anhand der Texte „C 30“ / Tb 181, Tb 183, „BM 447“ / Tb 128 und der „Athribis“-Hymne*, ORA 30, Tübingen.
- Meeks, D. (2000): „La prière en Égypte : entre textualité et oralité“, in: Dorival & Didier 2000, 9–23.
- Stavrianopoulou, E., Hg. (2013): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images*, Mnemosyne supplements. Monographs on Greek and Latin language and literature 363. Leiden-Boston.

Teil 1:
Hymnen und Aretalogien im Verhältnis zu antiker Weisheit

Sumerian Hymnic Poetry and the History of Ancient Near Eastern Literature and Religion

Christopher Metcalf
(The Queen's College, University of Oxford)

Abstract:

The present article seeks to introduce the rich corpus of hymnic poetry in the Sumerian language, dating from *c.* 2100 to 1700 BCE. This previously little-known corpus has recently been the subject of several specialised studies, a synthesis of which is presented here. The following aspects will be discussed in particular: form and content of Sumerian hymnic poetry, historical context, affinity to other literary genres, and transmission to other languages and cultures of the ancient Near East (especially Hittite).

Keywords: Sumerian, Akkadian, Hittite, hymns, prayers, kingship, cult, epic poetry, wisdom literature.

Résumé :

L'ambition des pages suivantes est d'exposer en bref les richesses de la poésie hymnique sumérienne, *c.* 2100 à 1700 av. J.-C. Ce corpus a récemment fait l'objet de plusieurs études spécialisées, dont les résultats seront présentés en synthèse. On s'intéressera particulièrement aux aspects suivants : la forme et le contenu de la poésie hymnique sumérienne, son contexte historique, ses liens avec d'autres genres littéraires, et sa transmission dans d'autres langues et cultures du Proche-Orient ancien (surtout en hittite).

Mots-clés : sumérien, accadien, hittite, hymnes, prières, royauté, culte, poésie épique, littérature sapientiale.

The purpose of this contribution is to introduce the hymnic poetry of ancient Mesopotamia with a particular focus on Sumerian sources, *c.* 2100 to 1700 BCE. There are several reasons why these sources may, it is hoped, be of interest to colleagues studying similar texts in related disciplines. The Sumerian hymns of the late third and early second millennia BCE belong to what is currently the earliest accessible body of literary texts from Mesopotamia, and thus provide perhaps one of the most ancient examples of hymnic poetry in any language. Yet, in spite of this fact, Sumerian hymnic poetry has until recently been a rather neglected field of research, and the present contribution will attempt to review the progress that various specialised studies have attempted to make in the past few years. Further, it is demonstrable that Sumerian hymnic poetry was not confined to the southern Mesopotamian area in which it originated, but radiated to other, geographically and culturally distinct civilisations such

as, in particular, the Hittites of central Anatolia. Since the conference from which the present publication stems has sought to consider hymnic poetry in a cross-cultural perspective, this last point may seem especially relevant: here too I will try to offer a synthesis of recent (and continuing) discoveries.

Form and Content

If a hymn is to be defined simply as a song in praise of a god, then hymnic poetry forms an important part of the extensive Sumerian literary corpus of the late third and early second millennia BCE (also known as the Ur III and Old Babylonian periods). Modern scholarship has over the course of the past century succeeded in publishing at least 120 compositions in praise of various gods of the Mesopotamian pantheon that can be described as hymnic poems: studies of particular significance include the anthology *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, the first part of which, by Adam Falkenstein, treats the Sumerian evidence;¹ the two-volume *Sumerische Götterlieder*, which offer detailed editions of ten Sumerian hymns;² and a long series of publications, mainly in the form of journal articles, by Åke W. Sjöberg, which have made available many important compositions.³ While a few synthetic discussions may be mentioned,⁴ it is perhaps fair to say that this branch of Sumerian literature has attracted less interest, from both specialists and general audiences, than e.g. epic poetry, compositions revolving around historical kings, or wisdom literature. In the context of a monograph on ancient Mesopotamian and early Greek religious poetry published in 2015, it therefore seemed useful both to assemble a representative (but not exhaustive) catalogue of Sumerian hymns, and to describe the form and content of the poems in some detail.⁵ Since it would be superfluous to repeat every aspect of that study here, I instead propose to illustrate some of its general conclusions by means of examples taken from texts that were not yet available in 2015, but that have since been edited in a specialist publication.⁶

One aspect of hymnic poetry noted by scholars of many disciplines is that poems of this kind tend to be composed according to certain formal conventions that, due to the conservative nature of religious language, are widely observed across time and space in any given culture.⁷ The same is true of the Sumerian examples. As elaborated in detail elsewhere, a Sumerian hymn typically consists of three parts: an opening invocation of the deity whom the singer intends to praise; a central section that amplifies the praise, usually in a descriptive manner; and a closing prayer and/or salutation.⁸

The opening invocation introduces the deity by means of epithets, while their main name is mentioned only after some delay, and is sometimes accompanied by an announcement of

1 Falkenstein & von Soden 1953.

2 Falkenstein 1959; van Dijk 1960.

3 See the catalogue and list of references in Metcalf 2015a, 228–234, 274.

4 Wilcke 1972–1975; Edzard 1994; Edzard 2004, 499–515.

5 Metcalf 2015a, 15–49 and 228–234.

6 Metcalf 2019, abbreviated here as *CUSAS* (= *Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology*) 38.

7 Norden 1913, 143–176, is in this regard an especially influential study of the ancient Greek evidence.

8 Metcalf 2015a, 22–49. This agrees with the formal analysis independently presented by Gerstenberger 2018, 255–256.

the “Let me sing...”-type. The following are the openings of newly published hymns addressed to Sud, the city-goddess of Šuruppak; Lamma(-saga), a protective deity here associated with the cult of the goddess Bau in the city of Girsu; Enki, the god of the city of Eridu; and the sun-god Utu:

“[. . .] called by a pleasant name,
[. . .] you are the beloved of Enlil,⁹
Great mother Mother Sud, let me perform your holy song!”
(*CUSAS* 38, 1, ll. 1–3)

“Let me praise the true woman, the sun-goddess of the land, Lamma”
(*CUSAS* 38, 2, l. 1)

“King, informer(?) of the Anuna gods,¹⁰
To whom great wisdom has been given, who lives in Eridu,
Father Enki, informer(?) of the Anuna gods,
To whom great wisdom has been given, who lives in Eridu”
(*CUSAS* 38, 4, ll. 56–59)

“Great [. . .] (of) heaven and earth, the decider, who directs(?) the land,
Noble Utu, son of Suen,
The princely seed (of) the Great Mountain, the offspring of Ninlil!¹¹”
(*CUSAS* 38, 9, ll. 1–3)

The praise announced in the invocation is subsequently elaborated in the main section of the hymn. Here again certain conventions can be observed, the most important of which is the emphasis placed on the favours that the deity in question receives from the chief gods of the pantheon (either Enlil or the sky-god An, or both), and on the vital function performed by the deity in assisting the chief gods as they preside over the pantheon. Two examples, taken from the aforementioned hymn to Sud and from a hymn to Ninimma, a goddess belonging to the circle of Enlil in the city of Nippur:

“An has [. . .] your city to you, to Šuruppak,
In the happy dwelling, with Enlil [. . .],
My lady, the city, the site of your greatness, in(?) Šuruppak,
[. . .] Sud, he has named you ‘Princely Daughter,’
In Nippur(?), the Great Mountain Enlil
Has named you ‘the Greatness of the Ekur,’
In the Tummal, Lord Nunamnir
Has named you ‘pleasant Ninlil’¹²”
(*CUSAS* 38, 1, ll. 28–35)

9 The Mesopotamian chief god.

10 A collective title that in this instance refers to the pantheon in general.

11 Suen is the moon-god, and the Great Mountain (= Enlil) and Ninlil are the moon-god’s parents.

12 The Ekur is the temple of Enlil (also known as Great Mountain or Nunamnir) in Nippur, the Tummal is the temple of his spouse Ninlil located near the same city.

“Proud, foremost among the great gods, surpassing in rulership,
Lady of the Ekur, (Ninimma,) distributing all the divine powers, making known the
sacred purification rites”
(*CUSAS* 38, 5, ll. 14–15)

Sumerian hymns generally appear to have been composed in order to secure the benevolence of the deity. This at least is suggested by the prayers that are typically found in refrains and/or at the conclusion of the hymn, and that tend to be formulated on behalf of a king requesting various conventional blessings (such as prosperity, and/or a long life) from the god. The following examples are hymnic prayers on behalf of kings Gungunum (1932–1906 BCE) and Sin-iddinam (1849–1843 BCE) of Larsa:

“(Goddess) Nanaya, may you be the one who prays for lord Gungunum!”
(*CUSAS* 38, 14, l. 5’ rev.)

“Heroic Utu, your chosen shepherd, the shepherd Sin-iddinam – may life be(!) his share!”
(*CUSAS* 38, 9, l. 31)

Context

Aside from these formal conventions, which can easily be deduced simply by reading the texts, it is necessary briefly to address the more difficult question of historical context (*Sitz im Leben*). As mentioned above, many Sumerian hymns include a prayer spoken on behalf of a king, and such prayers tend to make reference to the context in which the hymn was first performed. The following examples are again taken from a recent edition of previously unknown Sumerian hymns, now published as *CUSAS* 38:

“A man (= king Bur-Suen) is praying and making offerings in front of you –
Accept his gift, let him be the man (of) your beer (offerings)!
To the black-headed people, you are a compassionate mother,
To the lands, you are their caretaker.
Ornament of the great temple, lady of the Ekisiga,
Pleasant woman of the Edimgalana!”
(*CUSAS* 38, 1, ll. 44–49)

King Bur-Suen of Isin (1895–1874 BCE) is here presented as praying and sacrificing in the temples of the goddess Sud that are identified by name in the last two lines: while the Ekisiga and the Edimgalana remain to be discovered by modern archaeology, votive inscriptions and other literary sources suggest that these temples were located in Šuruppak, the city of Sud.¹³ Compare the following extract from a hymn to the sun-god Utu, which was clearly composed for performance in the sun-god’s Ebabbar-temple in the city of Larsa:

“The true shepherd, the one chosen by you, prince Sin-iddinam –
You (Utu) have rightly made him (Sin-iddinam) king of Larsa, you(!) have given
(him) shepherddom over it.

13 See Metcalf 2019, 9–11.

In the Ebabbar, its very pleasant [...], he (Utu) has said great things to you (Sin-iddinam),
 (To) your (Sin-iddinam's) life, (Utu) has added (further) life for you, may life be long for you(!),
 May (Larsa's) kingship be as sweet in your mouth(?) as the food of life!"
 (CUSAS 38, 9, ll. 21–25)

Not all hymns identify the king by name: at times the words “king” or “man” seem to serve as placeholders for the name of whichever ruler wished to have the hymn performed in his service of the deity. This appears to be the case in the following song in praise of the protective goddess Lamma-saga, who is tasked with presenting the king and his offerings to the goddess Bau in the “Sacred City”-temple complex in Girsu:

“Hastening on, worthy of Bau, she is an ornament of the Sacred City,
 The Lamma-goddess who, (regarding) the man who presents offerings, speaks favourably to Bau:
 ‘Beloved mankind – their gifts are your source of joy!’,
 Lamma-saga, let us say your praises far and wide!”
 (CUSAS 38, 2, ll. 5–8)

Past scholarship has traditionally assumed that such self-referential elements, which are found particularly in the sections devoted to prayer, point to the context in which the hymn was first performed. This assumption underlies, for instance, the following assertion by the *Reallexikon der Assyriologie*: “Götter-H[y]mne]n haben ihren Sitz im Kult – dies ist zumindest[t] für diejenigen unter ihnen klar, die ein Gebet enthalten”.¹⁴ While current scholarship on the wider Sumerian literary corpus tends to emphasise the didactic contexts in which many Sumerian literary manuscripts originated, I have argued more fully elsewhere that it is essential to distinguish between the primary context of composition and performance, which in the case of a conventional hymn will indeed have been the temple, and secondary contexts of subsequent re-use, in which such a hymn may have been didactically re-deployed for the training of scribes.¹⁵ Erhard S. Gerstenberger has independently made similar observations in another recent study of Sumerian religious poetry.¹⁶

This is not to say, however, that every poem that displays hymnic form was necessarily composed for a cultic setting. The following is the conclusion of a hymn addressed to the goddess Ninimma, with prayers for a ruler named Nanni:

“Pay attention to the prayer and supplication of the shepherd Nanni until those (future) days!

14 Wilcke 1972–1975, 543.

15 Metcalf 2015a, 18–22, and more concretely Metcalf 2019, 1–4.

16 Gerstenberger 2018, 68–69, 82–84, 256–257; note for instance his comment: “So wichtig die Untersuchung der Textzubereitung im Tafelhaus ist, so wenig können wir dabei stehen bleiben. Für das literarische und religiöse Verständnis ist die gründliche Analyse des ‘Lebenssitzes’, also hier der Hymnen, unerlässlich” (Gerstenberger 2018, 84).

Ninimma, lady who has acquired understanding, who speaks skilfully,
 Request daily for Nanni a respected palace, a peaceful abode, a pleasant rule, days of
 joy, years of abundance!
 Ninimma, Ababa, priest of the Ekur – your praise is sweet”
 (CUSAS 38, 5, ll. 46–49)

This hymn ends with a prayer for a ruler, here called the “shepherd Nanni”, as is conventional: we have already seen examples involving kings such as Bur-Suen of Isin, and Gungunum and Sin-iddinam of Larsa. Yet this case presents the difficulty that no historical king named Nanni is attested in the late third or early second millennia BCE. Rather, Nanni is a mythical king who was familiar to scribes of this period from proverbs and pseudo-historical king lists: in all of these sources, Nanni appears as a mythical early ruler who was associated with certain temple building works in the city of Nippur, the religious centre of Mesopotamia. This agrees with the fact that Ninimma was a goddess who belonged to the circle of the chief god Enlil in Nippur: her epithet “priest of the Ekur” (in the final verse of the quoted extract) refers to this aspect, the Ekur being the seat of Enlil and his family in Nippur. It should also be noted that Ninimma is usually described as a goddess of scholarship and scribal learning, and it is thus no coincidence that the concluding prayer invokes her as the “lady who has acquired understanding, who speaks skilfully”. The conclusion to be drawn from these considerations is that this hymn is very unlikely to have been composed for a conventional cultic purpose: the constant emphasis on Ninimma as a goddess of learning, the concluding prayer for a king who by the early second millennium BCE was a literary rather than a historical figure, and the tortuously repetitive style (“a respected palace, a peaceful abode, a pleasant rule, days of joy, years of abundance”) suggest that the hymnic form here serves primarily to celebrate the learned author’s own philological ingenuity. In this regard the hymn to Ninimma can be seen as a partial model for the style of the elaborate Akkadian literary hymns of the first millennium BCE, discussed by Geraldina Rozzi in the present volume (see also further reflections on these affinities below).¹⁷

If anything is to be said in abstract terms about the *Sitz im Leben* of Sumerian hymnic poetry, then, I would claim that it is best to avoid generalisations and instead to consider each poem individually, with the help of relevant contextual evidence where available. It can be said that hymnic poetry on the one hand belonged to the sphere of practical religion, and referred in often rather vague terms to the circumstances of original performance: this vagueness was probably motivated by a desire to permit future reperformance, or, to put it another way, to prevent the hymn from going out of date.¹⁸ On the other hand, hymnic poetry also formed part of the wider literary culture in any given tradition, which means that hymnic form can also become a means of literary expression in the service of other aims, as the hymn to Ninimma shows (see also the following section). These ambiguities are not specific to the Sumerian tradition: the title of Karl Deichgräber’s important study of the famous archaic Greek *Homeric Hymn to Demeter*, which relates the foundation of the Eleusinian mysteries of Demeter and Persephone, captures the tension between the cultic setting of the poem and

¹⁷ See p. 21–23.

¹⁸ Metcalf 2015a, 21. Spelman 2018, 135–136, takes up and applies this observation to the ancient Greek cultic poetry of Pindar (first half of the fifth century BCE).

the hymn's literary affinities to early Greek epic ("Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus"), and specialists of Greek religion and literature continue to debate the relationship between the hymn and the Eleusinian mysteries.¹⁹

Literary Affinities

As adumbrated in the preceding discussion, Sumerian hymnic poetry naturally formed part of the wider literary corpus of ancient Mesopotamia, and the present section will briefly survey some affinities between hymns and other literary genres. Epic poetry probably offers the most obvious point of contact, given that Sumerian epic narratives, like those of other ancient cultures, often began with a hymnic proem. Consider for instance the proem to the following narrative of the deeds of the god Ninurta, a heroic son of Enlil:

"Created like An, son of Enlil,
Ninurta, created like Enlil, born of Nintu,
mighty god of the Anuna, emerging from the mountain,
filled with dreadful awe, son of Enlil, confident in his own strength,
my king, you are indeed great, I shall praise your greatness,
Ninurta, you are indeed great, I shall praise your greatness!"
(*Ninurta's Return to Nippur*, 1–6)²⁰

In the context of the present volume, in which Geraldina Rozzi discusses "*Wisdom and Prayer: Philosophical reflections in Akkadian hymns of the first millennium*", the affinity between hymnic poetry and wisdom literature is perhaps of greater interest.²¹ One may ask: what is the relationship between the generally brief hymns of the late third and early second millennium BCE discussed so far, and the elaborate literary hymns of the 1st millennium presented by Rozzi? Given their obvious differences in length, style and (probably) performance context, is it even legitimate to subsume these compositions under the same general heading?

While an adequate response to these questions would require far fuller treatment than I am able to offer here, some thoughts may nevertheless be outlined. The first is to note that learned compositions that (I argue) merely imitate hymnic form in an attempt to display academic learning are now documented in the Sumerian corpus of the early second millennium BCE, namely by the aforementioned hymn to the goddess Ninimma (*CUSAS* 38, 5). While hymns of this kind are certainly rare in Sumerian literature,²² the emergence of a richer body of highly literary and philosophical hymnic poems in later Akkadian tradition can hardly be taken to support a supposed distinction between the naïve *joie de vivre* expressed by the literature of the early second millennium BCE and the brooding pensiveness of later periods.²³ Recent research on other branches of Sumero-Akkadian religious poetry has shown

19 Deichgräber 1950; see more recently Richardson 2011.

20 Cited after Metcalf 2015a, 27, with further Sumerian examples. For parallels in other cultures (Hittite and archaic Greek), see Metcalf 2015a, 102, 111.

21 See G. Rozzi in this volume.

22 For some comparanda, see Metcalf 2019, 46–48.

23 Lambert 1960, 17.

such formerly popular evolutionary views of Mesopotamian religious and intellectual history to be unfounded,²⁴ and the new hymn to Ninimma now illustrates that the turgid academic style of later learned literary hymns was not unknown to the early second millennium BCE.

Two recently edited Sumerian religious poems offer further evidence of philosophical reflection in a hymnic context in the early second millennium BCE. The following is an extract from a poem narrating the initially aborted but eventually successful union between king Ishme-Dagan of Isin (1953–1935 BCE) and the goddess Inana. In describing Inana’s anger at an unexplained offence that the king had committed against her, and that had induced Inana to spurn the “crescent moon-bed” on which their marriage was meant to be consummated, the poem reflects on the inevitability of human offences against the gods:

“No mother anywhere has ever given birth to anyone who is free of fault,
The fearsome gleam (of) a young man’s offence is seven times seven!”
(*Išme-Dagan AB*, 96–97)

The poem here expresses the notion, which was to become a popular theme of later religious poetry, that all humans will at times offend the gods, even at an early (and therefore relatively innocent?) stage in their lives, and that the present offence is thus to some extent excusable.²⁵

The second example of philosophical reflection in a hymnic context comes from a recently edited Sumerian solar hymn that appears to have circulated widely in the second millennium BCE. In this poem a human supplicant suffering from an illness, which he believes to have been sent by the gods in retribution for some unknown offence, praises the sun-god Utu in order to obtain his assistance in determining the cause of the divine anger. Given that hymnic poetry typically praises the gods for their influence both among other gods and among mortals, it is not inappropriate for the supplicant to reflect on what distinguishes the mortal from the immortal sphere:

“The life of a man is but a glance.
If man lived for all time,
an evil (force?), an unpleasant thing could happen – it would not harm the man.
Life is tied to death,
But life is not equal to death.
A god may count the days of life but not the days of death,
The day when life is over is of greater weight(?)”
(*Utu the hero*, 46–52)²⁶

That is to say: if mankind could live for ever, illnesses would not be a concern. But life is not equal to death in the sense that the days of life are finite, and can thus be counted, whereas death is overpowering, and infinite in duration. The clear implication is that since the supplicant is not immortal, his illness is a serious concern to him, and his only hope of deliverance lies with the sun-god. Once again, similar meditations on the brevity of life and the inevitability of death can easily be found in the large corpus of Mesopotamian wisdom literature,

24 Jacques 2015, 24–33.

25 See the edition of Ludwig and Metcalf 2017, 18–19 (ad loc.), with references to further literature.

26 Edition: Cavigneaux 2009, 7–13.

such as in the words addressed by Uta-napishtim, the survivor of the great Flood, to the hero Gilgamesh at the end of tablet X of the Standard Babylonian *Epic of Gilgamesh*:

“Death and life (the gods) did establish (for mortals),
the day of death they did not reveal”
(SB *Epic of Gilgamesh* X 321–322)²⁷

In terms of style and content, the difference between the Sumerian evidence discussed in the present contribution and the later hymns analysed by Rozzi is one of degree: the Sumerian sources now show that there did exist some early interest in hymnic form as a means of learned, literary expression, and the philosophical reflectiveness that characterises some of the great Akkadian hymns of the first millennium BCE can be seen as an elaboration of wisdom-themes that occurred in Sumerian compositions of the early second millennium BCE. Hymnic poetry and wisdom literature share a common interest in the relationship between the mortal world and the gods, and their affinity is therefore unsurprising. This conclusion is in keeping with the words of the Hellenist Martin West, who, in surveying Mesopotamian wisdom literature in the prolegomena to his standard edition of Hesiod’s *Works and Days*, which itself includes both hymnic and didactic elements, observed that “as admonitory literature may become hymn-like in its praise of a god, so a hymn may embody moralizing precepts. There is no sharp division.”²⁸

Transmission beyond Mesopotamia

Given the broad range of ancient languages and cultures represented at the conference from which this publication emanates, it seems appropriate to comment, in closing, on the relationship between Sumerian hymnic poetry and the religious poetry of other, neighbouring civilisations of the eastern Mediterranean. In earlier research I have tried to show that, despite many similarities of form and content, there is little reason to believe that Sumerian (and Akkadian) hymnic poetry exerted a strong influence on early Greek religious poetry,²⁹ while Gerstenberger’s recent monograph emphasises the affinities between Sumerian hymns and the psalms of the Old Testament, although the comparison is not elaborated in detail.³⁰ In this connection it may be of interest to point out that there exists very clear and extensive evidence for the cross-cultural translation and adaptation of Sumerian hymnic poetry, as documented by Hittite compositions from central Anatolia dating to the mid- to late second millennium BCE. This may seem surprising at first sight, since there would seem to be little common ground between the Sumerian civilisation of southern Mesopotamia and the Hittite culture of central Anatolia; yet what united them was a common interest in solar deities, which featured even more prominently in Hittite royal cult than in the Mesopotamian pantheon, and the use of the cuneiform script, which was adopted by the Hittites at an unknown point in the early centuries of the second millennium BCE. These two commonalities allowed Hittite and/or

27 Translation after George 2003. For further parallels between this passage of the solar hymn *Utu the hero* and Sumero-Akkadian wisdom literature, see the corresponding notes in Metcalf 2011, 173.

28 West 1978, 7.

29 Metcalf 2015a, esp. 104–129, 221–227.

30 Gerstenberger 2018, e. g. 306.

Mesopotamian experts to make some well-targeted selections from the vast corpus of Sumerian-Akkadian religious poetry: the aforementioned Sumerian solar hymn *Utu the hero*, in particular, formed the ultimate model to central parts of an important corpus of Hittite solar hymns, and the gnomic passage quoted above (“If man lived for all time...”) was among those sections that were chosen, presumably at some point in the mid-second millennium BCE, for translation from Sumerian into Hittite, via an Akkadian intermediary. The translation was notably intelligent in its observance of cultural idiosyncrasies: for instance, the Sumerian hymnic praise of the sun-god “Utu, your utterance commands a gesture of respect” involves a phrase meaning, literally, “to place the hand on the nose”, which conventionally signals reverence in a Sumerian-Akkadian context; but since such a gesture would not be meaningful in a Hittite context if translated literally, the Hittite version renders: “Say what you will, Sun-god, and the gods incline to you”, substituting a conventional Hittite gesture of reverence.³¹ Even more interestingly, the Sumerian model, which encompassed both hymnic praises of the sun-god and philosophical reflections on the human condition, was not only translated but subsequently adapted in later Hittite hymns, where the original connection to the sun-god eventually faded, and passages that were derived ultimately from the Sumerian source were extensively reworked in accordance with Hittite religious priorities and practices.

These adapted versions were undoubtedly used in practical Hittite religion, and the abundant Hittite documentation permits detailed reconstruction of the process of translation and adaptation, which has again been described elsewhere.³² It may be added that a very recent monograph on Hittite religious poetry by Alexandra Daues and Elisabeth Rieken has demonstrated the extent to which the wider corpus of Hittite hymns and prayers depended on the model set by the great Hittite solar hymns, which were themselves ultimately dependent on Sumerian models.³³ Further, the identification of an Akkadian version of the Hittite solar hymns in fragments found at the Hittite site of Ortaköy, to be published by Aygül Suel and Daniel Schwemer, promises to yield further insights into the process of translation from Sumerian and Akkadian to Hittite. At any rate the case of the Hittite solar hymns offers a – to my mind uniquely well-documented – example of the cross-cultural translation and adaptation of religious poetry in the ancient Near East, and as such it should be of interest to a wider audience of scholars concerned with religion and literature in antiquity in general.

31 Metcalf 2011, 171–172.

32 Metcalf 2011; Metcalf 2015b.

33 Daues & Rieken 2018.

Bibliography

- Burkert, W. & F. Stolz, eds. (1994): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, OBO 131, Fribourg-Göttingen.
- Cavigneaux, A. (2009): „Deux hymnes sumériens à Utu“, in: Faivre *et al.* 2009, 3–18.
- Charpin *et al.* (2004): *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, OBO 160/4, Fribourg-Göttingen.
- Daus, A. & E. Rieken (2018): *Das persönliche Gebet bei den Hethitern. Eine textlinguistische Untersuchung*, StBoT 63, Wiesbaden.
- Deichgräber, K. (1950): *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1960/6, Mainz.
- van Dijk, J. J. A. (1960): *Sumerische Götterlieder: II. Teil*, Heidelberg.
- Edzard, D. O. (1994): „Sumerische und akkadische Hymnen“, in: Burkert & Stolz 1994, 19–31.
- (2004): „Altbabylonische Literatur und Religion“, in: Charpin *et al.* 2004, 481–640.
- Faivre, X. *et al.*, eds. (2009): *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris.
- Falkenstein, A. (1959): *Sumerische Götterlieder: I. Teil*, Heidelberg.
- Falkenstein, A. & W. von Soden, eds. (1953): *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich.
- Faulkner, A., ed. (2011): *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford.
- George, A. R. (2003): *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.
- Gerstenberger, E. (2018): *Theologie des Lobens in sumerischen Hymnen: zur Ideengeschichte der Eulogie*, ORA 28, Tübingen.
- Jaques, M. (2015): *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie*, OBO 273, Fribourg-Göttingen.
- Lambert, W. G. (1960): *Babylonian Wisdom Poetry*, Oxford.
- Ludwig, M.-C. & C. Metcalf (2017): „The Song of Innana and Išme-Dagan: An Edition of BM 23820+23831“, *Zeitschrift für Assyriologie* 107.1, 1–21.
- Metcalf, C. (2011): „New Parallels in Hittite and Sumerian Praise of the Sun“, *Welt des Orients* 41, 168–176.
- (2015a): *The Gods Rich in Praise: Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*, Oxford.
- (2015b): „Old Babylonian Religious Poetry in Anatolia: From Solar Hymn to Plague Prayer“, *Zeitschrift für Assyriologie* 105.1, 42–53.
- (2019): *Sumerian Literary Texts in the Schøyen Collection Volume I: Literary Sources on Old Babylonian Religion*, CUSAS 38, University Park (Pa).
- Norden, E. (1913): *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin.
- Richardson, N. J. (2011): „The Homeric Hymn to Demeter: Some Central Questions Revisited“, in: Faulkner 2011, 44–58.
- Spelman, H. (2018): *Pindar and the Poetics of Permanence*, Oxford.
- West, M. L. (1978): *Hesiod: Works & Days*, Oxford.
- Wilcke, C. (1972–1975): s. v. „Hymne: A. Nach sumerischen Quellen“, *Reallexikon der Assyriologie*, IV, 539–544.

Wisdom and Prayer

Philosophical Reflections in the Great Akkadian Hymns and Prayers*

Geraldina Rozzi

(Ca' Foscari Università di Venezia,

in collaboration with Julius-Maximilians-Universität Würzburg)

Abstract:

In this paper, I present the “philosophical” components attested in a group of compositions written in Akkadian, known as the “Great Hymns and Prayers”. These long, elaborate texts display a remarkable formal complexity typical of late Akkadian works of literature, and also show interesting thoughts: reflections on divine justice and injustice, undeserved punishment and ultimate redemption contribute to enriching these difficult poems, setting them apart from other Mesopotamian religious texts. Examples from the “Great Hymns and Prayers” and from several wisdom compositions are shown and compared, in order to detect affinities and parallels between the genres.

Keywords: Mesopotamia, Sumerian, Akkadian, hymns, prayers, wisdom, literature, religion, theodicy, ethics.

Résumé :

L'essai veut présenter les aspects “philosophiques” attestés dans un groupe de compositions akkadiennes, connues sous le nom de “Grands Hymnes et Prières”. Ces longs et raffinés textes montrent une complexité formelle typique de la littérature akkadienne de la période tardive, et se caractérisent en outre par un contenu intéressant qui comprend des réflexions sur la justice et l'injustice divines, la punition imméritée et la rédemption finale. Des exemples tirés des “Grands Hymnes et Prières” et de plusieurs textes sapientiaux sont ici montrés et comparés, afin de détecter des affinités et des parallèles entre les genres.

Mots-clés : mésopotamie, sumérien, akkadien, hymnes, prières, sagesse, littérature, religion, théodicée, éthique.

* I would like to thank Dr. Greta Van Buylaere, Prof. Ivan Hrůša, Prof. Daniel Schwemer and Prof. Lucio Milano for their advice and constructive criticisms.

Introduction

Among the first-millennium literary compositions, the so-called Akkadian “Great Hymns and Prayers” stand out for their great stylistic and linguistic complexity.¹ These long, composite works are remarkable because of their high-register literary style, poetic imagery, characteristic layout and interesting content. Indeed, the themes and thoughts these compositions occasionally reflect show affinity with several wisdom texts. In this contribution, I present the original motifs and ideas found in these “Great Hymns and Prayers”, showing how the ethical concepts intertwine with hymnic and penitential elements, and how they relate to some of the characteristic themes of Mesopotamian wisdom literature.

First, I provide a general introduction about Sumerian and Akkadian hymns and prayers, thus defining the literary background of the Akkadian “Great Hymns and Prayers” (part 1). A more detailed description of the *corpus* of texts under study concludes this part. A discussion on the problematic definition of the category of “wisdom” when applied to the Mesopotamian literature follows, with a special focus on the concepts of “positive” and “negative” wisdom. Various themes expressed in “negative” wisdom are described (part 2). In part 3, particular attention is paid to the “theodicy theme”, introducing several Sumero-Akkadian literary works that deal with the problem of divine justice and human suffering. Examples from wisdom compositions are provided, and the main themes occurring in these texts are defined. Finally, part 4 is devoted to the wisdom motifs and ideas found in the “Great Hymns and Prayers”, with a special focus on the “Great Prayer to Nabû”, that includes an original “wisdom section”.²

Mesopotamian Hymns and Prayers: the “Great Hymns and Prayers” and their Literary Background

Sumerian hymns are numerous and have come down to us from the Early Dynastic period – a group of short Sumerian hymns addressed to deities was found at the site of Abu-Salabikh,³ yet Sumerian hymnic literature thrived in the Old Babylonian period. Sumerian hymns are usually written in a descriptive style, occasionally interrupted by brief narrations, and probably composed to be sung. They can praise deities, kings, temples, cities and even sacred objects. The precise *Sitz im Leben* of these texts cannot be determined for certain, but one can hypothesise that the hymns to deities were used in a cultic context, while the royal hymns were employed at court.⁴

Sumerian prayers, on the other hand, were not classified as a specific literary genre, but included in other literary texts, for example, votive inscriptions or narrative texts up to the Old Babylonian period (2000–1600 BCE). There are nevertheless several texts that can be considered a peculiar form of written prayers, namely the letters to the gods, where the worshipper addressed the deity asking for protection, health or safety.⁵ During the Old Babylonian and Kassite periods, however, different types of prayers in Sumerian were composed.

1 Lambert 1959–1960, 47; Lambert 1989, 172; cf. Foster [1993] 2005, 583–635.

2 The “Great Prayer to Nabû” is one of the “Great Hymns and Prayers” I am editing for my PhD thesis: *The Akkadian Great Hymns and Prayers: A Contextualised Edition of the Nabu and Ishtar Prayers and a Critical Study of the Corpus* (Ca’ Foscari Università di Venezia, in collaboration with Julius-Maximilians-Universität Würzburg, under the supervision of Prof. L. Milano, Prof. P. Corò, Prof. D. Schwemer).

3 Edition: Biggs 1974, 45–56; cf. Hruša 2015, 109.

4 Römer 1989, 645–646; Wilcke 1975, 539–544.

5 Römer 1989, 712; Falkenstein 1959, 157–160.