



# Religionen aktuell



**Religionen aktuell**

Herausgegeben von Bertram Schmitz

Band 28

**Das Konzept des ewigen  
transzendenten Buches**

**Erscheinungsformen und Modifikationen im  
Alten Orient, Judentum, Christentum und Islam**

von

**Naghme Jahan**

Tectum Verlag

Naghmeh Jahan

Das Konzept des ewigen transzendenten Buches. Erscheinungsformen und Modifikationen im Alten Orient, Judentum, Christentum und Islam  
Religionen aktuell; Band 28

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2020

Zugl.: Dissertation, Friedrich-Schiller-Universität Jena, 2020  
Die Arbeit wurde mit dem Prädikat „summa cum laude“ versehen.

ePDF: 978-3-8288-7546-3

ISSN: 1867-7487

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4507-7 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: WordCloud unter Verwendung von wordart.com

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet  
[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

## Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mir während der Promotionsphase, bei der Fertigstellung der Dissertation sowie bei der Erstellung dieses Buches unterstützt haben:

Mein ganz besonderer Dank gilt zunächst *Prof. Dr. Dr. Bertram Schmitz*, meinem Doktorvater. Ich danke ihm für seine hervorragende Betreuung dieser Dissertation sowie für seine ständige Gesprächs- und Hilfsbereitschaft. Vor allem danke ich ihm herzlichst für seine mühevollen Arbeit des Korrekturlesens.

Ganz herzlich danke ich *Prof. Dr. Marco Frenschkowski* für die hilfsbereite und wissenschaftliche Betreuung als Zweitgutachter, für seine wertvollen Tipps und seine ständige Gesprächs- und Hilfsbereitschaft. Außerdem bedanke ich mich bei *Prof. Dr. Dr. Peter Antes* für die Übernahme des Drittgutachtens.

Ganz herzlich danke ich meiner großartigen und liebevollen „deutschen Mutter“ *Hannelore Mann* für ihre unendliche Hilfe sowie für ihr sorgfältiges Korrekturlesen dieses Buches. Ich bedanke mich auch bei meiner besten Freundin *Jeannette Tegler* für ihre Unterstützung bei der Endkorrektur dieses Buches.

Mein ganz besonderer Dank gilt auch meinen wunderbaren Eltern *Sam und Sodabeh Jaban* sowie meinen Geschwistern *Alissa, Sara und Nasser und ihren Familien*, die mir immer mit ihren liebevollen Gesprächen ermutigt und viel Kraft geschenkt haben.

Ganz besonders danke ich meinem Ehemann *Hermann Bollmann* für seine uneingeschränkte Unterstützung, seine Liebe und Motivation sowie dafür, dass er meiner Arbeit viel Verständnis und Geduld entgegenbrachte.



# Inhaltsverzeichnis

|  |          |
|--|----------|
| <b>Einleitung</b> .....  | <b>1</b> |
| <b>I. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Alten Orient</b> .....               | <b>9</b> |
| 1. Das Konzept von Schicksal und Schicksalsbestimmung im Alten Orient .....                | 10       |
| 2. Schicksalstafeln (ṭuppi šimāti/dub nam-tar-ra) im Alten Orient .....                    | 15       |
| 2.1. Schicksalstafeln (ṭuppi šimāti) im Enūma Eliš-Mythos .....                            | 17       |
| 2.2. Schicksalstafeln im Anzû-Mythos (bin šar dadmē) .....                                 | 21       |
| 2.3. Schicksalstafeln im Erras-Mythos (ša gimir dadmē) .....                               | 24       |
| 2.4. Schicksalstafeln in den Darstellungen der Sanherib-Inschriften .....                  | 25       |
| 3. Andere Tafeln mit jenseitigem Ursprung .....  | 27       |
| 3.1. Tafeln der Götter „ṭuppi illāni“ .....  | 27       |
| 3.2. „me“-Liste/„me“-Tafeln – Tafeln der Weisheit „ṭuppi nemeqi“ .....                     | 29       |
| 3.3. Sündentafeln „ṭuppi arni“ .....   | 32       |
| 3.4. Tafeln des Lebens (im-nam-tar-gal-gal) – Tafeln der guten Werke (ṭuppi damiḫti) ..... | 34       |
| 4. Die Erneuerung und Revision der göttlichen Bestimmungen .....                           | 39       |



5. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches  
im Alten Orient – Kurzes Resümee.....42

**II. Das Konzept des ewigen transzendenten  
Buches im Judentum..... 47**

1. Begriffserklärung (aus dem Wortfeld Schreiben  
und Schrift).....47
2. Von Gott beschriftete Steintafeln in der  
hebräischen Bibel .....50
- 2.1. Steintafeln im Buch Exodus ..... 51
- 2.2. Steintafeln im Buch Deuteronomium ..... 55
- Exkurs: Die göttlichen Tafeln als Bundes-  
und Zeugnistafeln ..... 58
- 2.3. Die göttlichen Tafeln als Gesetzestafeln ..... 61
- 2.4. Die Tafeln in der historisch-kritischen  
Bibelwissenschaft .....66
3. Die Tafeln in der jüdisch-rabbinischen Auslegung..... 71
- 3.1. Die Tafeln als Wunderwerk Gottes..... 72
- 3.1.1. Die göttliche Beschriftung der Tafeln.....72
- 3.1.2. Das Zerbrechen der ersten Paartafeln und  
ihre Ersetzung durch Mose.....75
4. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches  
in der hebräischen Bibel ..... 81
- 4.1. Transzendente himmlische Bücher in der  
hebräischen Bibel ..... 81
- 4.2. Das himmlische Buch des Schicksals ..... 81
- 4.2.1. Definition des Schicksalsbegriffs .....81
- 4.2.2. Schicksal und Vorsehung in der Bibel..... 82
- 4.2.3. Das Buch des Schicksals ..... 85
- 4.2.4. Das Buch der Erinnerungen bzw. der Taten ..... 88
- 4.2.5. Das Buch des Lebens .....91
- 4.2.6. Die himmlische Heilige Schrift –  
Buch des Gesetzes Gottes..... 98

|  |  |     |
|--|--|-----|
| 5.   | Himmlische Bücher in der jüdisch-rabbinischen Auslegung .....                    | 101 |
| 5.1.   | Schicksal, Vorsehung und Astrologie in der jüdischen Philosophie .....           | 101 |
| 5.2.   | Astrologie und der astrale Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum .....       | 105 |
| 5.3.   | Mazzāl/מַזָּל .....  | 109 |
| 5.4.   | Das himmlische Buch des Schicksals .....   | 110 |
| 5.5.   | Die Erneuerung der göttlichen Bestimmungen am jüdischen Neujahrsfest .....       | 116 |
| 5.6.   | Das himmlische Buch der Taten und des Lebens .....                               | 118 |
| 5.6.1.   | Das Gericht Gottes .....   | 118 |
| 5.6.2.   | Das himmlische Buch der Erinnerungen bzw. der Taten .....                        | 121 |
| 5.6.3.   | Himmlische Bücher des Lebens .....   | 124 |
| 5.6.4.   | Himmlische Buchführung am Neujahrsfest .....                                     | 125 |
| 6.   | Die himmlische Heilige Schrift „Tora“ – Buch des Gesetzes Gottes .....           | 127 |
| 6.1.   | Die Heilige Schrift „Tora“ .....   | 127 |
| 6.2.   | Die Tora als präexistente Schrift Gottes .....                                   | 129 |
| 6.3.   | Die Tora als Quelle des Lebens und das Höchste Gut .....                         | 133 |
| 6.4.   | Die Tora als transzendente himmlische Schrift .....                              | 138 |
| 6.5.   | Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Judentum – Kurzes Resümee .....  | 143 |
| <b>III. Himmlische Tafeln oder Bücher in der Henochliteratur und im Jubiläenbuch .....</b> |  |     |
| 1.   | Die Henochbücher .....   | 145 |
| 1.1.   | Das äthiopische Henochbuch (1 Hen) – መጽሐፈ ሄኖክ/mets’ihāfe hēnoki .....            | 146 |
| 1.2.   | Himmlische Tafeln (ṣafṣafa samāy/ጻፍጻፈ ሰማይ) oder himmlische Bücher in 1 Hen ..... | 149 |

|  |   |            |
|--|---|------------|
| 1.2.1.   | Das Buch der Gestirne oder das astronomische Buch (1 Hen 72-82) .....                           | 149        |
| 1.2.2.   | Das Buch der Wächter (1 Hen 1-36) .....   | 151        |
|  | Exkurs: Henoch als himmlischer Schreiber .....  | 153        |
| 1.2.3.   | Das Buch der Traumvision (1 Hen 83-90) .....  | 155        |
| 1.2.4.   | Der Henochbrief (1 Hen 91-105) mit zwei Anhängen (1 Hen 106-108) .....                          | 157        |
| 1.2.5.   | Das Buch der Bilderreden oder Gleichnisse (1 Hen 37-71) .....                                   | 159        |
| 1.2.6.   | Aramäische Fragmente des Henochbuches aus Qumran .....  | 161        |
| 1.3.   | Das slawische Henochbuch (2 Hen) .....  | 161        |
| 1.4.   | Das hebräische Henochbuch (3 Hen) .....   | 163        |
| 2.   | Das Jubiläenbuch – መጽሐፈ ከፋሌ/Maṣḥafa Kufale .....  | 164        |
| 2.1.   | Die himmlischen Tafeln (ጽላተ ሰማይ/sellāt samāy) im Jubiläenbuch .....                             | 167        |
| 2.2.   | Die himmlischen Tafeln als das himmlische Buch des Gesetzes und Schicksals .....                | 170        |
| 2.3.   | Die himmlischen Tafeln als das himmlische Buch des Lebens und der Werke .....                   | 174        |
| 3.   | Himmlische Tafeln oder Bücher in der Henochliteratur und im Jubiläenbuch – Kurzes Resümee ..... | 176        |
| <b>IV. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Christentum .....</b> |   | <b>179</b> |
| 1.   | Begriffserklärung (aus dem Wortfeld Wort und Schrift) .....                                     | 179        |
| 2.   | Himmlische Bücher im Christentum .....  | 183        |
| 2.1.   | Himmlische Bücher im Neuen Testament .....  | 184        |
| 2.2.   | Das Buch des Schicksals im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern .....                      | 184        |

|  |     |
|--|-----|
| 2.3. Die Bücher der Werke im Neuen Testament<br>und bei den Kirchenvätern. ....              | 186 |
| 2.3.1. Kol 2,14 – χειρόγραφον/cheirographon .....  | 186 |
| 2.3.2. Röm 5,13 – ἐλεγεῖον/elogium .....   | 188 |
| 2.4. Das himmlische Buch des Lebens .....  | 190 |
| 2.5. Das Buch des Lebens bei den Kirchenvätern.....  | 192 |
| 3. Himmlische Bücher im Buch der Offenbarung<br>des Johannes.....                            | 195 |
| 3.1. Die versiegelte Buchrolle (Offb 5,1f.) und die<br>kleine Buchrolle (Offb 10,9f.) .....  | 196 |
| 3.1.1. Das βιβλίον/biblion in Offb 5,1f. ....  | 196 |
| 3.1.2. Der Inhalt und himmlische Charakter der<br>Buchrolle in Offb 5,1f. ....               | 199 |
| 3.1.3. Die Buchrolle als das himmlische Buch des<br>Schicksals .....                         | 201 |
| 3.1.4. Die Buchrolle als das himmlische Buch des<br>Lebens .....                             | 202 |
| 3.1.5. Die Buchrolle als das himmlische Buch der Werke.....                                  | 203 |
| 3.1.6. Die Buchrolle als die himmlische Heilige Schrift<br>in der Person Christi .....       | 204 |
| 3.1.7. Die kleine Buchrolle (Offb 10,2f.).....   | 205 |
| 3.1.8. Das himmlische Buch des Lebens und die<br>himmlischen Bücher der Werke .....          | 206 |
| 3.1.9. Das Offenbarungsbuch als die himmlische<br>Heilige Schrift in der Person Christi..... | 209 |
| 4. Jesus Christus als Logos und die himmlische<br>Heilige Schrift .....                      | 211 |
| 4.1. Der präexistente Logos als der<br>schriftgewordene Christus.....                        | 213 |
| 4.2. Die patristischen Auffassungen vom Logos<br>als schriftgewordenem Christus.....         | 221 |
| 4.3. Christus als schriftgewordenes Wort Gottes<br>in der patristischen Kunst.....           | 227 |

5. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Christentum – Kurzes Resümee. ....230

**V. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Islam ..... 231**

1. Das vorislamische Arabien ..... 231
- 1.1. Gesellschaft und soziale Struktur. .... 232
- 1.2. Religiöse Strukturen ..... 234
- 1.3. Mohammed und der Koran ..... 237
- 1.4. Schrift und Schriftlichkeit in vorislamischer Zeit ..... 237
- 1.5. Orale und schriftliche Tradierung in der vorislamischen Zeit ..... 239
2. Himmlische Bücher im Islam ..... 241
- 2.1. Der Koran als Heilige Schrift des Islams. .... 242
- 2.2. Aufbau und Inhalt des Korans. .... 244
- 2.3. Die Selbstreferentialität des Korans ..... 246
3. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Islam ..... 247
- 3.1. Die Vorstellung von himmlischen Büchern im Koran ..... 251
- 3.1.1. Koranische Schrifftermini in Assoziation mit der himmlischen Aufzeichnung ..... 251
- 3.1.2. Herabsendung der Schrift als göttliches Offenbarungsmedium. .... 253
- 3.2. Der Koran als himmlische Heilige Schrift ..... 258
- 3.2.1. Der Koran als himmlische Urschrift der Offenbarungen Gottes. .... 259
- 3.2.2. Der Koran als transzendente und präexistente Schrift. .... 270
- 3.3. Schicksal und göttliche Vorherbestimmung im Koran ..... 271
- 3.3.1. Das vorislamische Todesverständnis. .... 272

---

|   |            |
|---|------------|
| 3.3.2. Das vorislamische Zeitverständnis .....  | 274        |
| 3.3.3. Schicksal als Vorherbestimmung .....   | 276        |
| 3.4. Das himmlische Buch des Schicksals und<br>der (Vorher-)Bestimmungen Gottes ..... | 282        |
| 3.5. Die himmlische Schrift der göttlichen Gesetze<br>und Vorschriften .....          | 287        |
| 3.6. Gottes Gericht nach dem Tod .....  | 290        |
| 3.7. Das himmlische Buch der Taten .....  | 294        |
| 4. Nacht der Vorherbestimmung (lailat al-qadr/ليلة القدر).....                        | 300        |
| 5. Das Konzept des himmlischen Buches in<br>der islamischen Tradition .....           | 306        |
| 5.1. Islamische Auslegungstradition.....  | 306        |
| 5.2. Islamische Deutungen des himmlischen Buches.....                                 | 309        |
| 6. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches<br>im Islam – Kurzes Resümee .....    | 316        |
| <b>Fazit .....</b>  | <b>319</b> |
| <b>Formalia .....</b>   | <b>325</b> |
| <b>Abkürzungsverzeichnis .....</b>  | <b>327</b> |
| <b>Literaturverzeichnis.....</b>  | <b>329</b> |



# Einleitung

## a) Thema und Darstellung der Forschungsthese

Gibt man bei Google den persischen Begriff „کتاب آسمانی/kitāb-e āsemanī“ (wörtlich: himmlisches Buch) ein, erscheint an erster Position ein Link zum persischen Wikipedia<sup>1</sup> (fa.wikipedia). Dort wird kitāb-e āsemanī im Sinne von Heiligen Schriften bzw. den von Gott den Propheten verliehenen Büchern erklärt. Kitāb-e āsemanī bedeutet aber im wörtlichen Sinne „Buch vom Himmel/himmlisches Buch“.

Das Verständnis von kitāb-e āsemanī als Heilige Schrift hängt u. a. damit zusammen, dass im Islam die abrahamitischen Religionen als himmlische Religionen (adyān-e asmānī/ادیان آسمانی)<sup>2</sup> begriffen werden, deren Ursprung im Himmel bei Gott<sup>3</sup> gedacht wird.<sup>4</sup>

Bei Wikipedia gibt es auch die Möglichkeit, den persischen Artikel in vielen anderen Sprachen zu lesen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die Übersetzung desselben Artikels, sondern um einen anderen Text, in dem derselbe Begriff in einer anderen Sprache<sup>5</sup>

---

1 Wikipedia: [https://fa.wikipedia.org/wiki/کتاب\\_آسمانی](https://fa.wikipedia.org/wiki/کتاب_آسمانی) (Zugriff am 7.7.2020).

2 Auf Arabisch: al-ʿadyān as-samāwiya/الادیان السماوية.

3 Im Koran wird Gott oft als rabb as-samāwāt bezeichnet. Vgl. Wild, Stefan: „We have sent down thee the book with the truth...“. Spatial and temporal implications of the Qurʾanic concepts of nuzūl, tanzīl, and ʿinzāl, in: ders. (Ed.): The Qurʾan as Text, Islamic Philosophy, Theology and Science, Text and studies, Vol. XXVII, Leiden/New York/Köln 1996, S.142.

4 Hinzukommt, dass die wortwörtliche Übersetzung von „Heiliger Schrift“ auf Persisch kitāb-e muqaddas/کتاب مقدس heißt, womit stets die christliche Bibel bezeichnet wird.

5 In Bezug auf religiöse Termini fällt es auf, dass ihre Erklärungen je nach der Religiosität der jeweiligen Landessprache teilweise sehr unterschiedlich ausfallen können.



erklärt wird. Als äquivalenter Terminus für kitāb-e āsemanī erscheinen stets Ausdrücke wie Heilige Schrift<sup>6</sup> oder Heilige bzw. Religiöse Texte.<sup>7</sup> Himmlische Schriften sind jedoch nicht mit Heiligen Schriften gleichzusetzen. Die Vorstellung von himmlischen Tafeln und Schriften, himmlischer Buchführung oder göttlichem Schreiben findet sich bereits in allen altorientalischen und antiken Religionen. Voraussetzung dafür ist ein Anthropomorphismus, „der alles Geschehen gefühlsmäßig nach Art des menschlichen Tuns und Treibens auffaßt und deutet.“<sup>8</sup> Dabei wird die göttliche Herrschaft über Himmel und Erde ähnlich wie die eines irdischen Verwalters vorgestellt, der in seinem himmlischen Reich Archive und Aufzeichnungen über Leben und Taten sowie Zukunft und Schicksale der Menschen besitzt.<sup>9</sup> Dementsprechend steht bei der Vorstellung von himmlischen Büchern primär die transzendente und himmlische Natur der Schriften im Vordergrund. Der persische Begriff kitāb-e āsemanī bringt in gewisser Weise auch dieses Verständnis zum Ausdruck. Zwar sind himmlische Schriften nicht mit Heiligen Schriften gleichzusetzen, aber umgekehrt können Heilige Schriften, insofern ihr Ursprung bzw. ihre schriftliche Urform bei Gott gedacht sind, als himmlische Schriften bezeichnet werden. Mit der Idee der himmlischen Schriften wiederum ist die absolute Transzendenz<sup>10</sup> der

- 6 Siehe z. B. hebr.: כתבי קודש (Heilige Schriften), in: [https://he.wikipedia.org/wiki/קודש\\_כתבי](https://he.wikipedia.org/wiki/קודש_כתבי) (Zugriff am 7.7.2020); dt.: Heilige Schriften in: [https://de.wikipedia.org/wiki/Heilige\\_Schriften](https://de.wikipedia.org/wiki/Heilige_Schriften) (Zugriff am 7.7.2020).
- 7 Siehe z. B. arabisch: نصوص مقدسة (Heilige Texte). In der arabischen Version finden sich zusätzlich weitere Ausdrücke: „Die Heilige Schrift, auch bekannt als Heiliger Text, Heiliges Wort und Heiliges Buch“, الكتاب المقدس، „يُعرف أيضا باسم النص المقدس، الأمر المقدس والسفر المقدس“ In: [https://ar.wikipedia.org/wiki/نصوص\\_مقدسة](https://ar.wikipedia.org/wiki/نصوص_مقدسة) (Zugriff am 7.7.2020); gr.: Θρησκευτικό κείμενο (Religiöser Text), in: [https://el.wikipedia.org/wiki/Θρησκευτικό\\_κείμενο](https://el.wikipedia.org/wiki/Θρησκευτικό_κείμενο) (Zugriff am 7.7.2020); türkisch: kutsal metin (Heiliger Text), in: [https://tr.wikipedia.org/wiki/Kutsal\\_metin](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kutsal_metin) (Zugriff am 7.7.2020); engl.: Religious Text, in: [https://en.wikipedia.org/wiki/Religious\\_text](https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_text) (Zugriff am 7.7.2020).
- 8 Kern, Berthold: Die Religion in ihrem Werden und Wesen, Berlin/Heidelberg 1919, S. 181.
- 9 Vgl. Lang, Bernhard: Jahwe, der biblische Gott: ein Porträt, London 2002, S. 60.
- 10 Der Begriff Transzendenz hat vielfache Bedeutung, die mit diversen philosophischen Abstraktionen verbunden ist. Aufgrund dessen Kompliziertheit

Schrift verbunden, deren Ursprung, Verwendung und Wirkungsbereich komplett im Jenseits bei Gott gedacht wird. Die Untersuchung der himmlischen und als ewig-transzendent gedachten Schriften<sup>11</sup> liegt auch im Interesse der vorliegenden Forschung.

---

wurde er in den Handbüchern der klassischen Religionsphänomenologie sehr zurückhaltend gebraucht. In Bezug auf das himmlische Buchkonzept hingegen ist dessen allgemeine Bedeutung angemessen: Der Begriff Transzendenz wird von lat. Verbum „transzendere“ im Sinne von „hinübersteigen oder -schreiten“ abgeleitet. Allgemein bedeutet er die Überschreitung der sinnlich-erlebten Wirklichkeit der Menschen durch konkrete Erfahrungen. In der Philosophie bezeichnet er die Überschreitung eines konkreten Bereiches von Unterscheidungen, Vorstellungen und Seinsweisen. Der Begriff Transzendenz erhielt dort seine erste Definition in den ontologischen Spekulationen über das Sein Gottes, das für die scholastische Philosophie und Theologie alles Kreatürliche überschreitet und diesem als jenseitig gilt. Als der komplementäre bzw. korrelative Terminus gilt Immanenz (von lat. im manere „dabeibleiben, darinbleiben“). Vgl. Schwemer, Oswald: Art. Transzendent/Transzendenz, EPhW 8 (1996), S. 332-33; vgl. Schüßler, Werner: Art. Transzendenz, TRE 33 (2002), S. 768. In der Religionswissenschaft wird diesem Begriffspaar eine immense Bedeutung zugeschrieben, denn die Religionen, die eine geschichtliche „Wirklichkeit darstellen, verweisen vermittels ‚immanenter‘ Gegebenheiten, wie z. B. [...] heiliger Texte, auf eine sie selbst und die vorgegebene Welt überschreitende Transzendenz, wie immer diese im Konkreten erfahren und bezeichnet wird.“ Figl, Johann: Art. Transzendenz/Immanenz: II. Religionswissenschaftlich, RGG<sup>4</sup> 8 (2005), Sp. 548.

- 11 Unter dem Begriff „Himmelsbrief“ wird auch eine Art „himmlische Schrift“ begriffen, bei der es sich u. a. um eine schriftliche Mitteilung Gottes handelt. Der Himmelsbrief ist von seiner Konzeption und Funktion her sowie inhaltlich und formal deutlich anders als die in dieser Arbeit untersuchten himmlischen Schriften. Stübe untersucht den religionsgeschichtlichen Topos des Himmelsbriefes vom Alten Orient bis zum Buch Mormon. (Stübe, Rudolf: Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte, Tübingen 1918). Jedoch differenziert er nicht zwischen den medialen Formen der Schrift wie Buch, Buchrolle oder Brief. Nach Gradl hat der Himmelsbrief im Unterschied zum Buch keine Inhaltsspeicher-Funktion (Gradl, Hans-Georg: Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse, HBS 75, Freiburg im Breisgau 2014, S. 85 Fußnote 267). Er „setzt eine mediale Korrespondenzform eines Briefs voraus und verleiht damit einer menschlichen Erfahrung Ausdruck“. Ebd., S. 86 Fußnote 267. Nach Speyers Definition ist ein Himmelsbrief, „eine Botschaft, die von Gott verfaßt, plötzlich von einem Menschen, der nicht in beson-

Über die Heiligen Schriften existieren zahlreiche religionswissenschaftliche Forschungen, die sich mit verschiedenen Aspekten wie ihrer Kanonisierung, ihrem Offenbarungscharakter sowie ihrer Auslegung und Verehrung befassen. Jedoch finden sich nur sporadisch religionswissenschaftliche Studien, welche ausschließlich die himmlischen Schriften als Monograph untersuchen. Eine umfassende Untersuchung der himmlischen Schriften wurde beispielsweise 1952 von Leo Koep<sup>12</sup> durchgeführt, der sich jedoch schwerpunktmäßig mit den himmlischen Schriften in der Antike und im Christentum befasste. Dementsprechend werden von ihm die himmlischen Schriften im Alten Orient und im Judentum nicht so ausführlich wie im Christentum behandelt. Seit Koep werden seine Ergebnisse so von den anderen Forschern übernommen und nicht weiter vertieft. Über die himmlischen Bücher finden sich ansonsten lediglich Lexika- und Zeitschriftenartikel oder exkursartige Abschnitte (z. B. in den biblischen Kommentaren) oder ihnen wird nur ein Kapitel eines Buches gewidmet. Eine aktuelle Forschung über die himmlischen Schriften beinhaltet das Buch von Leslie Baynes.<sup>13</sup> Der Fokus ihrer Untersuchung liegt jedoch vielmehr bei dem Motiv des himm-

---

ders engem Verhältnis zu Gott stehen muß, oft aber ein Freund Gottes ist, gefunden wird. Der Himmelsbrief wird entdeckt und nicht überreicht.“ Speyer, Wolfgang: *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit, Hypomnemata 24*, Göttingen 1970, S. 17. Zum Thema Himmelsbrief siehe auch Suter, Paul: *Himmels- und Schutzbriefe im Baselbiet*, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 85 (1989), S. 271-278; Palmer, Nigel F.: *Art. Himmelsbrief*, TRE 15 (1986), S. 344-346; Speyer, Wolfgang: *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld: Kleine Schriften III*, hg. v. Veronika Coroleu Oberparleiter, WUNT 213, Tübingen 2007, S. 75-88; Rauchegger, Andreas: *Himmelsbriefe und Kettengebete. Ein kulturwissenschaftlich-ethnologischer Beitrag zum Phänomen der magisch-religiösen Kettenbriefe*, Wissenschaftliches Jahrbuch der Tiroler Landesmuseen (2013), S. 244-255; Stübe, Rudolf: *Art. Himmelsbrief*, in: Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 4, Berlin/Leipzig 1931/32, Sp. 22.

- 12 Koep, Leo: *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn 1952.
- 13 Baynes, Leslie: *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 B.C.E.-200 C.E.*, Leiden 2012.

lischen Buches in der jüdisch-christlichen Apokalypse (200 v. Chr. – 200 n. Chr.).

Koep versteht das *himmlische Buch* als ein Symbol, dem durch den Vergleich mit den irdischen Büchern und der irdischen Buchführung ein Anthropomorphismus zugrunde liege. Deshalb bezeichnet er in seiner Untersuchung die himmlischen Bücher als Metaphern.<sup>14</sup> Nach Baynes beschreibe zwar das Wort „Metapher“ das himmlische Buchkonzept, doch findet sie den Begriff „Motiv“ auch als angemessene Bezeichnung zur Kategorisierung der himmlischen Bücher.<sup>15</sup> Das erzählerische bzw. rhetorische Motiv mit seinem intertextuellen Charakter – so Baynes – „describes the movement of the heavenly book motif throughout Judeo-Christian literature to perfection.“<sup>16</sup>

Diese Arbeit versteht die himmlischen Bücher lediglich als (anthropomorphe) Vorstellung von jenseitigen Schriften. Diese werden je nach deren Inhalt und Funktion grob in drei Typen differenziert, die in allen hier untersuchten Religionen mehr oder weniger zu finden sind: a) Schicksalsbuch, b) Buch der Werke und c) Buch des Lebens. Hierzu gehört auch d) der himmlische Aspekt der Heiligen Schriften in den jeweiligen Religionen.

In dieser Arbeit wird das Konzept des ewigen transzendenten Buches vom Alten Orient über das Judentum, das Christentum und den Islam historisch und religionswissenschaftlich vergleichend untersucht. Die Forschungsthese geht dabei von der Vorstellung *einer ewigen transzendenten Schrift* bei Gott aus und fragt nach den dahinterstehenden Ideen und Vorstellungen: Wie wird das himmlische Buchkonzept in den jeweiligen Religionen verstanden? Wie hat sich das Konzept religionsgeschichtlich entwickelt bzw. historisch bedingt modifiziert? Dabei ist insbesondere von einer Linie auszugehen, die sich von der Zeit der altorientalischen Religionen bis hin zur Entstehung des Islams durchzieht. Im Fokus steht jedoch nicht diese Linie selbst, der diese Religionen in Bezug auf ihre Vorstellungen vom ewigen transzendenten Buch folgen. Die Fragestellung konzentriert sich eher auf die *übergreifenden Übergänge und Modifikationen* dieser Vorstellungen.

14 Vgl. Koep, Leo: Das himmlische Buch, S. 1.

15 Vgl. Baynes, Leslie: The Heavenly Book Motif, S. 13.

16 Ebd., S. 15.

## **b) Aufbau der Arbeit**

Diese Forschungsarbeit besteht aus fünf Kapiteln, deren inhaltlicher Aufbau im Folgenden grob zusammengefasst wird: Im ersten Teil (I) wird das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Alten Orient untersucht, das mit den altorientalischen Schicksalstafeln zu identifizieren ist. Dieser Teil hat für die folgenden Kapitel elementaren und einführenden Charakter, weil die altorientalischen Tafelvorstellungen die historisch älteste fassbare Grundlage für das Thema bilden. Da die Schicksalstafeln eng mit dem altorientalischen Schicksalsverständnis verbunden sind, werden zunächst Schicksal und Schicksalsbestimmung im Alten Orient terminologisch untersucht und expliziert. Dann werden die Schicksalstafeln und alle anderen Tafelvorstellungen in den entsprechenden Mythologien und Texten dargelegt. Abschließend wird das altorientalische Neujahrsfest dargestellt, in dem es um die Erneuerung der Schicksalsbestimmungen auf den Schicksalstafeln geht.

Der zweite Teil (II) befasst sich mit dem biblisch-jüdischen und rabbinischen Konzept des ewigen transzendenten Buches, wie es in der hebräischen Bibel und in rabbinischen Schriften dargestellt wird. Im Judentum finden sich sowohl Tafelvorstellungen als auch Vorstellungen von himmlischen Büchern. Um diese besser zu verstehen, werden zum Beginn dieses Kapitels die hebräischen Termini aus dem Begriffsfeld „Schrift und Schriftlichkeit“ kurz skizziert. Anschließend folgt die Untersuchung der Tafelvorstellungen in den entsprechenden biblischen Texten und in den rabbinischen Auslegungen. Danach werden die Vorstellungen von den himmlischen Büchern inklusive der Vorstellung vom himmlischen Buch des Gesetzes (der himmlischen Heiligen Schrift bzw. die himmlische Tora) jeweils in der hebräischen Bibel und in den rabbinischen Schriften ausführlich untersucht. Zudem werden die Konzepte, die für das Verständnis der einzelnen himmlischen Schriften relevant sind, vorher kurz skizziert. Hierzu gehören insbesondere die Themen Schicksal und Vorherbestimmung, Astrologie, Gericht sowie auch das jüdische Neujahrsfest.

Das dritte Teil (III) beschäftigt sich mit der Untersuchung der himmlischen Tafeln und Bücher in der Henochliteratur und im Jubiläenbuch. Da diese aber als jüdische pseudographische Schriften gel-

ten, werden sie gesondert untersucht und stehen somit abweichend von der dafür eingesehenen historischen Reihenfolge.

Im vierten Teil (IV) wird das christliche Konzept vom ewigen transzendenten Buch untersucht, das in engem Zusammenhang mit der Person Christi u. a. in den johanneischen Schriften (Offb und Joh 1) zu verstehen ist. Zum Beginn dieses Kapitels werden die griechischen Termini aus dem Begriffsfeld Wort und Schrift kurz skizziert. Anschließend werden die einzelnen Vorstellungen von himmlischen Büchern in den neutestamentlichen Schriften sowie auch in den für das christliche Buchkonzept relevanten patristischen Interpretationen dargelegt. Insbesondere werden das Offenbarungsbuch bzw. die siebenfach-versiegelte Buchrolle in Offb 5 und die johanneische Logosdarstellung in Joh 1 ausführlicher untersucht. Abschließend werden die Entwicklungen des christlichen Buchkonzeptes mittels patristischer Auffassungen vom Logos als schriftgewordenem Christus und die patristischen Darstellungen in der Kunst dargestellt.

Der fünfte Teil (V) befasst sich mit dem Konzept des ewig transzendenten Buches im Islam, das primär mit dem Koran selbst identifiziert wird. Zum Beginn dieses Kapitels wird zunächst ein Überblick über das vorislamische Arabien gegeben sowie die koranischen Schrifttermini in Assoziation mit der himmlischen Aufzeichnung kurz präzisiert. Danach werden die einzelnen Vorstellungen von himmlischen Büchern, beginnend mit dem Koran selbst, untersucht. Auch hier werden die Konzepte, die als Hintergrundverständnis für die einzelnen himmlischen Bücher relevant sind, vorher kurz skizziert. Hierzu gehören Themen wie das koranische Konzept von der Herabsendung der Schrift, die koranische Selbstreferentialität, das Schicksal und die Vorherbestimmung, das Gericht sowie die Nacht der Vorherbestimmung (lailat al-qadr) als Fest der Herabsendung des Korans.

Abschließend wird anhand von islamischen Auslegungen und Überlieferungen aufgezeigt, wie das himmlische Buchkonzept sich in nachkoranischer Zeit entwickelt hat und wie der Koran als himmlische Schrift zu verstehen ist und wie auch andere himmlische Bücher aufgefasst wurden. Am Ende jedes Kapitels werden die jeweiligen Untersuchungsergebnisse kurz resümiert. Im Fazit wird schließlich ein Gesamtüberblick gegeben und das Endergebnis präsentiert.



# I. Das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Alten Orient<sup>1</sup>

Die Schrift gilt im Alten Orient als größte Errungenschaft der Menschheit und als genuin menschliche Erfindung, die auf den sumerischen König Enmerkara von Uruk-Kulaba zurückgeführt wird:<sup>2</sup>

„So lautete seine (König Enmerkaras) Forderung – (jedoch) war ihr Inhalt gänzlich verloren. Der Bote konnte sie nicht wiedergeben, denn die Angelegenheit war schwierig. (Und) wie (nun) der Bote nicht zur Wiedergabe in der Lage war – die Angelegenheit war schwierig. (Und) wie (nun) der Bote nicht zur Wiedergabe in der Lage war – die Angelegenheit war wirklich schwierig! –, da schlug der Herr von Kulaba (i. e. König Enmerkaras) ein Stück Ton (flach) und setzte (seine) Worte darauf wie ein Siegel. Niemals hatte man vorher seine Worte auf Ton festgesetzt, heute aber, unter der Sonne dieses Tages, da war tatsächlich so! Der Herr von Kubala setzte die Worte fest. So geschah es tatsächlich!“<sup>3</sup>

---

1 In dieser Arbeit bezieht sich die Bezeichnung „Alter Orient“ auf die mesopotamischen Völker. Die Entstehungszeit der in diesem Arbeitsschritt untersuchten Texte ist ein Zeitraum von etwa 3. Jt.-6. Jh. v. Chr. Vgl. Kerebner, Manfred: Götter und Mythen des Alten Orients, München 2012, S. 9-24.

2 Vgl. Cancik-Kirschbaum, Eva/Kahl, Jochem: Erste Philologien: Archäologie einer Disziplin vom Tigris bis zum Nil, Tübingen 2018, S. 35; vgl. Kerebner, Manfred/Nissen, Hans J.: Die sumerisch-akkadische Keilschrift, in: Günther, Hartmut/Ludwig, Otto (Hgg.): Schrift und Schriftlichkeit. Writing and its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung, 1. Halbband, Berlin/New York 1994, S. 281.

3 Enmerkara und der Herr von Aratta, Z. 500-506. Übersetzung nach Cancik-Kirschbaum, Eva/Kahl, Jochem: Erste Philologien, S. 35.



Die altorientalische Ätiologie der Schrift wird somit in Verbindung mit dem König als „Prototyp des *homo scribens*“<sup>4</sup> gebracht, während jedoch *die Schreibkunst* den Göttern zugeschrieben wird, die sich auch der Schrift bedienten. Als Schriftträger dienten u. a. Tontafeln (akk. *ṭuppi*), auf die mit einem Schreibgriffel (akk. *maštar*) die Schrift geritzt wurde.<sup>5</sup> So findet sich in einem kleinen Relief aus dem 21. Jh. v. Chr. eine Illustration von einer sitzenden Gottheit, die mit einem Schreibrohr auf eine Tafel schreibt, während ein vor ihr stehender Gehilfe diese für sie hält.<sup>6</sup>

Wenn also – nach altorientalischer Vorstellung – Götter sich der Schrift bedienten, schrieben sie mit einem Griffel oder Schreibrohr auf Tafeln, die als Schicksalstafeln bekannt waren und das altorientalische Konzept vom ewig transzendenten Buch repräsentieren. Da die Schicksalstafeln eng mit dem altorientalischen Konzept von Schicksal und Schicksalsbestimmung durch die Götter verbunden sind, wird im Folgenden zunächst das altorientalische Verständnis von Schicksal kurz skizziert.

## 1. Das Konzept von Schicksal und Schicksalsbestimmung im Alten Orient

Im Alten Orient wird nicht nur die Ordnung der Welt, sondern auch das ganze Leben des Menschen sowie sein Status, seine Rolle und seine Funktion in Gesellschaft und Welt auf göttliche Entscheidungen zurückgeführt. Dementsprechend spielen Schicksal und Schicksalsbe-

---

4 Ebd.

5 Vgl. Bott, Gerhard: *Die Erfindung der Götter. Essays zur Politischen Theologie*, Bd. 2, Norderstedt 2014, S. 256.

6 Diese Gottheit wird mit der Göttin Nisaba (Gemahlin von Gott Haja, „Gott des Siegels“) identifiziert, die im Sumer primär als „Herrin des Schreibrohrs“ bekannt war. Ursprünglich fungierte sie als eine Getreidegottheit. Seit Ende des 3. Jt. v. Chr. erschien sie zunehmend als Göttin der Weisheit und Schreibkunst, die v. a. für die Himmelschrift verantwortlich war. Sie verlor jedoch mit der Verdrängung des Sumerischen kontinuierlich an Bedeutung, bis sie schließlich im Laufe des ersten Viertels des 2. Jt. v. Chr. durch die Schreibergottheit Nabu komplett ersetzt wurde. Vgl. nach Cancik-Kirschbaum, Eva/Kahl, Jochem: *Erste Philologien*, S. 84.331.

stimmung durch die Götter im Leben der altorientalischen Menschen eine sehr große Rolle. Als zentrale akkadische und sumerische Termini zur Bezeichnung des Schicksals gelten die Begriffe *nam*, *nam-tar* (*sum.*) und „*šimtu*“ (*akk.*).<sup>7</sup> Das Substantiv *šimtu* stammt von dem Verb *šāmu* mit der Bedeutung „bestimmen, entscheiden, festsetzen“. So heißt *šimtu* als feminines Verbaladjektiv wörtlich „das, was bestimmt, entschieden oder festgesetzt ist“.<sup>8</sup> Demnach ist unter *šimtu* Schicksal, Entscheidung oder ein vorgegebener Plan für Sachen, Welt und Menschen zu verstehen. Ferner gelten als Adressaten des Schicksals nicht nur Menschen, sondern auch Götter, Lebewesen, Tiere und Pflanzen sowie auch leblose Dinge und Elemente der Welt.<sup>9</sup>

Die Entstehung des Schicksals bzw. der Schicksale der Götter, der Menschen und der Welt wird insgesamt zusammen mit der Welterschöpfung vorgestellt.<sup>10</sup> Dementsprechend lauten auch die Anfangsverse des *Enūma Eliš*-Mythos:

*„Als [...] noch nicht existierte [...] als [...] die Schicksale nicht bestimmt waren“ ([...] šimātu la šimtu).<sup>11</sup>*

Der Begriff *šimtu* kann in verschiedenen Bereichen und in Verbindung mit anderen Worten unterschiedliche Schicksalsverständnisse zum Ausdruck bringen: Im religiösen Kontext kann *šimtu* Unterschiedliches bedeuten oder kommt im Parallelismus zu „*qibītu*“ (Befehl) und *zikru* (Gebot) vor.<sup>12</sup> Im kosmischen Bereich tritt der Begriff häufig mit dem *akk.* Terminus *uṣurtu* auf, der als ein architekto-

7 Vgl. Lämmerhirt, Kai/Zgoll, Annette: Art. Schicksal, RLA 12 (2009), S. 145; Vgl. Lambert, Wilfred G.: *Destiny and divine intervention in Babylon and Israel*, OTS 17 (1972), S. 66.

8 Cad š (The Assyrian Dictionary 17/1), S. 358; vgl. Gabriel, Gösta: *enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“*, ORA 12, Tübingen 2014, S. 249.

9 Vgl. Lämmerhirt, Kai/Zgoll, Annette: Art. Schicksal, S. 145.

10 Vgl. Rochberg-Halton, Francesca: *Fate and Divination in Mesopotamia*, AfO 19 (1982), S. 364.

11 *Enūma Eliš I 1f.*; Lambert, Wilfred G.: *Enuma elish*, TUAT III/4: *Mythen und Epen II*, Gütersloh 1994, S. 567.

12 Vgl. Rochberg-Halton, Francesca: *Fate and Divination*, S. 364.

nischer Begriff zur Bezeichnung für Baupläne dient.<sup>13</sup> Insbesondere kommt der Begriff *uṣurtu* (sum. *giš-hur*) in seiner Bedeutung als Plan oder Vorzeichen offenbar v. a. häufig in den literarischen Texten zur Bezeichnung der göttlichen Vorherbestimmung vor.<sup>14</sup> Im sozialen Bereich findet sich *šimtu* in Verbindung mit Normen und Gesetzen, die von Menschen und Königen zu befolgen sind. Ein synonyme Terminus ist dazu der rechtsterminologische Begriff „*purussu*“ mit der Bedeutung „Entscheidungen“.<sup>15</sup> Hierzu gehört auch die Bezeichnung „*šimat māti*“, mit der oft die Normen und Kultordnungen zum Ausdruck gebracht werden. Die göttlichen Entscheidungen und Bestimmungen wurden mittels kultischer Rituale gesichert und aufbewahrt, wie z. B. beim Neujahrsfest-Ritual.<sup>16</sup> Schließlich bezeichnet *šimtu* im persönlichen Bereich das Schicksal jedes Individuums, das ihm von Göttern bestimmt wurde und ihn sein ganzes Leben (von der Geburt bis zum Tod) betrifft.<sup>17</sup>

Insbesondere sind in der sumerischen und akkadischen Sprache die zwei Termini „*me*“ und „*nam*“ in Verbindung mit der kosmischen Ordnung sehr wichtig. Der Begriff „*me*“ wird im Allgemeinen und je nach seinem Kontext als „göttliche Kräfte“ oder „Kultordnungen“ übersetzt. Er zählt zu den Nomina der Sachklasse und ist von seiner Bedeutung her ein Plural, der aber grammatisch nicht ausgedrückt wird. Die „*me*“ haben im Unterschied zu „*šimtu*“, dem die Götter untergeordnet sind, keine eigene treibende Kraft und Wirk-

---

13 Vgl. Groneberg, Brigitte: Die Götter des Zweistromlandes, Düsseldorf/Zürich 2004, S. 68.

14 Vgl. Oppenheim, Leo: Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago 1964, S. 204.

15 Vgl. Groneberg, Brigitte: Die Götter des Zweistromlandes, S. 68.

16 Vgl. Rochberg-Halton, Francesca: Fate and Divination, S. 364-365.

17 Vgl. Groneberg, Brigitte: Die Götter des Zweistromlandes, S. 68-69. Nach der altorientalischen Schicksalsvorstellung tritt das Schicksal mit der Geburt bzw. in dem Moment ins Leben der Menschen ein, wenn die Nabelschnur des Säuglings durchgeschnitten wird. Die Trennung der physiologischen Verbindung zwischen dem Mutterleib und dem Embryo ist der Beginn eines neuen Lebens und Schicksals. Die Schöpfung bzw. die Geburt verleihen dem Menschen nicht nur ein neues Leben im Sinne einer physischen Existenz, sondern auch einen Lebensweg und einen Status. Vgl. Balogh, Csaba Schöpfung und Geburt. Anthropologische Begrifflichkeit in Psalm 139,13-16, *Sacra Scripta X/2* (2012), S. 171-172.

mächtigkeit, d. h., dass sie selbst den Göttern unterstehen und von ihnen bestimmt werden. Darüber hinaus werden sie weder personifiziert noch deifiziert. Jeder Gott kann sie besitzen. Auch dem König können sie übergeben werden. Die „me“ sind überall im Universum (sowohl im Himmel als auch auf der Erde, im Tempel usw.) zu finden. Sie werden u. a. mit den Adjektiven wie „unveränderlich, unverfügbar, ewig und unerreichbar“ versehen und qualifiziert. Dementsprechend können sie zwar verloren gehen oder vergessen werden, aber nicht zerstört werden. Umgekehrt aber können sie Zerstörung bewirken, wenn z. B. die Götter sie zur Vernichtung ihrer Feinde gebrauchen. Mit den „me“ verwandt ist das akkadische Wort *paršū* (als plurale tantum) mit der Bedeutung „abtrennen“. Der Terminus „nam“ wiederum, wenn er in der Zusammensetzung „nam-tar“ erscheint, meint ebenfalls die Bedeutung „abtrennen“ und wird konventionell als „Schicksal bestimmen“ gedeutet. Dem Wort „nam-tar“ entspricht der Ausdruck „šīmtam šīāmum“, der wörtlich „die Bestimmung bestimmen“ heißt. Somit dienen die beiden Termini „me“ und „nam-tar“ zur Bezeichnung der Kräfte und Elemente der kosmischen und sozialen Ordnungen.<sup>18</sup> Ferner, da der Tod zum menschlichen Schicksal gehört, wird „nam-tar“ (akk. *Namtaru*) zur Bezeichnung des personifizierten Todesschicksals bzw. der Unterweltsgottheit verwendet.<sup>19</sup> Nach dem (12-Tafel)-Gilgameš-Epos<sup>20</sup> wurde der Tod als

18 Vgl. Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1998, S. 20-22; vgl. Krebernik, Manfred: Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon: Krebernik, Manfred/van Oorschot, Jürgen (Hg.): Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, AOAT 298, Münster 2002, S. 41-42.

19 Vgl. ebd., S. 41.

20 Von dem 12-Tafeln-Gilgameš-Epos existieren altbabylonische, sumerische und hetitische Versionen. Der Text der Tafel X ist altbabylonisch und entstammt dem sog. Meißner-Fragment, dessen Datierung allgemein auf 1800 v. Chr. eingeschätzt wird. Vgl. Hecker, Karl: Das akkadische Gilgameš-Epos, C. Das 12-Tafel-Epos, TUAT III/4: Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, S. 664; vgl. Speiser, Ephraim A.: Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgameš, in: Pritchard, James B. (Ed.): The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament (ANET), 2. ed. with Suppl., Princeton 1969, S. 73.

Schicksal dem Menschen bereits bei seiner Erschaffung auferlegt.<sup>21</sup> In der babylonischen Chronik wiederum erscheint oft anstelle von „Sterben“ der Begriff „šimāte“. So wird Sterben als „zum Schicksal gehen“ gedeutet.<sup>22</sup> Ein vorzeitiger Tod wiederum wird als der „Tag, der nicht vom Schicksal bestimmt war“<sup>23</sup> (ûm lā šimāti) bezeichnet und ist wie eine Strafe.<sup>24</sup>

Abgesehen vom Todesschicksal wurde das Schicksal weder ganz feststehend noch ganz abänderbar betrachtet. So versuchten Menschen im Alten Orient das vorherbestimmte Schicksal durch magische Praktiken zu beeinflussen. Die Vorstellung von „Zufall“ bzw. „blindem Schicksal“, das einem grundlos widerfährt, fehlt im babylonischen Denksystem völlig. Denn die Ursache von allem, was geschieht, wird auf einen Plan und eine Absicht eines Gottes zurückgeführt. Dagegen würde „Zufall“ bedeuten, dass Götter keine Macht über das Geschehene haben. Deshalb findet sich auch kein akk. oder sum. Begriff für „Zufall“.<sup>25</sup>

Die Macht der Schicksalsbestimmung galt insbesondere den höchsten Gottheiten, die u. a. in den historischen Inschriften und Gebeten mit dem Epitheton mušim šimāti (der, der bestimmt oder

- 
- 21 Vgl. The Epic of Gilgamesh X iii; vgl. Speiser, Ephraim A.: The Epic of Gilgamesh, ANET, S. 90
- 22 Vgl. Schwemer, Daniel: Tod, Geschick und Schicksalsgöttin: Übergänge zwischen Leben und Tod in babylonischen Abwehrzauber-Ritualen, in: Berlejung Angelika/Janowski Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, FAT 64, Tübingen 2007, S. 583.
- 23 Fichtner-Jeremias, Christliebe: Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern MVAG XXVII/2, Leipzig 1922, S. 62. So wird z. B. in der Prisma-Inschrift Sanheribs über den plötzlichen Tod des Königs von Elam gesagt: „[...] the King of Elam [...] died suddenly before his appointed time“ (Col. V 12-13).
- 24 Vgl. Nötscher, Friedrich: Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt, Vom Alten zum Neuen Testament: Gesammelte Aufsätze, BBB 17, Bonn 1962, S. 25.
- 25 Vgl. Lämmerhirt, Kai/Zgoll, Annette: Art. Schicksal, S. 145; vgl. Maul, Stefan M.: Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituelle (Namburbi), BaF 18, Mainz 1994, S. 225; vgl. Rochberg-Halton, Francesca: Fate and Divination, S. 366.

das Schicksal entscheidet) oder *bēl šimāti* bezeichnet werden.<sup>26</sup> Der Akt der Schicksalsbestimmung wurde wohl als eine Art Pakt oder Vertrag zwischen Göttern und Menschen begriffen. Mit Omina oder Lösungsritualen versuchten diejenigen, die in diesem Bereich Experten waren, bzw. die Priester, das Schicksal vorauszusagen oder die schlechten Schicksale abzuwenden. Darüber hinaus konnte die Schicksalsbestimmung jährlich immer wieder neu eingefordert und erneuert werden. Dies fand zum Jahresbeginn bzw. am Neujahrfest statt.<sup>27</sup>

## 2. Schicksalstafeln (*tuppi šimāti/dub nam-tar-ra*) im Alten Orient

„Das Schicksal, in welches die Götter und Menschen verflochten sind, ist einerseits in dem Wandel der Gestirne vorgebildet, es tritt andererseits im Wechsel des Naturlebens in eine für alles geschaffene Leben sichtbare Erscheinung.“<sup>28</sup> Nach der Vorstellungswelt der Menschen im Alten Orient äußert sich in der Schicksalsbestimmung die göttliche Macht. Die Ordnung der Welt und ihr Ablauf werden im Zusammenhang mit der Schicksalsbestimmung angesehen, die auf der sog. Tafel der Schicksale (*tuppi šimāti*) aufgezeichnet sind. Nach der Entstehung und Festlegung der Schicksale auf diesen Tafeln werden Götter deren Hüter. Dieser Glaube an die Schicksalstafeln steht einerseits mit der Bedeutung des Schreibens und der Schrift in der altorientalischen Kultur in engem Zusammenhang. Denn die Schreibkunst, die ein hohes Ansehen genoss und den Priestern vorbehalten war, wurde als göttliches Mysterium bezeichnet.<sup>29</sup> Insbesondere ist

---

26 Vgl. Rochberg-Halton, Francesca: *Fate and Divination*, S. 364; vgl. Lawson, Jack N.: *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium Toward an Understanding of Šimtu*, *Orientalia Biblica et Christiana* 7, Wiesbaden 1994, S. 64.

27 Vgl. Groneberg, Brigitte: *Die Götter des Zweistromlandes*, S. 69.

28 Jeremias, Friedrich: *Semitische Völker in Vorderasien*, in: Daniel, Pierre (Hg.): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, *Chantepie de la Saussaye* I, 4, vollständig neubearb. Aufl., Tübingen 1925, S. 589.

29 Vgl. Koep, Leo: *Das himmlische Buch*, S. 3 Fußnote 2; Im alten Ägypten waren Schreiber als Beamter und Priester tätig. Die Schrift galt „als das zen-

in den priesterlichen Texten von der schriftlichen Offenbarung „eines Geheimnisses von Himmel und Erde“ (piristi šamē u irištīm) die Rede, die dem Eingeweihten bereits seit der Urzeit gegeben wurde. Andererseits ist der Glaube an die Schicksalstafeln mit der Bedeutung des Sternenhimmels im Alten Orient verbunden. Denn die Religion des Alten Orients ist eine astralausgerichtete Religion, die den Ursprung allen Wissens in den Göttern begründet sieht. Dieses Wissen, das die göttliche Lehre und Unterweisung beinhaltet, ist wie ein Buch auf Tafeln geschrieben. Das Wesen dieser Lehre gleicht dem Wesen der Götter, die ein astrales Wesen haben und sich in den Sternen offenbaren.<sup>30</sup> Der Himmel galt sozusagen als „Bilderbuch [der] Offenbarung der Gottheit“.<sup>31</sup> Insbesondere wurden die Planeten, die im Tierkreis (šupuk šamē) am Himmel erschienen, als Dolmetscher des göttlichen Willens verstanden. Dementsprechend wurden sie wie „das Buch der Offenbarung“ wahrgenommen, das durch die Sternbilder kommentiert werden konnte. So zeigten ihre Bewegung und Konstellation den Menschen den Willen und das Werk der Götter. Dabei wurde der Himmel wie eine Steinfläche bzw. eine Tontafel vorgestellt, auf dem die Götter schreiben und zeichnen konnten.<sup>32</sup>

Aus diesem Grund wurde der Sternenhimmel als wichtiger Teil der Welt angesehen. Insbesondere wurden die Sterne als „Schrift des Himmels“ (šītir šamē, šīirtu šamāmi und šītir burūmi „das Blaue des Himmels“) bezeichnet, in der sich die Weisheit und der göttliche

---

trale Dispositiv der Macht. Die Ausbildung zum Schreiber führte zur Berufung in ein Amt der Verwaltung oder des Kultes.“ Assmann, Jan: *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, S. 210.

- 30 Vgl. Jeremias, Alfred: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, 2. neubearb. Aufl., Leipzig 1906, S. 44-48; vgl. Jeremias, Alfred: *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, Leipzig 1904, S. 7-8.
- 31 Jeremias, Alfred: *Der Altorientalischen Geisteskultur*, 2. Aufl., Berlin/Leipzig 1929, S. 41.
- 32 Vgl. Jeremias, Alfred: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, S. 46-48; vgl. Jeremias, Alfred: *Monotheistische Strömungen*, S. 8-10; vgl. Rochberg, Francesca: *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge 2004, S. 1-2; vgl. Roaf, Michael/Zgoll, Annette: *Assyrian Astroglyphs: Lord Aberdeen's Black Stone and the Prisms of Esarhaddon*, ZA 91 (2001), S. 289.

Wille offenbaren.<sup>33</sup> Des Weiteren wurden wohl die göttlichen Pläne, die die Götter durch Sterne im Himmel aufgezeichnet hatten, als ewiglich verstanden.<sup>34</sup>

Der akkadische Begriff für die Schicksalstafel heißt „tuppi šimāti“ und der sumerische „dub nam-tar-ra“. Der letztere ist jedoch in den Quellen sehr selten belegt.<sup>35</sup>

Im Folgenden werden diejenigen altorientalischen Mythen zur Untersuchung des Konzeptes des ewigen transzendenten Buches herangezogen, die die Schicksalstafeln zum Thema haben und Auskunft über deren Eigenschaft und Funktion geben.

## 2.1. Schicksalstafeln (tuppi šimāti) im Enūma Eliš-Mythos

Die Schicksalstafeln nehmen vor allem in dem babylonischen Mythos Enūma Eliš<sup>36</sup> eine prominente Stellung ein. Dieser beginnt zunächst mit der Erzählung von einer Zeit, in der außer einer gestaltlosen Materie bzw. dem Urgewässer, das von Ewigkeit her bestand,

33 Vgl. Fichtner-Jeremias, Christlieb: Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern, S. 20-21.

34 Vgl. Rochberg, Francesca: The Heavenly Writing, S. 1. Sanherib z. B. behauptet, dass der Bauplan seiner Stadt Ninive bereits seit alters her im Himmel aufgezeichnet: „[...] Ninive [...] the city beloved of Ishtar, wherein all the meeting places of gods and goddess; [...] the eternal foundation, whose plan had been designed from old“. Luckenbill, Daniel D.: The Annales of Sennacherib, S. 94, Z. 63-64.

35 Vgl. Lämmerhirt, Kai/Zgoll, Annette: Art. Schicksal, S. 153.

36 Von dem Enuma-Elisch-Mythos existieren babylonische und assyrische Versionen, von denen die babylonische die ältere ist und bei der Marduk als Held gilt. Die Datierung dieser Version ist umstritten, wird jedoch frühestens um das Ende des 2. Jts. v. Chr. angesetzt. In den assyrischen Kopien dieses Epos, die meist auf die erste Hälfte des ersten Jts. datiert werden, ersetzt Assy die Stelle von Marduk. Dabei wurden auch die theologischen Funktionen des Marduks auf Assur übertragen. Vgl. Albani, Matthias: Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterijosaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1, Leipzig 2000, S. 192; vgl. Keel, Othmar/Schroer, Silvia: Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg (Schweiz), Göttingen 2002, S. 184.



weder etwas existierte noch das Schicksal bestimmt war.<sup>37</sup> In dieser Vorwelterschöpfungszeit existierten auch noch keine Götter. Nach diesen Aussagen trat das Schicksal zusammen mit der Entstehung der Götter in die Welt.<sup>38</sup> Die Geschichte wird mit der Theogonie und Darstellung der Entstehung der ersten Gottheiten fortgesetzt: Aus der Spaltung der Masse des Urgewässers entstehen dann die Götter, Apsû als männliche Gottheit und Urvater, und Tiâmat, die weibliche Gottheit und Urmutter der Göttergenerationen. Informationen über die Natur und Beschaffenheit dieser Urgottheiten sind aus anderen Quellen zu erhalten. Apsû z. B. repräsentiert den Süßwasserozean und Tiâmat das Salzwasser bzw. das Meer.<sup>39</sup>

Ein weiteres Mal kommt der Begriff „Schicksal“ in Verbindung mit dem der Erschaffung des klügsten Gottes Bel-Marduk und zur Bezeichnung einer Räumlichkeit, d. h. „Gemach der Schicksale, Zimmer der Urbilder“<sup>40</sup> vor. In diesem Gemach wurden wohl bei der Erschaffung der Götter ihre Schicksale mitbestimmt, sowie auch Marduk dazu bestimmt wurde, „der weiseste der Weisen, der klügste der Götter“<sup>41</sup> zu sein.

Nachdem zunächst die Existenzlosigkeit des Schicksals in der Vorschöpfungszeit und dann seine Existenznahme im Zusammenhang mit der Erschaffung der Götter erwähnt wurden, taucht der Schicksalsbegriff noch zwei weitere Male in den Darstellungen zur Entstehung des Kosmos auf, nämlich in Verbindung mit den Schicksalstafeln und ihrem machtverleihenden Charakter:

Die Erzählung wird zunächst mit dem Motiv der Ruhestörung und Vorbereitung der Theomachie eingeleitet: Aus den Urgottheiten entstehen die jüngeren Göttergenerationen wie Lahmu, Laḥamu, Anšar und Kišar, von denen dann die übrigen Götter abstammen. Diese waren jedoch im Unterschied zu den Urgottheiten laut und unruhig. Apsû fühlt sich von ihrem Lärm und Herumtoben gestört und plant, sie zu vernichten. Als aber der Schöpfer- und Handwer-

---

37 Enūma Eliš I 9.

38 Vgl. Lämmerhirt, Kai/Zgoll, Annette: Art. Schicksal, S. 148.

39 Vgl. Eliade, Mircea: Die Schöpfungsmythen, Düsseldorf/Zürich 1964, S. 122f.

40 Enūma Eliš I 79.

41 Enūma Eliš I 80.

ker Gott Ea davon erfährt, erschlägt er ihn zuerst und gründet in Apsû (Süßwasserozean) seine Residenz, die als Geburtsort Marduks und zugleich als Schicksalsgemach gilt.<sup>42</sup>

Nach der ausführlichen Darstellung von Marduks Geburt und Gestalt wird die Theomachie vorbereitet. Ea übergibt Marduk vier Winde, die ihn begleiten sollen und mit denen er Tiâmat schrecken soll. Marduks vier Winde stören die Ruhe der anderen Götter. Aus diesem Grund überreden sie Tiâmat zur Erschaffung der Dämonen, um gegen Ea zu kämpfen. Unter den Dämonen, die Tiâmat erschafft, erhöht sie dann Kingu. Bei den Beschreibungen über seine Erhöhung spielen die Schicksalstafeln eine große Rolle, die jedoch unvermittelt und plötzlich in die Erzählung eingeführt werden. Scheinbar gehörten sie zunächst Apsû<sup>43</sup> und Tiâmat hatte sie ihm bereits weggenommen. Denn sie übergibt diese Kingu, befestigt sie an seiner Brust und macht ihn an Stelle von Apsû zu ihrem Gemahl und (als Besitzer der Schicksalstafeln) zum Herrn und Herrscher über alle anderen Götter und Menschen. So ist Kingu nach seiner Erhöhung in der Lage, die Schicksale der anderen Götter zu bestimmen.<sup>44</sup> Darüber hinaus erhält Kingu durch die Schicksalstafeln die Macht, unveränderliche Befehle zu erteilen. Dementsprechend galten die auf den Tafeln festgehaltenen Befehle und Ordnungen sowohl für Götter als auch für Menschen als unveränderlich.<sup>45</sup>

Ein entscheidender Punkt in Bezug auf Schicksalstafeln und das Konzept des ewigen transzendenten Buches hier ist, dass ihre Existenz vorausgesetzt wird,<sup>46</sup> was auf ihren vorkosmischen und ewigen Ursprung hinweisen könnte.<sup>47</sup>

42 Vgl. Haas, Volkert: *Geschichte der hethitischen Religion*. Handbuch der Orientalistik 15, 1. Abt.: *Der Nahe und Mittlere Osten*, Leiden/New York/Köln 1994, S. 121.

43 Vgl. Nötscher, Friedrich: *Schicksalsglaube*, S. 18-19.

44 Vgl. *Enûma Eliš* I 155-162; II 40f.; III 81f.

45 Vgl. Gabriel, Gösta: *enûma eliš*, S. 259.

46 Sie treten unvermittelt auf, ohne zuvor erwähnt werden!

47 Vgl. Haas, Volkert: *Geschichte der hethitischen Religion*, S. 120-121. Haas sieht den vorkosmischen Ursprung der Schicksalstafeln darin, dass Tiâmat sie dem Kingu übergibt. Jedoch ist m. E. diese Tatsache bereits durch ihre unvermittelte Erwähnung gleich zu Beginn der Erzählung festzustellen. Vgl. ebd., S. 121 Fußnote 86.

Ab der Darstellung der Theomachie spielen die Schicksalstafeln in Verbindung mit der besonderen Stellung von Marduk unter den Göttern eine große Rolle:

Offensichtlich waren sie nicht in die Hände ihres richtigen Besitzers gelangt. Es scheint auch, dass schon vorbestimmt war, wem sie gehören sollten. Die anderen Götter waren mit der Herrschaft Kingus über sie nicht einverstanden. Anšar wird durch Ea von dem Aufstand Tiâmats gegen sie informiert und fordert zunächst Ea und dann Anu auf, gegen Tiâmat zu kämpfen. Nachdem sie es aber nicht wagen, fordert er den jungen Gott Marduk<sup>48</sup> auf, diese Aufgabe zu übernehmen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Anšar als „Herr der Götter und Schicksal der großen Götter“ bezeichnet wird. Offensichtlich fungierte er selbst als schicksalsbestimmend. Marduk akzeptiert die Aufforderung, doch stellt er die Bedingung, dass Anšar ihm in der Götterversammlung die Schicksalstafel übergibt und ihn zum Himmelskönig einsetzt. Marduk erlangt dann den Sieg über Tiâmat und ihre Geschöpfe und erhält die Schicksalstafeln, obwohl sie ihm nicht zustehen würden,<sup>49</sup> denn Anšar steht als der Älteste unter den Göttern in der gleichen Ranghöhe wie Tiâmat. Deshalb mussten die Schicksalstafeln nach der Rückgewinnung in seinen Besitz kommen. Obwohl dieses Marduk bewusst ist, stellt er Anšar trotzdem diese Bedingung, was zum einen mit seiner eigenen Bestimmung und zum anderen mit dem machtverleihenden Charakter der Schicksalstafeln zusammenhängt.<sup>50</sup> Schließlich verleihen die Schicksalstafeln Marduk die Macht, als Demiurg zu wirken, so dass er nach seinem Sieg über Tiâmat die Welt ordnet und erschafft.<sup>51</sup>

---

48 Nach der babylonischen Version tritt Marduk zum Kampf gegen Kingu an, aber ursprünglich war es wohl Enlil als der oberste Gott Sumers, der Kingu bekämpfte. Vgl. Nötscher, Friedrich: Schicksalsglaube, S. 18-19; vgl. Haas, Volkert: Geschichte der hethitischen Religion, S. 121-122.

49 Vgl. Enûma Eliš I 122-128; vgl. III 58-64; 114-122; 138.

50 Vgl. Rochberg-Halton, Francesca: Fate and Divination 19-23.

51 Vgl. Gabriel, Gösta: enûma eliš, S. 193.

## 2.2. Schicksalstafeln im Anzû-Mythos (bin šar dadmē)

Die Schicksalstafeln sind auch ein wichtiges Thema in dem akkadischen Mythos über den Sturmvogel Anzû (oder Zu-Vogel). Dieser Mythos ist in Alt- und Jungbabylonisch überliefert, wobei beide Fassungen deutlich voneinander abweichen. Zudem fehlen Anfang und Schluss des Mythos. Außerdem gibt es auch einen Rest einer spätsyrischen Anzu-Erzählung, die aus Sultantepe stammt. Diese ist zwar von ihrem Inhalt her ähnlich wie das Anzû-Epos, weist aber darüber hinaus deutliche Unterschiede auf.<sup>52</sup>

Wie der Enūma Eliš-Mythos verfolgt auch dieser Mythos das Thema Kampf um den Erwerb der Schicksalstafeln.<sup>53</sup> Da die beiden Mythen parallele Inhalte aufweisen, wird vermutet, dass ihr Konzept einander angepasst ist, damit später Marduk (durch die Übertragung der heldenhaften Charakterzüge des Stadtgottes Ninurta auf ihn) als der Hauptgott und der Held dargestellt werden kann.<sup>54</sup>

52 Es gibt von diesem Mythos eine sog. Susa-Rezension aus altbabylonischer Zeit und eine sog. „Assurbanipal-Rezension“ aus der Assurbanipal-Bibliothek in Ninive. In der ersten Version erscheint Ningursu als Held der Erzählung und in der zweiten Ninurta. Diese wurden wohl später mit Marduk als Held ersetzt. Assurbanipal preist Marduk in einem Hymnus als Sieger über den Zu-Vogel. Vgl. Speiser, Ephraim A.: *Akkadian Myths and Epics: The Myth of Zu*, in: Pritchard, James B. (Ed.): *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament (ANET)*, 2. ed. with Suppl., Princeton 1969, S. 113; vgl. Hecker, Karl: *Das Anzu-Epos*, TUAT III/4: *Mythen und Epen II*, Gütersloh 1994, S. 745; vgl. Edzard, Dietz O.: *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader*, in: Haussig, Hans W. (Hg.): *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Wörterbuch der Mythologie I, Stuttgart 1965, S. 139.

53 Der Anzû-Mythos ist älter als der Enūma Eliš-Mythos. Er wird um den Beginn des 2. Jts. v. Chr. geschätzt. Vgl. Groneberg, Brigitte: *Die Götter des Zweistromlandes*, S. 70. Nach Lambert sind der Anzû- und Enūma Eliš-Mythos voneinander abhängig. Dabei gilt der Anzû-Mythos als eine ältere Komposition im Verhältnis zu Enūma Eliš. Vgl. Wilfred G. Lambert: *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, in: Hecker, Karl/Sommerfeld, Walter (Eds.): *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*, BBVO 6, Berlin 1986, S. 55-60.

54 Vgl. Lawson, Jack N.: *The Concept of Fate*, S. 26.

Der Besitz der Schicksalstafeln steht im Mittelpunkt dieses Mythos. Die Erzählung wird zunächst mit einem Hymnus auf Enlil, der hier als der rechtmäßige Besitzer und Träger der Schicksalstafeln gilt, in seinem Tempel Erkur in Nippur eingeleitet. Danach wird von der Geburt des Anzû-Vogels und seiner Position als Torwächter des Palastes von Enlil berichtet. Es wird beschrieben, wie dieser täglich Enlil beobachtet und von der Macht der Schicksalstafeln bzw. Enlilschaft<sup>55</sup> angezogen ist, so dass er in seinem Herzen den Entschluss fasst, sie Enlil zu entreißen, um somit selbst die Herrschaft über die Götter zu erlangen: „Ich will die Tafel der Götterschicksale nehmen, ich, und dann die Weisungen aller Götter sammeln. Den Thron will ich ganz besitzen und der Herr der göttlichen Kräfte sein“.<sup>56</sup> Diese wenigen Zeilen lassen erkennen, dass die Schicksalstafeln die Weisungen der Götter<sup>57</sup> zum Inhalt haben und dass sie dessen Besitzer die Herrschaftsmacht verleihen können. Im Verlauf der Erzählung, in der Anzû seinen Plan umsetzt, finden sich weitere Hinweise auf die Natur und Eigenschaft dieser Tafeln:

Als dann Enlil zum Baden seine Herrschaftsinsignien bzw. seine Enlilschaft ablegte, raubt Anzû ihm die Schicksalstafeln und fliegt mit ihnen ins Gebirge:

*„[...] er nahm die Enlilswürde an sich: [die göttlichen Kräfte] waren verfallen [...] Ihr Vater und Ratgeber war totenstill, Enlil“.*<sup>58</sup>

Der Verlust der Tafeln hat für die Götter schreckliche Konsequenzen und löst bei ihnen große Verzweiflung aus: Es herrscht Totenstille. Mit dem Verlust der Tafeln verliert auch der Tempel seinen Glanz. Enlil ist sprachlos und ratlos. Die Götter sind hilflos, denn ohne

---

55 Enlilschaft (enlilûtu) oder auch Annuschaft (anûtu) bringen den Rang der obersten Gottheit zum Ausdruck. Vgl. Krebernik, Manfred: Götter und Mythen, S. 54-55. In Enûma Eliš z. B. sind die Schicksalstafel mit Annuschaft (anûtu) verbunden (I 159).

56 Anzû Epos I 72-74; TUAT III/4, S. 749.

57 Die Gesetze auf diesen Tafeln waren für das Königtum im Himmel von höchster Bedeutung und deren Befolgung war nicht nur für Menschen, sondern auch für Götter selbst obligatorisch. Vgl. Haas, Volkert: Geschichte der hethitischen Religion, S. 121 Fußnote 86.

58 Anzû Epos I 81-84; TUAT III/4, S. 749.

die Schicksalstafeln sind die göttlichen Ordnungen außer Kraft gesetzt. Wenn die Schicksalstafeln in die falschen Hände geraten, dann herrscht Chaos und Unordnung, „die göttlichen Würden waren verfallen“ ohne diese Tafeln. Da die Götter selbst dem Schicksal unterlagen, hatte der Verlust der Tafeln schwere Folgen auch für sie. Weil diese Götter Naturerscheinungen mit Naturkräften waren, war ihr Machtverlust eine Bedrohung für die Welt und die Menschheit.<sup>59</sup>

Die Darstellung über den Raub der Schicksalstafeln lässt erkennen, dass sogar die Macht der Götter von der Macht der Schicksalstafeln abhängt. In diesem Mythos gelten die Schicksalstafeln nicht nur als Machtsymbol, sondern sie sind auch die Quelle und der Ursprung der Macht.<sup>60</sup>

In Bezug auf das Konzept des ewigen transzendenten Buches im Alten Orient ist dieser Aspekt der Macht der Schicksalstafeln von großer Bedeutung, da ja offensichtlich durch ihren Verlust die Götter ihr wirkmächtiges Wort verlieren. Das gilt v. a. für Enlil, dessen Wort schicksalsbestimmende Wirkung und ewigen Charakter hatte.

Die Darstellungen über den Kampf gegen Anzû und die Rückgewinnung der Schicksalstafeln lassen weitere Charakteristika von ihnen feststellen, die auch teilweise im Enûma Eliš-Mythos zu finden waren:

Um die Schicksalstafeln zurückzugewinnen, beauftragt der oberste Gott Anu nacheinander die Götter Adad, Gibil und Šara, die jedoch im Kampf gegen Anzû erfolglos sind. Denn durch die Macht der Schicksalstafeln ist der Zu-Vogel sehr stark und somit nicht angreifbar. Die beauftragten Götter besitzen zwar ihre Macht, doch sind sie ohne die Schicksalstafeln nicht in der Lage, sie wirksam zu machen, denn sie sind durch die mangelnde Ordnung desorganisiert.

Schließlich übernimmt Ninurta diese Aufgabe. Er besiegt den Zu-Vogel und holt die Schicksalstafeln zurück. Wieder einmal wird hier der machtverleihende Aspekt der Schicksalstafeln erkennbar.<sup>61</sup>

---

59 Vgl. Lawson, Jack N.: The Concept of Fate, S. 26-27.

60 Vgl. Groneberg, Brigitte: Die Götter des Zweistromlandes, S.70.

61 Vgl. Lawson, Jack N.: The Concept of Fate, S. 28-31.

### 2.3. Schicksalstafeln im Erras-Mythos (ša gimir dadmē)

Als Emblem der Macht gelten die Schicksalstafeln auch im Erra-Epos, dessen Verfasser als Kabti-ilāni-Marduk bekannt ist. Die Datierung dieses Werkes ist umstritten und variiert von 11. Jh. bis 7. Jh. v. Chr.<sup>62</sup> Das Erra-Epos beschreibt, wie der Pestgott Erra Marduk den höchsten Gott Babylons mit List und Tricks veranlasst, ihm seine Macht zu überlassen. Dies tut er, indem er Marduk auf seine beschmutzten Herrschaftsinsignien aufmerksam macht und ihm deren Reinigung anbietet. Als Marduk zustimmt und seinen Thron und seine Insignien, v. a. die Schicksalstafeln, Erra überlässt, setzt Erra seine zerstörerischen Pläne in die Tat um. Die Folgen sind Bürgerkrieg, Tod und Chaos. Als Marduk von den Zerstörungen Erras erfährt, bereut er, dass er ihm seine Machtinsignien bzw. die Schicksalstafeln anvertraute.<sup>63</sup>

*„Ach Babylon, das ich wie die Schicksalstafeln in meinen Händen hielt,  
ich werde es keinem überlassen!“<sup>64</sup>*

Schließlich kann sein Wesir Išum Erra beruhigen, so dass er Marduk seine Insignien und die Herrschaft zurückgibt. Auch dieses Epos macht deutlich: Geraten die Herrschaftsinsignien bzw. Schicksalstafeln in die falschen Hände, entsteht Chaos und Unordnung.<sup>65</sup>

Zum Schluss des Epos gibt der Dichter Kabti-ilāni-Marduk vor, dass das Gedicht ihm im Traum eingegeben worden sei und er es direkt am Morgen wortgetreu vor Erra rezitiert habe. So rät er seinen Lesern ausdrücklich dazu, seine Tontafel (als Schutzamulett) zu verwenden, um so vor Erras Zorn, der Pest, dem Morden der Siebengottheit und vor Aufruhr geschützt zu sein.<sup>66</sup>

---

62 Vgl. Müller, Gerfrid G. W.: Ischum und Erra, TUAT III/4, Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, S. 771-782.

63 Vgl. Ischum und Erra IV 36-44.

64 Ischum und Erra IV 44, TUAT III/4, S. 794.

65 Vgl. Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder, S. 149; vgl. Klengel, Horst: die Kulturgeschichte des alten Vorderasiens, Berlin 1989, S. 395.

66 Vgl. Klengel, Horst: Die Kulturgeschichte des alten Vorderasiens, S. 395.

#### 2.4. Schicksalstafeln in den Darstellungen der Sanherib-Inschriften

In den Sanherib-Inschriften aus der Kuyunjik-Sammlung des British Museums (K 6177 + 8869) finden sich einige Hinweise auf Natur und Funktion der Schicksalstafeln. In diesen Aussagen, die hauptsächlich in dem zweiten Text (K 8869) zu finden sind, werden die Schicksalstafeln als „das Band der höchsten Macht“ (rikis Enlilūti), „die Herrschaft über Götter des Himmels und der Unterwelt“, „die königliche Herrschaft Igigi und Anunanki“ und „das Geheimnis der Himmel und der Unterwelt“ bezeichnet. Ferner wird Aššur als der „König der Götter“ beschrieben, der „die Verbindung zwischen dem Himmelszelt von Anu und Ganšir“ in seiner Hand vor seiner Brust trägt.<sup>67</sup>

George interpretiert die akk. Bezeichnung „rikis Enlilūti“ (das Band der höchsten Macht), die Sanherieb (705-681 v. Chr.) mit den Schicksalstafeln identifiziert, als das Instrument der höchsten Macht, das dem rechtmäßigen Besitzer der Schicksalstafel verliehen wird und ihn zum Herrn über die Schicksalsentscheidungen der Götter bzw. zum König der Götter macht.<sup>68</sup> Annus jedoch interpretiert diese Aussage Sanheribs in Analogie zu biblischen Gesetzestafeln, indem er das akk. Wort „rikus“ als Vertrag deutet, durch den der Besitzer der Schicksalstafeln als Inhaber der höchsten göttlichen Macht legitimiert wird. Als Mose z. B. von dem Berg hinabstieg und das Volk beim Tanz um das goldene Kalb sah, zerschmetterte er die von Gott beschrifteten Steintafeln. Moses Tat entspricht der mesopotamischen Bezeichnung aus dem gesetzlichen Kontext „tuppa hepū“ (Zerbrechen der Tafel), mit der die Annullierung oder der Abbruch eines Vertrages ausgedrückt wird.<sup>69</sup>

Der Text der Sanherib-Inschrift K 8869 wird im Zusammenhang mit einem Text aus den Vasallenverträgen Asarhaddons mit medischen Fürsten betrachtet. Er wird auf die Reform-Theologie Sanheribs zurückgeführt, der nach der Eroberung Babylons 689 v. Chr. die

67 Vgl. George, Andrew R.: Sennacherib and the Tablet of Destinies, Iraq 48 (1986), S. 133-134.

68 Vgl. ebd., S. 138-139.

69 Vgl. Annus, Amar: The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia. SAAS 14, Helsinki 2002, S. 151-152.



Marduk-Theologie auf Assur uminterpretierte.<sup>70</sup> Bezogen auf diese Verbindung meint George, dass die Schicksalstafeln mit einem Siegelabdruck versehen seien. Auch in dem Enūma Eliš-Mythos siegelt Marduk die Schicksalstafeln, nachdem er sie Kingu entrissen hat und er befestigt sie daraufhin auf seiner Brust. Durch das Siegeln der Schicksalstafeln macht er sie zu seinem Eigentum.<sup>71</sup>

In den Vasallenverträgen Asarhaddons, durch die er im Jahre 672 die medischen Fürsten zum Treueid verpflichtete, um somit seine Thronfolge zu sichern, ist von den „Siegeln der Schicksale“ die Rede. Die Texte dieser Verträge waren auf den Tafeln niedergeschrieben. Sie werden adê genannt und mit insgesamt drei Siegeln versehen (alt- und mittelassyrisches Siegel und Siegel A). Der Ausdruck „Siegel der Schicksale“, mit dem wohl die Schicksalstafeln gemeint ist, kommt v. a. im Siegel A vor. So meint George, dass es sich bei den Schicksalstafeln um ein offizielles Dokument mit Siegelabdruck handelte. Dabei fand das Siegelungsverfahren in einem dem „Götteradressbuch von Aššur“ zugehörigen Gebäude „bit āli“ statt. Gemäß seiner zeremoniellen sumerischen Bezeichnung galt das Haus als „the house [where...is] put (and) the Tablet of Destinies is sealed as a secret = The City Hall“.<sup>72</sup> Der Akt der Tafelsiegelung diente u. a. dazu, die Umsetzung der festgelegten Sache zu garantieren.<sup>73</sup> Demzufolge wird durch die Siegelung der Schicksalstafeln die Endgültigkeit der menschlichen und göttlichen Schicksale zum Ausdruck gebracht.<sup>74</sup>

Im politischen Bereich dienten die oben genannten adê-Verträge der Sicherung und Garantie, dass die im Vertrag festgelegten Angelegenheiten eingehalten würden. Dabei kam vor allem Gott als Ga-

---

70 Vgl. Frahm, Eckart: Einleitung in die Sanherib-Inschriften, AfO. B 26, Wien 1997, S. 216.221.

71 Vgl. George, Andrew R.: Sennacherib, S. 139-141.

72 Ebd., S. 140.

73 Vgl. Gabriel, Gösta: enūma eliš, S. 264.

74 Vgl. George, Andrew R.: Sennacherib, S. 140. Nach Parpola/Watanabe hatte die Siegelung der Tafeln eine doppelte Funktion: Zum einen diente sie dazu, den Verträgen eine ewige Endgültigkeit zu verleihen. Zum anderen fungierte sie zum Schutz und zur Heiligung der Verträge, indem sie den Gott Aššur selbst als dessen Bestätigter und Beschützer darstellte. Vgl. Parpola, Simo/Watanabe, Kazuko: Neo-Assyrian treaties and loyalty oaths, SAA II, Helsinki 1988, S. 36.

rantiemacht eine besondere Stellung zu, so dass der Vertrag unveränderbar und dessen Einhaltung obligatorisch war.<sup>75</sup> So hatte nach dem Vertragstext das Ausstreichen eines Namens von diesen Tafeln den Todesfluch zur Folge:

*„He who erases (my) written name or alters this, your seal of destinies erase his name and his seed from the land.“<sup>76</sup>*

Ähnliche Vorstellungen über aufgeschriebene Namen auf der Tafel fanden sich wohl bereits bei Gudea (2144–2124 v. Chr.). Demnach ist der Name einzelner Menschen auf einer Tafel im Hause seines Schutzgottes fixiert und darf nicht getilgt werden. „If in fact his (mind) is fixed and erasing this inscription, let his (own) name (disappear) from the house of his (personal) god (and) be removed from the tablet“.<sup>77</sup> Deshalb werden Tod und ewige Vergessenheit als Folge der Tilgung eines Namens aus diesem Hause bzw. aus dieser Tafel interpretiert, die wohl die Schicksalstafeln symbolisiert.<sup>78</sup>

### **3. Andere Tafeln mit jenseitigem Ursprung**

#### **3.1. Tafeln der Götter „ṭuppi illāni“**

Im Alten Orient galt der König als Abbild Gottes (tamšil-illi) und als Repräsentant des göttlichen Besiegers des Chaos, Marduk. Somit hatte er eine privilegierte Stellung unter den Menschen. Er hatte als iridi-

---

75 Vgl. Gabriel, Gösta: enūma eliš, S. 264; auch vgl. Fales, Frederick M.: After Ta'ýinat: The New Status of Esarhaddon's adē for Assyrian Political History, RA 106 (2012), S. 138.

76 Siegel A Z.10-15. Wiseman, Donald John: The Vassal-Treaties of Esarhaddon, Iraq 20 (1958), S. 15. Borger, Rykle: Die Vasallenverträge Esarhaddons mit medischen Fürsten, TUAT I/2 (1983), S. 176.

77 Edzard, Dietz Otto: Gudea and His Dynasty, RIME 3/1, Toronto/Buffalo/London 1997, S. 38.

78 Vgl. Lämmerhirt, Kai/Zgoll, Annette: Art. Schicksal, S. 155.