



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Frühgeschichtliche Untersuchungen zur 'Schutzgottheit'  
LAMMA“

Verfasser

Nadia Linder

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 384

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Altsemitische Philologie und Orientalische  
Archäologie

Betreuer:

o. Univ.-Prof. Dr. Gebhard J. Selz



## Vorwort

Ich möchte an dieser Stelle jenen Menschen danken, ohne deren Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Meine Freunde, die mich in den vergangenen Jahren durch all die mäandernden Umwege, die mein Leben nahm, begleitet haben und mir mit Freundschaft, Verständnis und Unterstützung selbst in den dunkelsten Stunden zur Seite standen: Christian 'Snorre' Strasser (für die unzähligen Diskussionen und das Korrekturlesen), David Stelzhammer (für den freundlicherweise zur Verfügung gestellten Laptop), Klaus Wagensonner und Markus Meisriemler. Weiters danke ich den Ärzten, die sich um mich gekümmert haben - besonders Dr. Michael Heber, der mein Interesse an Neurolinguistik förderte und sich um mein Wohlergehen sorgte.

Besonders danke ich Prof. Gebhard J. Selz, der mir das hier behandelte Thema vorgeschlagen hat, mit mir außerordentlich interessante Gespräche über altorientalische Gottheiten führte und meine Krankheitsphasen tolerierte. Zudem danke ich auch jenen Gelehrten, die meine Faszination und Begeisterung für altorientalische Sprachen und Kulturen gefördert haben: Prof. Hermann Hunger, Prof. Karl Jaros, Dr. Michele Paganini, Prof. Michael Jursa und Prof. Heiner Eichner.

Dank gebührt vor allem auch meiner Mutter, die in den vergangenen Jahren trotz aller gesundheitlicher und finanzieller Probleme an mich geglaubt hat.

*In Gedenken an meinen Vater*

# Inhaltsverzeichnis

0.1	Abkürzungsverzeichnis . . . . .	6
<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>14</b>
<b>I</b>	<b>ED IIIa</b>	<b>16</b>
<b>2</b>	<b>Tell Abū Ṣalābīkh</b>	<b>17</b>
2.1	[01] IAS 327 [IM 70263 = AbS-T 171 = P010263] ( <i>Lugalbanda und <sup>d</sup>Lamma-Ninsumun; Die Hochzeit des Lugalbanda</i> ) - <sup>d</sup> lamma-nin-súmun agarin <sub>5</sub> . . . . .	17
2.2	[02] zà-me-Hymnen [A = IAS 266; B = IAS 268; C = IAS 267; D = IAS 269; E = IAS 257; H = IAS 258; I = IAS 274] . . . . .	98
2.3	[03] 'Tell Abū Ṣalābīkh Götterliste' [A] IAS 82 [IM 70158+ = AbS-T 200 + AbS-T 207 = P010103] + [B] IAS 86 [IM 70157 = AbS-T 208 = P225961]	106
2.4	[04] IAS 397 [AbS-T 44d = P226049] . . . . .	117
2.5	Zusammenfassung: ED IIIa Tell Abū Ṣalābīkh . . . . .	117
<b>3</b>	<b>Fāra</b>	<b>119</b>
3.1	[05] SF 39 [CUT 4A = VAT 12606 = P010622] . . . . .	119
3.2	[06] 'Große Fāra-Götterliste' SF 1 [VAT 12760+ = P010566] . . . . .	122
	3.2.0.1 Zusammenfassung SF 1 i:15 - ii:12 (Table 0.1) . . . . .	145
	3.2.0.2 Zusammenfassung vii:20 - 26: . . . . .	151
3.3	[07] <i>Die 'Fisch essenden' Götter</i> - diġir-ku <sub>6</sub> -gu <sub>7</sub> [A] SF 5 [VAT 12626 = P010570] // [B] SF 6 [VAT 12644 = P010572] . . . . .	152
	3.3.1 [07A][1] SF 5 [VAT 12626 = P010570] . . . . .	152
	3.3.2 [07A][2] SF 5 [VAT 12626 = P010570] . . . . .	158
	3.3.3 [07B] SF 6 [VAT 12644 = P010572] . . . . .	160
	3.3.4 Zusammenfassung [07]: . . . . .	161
3.4	[08] SF 7 [VAT 12761 = P010573] . . . . .	162
3.5	[09] <i>ED Cities</i> SF 23 [VAT 12573 = P010600] . . . . .	165
3.6	[10] [A] SF 57 [VAT 9108 = P010647] + Dupls. [B] IAS 48 [IM 70167 = AbS-T 224 = P225926] + [C] IAS 46 [IM 070164+ = AbS-T 221+AbS-T 372a = P225924] . . . . .	166
	3.6.1 [10A] SF 57 [VAT 9108 = P010647] . . . . .	166
	3.6.2 [10B] IAS 48 [IM 70167 = AbS-T 224 = P225926] . . . . .	170
	3.6.3 [10C] IAS 46 [IM 070164+ = AbS-T 221+AbS-T 372a = P225924] . . . . .	172
3.7	[11] SF 72 [VAT 12778] . . . . .	174
3.8	Zusammenfassung: ED IIIa Fāra . . . . .	174

<b>II</b>	<b>ED IIIb</b>	<b>177</b>
<b>4</b>	<b>Lagaš/Ĝirsu</b>	<b>178</b>
4.1	[12] BiMes 03 26 [2H-T25 = P221796]	178
4.2	[13] Erm 14396 = P234784	181
4.3	[14] Ur-Nanše 26 [AO 3177 = CIRPL Urn. 26]	183
4.4	[15] Ur-Nanše 51 [4 H-T 1 (4 H 5), RIME 1:E1.9.1.6b = Ur-Nanše 6(b)]	186
4.5	[16] Ukg. 1 [MNB 1390, AO 12181, AO 12782, IM 5642]	187
4.6	[17] Ukg. 6 [ESEM 1717]	198
4.7	[18] RBC 2000 [OrNS 54 57 = P221782]	199
4.8	Zusammenfassung: ED IIIb Lagaš/Ĝirsu	204
<b>5</b>	<b>Zusammenfassung ED III</b>	<b>208</b>
<b>III</b>	<b>Lagaš II</b>	<b>210</b>
<b>6</b>	<b>Lagaš/Ĝirsu</b>	<b>211</b>
6.1	[19] Ur-Ninĝir su I. 6 [Ur-Ninĝirsu 2 = YBC 2128 = YOS 1 29 = RIME 3/1.1.1.2 = P231801]	211
6.2	[20] Ur-Ninĝirsu I. 2 [L.76.17 = RIME 3/1.1.1.4 = P231803]	213
6.3	[21] Ur-Baba 5 [E3/1.1.6.8 = O.777]	215
6.4	[22] Gude'a Zylinder	217
6.4.1	[22A] Gude'a Zylinder A - u <sub>4</sub> an-ki-a nam-tar-ra-da [MNB 1511 = TCL 8 1-30 = RIME 3/1.1.7 = P232300]	217
6.4.1.1	[1] col. iii:09 - 21	217
6.4.1.2	[2] col. iv:05 - 12	225
6.4.2	[22B] Gude'a Zylinder B - é-dim-gal-kalam-ma [MNB 1511 = P232300]	228
6.4.2.1	[1] cols. i:20 - ii:10	228
6.4.2.2	[2] col. xii:01 - 06	230
6.5	[23] Ur-GAR 3 [IM 11952 = RIME 3/1.1.9.3 = P234671]	237
6.5.0.3	Exkurs: Anthropecephale Stiere, assyrische Stierkolosse und LAMMA	238
6.6	[24] Nammahani 1 [Nammahani I. 6 = RIME 3/1.1.12.6 = P234696]	240
6.7	[25] Lagaš 58 [AO 166 = RIME 3/1.1.00.1004 = P234717]	242
<b>7</b>	<b>Zusammenfassung Lagaš II</b>	<b>244</b>
<b>IV</b>	<b>Conclusio</b>	<b>247</b>
<b>A</b>	<b>MSVO 4 37 [JNES 2 Pl. XXX Tf. 115 = IM 52558 = Uq 2 299]</b>	<b>252</b>
<b>B</b>	<b>Opferlisten</b>	<b>254</b>
B.1	ED IIIa	254

B.1.1	Fāra . . . . .	254
B.1.2	Ĝirsu . . . . .	258
B.2	ED IIIb . . . . .	260
B.2.1	Ĝirsu . . . . .	260
B.3	Lagaš II . . . . .	268
B.3.1	Ĝirsu . . . . .	268
<b>C</b>	<b>Onomastikon</b>	<b>271</b>
C.1	ED IIIa . . . . .	271
C.1.1	Tell Abū Ṣalābīkh . . . . .	271
C.1.2	Fāra . . . . .	271
C.2	ED IIIb . . . . .	271
C.2.1	Unbekannte Herkunft . . . . .	271
C.2.2	Ĝirsu . . . . .	271
C.3	aAkk . . . . .	272
C.3.1	Ĝirsu . . . . .	272
C.4	Lagaš II . . . . .	272
C.4.1	Ĝirsu . . . . .	272
<b>D</b>	<b>Photographien</b>	<b>273</b>

## Tabellenverzeichnis

2.1	ED Belege für mit Enegi assoziierte DNN . . . . .	99
2.2	LAMMA in ED IIIa Tell Abū Šalābīkh . . . . .	118
3.1	SF 1 i:15 - ii:12: Semantische Bereiche . . . . .	146
3.2	A ) Herrschaft & Kult (LAMMA) in SF 1 i:15 - ii:12 . . . . .	147
3.3	B - Geburt & Mutterschaft (LAMMA) in SF 1 i:15 - ii:12 . . . . .	147
3.4	C ) Konzeptuelles “Außen” (LAMMA) in SF 1 i:15 - ii:12 . . . . .	148
3.5	SF 1 vii:20 - 26: Semantische Bereiche . . . . .	152
3.6	Vergleich SF 5, SF 6, FTP 110, TSŠ 629, WF 153 (+ SF 1). . . . .	163
3.7	Umgebung von LAMMA ( $L_{(15)}$ ) in ED IIIa Fāra . . . . .	175
4.1	ED IIIb Lagaš/Ĝirsu: Belege LAMMA in lit. Texten . . . . .	205
4.2	ED IIIb Opferlisten aus Lagaš/Ĝirsu: Datierung/Anlässe . . . . .	206
4.3	ED IIIb Opferlisten aus Lagaš/Ĝirsu: Vergleich Opfermaterie . . . . .	207
6.1	Tripartite Liminalitätsstrukturen in Gude'a CA i:01 - xii:11 . . . . .	224
6.2	LAMMA und sukka/ú-dug bei Gude'a CA + CB . . . . .	230
6.3	LAMMA in der Tempelbauhymne des Gude'a . . . . .	236
7.1	LAMMA in Lagaš II: Belege . . . . .	245
7.2	Formen von LAMMA in Lagaš II: Verteilung . . . . .	246

## **Abbildungsverzeichnis**

4.1	Struktur dreier Schutzfunktionen: RBC 2000, Gude'a CA iii, NJN . . . .	203
6.1	Die Gude'a umgebenden Schutzfunktionen in CA iii:09 - 21 . . . . .	223

## 0.1 Abkürzungsverzeichnis

### Literatur

- ActOr *Acta Orientalia Hungaricae*. 1950 -
- ALASPM Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas (und Mesopotamiens).
- AMW BOESE 1971, Altmesopotamische Weiheplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jahrtausends v. Chr.
- ANEP PRITCHARD 1954, Ancient Near East in Pictures.
- ANET PRITCHARD 1969, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3<sup>rd</sup> Edition with Supplement.
- ASJ *Acta Sumerologica Japonica*. 1979 -
- AuOr *Aula Orientalis*. 1983 -
- BaM *Baghdader Mitteilungen*. 1960 -
- BFE KREBERNIK 1984, Beschwörungen aus Fāra und Ebla.
- BSA *Bulletin on Sumerian Agriculture*. 1984 -
- CDA<sup>2</sup> Concise Dictionary of Akkadian. 2nd Printing.
- CDLB *Cuneiform Digital Library Bulletin*. 2002 -
- CDLI Cuneiform Digital Library Initiative (<http://cdli.ucla.edu/>)
- CDLJ *Cuneiform Digital Library Journal*. 2002 -
- CDLN *Cuneiform Digital Library Notes*. 2003 -
- CIRPL SOLLBERGER 1956, Corpus des inscriptions royales présargoniques de Lagash.
- CM *Cuneiform Monographs*. 1992 -
- CRRAI Compte Rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale. 1950 -
- CUSAS Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology. 2007 -
- DDD Dictionary of Deities and Demons in the Bible. 2nd Extensively Revised Version. Brill 1999.
- ePSD electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary (<http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>)

- ETCSL Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>)
- FAOS Freiburger Altorientalische Studien. 1975 -
- GAG<sup>3</sup> VON SODEN 1995, Grundriß der Akkadischen Grammatik [AnOr 33], 3. Auflage.
- GDS BLACK und GREEN 1992, Gods, Demons and Symbols of Mesopotamia.
- HKL BORGER 1967 - 75, Handbuch der Keilschriftliteratur.
- HMH GEORGE 1993, House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia.
- HrwG Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Kohlhammer 2001.
- HSAO Heidelberger Studien zum Alten Orient
- IAS BIGGS 1974, Inscriptions from Tell Abu: Sala:bi:kh (OIP 99).
- Innenwelt* LOTMAN 2010, Innenwelt des Denkens.
- ISSET KRAMER/CIG/KIZILYAY 1969/1976, Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Sumer edebi tablet ve parcalari.
- JANES *Journal of the Ancient Near Eastern Society*. 1968 -
- KEMO ANDERSSON 2012, Kingship in the Early Mesopotamian Onomasticon.
- LAK DEIMEL 1922, Liste der archaischen Keilschriftzeichen (WVDOG 40).
- MBI BARTON 1918, Miscellaneous Babylonian Inscriptions.
- MEA LABAT 1988, Manuel d'Epigraphie Akkadienne.
- MSVO Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients. 1991 -
- MZL BORGER 2003, Mesopotamisches Zeichenlexikon (AOAT 305).
- NSBW STEIBLE 1991, Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften (FAOS 9).
- NTSŠ JESTIN 1957, Nouveaux textes sumériens de Shuruppak.
- OBO Orbis Biblicus et Orientalis. 1973 -
- OIS Oriental Institute Series
- OrAnt *Oriens Antiquus*. 1962 -
- OrNS *Orientalia Nova Series* . 1832 -
- PKG 14 ORTHMANN 1975, Propyläen Kunstgeschichte, Bd. 14: Der Alte Orient.

- PSD The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania. 1984 -
- QuadSem *Quaderni di Semitistica*. 1971 -
- RGTC Répertoire géographique des textes cunéiformes. 1974 -
- RSP ROSENGARTEN 1967, Répertoire commenté des signes présargoniques sumériens de Lagash.
- SEL *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*. 1984 -
- SF DEIMEL 1923, Schultexte aus Fa:ra (WVDOG 43).
- SL DEIMEL 1950, Shumerisches Lexikon.
- SLTNi KRAMER 1944, Sumerian Literary Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul (AASOR 23).
- TÉL VIROLLEAUD und LAMBERT 1968, Tablettes économiques de Lagash.
- TRS DE GENOUILLAC 1930, Textes religieux sumériens du Louvre (TCL 15/16).
- TSŠ JESTIN 1937, Tablettes sumériennes de Shuruppak conservées au Musée de Stamboul.
- UAVA Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. 1960 -
- UGASL SELZ 1995, Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš.
- UHF GELLER 1985, Forerunners to Udug-Hul (FAOS 12).
- Ur Cemetery WOOLLEY 1934, Ur Excavations Volume II: The Royal Cemetery. Plates.
- WAS WISEMAN 1962, Western Asiatic Seals in the British Museum I: Cylinder Seals Uruk - Early Dynastic Periods.
- WF DEIMEL 1924, Wirtschaftstexte aus Fāra (WVDOG 45).
- WO *Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes*. 1947 -
- ZATU GREEN und NISSEN 1987, Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk.

## **Philologie**

√	Wurzel
col(s).	Kolumne(n)
CV	compound verb (zusammengesetztes Verb)
Cv	consonant-vowel
CvC	consonant-vowel-consonant
vC	vowel-consonant
EG	eme-gir
ES	eme-sal
KPX	Konjugationspräfix
LL	Lexikalische Liste
MPX	Modalpräfix
NO	Normalorthographie
PN(N)	Personal Name(s) // Personenname(n)
UGN	UD.GAL.NUN
VB-√	Verbalwurzel
VF	Verbalform

## **Sprachen**

aAkk.	altakkadisch
aB	altbabylonisch
akk.	akkadisch
aS	altsumerisch
hebr.	hebräisch
nAss	neuassyrisch
nS	neusumerisch

## Textzeugen

- Atram-hasīs* LAMBERT und MILLARD <sup>2</sup>1999, *Atra-hasīs: The Babylonian Story of the Flood*.
- CA Gude'a Cylinder A
- CB Gude'a Cylinder B
- DD *Dumuzid's Dream*. ALSTER 1972, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in Sumerian Myth*.
- EbSL Ebla Sign List
- EnkNinh* *Enki und Ninhursāga*
- EnkNinm* *Enki und Ninmah*
- EnmAr* *Enmerkar und der Herr von Aratta*
- EnmEn* *Enmerkar und Enšuhkešřanna*
- EWO *Enki und die Weltordnung*
- GEN *Gilgameš, Enkidu and the Netherworld*
- IB *Inanna und Bilulu*
- ID *Inanna's Descent*
- InEb *Inanna und Ebih*
- InŠuk VOLK 1995, *Inanna und Šukaletuda*
- IŠD *Ištar's Descent*
- LBI Lugalbanda I = *Lugalbanda in Hurrumkurra*
- LBII Lugalbanda II = *Lugalbanda und der Imdugud*
- Lugal-e* VAN DIJK 1983, *Lugal ud me-lam-BI*.
- nigGA níĝ-GA = *makkuru* (MSL 13 91ff.)

## **Sigla**

c.	Siglum der ETCSL-Texte.
ESEM	Siglum Keilschrifttafeln der archäologischen Museen, Istanbul
kt	Inventarnummern Kültepe-Texte
L	Siglum der Texte aus Lagaš/Ĝirsu im Archäologischen Museum, Istanbul.
P	Siglum der in die CDLI-Datenbank aufgenommenen Texte
RBC	Siglum der Rosen Babylonian Collection der Yale University.

## **Allgemein**

ANE	Ancient Near East
BCE	Before the Christian Era
CE	Christian Era
Cyl.	Cylinder
D	Diskussion
DN(N)	Deity Name(s) // Göttername(n)
Dupl(s).	Duplikat(e)
ED	Early Dynastic
Ent.	Entemena
FDN	Female Deity Name // weiblicher Göttername
Fn.	Fußnote
FS	Festschrift
GL	Götterliste
GN(N)	Geographical Name(s) // Ortsname(n)
GS	Gedenkschrift
KJV	King James Version der Bibel (AT + NT)
LB	Lugalbanda
l(l).	line(s) // Zeile(n)
Ms(s).	Manuskript(e)

No(s).	Nummer(n)
p(p).	Seite(n)
pl(s).	plate(s)
RN(N)	Royal Name(s) // Königsname(n)
St.	Statue
TH	Tempelhymne(n)
TN(N)	Tempelname(n)
Ukg.	UruKAgina = Eri'inimgina(k)
Urn.	Ur-Nanše
Var(s).	Variante(n)
v	oder
YN(N)	Year Name(s) // Jahresname(n)

”Die Substanzhaftigkeit aller Zeichen begründet ihre Verbindung zur Wirklichkeit. Da aber die Wirklichkeit Mesopotamiens auch die ”Transzendenz” umfaßt, liegt alle Wirklichkeit in den Zeichen.”

(SELZ 2002:682)

# Kapitel 1

## Einleitung

In Werken über die altorientalische Religionsgeschichte wird der "Göttername" Lamma meist mit dem eher unpräzisen Ausdruck "Schutzgottheit" beschrieben. Die Assyriologie nahm Lamma zunächst in der Form der an Eingängen positionierte Statuen in den assyrischen Palästen wahr, deren Namen in den Texten des Assur-bēl-kala, Sargon II, Sennacherib und Esarhaddon stets mit dem Element <sup>d</sup>LAMMA geschrieben wurden (FOXVOG, HEIMPEL und KILMER 1980-83:448 [RIA 6], CAD s.v. *aladlammû*<sup>1</sup>); erst LANDSBERGER und BAUER stellen 1927 [ZA 37] fest, daß es sich bei akkadischem *lamassu(m)* zweifellos um eine weibliche Gottheit handelte.

Die Ähnlichkeit zwischen sum. **LAMMA** und akk. *lamassu(m)* ist groß, doch scheinen mit diesen beiden Begriffen durchaus unterschiedliche Konzepte ausgedrückt zu werden. Eine besondere Schwierigkeit stellte die Frage dar, wie akkadisches *lamassu(m)* von sumerischem **LAMMA** abgeleitet werden kann, da das sumerische Wort keinen Auslaut zu haben scheint. FALKENSTEIN verwies in der *Orientalistischen Literaturzeitung* von 1943 auf die Ur III-zeitlichen PNN <sup>d</sup>KAL-ra-i-ša<sub>6</sub>, <sup>d</sup>KAL-re-(e-)ba-zi, <sup>d</sup>KAL-re-(e-)ba-zi(-ge), <sup>d</sup>KAL-re-di-ġu<sub>10</sub>, bei denen offenbar ein auslautendes -r, also /**lammar**/, anzunehmen ist.<sup>2</sup> VON SODEN, der 1964 in den *Baghdader Mitteilungen* einen Artikel über 'die Schutzgenien *lamassu* und *šēdu* in der babylonisch-assyrischen Literatur' publizierte, nahm sich dieser Frage an und erläuterte, daß die Bedeutungsspektren von *lamassu(m)* und **LAMMA** teils weit auseinanderdivergieren, daher eine Entlehnung von *lamassu(m)* aus dem Sumerischen kaum in Frage kommen konnte (VON SODEN 1964:149 [BaM 3]). Auch die von OPPENHEIM in "Ancient Mesopotamia" (1977:198ff.) geäußerte Ansicht, daß es sich bei *lamassu(m)* um eine Art von Selbstaspekt handelt, der im Rahmen einer mesopotamischen 'Psychologie' als etwa den externen Seelen bei J.G. Frazer entsprechend interpretiert werden kann, beruht auf den akkadischen Gleichungen und Kontexten, die zu *lamassu(m)* bekannt sind (cp. VON SODEN *op.cit.*, BAUER und LANDSBERGER *op.cit.*).

Die vorliegende Untersuchung wurde durch die in den späteren Perioden belegte Nähe

---

<sup>1</sup>In den Inschriften von Sennacherib und Esarhaddon wird konsequent <sup>d</sup>ALAD(KALxBAD).<sup>d</sup>LAMMA.MEŠ geschrieben, was LANDSBERGER zu der Lesung *aladlammû* bewegte. Diese wurde von den Wörterbüchern übernommen. Bislang wurde noch keine syllabische Schreibung dafür gefunden (cf. RIA 6:447).

<sup>2</sup>Die Frage nach einem möglichen Auslaut von **LAMMA** konnte im Rahmen dieser Arbeit aufgrund des untersuchten Materials nicht behandelt werden. Im behandelten Material finden sich keinerlei Hinweise auf einen konsonantischen Auslaut, was jedoch nicht als *argumentum e silentio* für ein Nichtvorhandensein gewertet werden soll. Demgemäß umschreibe ich konventionell /**lamma**/.

von *lamassu(m)* zu *bāštu(m)* motiviert. Das von mir bearbeitete Material bestätigt im Wesentlichen die von VON SODEN angenommenen Unterschiede zwischen dem akkadischen und sumerischen Konzept. Unbeschadet dieses Befundes kann eine Ausdifferenzierung eines zugrundeliegenden gemeinsamen Konzeptes zwischen den beiden Worten, das evtl. mit dem Wort **LAM** zu verbinden ist, nicht ausgeschlossen werden.

Für die Materialsammlung ging ich zunächst von den Registerbänden des *Archiv für Orientforschung* von 1983 bis 2004 aus, in denen ich nach Einträgen zu **LAMMA**, **KAL**, *lamassu(m)* und Schutzgottheiten suchte; weiters verwendete ich SELZ 1995 "Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš" und den RIA-Eintrag *sub voce* \*Lamma/Lamassu. Nach einer Sichtung des sumerischen Materials entschied ich mich dazu, den chronologischen Fokus der Arbeit auf das ausgehende Spätfrühdynastikum (ED III) zu legen, die für die Entwicklung des Konzeptes von **LAMMA** bedeutsame Periode der zweiten Dynastie von Lagaš (hinfort Lagash II) allerdings ebenfalls einzubeziehen. Dies begründet sich durch die Bedeutung der Inschriften des Gude'a generell und der Periode, die sich als Schnittstelle frühdynastischer, sargonischer und nachfolgender Ur III-Zeit erweist. Demgemäß ist der Rahmen der Arbeit durch die Auswahl des chronologischen Rahmens vorgegeben; bestimmte Fragen, die sich bei einer Auseinandersetzung mit dem sumerischen **LAMMA** stellen, beantworten sich in einer diachronen Behandlung der Thematik sicherlich anders, als im Falle einer synchron orientierten Arbeit. Die Entscheidung, synchron innerhalb der altsumerischen Periode zu arbeiten, ergab sich aus der angewandten Methodik.

Der Forschungsstand zu den ED III Texten läßt noch viele Unklarheiten offen. Ich habe mich bemüht, das Material unter Verwendung der verfügbaren Texte unter der Prämisse, daß diese Texte Sinn transportieren, auszuwerten. Dabei macht es der Zustand der sumerologischen Lexikographie unumgänglich, daß auch Sekundärquellen zitiert werden, deren zeitliche Verortung nicht oder nicht eindeutig gesichert ist. Im Laufe der Arbeit erwies es sich zudem punktuell als sehr fruchtbar, zur philologischen Interpretation der Texte auch Quellen aus der Kulturanthropologie und Semiotik zu berücksichtigen bzw. auf diese zu verweisen. Damit habe ich versucht, auch jene Textstellen zu verstehen, die sich sonst einer Interpretation entzogen hätten. Selbstverständlich bin ich mir bewußt, daß erweiterte und vertiefte philologische Erkenntnisse der behandelten Perioden die Ergebnisse dieser Arbeit in manchen Punkten modifizieren werden.

**Teil I**  
**ED IIIa**

## Kapitel 2

### Tell Abū Ṣalābīkh

#### 2.1 [01] IAS 327 [IM 70263 = AbS-T 171 = P010263] (*Lugalbanda und<sup>d</sup>Lamma-Ninsumun; Die Hochzeit des Lugalbanda*) - <sup>d</sup>lamma-nin-súmun agarin<sub>5</sub>

Die Ausgrabungen in Abū Ṣalābīkh während des Frühlings 1963 und im Jänner 1965 waren nicht nur für die Vorderasiatische Archäologie ein Erfolg, sondern auch für die sich entwickelnde Sumerologie, da Keilschrifttexte gefunden wurden (darunter Listen, literarische Texte, Hymnen etc.), welche eindeutig der frühdynastischen Periode (ED III) angehörten. Sie wurden mit den nach ED IIIa datierenden Texten aus Fāra<sup>1</sup> (cf. BIGGS 1966 [JCS 20] *passim* sowie *idem.* 1973 [OrNS 42]) verglichen und wiesen deutliche Parallelen auf, so daß es berechtigt schien, die Paläographie der Tell Abū Ṣalābīkh-Texte sicher in die erwähnte Periode zu datieren. Wenn man in Betracht zieht, daß viele Vorläufer zu späteren Texten, Hymnen, Beschwörungen und magischen Texten gefunden wurden, von denen wir die meisten in Form von Kopien aus der altbabylonischen Zeit besitzen, so kann man wohl mit BIGGS sagen, daß "[w]e must now consider the Fara period to be the first great creative period in Sumerian literature" (BIGGS 1966:82). Der uns hier beschäftigende Text ist anscheinend eine Schülertafel<sup>2</sup>, und obgleich es sich hier um eine Übungstafel handeln mag, wirken sowohl Duktus als auch die Ausführung der einzelnen Zeichenformen und ihre Kombination wie von der Hand eines erfahrenen Schreibers. Es handelt sich um einen narrativen (literarischen?) Text über Lugalbanda und seine Gemahlin Ninsumun. Er wurde zuerst von JACOBSEN in JCS 41 [1989] in voller Bearbeitung präsentiert

BING 1977[JANES 9]:4 schreibt:

"[...] the story in AbS 327 apparently did not form part of the established literary repertory in the Fara Period. It is written on an exercise tablet, *and was probably either composed by a scribal student or dictated to the student by a teacher.* In any case, *it is very likely that the story of this text constituted*

---

<sup>1</sup>Wahrscheinlich nicht mehr als 30 Jahre vor der Regierungszeit des Ur-<sup>d</sup>Nanše anzusetzen.

<sup>2</sup>Cp. BIGGS 1966:85<sup>86</sup>:

"I identify as exercise tablets the small tablets (usually about 8 x 8 x 2 cm. or slightly smaller) with rounded corners and rounded edges, nearly always in the shape of the usual economic texts (see photos in Fara 2 plates 1, 6, and 8 and cf. Fara 3 plates 1 and 4). They are nearly always distinguished by the inelegance of the script. They range from a small tablet covered with an exercise in making vertical and horizontal wedges (apparently unsatisfactory to the pupil - or his teacher - for it has been crumpled), through tablets with writing rubbed out or pared off, to reasonably well written tablets."

*part of an oral tradition concerning Lugalbanda just a few generations after his reign in Uruk.* It has also been suggested that the archaic literary texts in general may have been written not so much for literary purposes, but rather "as a memory aid to scribes already familiar with their contents". [Emph. NL]

Daß es sich um die Neukomposition eines Schülers handelt, erscheint eher unwahrscheinlich.<sup>3</sup> Es gibt Grund zur Annahme, daß orale und schriftliche Tradition eng miteinander verwoben waren; das Ausmaß jedoch, in dem ein Schreiber die traditionellen Narrative verändern bzw. verlassen konnte, läßt sich nur schwer bestimmen<sup>4</sup>. So lassen sich auch mehrere Argumente für oder gegen die Zugehörigkeit des hier vorliegenden Textes über Lugalbanda und Lamma-Ninsumun zum eigentlichen Lugalbanda-Corpus finden.

Repetition und Tropen halfen sicherlich dem Erzähler/Sänger/Schreiber, eine gut bekannte Geschichte zu entwerfen, indem er auf Metaphern, Tropen und auch kulturelle Konzepte zurückgriff,<sup>5</sup> den Grundriß der Geschichte damit auszustatten und schließlich zu erzählen<sup>6</sup>.

Wenn man Sprache als eine Funktion des Geistes betrachtet, welche es uns ermöglicht, Aussagen über unsere erlebte Umwelt zu machen, trifft man unweigerlich auf das Problem der Interaktion von Sprache und 'Geist' - im neurologischen Sinne also das Problem des Interagierens zwischen dem Feuern bestimmter neuronaler Netzwerke, welche mit der Wahrnehmung verschiedenster Dinge verknüpft sind, und den Impulsen, die wiederum die Benennung resp. den sprachlichen Ausdruck für das Wahrgenommene kontrollieren; cf. AHLSEN 2006, METZINGER 2010). So schon Émile BENVENISTE:

"Ganz gewiß wird die gesprochene Sprache dazu benutzt, das zu begleiten,

<sup>3</sup>Auch müssen wir generell davon ausgehen, daß nur ein eingeschränkter Teil der sumerischen schriftlichen Literatur auf uns gekommen ist. Neben der Abhängigkeit von Zufällen steht auch zu erwägen, ob sich noch weitere Texte in Sammlungen befinden. Weitere ED Quellen zu <sup>d</sup>Ninsumun als LAMMA cf. [02] zà-me ll. 83 - 84, [04] IAS 397, [05] SF 39 viii:07, [06] SF 1 i:15.

<sup>4</sup>Cp. VANSTIPHOUT und VOGELZANG 1992.

<sup>5</sup>Dieser Begriff (SELZ 2011, *mündl. Komm.*), entspricht in groben Sinne etwa dem, was in der Psychologie C.G. JUNGS als die Lehre von den Archetypen bekannt ist, oder auch einem spezifischen semantischen Feld (z.B. "Mutter"), welches einen bestimmten Begriff (Denotation und Konnotation) mit einer Reihe von soziologisch etc. beeinflussten weiteren Begriffen und Konzepten verknüpft. Cf. zudem LAKOFF 1987. In dieser Arbeit werden die Begriffe 'archetypisch' bzw. 'Archetyp' mit RICHARDS 2005:381 als Grundstrukturen bzw. grundlegende Inhalte der Psyche definiert.

<sup>6</sup>ALSTER 1972:13 schreibt über Mythen, Epen und insbesondere den Text *DD*, aber auch die Lugalbanda-Epen:

"There are some texts in which a lament is combined with a myth, which seems to point toward a cultic function, and some cultic practice may be reflected in the myth "Inanna's Descent", although not primarily in the last part which deals with Dumuzi. It is, however, most unlikely that the myth "Dumuzi's Dream", which is the most characteristic Dumuzi text of all, has ever had a cultic function. In fact, I would stress that it cannot be distinguished on formal grounds from other Sumerian narrative poems, e.g. the Lugalbanda Epics. As I shall try to demonstrate later [...], these texts seem to be composed by means of principles which are characteristic of oral poetry, in which motifs may easily be transferred from one group of texts to another in order to form a sequence of events, which is never bound by religious dogmatism, but by a narrative art which allows the poet a certain freedom in combining traditional patterns."

Cp. auch WESTENHOLZ 1985:295 [OrNS 42].

”was wir sagen wollen”. Aber das, was wir so nennen - ”was wir sagen wollen” oder ”was wir im Sinn haben” oder ”unser Denken” oder mit welchem Wort wir es auch bezeichnen möchten - ist ein Denkinhalt, der an sich außerordentlich schwer definiert werden kann, es sei denn durch Merkmale der Absicht oder als psychische Struktur usw. Dieser Inhalt erhält Form, wenn er ausgesagt wird und nur so. Er erhält Form von der Sprache und in der Sprache [...].”<sup>7</sup>

In dieser kreativen Funktion (cf. LOTMAN 2010:27) ist es durchaus möglich oder auch wahrscheinlich, daß kreative Individuen, welche mit den mythologischen ’Grundbausteinen’ der sumerischen Realität vertraut waren<sup>8</sup>, ihrer mythopoeischen Denkweise im Rahmen des Möglichen freien Lauf ließen und innerhalb der früheren, etablierten Lugalbanda-Tradition kleine Erzählstücke verfassten und evtl. auch niederschrieben<sup>9</sup>; es ist nicht zu vergessen, daß die Schreibergesellschaft sich im ED erst zu formen begonnen hatte, und Schreiber während des ED IIIa sich offenbar als Experten für Worte (und damit die Beeinflussung der Welt, (siehe z.B. GLASSNER 2003 über das **nam-šub-d-en-ki-ga** in *EnmAr eri gu<sub>4</sub>-hul*) als auch magisch-rituelle Angelegenheiten zu verstehen und etablieren begannen: ’Priestertum’ und Schreibertum dürften dabei zunächst miteinander Hand in Hand gegangen sein. So konnte ein Text, der dem Kanon<sup>10</sup> entsprach, aber kein offiziell anerkannter Teil dessen war, wie es scheint durchaus angenommen und niedergeschrieben werden, so lange die religiös(-politisch?) motivierten Instanzen

---

<sup>7</sup>Émile BENVENISTE 1977, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, (Transl. Wilhelm Bolle) pp. 77f.; zitiert nach LOTMAN 2010:20.

<sup>8</sup>Cp. ALSTER 1972:13ff., cf. Fn. 10, Fn. 11.

<sup>9</sup>Cp. BIGGS 1966:85 [JCS 20]:

“In fact, the texts on these exercise tablets often differ markedly from the other literary texts and include types unattested elsewhere. An example is a text concerned with Lugalbanda. Whether these texts represent a dictation given by the schoolmaster, or whether they are short compositions by the student cannot yet be decided.”

Ähnlich KREBERNIK 1998:320 [OBO 160/1]:

“Von Lugalbanda und seiner Mutter Ninsun handelt eine Übungstafel aus TAS (IAS 327). *Der narrative Text ist vielleicht ein Exzerpt aus einer längeren - mündlich tradierten? - Dichtung.*” [Emph. NL]

Weiters ALSTER 1992a:8:

“A very serious difficulty in translating the Early Dynastic sources is the use of truncated writings. The most extreme example is cited below under “Šuruppak’s Instructions” obv. vii 3’ = SS 72, where gar, “set”, represents the entire phrase (inim-zu) gar(-ra), “(your word is) set”. In our text the omission of the second nig in 151 is a clear example. This means that one must be prepared to accept that a single sign can represent a whole phrase, or a sign sequence to be repeated. This among other things shows that *the texts were written by scribes who must have known the phrases by heart*. In such cases the modern scholar is at a loss unless he is lucky enough to find a duplicate or a parallel that can throw light on the line.” [Emph. NL]

Cp. dazu auch LOTMAN 2010:111 mit seinem Verweis auf die Notwendigkeit von auswendiger Textkenntnis hinsichtlich mancher Texte (s.u. FN 19).

<sup>10</sup>Der Begriff soll hier mit Vorsicht gebraucht werden; vgl. dazu GLASSNER 2003:11, der darauf hinweist, daß die Geschichten um Lugalbanda zwar eine enorme Popularität besessen zu haben scheinen, jedoch “even [...] at the time of its greatest diffusion” nicht als homogene Gruppe in den Schulen überliefert wurde, sondern vielmehr als einzelne Episoden.

den Inhalt und die Form als geeignet und gut empfanden.<sup>11</sup>

Eine 'orale Tradition' *im Gegensatz* zu einer 'Schrifttradition' zu unterscheiden<sup>12</sup> erscheint riskant; es bedeutet dies nichts anderes, als die Semiosphäre von Sumer resp. der sumerischen Sprache an einem *sehr frühen Punkt* der Textproduktion - praktisch noch innerhalb der ersten kreativen Phase, in welcher Texte produziert wurden - aufzusplitten; die sog. 'dritte Funktion des Textes' (LOTMAN 2010:19ff.), nämlich das Generieren von Information<sup>13</sup> ist ein integraler Teil der natürlichen Sprache. Eine Art cartesianischer Unterscheidung zu denken, um Textüberlieferung zu beschreiben, raubt der Wirklichkeit der miteinander so eng verwobenen, als untrennbar Eins erscheinenden 'Hauptstränge' eines Textes die Vielfalt und Polysemie, welche gerade in dem frühen Stadium der Schrift- und Sprachentwicklung offenbar eminente Bedeutung besaßen. Diese zu trennen würde einen Fehler unseres eigenen Denkens darstellen. So auch ALSTER in seiner Edition zu *DD* (1972:26f):

“Although considerations of this kind may make the Sumerian literature appear less unique than some scholars have thought it to be, it will certainly not make it less interesting and attractive. We can, I believe, prove that the Sumerian poetry is “oral” in the sense that the techniques found elsewhere where poets have been able to handle a large poetic repertoire without the knowledge of writing. [...] However, the Sumerian literature throws new light on the long discussed question, whether oral technique necessarily has to cease when writing is introduced. The answer is especially given by the genre which most obviously is created for oral composition, the disputation. Even in the Sumerian school, the *Eduḫba*, new poems in this genre were composed by scribes *who went on to use the oral technique.*” [Emph. NL]

IAS 327 wird sich für unser Thema aufgrund verschiedener Gründe als besonders wichtig erweisen, da es sich zunächst um einen ED<sup>14</sup> literarischen Text<sup>15</sup> handelt, und der Begriff **dIamma** hier zudem auf eine sehr spezifische Art und Weise gebraucht wird: Nämlich als integraler Bestandteil des Namens der Göttin Ninsumun, der so auch in der ED

---

<sup>11</sup>Die Frage nach den mythopoeischen Vorgängen im 4. und 3. Jtsd. ist leider immer noch unzureichend geklärt, obwohl wir innerhalb der Sumerologie glücklicherweise zumindest auf die Werke von KRAMER, JACOBSEN, BOTTERÓ, SJÖBERG, SELZ, SUCH-GUTIÉRREZ u.a. blicken können. Arbeit in dieser Richtung könnte sich unter Berücksichtigung der kognitiven Erkenntnisse über Bewußtseinsbildung und der mit unseren Begriffen als 'religiöse' Phänomene beschriebenen Aspekte des menschlichen Erlebens als durchaus lohnend erweisen.

<sup>12</sup>Zwar spricht BING wie schon erwähnt davon, daß der Text IAS 327 doch wohl einer oralen Überlieferungstradition zu Lugalbanda entspringt, jedoch bietet sich in seiner Abhandlung der Eindruck, daß hier eine künstliche 'Wand' zwischen *Text (oral)* und *Text (schriftlich)* errichtet wird, indem der 'Wahrheitsgehalt' resp. die Relevanz, welche der Text für die Überlieferung und Erinnerung des LB-Mythos hat, durch seine allem Anschein nach dem Erzählen entsprungene Quelle niedriger gewertet zu werden scheint als die dem 'etablierten' Schreiberkanon entstammende verschrifteten Versionen.

<sup>13</sup>Die 'dritte Funktion' und die 'kreative Funktion' des Textes können als synonym aufgefasst werden, beschreiben die Begriffe doch beide den informationsgenerierenden Aspekt der Semiosphäre.

<sup>14</sup>BIGGS 1966[JCS 20]:85 "approximates that it is removed from the real, living person Lugalbanda for not more than two generations".

<sup>15</sup>Cp. ALSTER 1976 [JCS 28].

lexikalischen Liste [06] SF 1 i:15 als erster Eintrag der **LAMMA**-Sektion aufscheint; cp. auch [02] **zà-me** ll. 83 - 84 (IAS 266, IAS 268, IAS 267, IAS 269, IAS 257, IAS 258), [04] IAS 397 und [05] SF 39. Bei IAS 397 und SF 39 handelt es sich um UD.GAL.NUN-Texte. Gemeinsam mit den eben genannten Textzeugen stellt IAS 327 eine Hauptquelle für die Lesung <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** dar und demgemäß dann auch für die Entscheidung, die Namen anderer als **LAMMA**-Gottheiten designierter Entitäten mit **LAMMA** zu Beginn des jeweiligen DN zu lesen.

Religionsgeschichtlich ergeben sich hier vielerlei interessante Ansätze wenn man die ED IIIa bezeugten DNN mit dem Element **lamma** mit jenen aus späteren Epochen vergleicht; cf. die Zusammenfassung am Ende der Arbeit. Was es, wie bei allen Texten aus der ED Periode<sup>16</sup>, allerdings schwierig macht, den genauen Sinn zu entziffern, ist nicht nur die Verwendung der ihn ausmachenden Keilschriftzeichen (die gleichzeitig als polyvalente semiotische Einheiten fungieren) auf non-diskrete Art und Weise, sondern auch die Kodierung in der Form eines sog. kontinuierlichen Textes; cf. LOTMAN 2010:53:

"[Hier] ist der Text das Primäre, er ist Träger der Grundbedeutung. Seiner Natur nach ist er nicht diskret, sondern kontinuierlich. Sein Sinn ist weder durch lineare noch durch zeitliche Folge organisiert, "verteilt" sich über den n-dimensionalen semantischen Raum des jeweiligen Textes<sup>17</sup> [...] Die Zeichen

<sup>16</sup>Vgl. ALSTER 1992:6 [AfO 28]:

"[...] the normal difficulties involved in interpreting Early Dynastic Sumerian literary texts, that grammatical elements are mostly unexpressed, that the signs written within one case are not necessarily written in the order in which they are to be read, that not even all nouns or verbs needed to understand the phrases may be included in the written text - add to these the numerous unknown sign values - [...]"

Schon 1976[JCS 28]:12f. wies ALSTER auf dieses Problem hin:

"These examples suffice to illustrate the insurmountable obstacles which prevent our understanding of the archaic texts: The signs are written in arbitrary order within each case, rare signs with unknown readings are used, grammatical elements are often not written at all, abbreviated writings occur, and at times signs well known from later periods have readings not later ascribed to them."

<sup>17</sup>Texte lassen sich auf vielerlei Weise lesen. Die Texte für Begräbnisaufbringungen der Baraganmtara bzw. Šaša (cp. SELZ 1992 [AS 14]; VAT 04853 vi:1-vii:6; "große Baba-Opferliste" DP 54) oder auch Geme-<sup>d</sup>Lamma (cp. JAGERSMA 2007:294; BM 18352 [95-3-29, 344] 01 - 07 **0.0.1 zíd-sig<sub>15</sub> lugal / 0.0.1 zíd-gu sig<sub>5</sub> / udu da ru-a / ki-a-nağ géme-<sup>d</sup>lamma ereš-diğir <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>-šè / ġir ur<sup>d</sup>lamma dumu ú-tá / [blank] / zi-ga / itu mu-/šu-du<sub>7</sub> / mu <sup>d</sup>amar-EN.ZU lugal** "Ten litres of crushings [sic] flour with the royal measure, ten litres of good ...flour. As *udu-da-ru-a* gift for the *ki-a-nağ* of Geme-Lama, highpriestess of Ba'u. Via Ur-Lama, son of Ūta. Expended. Month IX. Year Amar-Suen 1." [Übersetzung JAGERSMA *op.cit.*; s.a. MVN 17:105, BM 23006), Herrinnen von Lagaš, oder auch die **sá-du<sub>11</sub>-alan-kam** bzw. **sá-du<sub>11</sub>-itu-da** (SELZ 1992:251) für Geme-<sup>d</sup>Nanše und Munus-šaga, Töchter des Lugalanda, können als Administrationsdokumente gelesen werden, welche uns über Güterbewegungen Auskunft geben; gleichzeitig können sie als Texte mit rituellem Hintergrund (Beisetzung einer Toten, rituelle Handlungen und Strukturen, Statuenkult), magisch-mythologischem Hintergrund (Ausstattung für ein Leben nach dem Tod, Frage nach einer Jenseitskonzeption), historisch-anthropologischem Hintergrund (Bedeutung für die Gesellschaft, Rekonstruktionsversuche), administratives Dokument innerhalb eines größeren Textcorpus mit wirtschaftlichen Abrechnungen (Archivierung), gender-historisches Dokument (Stellung der Frau, Ausarbeitung der Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Beigesetzten in ihrer Behandlung u. Opferausmaß) etc. gelesen werden - jeder dieser Zugänge zu einem Text stellt gewissermaßen eine Dimension des Textes dar. Wenn von n-dimensionalen Textzugängen gesprochen

zu isolieren, aus denen er besteht, ist manchmal schwierig [...]"<sup>18</sup>

Physisch gesehen handelt es sich bei IAS 327 hinsichtlich der Form um eine sog. "Schülertafel"<sup>19</sup>

---

wird, ist damit genau diese 'Gesamtansicht' des Textes gemeint. Cp. auch das Gedächtnis des Textes (cf. LOTMAN 2010:28ff.).

So schreibt auch ALSTER 1972:13 in seiner Einleitung zu *DD* über die Polysemie von Narrativen:

"[...] these texts seem to be composed by means of principles which are characteristic of oral poetry, in which motifs may easily be transferred from one group of text to another in order to form a sequence of events, which is never bound by religious dogmatism, but by a narrative art which allows the poets a certain freedom in combining traditional patterns. As a result of this, two texts dealing with the same subject may not be consistent. A clear example occurs in the account of Dumuzi's death in the two myths "*Inanna's Descent*" and "*Dumuzi's Dream*". In the former he dies when his wife Inanna hands him over to the Nether World as a substitute for herself, whereupon he is allowed to return to life half the year because his sister enters as a substitute for him. According to the latter he dies when demons destroy his sheepfold on the desert. In the first case we may say that a widespread theme, "the rescue by substitution," has been exemplified in a tale of the world of Dumuzi; in the other we recognize a story of the dangerous life of the shepherds on the plain, disguised in the mythological language of the Dumuzi literature, where the demons represent bandits attacking the shepherds, while at the same time Dumuzi's death is associated with the seasonal ceasing of the milk production. Similarly, Cl. Wilcke has expressed the opinion that the Dumuzi text TNHNF III 25 reflects a love story from the daily life ("einer wohl nicht allzu seltenen Situation des Alltags") which implies that it is to be considered as information of daily life in Sumer rather than of the Sumerian gods. [...]". [Emph. NL]

Ich würde noch hinzufügen, daß in TNHNF III 25 gleichzeitig auch eine Geschichte über die Götter Sumers erzählt wird, und daß *DD* ebenso gleichzeitig für das gefährliche Leben des Schäfers an der Peripherie zum 'Außen' (Nicht-Innen) als auch für eine auf mythischer Ebene bedeutsamen Begebenheit steht und ebenso ein Naturphänomen (Erntezeiten) darstellt. Jede mögliche Lesung, jeder mögliche Aspekt eines Textes stellt eine der zahllosen Variationen bzw. Dimensionen dar, welche *a priori* konstant in einem Text immanent sind, evtl. vergleichbar dem *épistème* von FOUCAULT.

<sup>18</sup>Sumerische Texte leiden generell unter dieser 'kontinuierlichen Textgeneration' - die uns so weit durch sowohl Zeit als auch Raum entfernte Sprache der Sumerer steht unserer eigenen Sprache bzw. Sprachgewohnheit als "eine Art semantischer Fleck mit unscharfen Grenzen und allmählichen Übergängen in andere Bedeutungsbereiche" (LOTMAN 2010:54) gegenüber. Gerade dies jedoch scheint uns als Philologen die Möglichkeit, die Vielschichtigkeit von Texten, die auf mehreren Ebenen gleichzeitig funktionieren und in eine Art von Meta-Sprache gefasst sind, in der Polysemie ein grundlegendes Gestaltungselement darstellt, auf vielen verschiedenen Ebenen von Bedeutung zu erfassen zu suchen und dadurch mehr über die betreffende sumerische Kultur zu erfahren.

Zur Polysemie von "hieroglyphen" Schriftzeichen (in diesem Fall Chinesisch) LOTMAN 2010:111:

"Der bekannte Sinologe Vasilij Alekseev, ein Mitglied der Akademie, hat das chinesische Palindrom analysiert. Er weist darauf hin, dass die chinesische Hieroglyphe, isoliert betrachtet, eine Vorstellung nur von einem *Bedeutungsnest* gibt, dass sich ihre *semantischen und grammatikalischen Charakteristika konkret erst in Korrelation zur Text-Kette erschließen und man ohne Erfassen der Abfolge der Wortzeichen weder ihre grammatische Kategorie, noch den realen Bedeutungsgehalt feststellen kann*, der die sehr allgemeine *abstrakte Semantik der isolierten Hieroglyphen* konkretisiert. " [Emph. NL]

Dies ließe sich wohl 1:1 für das Sumerische übertragen; die Zeichen haben zentrale Bedeutungsnester bzw. *Bedeutungscluster*, doch ohne Anbindung an den konkreten Text, dessen Kontext und ohne Verständnis für die Reihung der Zeichen ist es tatsächlich so, daß man "weder ihre grammatische Kategorie, noch den realen Bedeutungsgehalt feststellen kann".

<sup>19</sup>Dieser Terminus soll hier beibehalten werden, da der Ausdruck gemeinhin bekannt ist und verständlich macht, welche Art von Tafelformat damit bezeichnet werden soll; cp. jedoch KREBERNIK 1998:273:

"Runde, kleinformatische Tafeln, wie sie auch unter den Wirtschaftstexten häufig sind, gelten, wenn es sich um lexikalische oder literarische Texte handelt, gewöhnlich als "Übungstafeln", was aber vielleicht nicht immer zutrifft<sup>446</sup>. Deutlich wird der "Schul"-Charakter, wenn beide Seiten einer

mit den Maßen (h x w x d =)<sup>20</sup> 90 x 88 x 32 mm.; der Text stammt, wie die meisten der in OIP 99 publizierten Texte, aus Areal E in Tell Abū Ṣalābīkh, und zwar wurde die Tafel in Room 31, Level Ib als Teil einer Materialanfüllung neben der westlichen Mauer (“fill near west wall”, OIP 99:102) aufgefunden. Auf der Vorderseite befinden sich fünf großteils vollständige Kolumnen; die rechte obere Ecke ist abgebrochen und hat weitere (oberflächliche) Lacunae in dem Bereich hinterlassen. Ebenso finden sich auf der Rückseite fünf Kolumnen. Bis auf einen lochartigen Bruch auf der Rückseite zwischen cols. vii und viii und die sich auf der abgebrochenen Ecke befunden habenden Teile ist die Tafel in hervorragendem Zustand. Der Schriftduktus ist für die Texte aus Tell Abū Ṣalābīkh typisch und scheint der Keilführung und klaren Eindrücke nach nach der Hand eines erfahrenen Schreibers zu entstammen. Die Linien, welche die einzelnen Zeilen und Kästen unterteilen, sind präzise und vollkommen gerade. BIGGS kalkulierte mit Hilfe der Daten von DEIMEL in Bezugnahme auf dessen Schul- und Wirtschaftstexte aus Fāra, daß die Tafeln etwa um 2,600 BCE (ED IIIa) entstanden (cf. OBO 160/1:257 *sub* 2.5).

### Transliteration

obv.

i:

01           <sup>d</sup>lamma-nin-súmun agarin<sub>5</sub>(AMA-ŠIMxGAR)<sup>21</sup>

02           mu-DU.DU

03           [<sup>d</sup>]lamma-nin-súmun gal in-zu

04           igi mu-lib(LUL)

05           ḡir mu:na-nu

ii:

06           [lugal]-bàn-[da] gal-zu

07           <sup>d</sup>lamma nin-ra

08           á mu-ni-dab

---

runden Tafel, zu der es auch noch ein (rundes) Duplikat gibt, denselben Text enthalten<sup>446</sup>.”

“Anm.<sup>446</sup>: Beispielsweise sind die meisten Beschwörungstafeln rund (auch in TAS und Ebla), doch ist fraglich, ob sie als “Übungstafeln” zu gelten haben.

Anm.<sup>446</sup>: SF 5 mit Duplikat SF 6.” [cp. [07] - NL]

<sup>20</sup>h = height, w = width, d = depth

<sup>21</sup>Es soll an dieser Stelle angemerkt werden, daß die Komposition weder unter diesem noch einem anderen Namen in den literarischen Katalogen späterer Perioden verzeichnet ist.

- 09       igi a-sub<sub>5</sub>(LAK-672)
- 10       ka [a<sup>?</sup>(AŠ)]-sub<sub>5</sub>
- 11       u<sub>4</sub> gal in-ga-mu<sup>?</sup>-zu
- iii:
- 12       [<sup>d</sup>lamma-nin-súmun dug]
- 13       [mu]-de<sub>6</sub>(DU)
- 14       ú-a-za mu-ni-<sup>ba</sup>bára
- 15       ki ġiš-dùg
- 16       u<sub>4</sub> en-na zal
- 17       URU<sub>x</sub>AZA(PIRIĜ<sub>x</sub>ZA) dúr<sup>(?)</sup>-šè AL<sup>?</sup>:dúr-dúr
- iv:
- 18       [lugal-bàn-da]
- 19       gal in-zu
- 20       IM.RU [šu] im-ti
- 21       <sup>d</sup>lamma-nin-súmun lugal-[bàn-da]
- 22       inim mu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>
- v:
- 23       [en-ra unug<sup>ki</sup>-šè]
- 24       [ga-da-zi]
- 25       dub mu-[DU-šè]
- 26       lugal-bàn-da
- 27       en-ra ki mu-na-za
- 28       en lugal-bàn-[da]
- rev.
- vi:
- 29       [inim mu-gi<sub>4</sub><sup>!</sup>]-gi<sub>4</sub>
- 30       níġ-kur-ta re<sub>6</sub>-zu

- 31 u<sub>6</sub>(IGI.É) ga-dug<sub>4</sub>  
 32 a-nun si mu-sá-sá  
 33 níġ-[kur]-ta [re<sub>6</sub>-zu]  
 34 [u<sub>6</sub> ga-dug<sub>4</sub>]  
 vii:  
 35 lugal-bàn-[da] KISAL.BAR-šè  
 36 im-ma<sup>1</sup>-ta-[è]([UD]:DU)  
 37 [IM].[RU gú<sup>?</sup>]-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>  
 38 IM.RU a-nun  
 39 [LÍL<sup>1</sup> šu] [mu<sup>?</sup>\-ni<sup>?</sup>]-[gi<sub>4</sub><sup>?</sup>]  
 40 [LÍL<sup>?</sup> ...]  
 41 [lugal-bàn-da-šè]  
 viii:  
 42 ab-làl im-ta-è  
 43 <sup>d</sup>lamma-nin-súmun  
 44 ì-kiš<sub>17</sub>(ĜÍR:*gunû*) a-gub ki [ba]-taga  
 45 lugal-bàn-da  
 46 ha-luh  
 47 [LÍL ub-taga]  
 48 [LÍL] [...] [INANNA] [...]  
 ix:  
 49 lugal-bàn-da-ra  
 50 imin mu-[gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>]  
 51 za dam kur-ta mu-de<sub>6</sub>  
 52 dam mu-da-nu<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup>WILCKE 1987-1990[RIA 7]:131 liest **dam-ġu<sub>10</sub>-da-nu** “[o]hne dass ich einen Ehemann habe”; vgl. COOPER 1993:83.

53 ú:ÚR ġidlam<sub>x</sub>(SAL.NITA)  
 54 me:[te dumu]-zu  
 55 šà-dùg inim-ma<sup>23</sup>  
 x:  
 56 5 ÚŠ [...]  
 //////////////////////////////////  
 57' IM.RU [a-nun] líl mu-za  
 58' KISAL.BAR ká-šár ma-lah<sub>4</sub>  
 59' [ġarza]([PA.][AN]) [šu<sup>?</sup>] [ga]-[ab]-ti  
 60' IM:[RU] [a]-[nun]  
 [lacuna]

## Übersetzung

obv.

i: Lamma-Ninsumun brachte (ihnen) (*mit Kräutern<sup>?</sup> versetzte<sup>?</sup>*)<sup>24</sup> **agarin**-Getränke

<sup>23</sup>Eigentliche Reihung der Zeichen ist **DŪG MA [KA] ŠĀ**.

<sup>24</sup>Der moderne Mensch denkt nicht unbedingt an aromatische Wohlgerüche, wenn er von Bier oder gar Biermaische hört; es scheint also angedacht, die im sumerischen /šim/ enthaltene Konnotation von Aroma und Gewürz resp. intensivem olfaktorischen Eindruck in die Übersetzung mit einzubringen. Dies erscheint vor allem darum wichtig, da ich im Gegensatz zu JACOBSEN in JCS 41 keine 'domestic' scene als Handlungsausgang des Textes annehme; cf. seine Ausführungen 1989:81, "[f]urther precision may be gained from Ninsuna's occupation with domestic tasks: she is brewing beer, which suggests [sic - NL] that the scene is her home", sowie Anm. 13 *loc.cit.*, "[t]he storyteller just wishes to present her as engaged in a domestic task". Wo JACOBSEN eine häusliche, heimelige Szenerie erblickt, lese ich den Text anders (cp. LOTMAN 2010:28ff., 99ff. etc.): Das 'Setting' des Ausgangspunktes der uns hier vorliegenden mythischen Erzählung wird als im unsicheren, wilden **kur** angesiedelt gesehen, in dem <sup>d</sup>Lamma-Ninsumun und Lugalbanda sich miteinander an diesem Punkt der Erzählung zu befinden scheinen - v.a. wenn man den weiteren Verlauf des (mythischen) Narrativs in Betracht zieht. Cp. auch das Setting von *LBI* und *LBII*. In diesem liminalen Bereich, in welchem sich die beiden Protagonisten des Mythos aufhalten, und angesichts der Auswirkungen von /**agarin**/ auf <sup>d</sup>Lamma-Ninsumun und auch Lugalbanda, muß man in Betracht ziehen, 'einfaches' Bier, wie wir es zur Genüge aus unserer Zeit als Genußmittel kennen, in diesem Fall auszuschließen. Die Schreibung von **bappir** als **ŠIMxGAR** ist kaum überraschend, wenn wir uns vor Augen führen, wie das Getränk, welches wir generisch mit "Bier" übersetzen, sich im Laufe der vergangenen Jahrhunderte verändert hat (cf. D(1)). So müssen wir wohl oder übel auch in Kauf nehmen, daß das Bier, welches uns hier in einem ED IIIa Text unterkommt, nicht notwendigerweise viel mit dem zu tun hat, was wir unter Bier verstehen, und daß auch die Wirkung sich eventuell von der des heute weit verbreiteten Getränks

(in Gefäßen)<sup>25</sup>; Lamma-Ninsumun - Großes (er)kannte sie! Die Augen *wurden (ihr) schwer*, sie schlummerte (an seinem) Fuße (ein).

ii: Lugalbanda, Großes wird er (er)kennen! - die Lamma, die Herrin berührte er (mit dem) Arm. Er küsste (ihr) Auge; er küsste (ihren) Mund - und (es war) der Tag, da Großes (auch er) erkannte!

iii: [*Lamma-Ninsumun - das Gefäß*] hatte sie gebracht: "Die Pflanze(n) in deinem Wasser!" - sie breitete (sie) dort vor ihm aus. Ein Ort (von) guten Hölzern - nachdem der Tag vergangen war, ließen sie sich (*zur Rast*) in Uru'aza nieder.

iv: [*Lugalbanda -*] Großes (er)kannte er! Das IM.RU empfing er! Lamma-Ninsumun sprach (dann zu) Lugalbanda:

v: [*"Zum En, nach Unug, will ich mit dir mich aufmachen!"*] Was die Tafel der Eingänge angeht, so legte er sie vor dem En nieder. Der En

vi: richtete das Wort an Lugalbanda: "Die Dinge<sup>26</sup>, die du aus dem Fremdland gebracht hast - ich will sie bestaunen! Die Nachkommen von Fürsten richten sie ordentlich her<sup>27</sup>; die Dinge, die du aus dem Fremdland gebracht hast - ich will sie bestaunen!"

---

unterschieden haben mag. So wissen wir denn von den Bierrationen, daß diese durchaus auch Frauen und Kindern zugeteilt wurden, was darauf hinweist, daß es sich dabei höchstwahrscheinlich um ein Getränk mit geringem Alkoholgehalt handelte. Doch wo wir "Schwachbier" als gegebene Realität akzeptieren, ist auch der Gedanke an mit Kräutern 'verstärktes' Bier nicht allzu abwegig - besonders, wenn wir uns mit den Beterstatuetten und ihren extrem erweiterten Pupillen auseinandersetzen (cp. SELZ 2004:193f., bes. 194<sup>36</sup> [WZKM 94]). Eine eingehendere Auseinandersetzung mit diesem Thema findet sich im Diskussionsteil dieser Textbearbeitung.

<sup>25</sup>Cf. *ad* i:01, i:02, iii:12, D(1), (2).

Es ist in der deutschen Sprache schier unmöglich, auszudrücken, wie die Polysemie des Objektes hier gewissermaßen durch das Instrument der Synekdoche dargestellt wird, und wie dessen Pluralität auf die beiden Schichten jenes Objekts (/agarin/ einerseits als Bier, andererseits als Gefäß, in welchem das /agarin/-Gemisch getrunken wird) bezogen ist. Es sei hier nochmals darauf hingewiesen, daß eine genaue Übertragung ins Deutsche (oder auch Englische) dieses Textes ob seiner Ambiguität hinsichtlich nesiotischer Polysemie im Sumerischen nicht wirklich gegeben ist.

<sup>26</sup>Könnten die *níg-kur-ta* mit dem **IM.RU a-nun** und **IM.RU gú-kuř** ident sein?

<sup>27</sup>Im Grunde genommen scheint 'Nachkommen von/der Fürsten' oder auch 'Noblen' mir hier mindestens ebenso passend als <sup>d</sup>Anun(na)' (cp. JACOBSEN 1989[JCS 41]:73 "the Anunaki are headed hither"), besonders, wenn man nicht nur die mythische Ebene bedenkt, innerhalb welcher man **a-nun** verstehen kann; es wird hier angenommen, daß es sich um eine Art von (polysemen) Wortspiel handelt, in dem die 'Nachkommen der Fürsten', also die 'Edlen' bzw. die Oberschicht des rekonstruierten (und damit nicht gesicherten) Unug mit den <sup>d</sup>Anunna-Gottheiten und ihrer Versammlung geglichen werden. Dies könnte damit zusammenhängen, daß die Protagonisten dieses erzählenden Textes - Lugalbanda, <sup>d</sup>Lamma-Ninsumun, der **LÍL**, [...] **INANNA**<sup>(?)</sup>, **IM.RU** - allesamt zumindest bis zu einem gewissen Grade übernatürliche Entitäten sind; es wäre dies eine geschickte Vermischung von verschiedenen Symbolebenen innerhalb des Textes, welcher einerseits eben die mythologisch inspirierte Situation ausdrückt, in welcher man **a-nun** tatsächlich als Form für die göttlichen <sup>d</sup>Anunna liest, und andererseits auch an eine tatsächliche Situation der damaligen Zeit gedacht werden kann (soweit wir sie innerhalb der epistemischen Kultur Sumers etablieren können), die mit den gewählten Worten ausgedrückt wird, *id est* das Präsentieren von Gaben und Geschenken vor dem **en** und seinem 'Hofstaat' bestehend aus den 'Edlen', 'Noblen' und 'Fürstlichen' der Stadt (also die soziologisch stratifizierte Elite). Die Göttergesellschaft des alten Sumer war, wie auch andere Panthea, letzten Endes an der menschlichen Gesellschaft orientiert bzw. darauf aufgebaut. Diese Interpretation würde nicht nur im Rahmen dieses Textes als passend erscheinen, sondern sich auch in das Bild des Lugalbanda, wie es durch die auf uns gekommenen epischen Texte und mythischen Referenzen wirkt, harmonisch einfügen. Cf. SELZ, *im Druck*.

vii: Lugalbanda ging hinaus auf den Außenhof/(äußeren) **ĝipar<sub>x</sub>**. Das IM.RU der **gú-kuř<sub>5</sub>**, das IM.RU der **a-nun** überantwortete er dort dem **LÍL**-Geist. [*Der LÍL-Geist - zu Lugalbanda hin*]

viii: entwich er aus der Öffnung. Lamma-Ninsumun legte Akazienöl und Weihwasser auf die Erde nieder<sup>28</sup>; Lugalbanda erschauerte, nachdem der **LÍL** (ihn) berührt hatte<sup>29</sup>. [*Der LÍL-Geist ...* ,]

ix: an Lugalbanda richtete er das Wort<sup>30</sup>: "Du - ein Weib aus der Fremde hast (du) gebracht! Das Weib - es ist mit dir gelegen<sup>31</sup>! <sup>32</sup>O Schwägerin, o Gemahl - eine Zierde wird dein Sohn sein! Liebling hat man (ihn) mir genannt."

x: 5 ÚŠ [.....]

//////////

Das IM.RU der **a-nun** wispert umher: "Das IM.RU der **a-nun** - der **LÍL**-Geist hat es verweht. (Am) Außenhof, beim Tor der Scharen/von Allem, wurde es mir weggenommen. (Dafür) habe ich die rituellen Kultordnungen erhalten!"<sup>33</sup> Das IM.RU der **a-nun** [.....]  
[*Bruch*]

<sup>28</sup>Lit. "ließ die Erde berühren".

<sup>29</sup>Mit Akk. *lapātu(m)* für **taga**. Eine alternative Lesung wäre 'Lugalbanda erschauerte(und) legte (für) den **LÍL**-Geist (Akazienöl und Weihwasser auf die Erde) nieder' (cf. Kommentar viii:45 - 47).

<sup>30</sup>**mu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>** bezieht sich hier offensichtlich auf das in viii:48 genannte Subjekt, mit dem Objekt in viii:49, Lugalbanda, klar durch die Dativpostposition **/-ra/** gekennzeichnet. Die Zeilen, welche auf 51 - 52 folgen, könnten als Gegenrede aufgefasst werden; es wurde für die Übersetzung diejenige Möglichkeit gewählt, welche sich sowohl durch Parallelen innerhalb des Textes als auch hinsichtlich sowohl Grammatik und Sinn als am geeignetsten wirkend auszeichnete, nämlich die, daß alle Zeilen bis mindestens ix:59 die Rede des (rekonstruierten) **LÍL** darstellen. Nirgendwo im Text wird eine wörtliche Rede nicht durch die Form **mu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>** gekennzeichnet; eine Gegenrede von entweder Lugalbanda oder <sup>d</sup>Lamma-Ninsumun wäre sicherlich ebenso gekennzeichnet worden. Im Falle einer Gegenrede der <sup>d</sup>Lamma-Ninsumun könnte man folgendermaßen lesen: 53 - 55 **ú:ÚR ĝidlam<sub>x</sub>** 54 **me:[te dumu]-zu** 55 **šà-dùg inim-ma**, "O Schwiegermutter - der Gemahl selbst ist dein Sohn: "Herzengute hat er mich genannt!"; cp. *ad* ix:49.

<sup>31</sup>Oder auch 'du hast die Ehe mit ihr vollzogen' wenn man die Verbalform als 2.Sg. *marû* interpretiert und auch die sumerischen Begriffe nicht mehr direkt übersetzt, sondern diese damit vielmehr in ein uns bekanntes Ausdrucksmuster gebracht werden. Hier wurde für die Übersetzung die VF als 3.Sg. *hamtu*, parallel zu der Verwendung derselben VF in i:05, interpretiert.

<sup>32</sup>Hier setzt der Wechsel im Fokus der Aufmerksamkeit der (<sup>d?</sup>)**INANNA** resp. des **LÍL** ein; da ich mit JACOBSEN annehme, daß **LÍL** sowie **inanna**<sup>?</sup>[...] aus viii:48 miteinander ident sind (gemäß OCCAMS *entia nun sunt multiplicanda necessitatem*), ergeben sich hier keinerlei kontextuelle oder grammatikalische Probleme. Es scheint, daß der **LÍL** der mit **INANNA** gekennzeichneten Figur als ein Aspekt (vergleichbar dem Totengeist, der nur einen Teil einer Person ausmacht; cp. D(4), (6)) ihrer selbst beschworen wurde, um in dieser rituellen Episode des Narrativs - möglicherweise mit einer rituell durchgeführten Hochzeit in Verbindung zu bringen, vielleicht auch mit einer Art rituellen Integration zwischen Lebenden und Toten im Rahmen dieses mit einer deutlichen Fruchtbarkeitssymbolik versehenen Textes; cp. SELZ 2004a [WOO 3] - eine Funktion zu erfüllen. Sie scheint sich dieser Funktion in ihrer Rede zu widmen, in der sie gleichsam zwischen Lugalbanda und seiner Gemahlin als Ansprechpartner wechselt, was innerhalb der selben wörtlichen Rede geschieht, weswegen eine weitere Repetition von **inim mu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>** unnötig erscheint.

<sup>33</sup>Es besteht auch die Möglichkeit einer alternativen Übersetzung: '(Im) Außenhof (beim) Tor, welches Unendliches zu mir hereinläßt, will ich die rituellen Kultordinanzen empfangen!'

## Kommentar

**i:01** JACOBSEN 1989:69 liest an dieser Stelle **agarin** für die Diri-Schreibung **AMA-ŠIMxGAR**; ZATU kennt die Zeichenkombination nicht, jedoch entspricht **AMA** in unserem Text **ZATU-28**; für **bappir** finden wir **ŠIM-KI**, wobei das **ŠIM** von IAS 327 der Uruk III-Form von **ZATU-525** entspricht, ebenso wie **GAR** (**ZATU-196**). Zu **agarin** selbst schweigt diese Quelle, ebenso REC.

**RSP-422** entspricht unserem **ŠIM**, ebenso **RSP-244** dem **AMA** und das in **RSP-422** eingeschriebene **RSP-152** dem Zeichen **GAR**; LAK kennt weder **agarin** noch die hier aufscheinende Diri-Schreibung. Cf. auch aB Diri (Nippur Rezension), Sg. 7 19 [**agarin**<sub>5</sub>] = **AMA.ŠIMxGAR** = *a-ga-ri-nu-um*; /**agarin**/ ist, neben der hier in diesem Text belegten Schreibung, auch bezeugt als **agarin** = **NINDAxGÍN** (MEA), = **ABxGÍN** (MZL): **ágarin** = **NINDAxGAN:tenû** (MEA), **ágarin** = **ABxGAN:tenû** (MZL); **àgarin** = **AMA+GÍN** (MEA), **àgarin** = **AMA-GÍN** (MZL); BORGER listet in AOAT 303 unter dem Lautwert /**agarin**/ noch weiters auf **agarin**<sub>4</sub> = **AMA-ŠIM**, und *sub* 392 findet sich dort auch die Gleichung **agarin**<sub>5</sub> (**AMA-ŠIMxGAR**) = *agarinnu(m)*.

Vermutlich ein sumerisches Lehnwort, findet sich *agarinnu(m)* u.a. in der Verwendung von 'Mutter' und 'Maische' in CAD und AHW; cp. AHW *s.v.* (sum.Lw.) "Mutterleib; Bassin", a/jB. 1) LL: aB **AMA.[TÛN = a]-ga-ri-nu-um** OEC 4, 153 II 31 (Dir.); **AMA.a-ga-ri-inTÛN** = *a-ga-rin-nu* CT 19, 32 b 12 (Erim); s. **a-ga-ri-inagarin**, **agarín** = [ ] AS 7, 21, 164f. (Ea); *a-ga-ri-in-nu* = *um-mu* OEC 4, 150 II 52 [...]. RÖLLIG 1970:40 übersetzt /**agarin**/ als 'Grundsubstanz mit Würzstoffen'.

JACOBSEN 1989[JCS 41]:75 vermutet, daß der Schreibung **AMA-ŠIMxGAR** eine ursprüngliche Lesung **ama-bappira(k)** zu Grunde liegt. Es scheint dies unwahrscheinlich; zudem verweist JACOBSEN nicht auf lexikalische (o.a.) Gleichungen, durch welche **ama-bappira(k)** und **AMA-ŠIMxGAR** sich miteinander kombinieren ließen; bei **AMA-ŠIMxGAR** scheint es sich deutlich um eine Diri-Schreibung zu handeln, welche wahrscheinlich (*contra* Jacobsen) *nie* **ama-bappira(k)** gelesen worden ist.

RÖLLIG 1970:23 schreibt zu /**agarin**/, daß aus den Ingredienzien Grünmalz und Bierbrot (**bappir**) entweder sofort die Maische (sum. **súmun**, akk. *narṭabu(m)*), oder eine Art 'Vor-Maische' - eben betreffendes /**agarin**/ - zubereitet wurde, ogleich er *op.cit.*:40 schreibt, daß nicht als gesichert anzunehmen sei, daß es sich bei /**agarin**/ nicht um die eigentliche Maische handelte. Für die uns hier interessierende Periode cf. v.a. Ebla Sign List 39 (TM.75.G.1385 iv:3, TM.75.G.1907+12680 v:9-10) **súmun** = *su-me-núm*, cf. ARCHI 1987, womit die Lesung der hier gegebenen diri-Zeichenkombination als dem Bedeutungsspektrum des Bierbrauens, spezifisch dem Maischen, zugehörig untermauert scheint und zugleich ein hervorragendes Beispiel für ED Intertextualität gegeben ist; cp. dazu die späteren Texte CBS 15163 = N3512+N6322 (*Inanna-k W*) 17 **súmun kaš-a lál dab<sub>5</sub>-ba-ḡu<sub>10</sub>** 'meine Bierwürze, (mit) Honig gemischt' (SEFATI 1998:260ff.), *Hymn to Ninkasi* [AO 5385 (= TCL 15 20), Ni 4569 iii:24'ff. (= ISET 1 60f.), VAT 6705 (VAS 10 156)] l. 25 **súmun dug-a a ḡar-ra-zu** 'you are the one who soaks the malt in a jar'

(Civil 1964:73)<sup>34</sup>; für **súmun** 'Maische' weiters SLT 12 obv. iii:17-18 [**bappir**] **súmun** / **súmun sur-ra** (früh-aB). Es ist vielleicht kein Zufall, daß gerade **<sup>d</sup>nin-súmun** in Zusammenhang mit dem Brauprodukt **agarin<sub>5</sub>** genannt wird.

Interessant ist die Verbindung zwischen 'Maische' und 'Mutter' im Rahmen des semantischen Wertes des Begriffes **AMA-ŠIMxGAR**; es scheint, als ob die unterschiedlichen lexikalischen Wiedergaben darauf hinweisen könnten, daß das Element des *tertium comparationis* das des Gefäßes, in dem die (Vor-)Maische im Rahmen der Rauschtrankherstellung gärt sein mag, *id est* der schwangere Frauenleib (cp. STOL 2000:9<sup>53</sup> [CM 14]). Die Vorstellung von menschlicher Fruchtbarkeit bzw. Fortpflanzung zeigt sich hier als mit dem Brauvorgang verbunden; ein ähnliches Phänomen zeigt sich später im Text im Zusammenhang von vegetabler Erneuerung und menschlicher Fortpflanzung. Cp. auch Gude'a CA xix:03 - 05 **ù-šub mu-dúb sig<sub>4</sub> u<sub>4</sub>-dè ba-šub / ka-al imàga-rí-na-ba-šè / igi-zid ba-ši-bar**, 'er schlug die Ziegelform hinab - der Ziegel fiel zur Sonne! Zum tönernen Gefäß wandte er (sein) Haupt dorthin mit (ge-)rechtem Blick!' <sup>35</sup>, wobei **imàga-rí-na-bašè** als **\*imagarin-a(k)-bi-(e)še** zu interpretieren ist.

In diesem Kontext gelesen wird der Brauvorgang an sich<sup>36</sup> - vom auf dem Feld gedeihenden Getreide bis zum alkoholischen Endprodukt - mit den Stadien von Befruchtung und Schwangerschaft in der menschlichen Sexualität geglichen. Der schwellende Leib der Mutter ist es, in dem das neue Leben sich entwickelt; der Brauvorgang als Reihe chemischer Reaktionen entspricht der intrauterinen Entwicklung des Kindes bzw. den Anzeichen für diese Entwicklung, die man an der Physis der Mutter ablesen kann. Es ist interessant, zu sehen, wie hier wesentlich spätere, uns wohlbekannte Konzepte wie die der alchemistischen Transformationsstufen<sup>37</sup> als Analogien für Vorgänge der Zyklen der Natur gewissermaßen vorweg genommen werden. Diese Interpretation würde die diversen Aspekte des sumerischen Begriffes miteinander verbinden und zusätzlich noch zu unserem Verständnis des Textes beitragen.

JACOBSEN nimmt an, daß diese 'Mutter des Bierbrotes' (**\*ama-bappira-a(k)**) sich vermutlich auf die Zusammenstellung von Getreide, aromatischen, geschmacksintensivierenden bzw. -verändernden Zutaten bezieht; ich würde an dieser Stelle noch die Beimengung anderer Wirkstoffe als eine distinkte Möglichkeit in Betracht ziehen (cf. SELZ 2004, 2011, *mündl. Komm.*). Das Zusammenstellen von Zutaten und Herstellen von Getränken - gerade Bier - im Rahmen von kultisch-rituellen / 'religiösen' (ermangels eines besseren Terminus<sup>38</sup>) Handlungen waren nichts Unübliches; wir kennen Listen von Zutaten für Bankette (**gizbun = KI.KAŠ.NINDA**, s. SELZ 2004:188 [WZKM 94], cf.

<sup>34</sup>Zu **súmun** im Brauprozess CIVIL 1964:79.

<sup>35</sup>He struck the brick-mould: the brick fell right under the sun; he looked with complete satisfaction towards the clay pit, the clay of the "crucible" (of the bricks)', cf. EDZARD 1997:81.

<sup>36</sup>Hier wichtig DAMEROW 2012:002 §2.2 [CDLJ].

<sup>37</sup>Z.B. Materia Prima, Calciniatio, Sublimatio, Solutio, Putrefactio, Destillatio, Coagulatio, Tinctura, Multiplikatio, Projectio

<sup>38</sup>Wie auch SELZ (*im Druck*) nehme ich eine "Wechselwirkung zwischen natürlichen und sozialen Systemen auf der einen Seite und jenen geistigen Konzepten, die wir üblicherweise als Religion bezeichnen" (p.2) an.

auch MICHALOWSKI 1994:29) im Rahmen von Bestattungen oder Opferhandlungen, und so ist es nicht außerhalb des Möglichen, daß wir es hier ebenfalls mit einer kultischen, rituellen und/oder magisch behafteten Situation innerhalb des Rahmens des Sakralen, wie es erlebt wurde, zu tun haben; cp. D(1), (2); cf. auch SELZ 2004:193f.:

“In support of this are the so-called worshipper or votive-figurines (Beterstatuetten) from the Aba-temple in Eshnuna-k, which hold in their hands the well-known tumblers. In a side chamber of this building hundreds of such cupe were found, suggesting their use in a ritual banquet. This may even explain another striking feature of several of these statues: Their bug-eyed appearance with often dilated pupils, may not only, as is usually thought, reflect their religious attentiveness, but may even be taken as a specific sign of ecstasy and heightened awareness following the consumption of drugs and alcohol.”

Was JACOBSENS Vermutungen hinsichtlich einer "confection of grain and aromatics" [JCS 41:75] angeht, soll hier lediglich der Versuch gemacht werden, eine wörtliche 'Übersetzung' der Diri-Schreibung **ŠIMxGAR** im Deutschen als 'Kräuter (und) Brot // ansetzen' zu wagen, was deutlich auf den Vorgang des Brauens (cp. auch RÖLLIG 1970:39) und dessen Quelle zum Zeitpunkt der Entwicklung des Zeichens und seiner semiotischen Sinnggebung hinwies. Cf. auch den Hinweis bei JACOBSEN *loc.cit.*, daß "[t]he "beer breads" were to be mixed with the beer mash [...] to give taste to the beer, much as hops do nowadays".

**i:02** Der allgemeinen Lesekonvention nach müsste man an dieser Stelle **lah<sub>5</sub>(DU.DU)** lesen; es handelt sich dabei jedoch um die Pluralform der VB<sub>√</sub>, und wenn wir nicht <sup>d</sup>Lamma und (<sup>d</sup>)Ninsumun in diesem Text als zwei voneinander differenzierte Entitäten annehmen wollen, was kontextuell ohnehin unmöglich ist, so drängt sich die Frage auf, welche Form das Verb nun hat. JACOBSEN liest **ir<sub>10</sub>** und nimmt an, daß es sich dabei um einen ES-Ausdruck handelt; cf. MSL IV:27 (III i:09-10): **ir : túm : šu-lu-u šá titāpi (BÁRA-MUNU<sub>4</sub>) KI.MIN (=ha-am-ṭu) / ir-ir : túm-túm : KI.MIN (=šu-lu-u) šá titāpi (BÁRA.MUNU<sub>4</sub>) ma-ru-u**. Bedienen wir uns der Gleichung mit *šulû(m)* (CAD E *sub elû*, p.131ff.) so finden wir in CAD E:132 unter **elû 10d 2'** "referring to kilns, etc."; AMT 94, 2 ii:11: *ina tinûri tessekkir LAGAR:gunû(DU<sub>6</sub>).DU-ma šamna u šikara ina libbi tuballal* 'in einem Ofen hast du es erhitzt, du hebst es heraus, und Öl und Bier mischt du in das Innere ein' (CAD *op.cit.* übersetzt "'you shut (the ingredients) up in a kiln and (then) lift (them) out and stir oil and beer into (them)'); *utuni tepehهما ana UD.10.KAM tep[etti] tu-se-la-su-ma* 'you close the kiln and open it after ten days and lift it out' ZA 36 190:9").

Es scheint möglich, hier in dem verdoppelten **DU** eine intensivierende Funktion des Verbes zu sehen, allerdings bleibt die genaue Bedeutung und passende Übersetzung unklar. Was im Sumerischen an reduplizierten Verben auffällt ist, daß sie in ihrer Bedeutung manchmal teilweise dem D-Stamm des Akkadischen ähnlich sind (SELZ *in passim*), oftmals jedoch auch einen Plural indizieren. Die Hauptfunktion des akkadischen D-Stammes ist zwar die faktitive, jedoch kann er auch oft faktitiv-intensivierend wirken;

so z.B. Akk. *nakāsu(m)* '(ab)schneiden', *nukkusu(m)* 'verstümmeln, vieles abschneiden'; *balātu(m)* 'leben', *bulluṭu(m)* 'lebendig machen, am Leben erhalten'; *ṭabāhu(m)* 'schlachten', *ṭabbuhu(m)* 'hinschlachten' (cp. GAG<sup>3</sup> § 88).

Aufgrund des Kontextes und verwandter Stellen wurde die Reduplikation des Verbuns als auf eine Pluralität des Objektes hinweisend aufgefaßt - Lamma-Ninsumun und Lugalbanda trinken wohl beide von dem alkoholisierendem Gebräu, wie wir auch Szenen aus ED Bildwerken (v.a. Weiheplatten und Glyptik) entnehmen können, geht man davon aus, daß die binäre Struktur (männlicher und weiblicher Teilnehmer von Symposionszenen) der Realität dieser Riten entspringt. In der Glyptik zeigt sich dies in der Form von sogenannten Bankettszenen: zur Bankettszene cf. Gudrun SELZ 1983 [FAOS 11]. In unserem Kontext würde sich anbieten, daß Lamma-Ninsumun das 'Gebräu' bzw. die *tatsächliche Realie des Biergefäßes* - **AMA-ŠIMxGAR** - 'holt' oder 'bringt' (**DU**), evtl. frisch vom Feuer (oder aus dem Ofen); der Plural könnte damit auf eine simple Pluralität des Objekts (**agarin**<sup>5</sup>) hinweisen.

Mit JACOBSEN dürfte es sich hier um einen Akt des Brauens (im weitesten Sinne) handeln, mit dem Lamma-Ninsumun beschäftigt ist: Möglicherweise besitzt die Herstellung des Kräuterbieres (bzw. der Biermaische(?)), der "Mutter", auch einen magischen Kontext. Es ist jedoch relativ sicher, daß die Handlung im weitesten Sinne mit der Sphäre der Sexualität und Fruchtbarkeit verschränkt ist. Ein Akt wie der des Brauens kann durchaus mit magischer Bedeutung versehen sein - schon MICHALOWSKI 1994:28 spricht vom Endprodukt des Bierbrauens als "[...] both mundane and ceremonial, everyday - vulgar, in its original meaning - and ritualistic"; besonders, wenn man die Idee einer Verbindung zwischen dem Gärvorgang - der Aufspaltung von Stoffen durch Hitze, im Rahmen des Brauens vor allem zur Herstellung von Enzymen notwendig - und dem geschwellenen Mutterleib, durch den der Vorgang der Schwangerschaft angezeigt wird, kann das Konzept der dahinterliegenden biologischen Vorgänge als dem der Fruchtbarkeit angehörig gesehen werden.

Ein weiterer Hinweis auf die intertextuale Beziehung von Maische und Bottich in dem in IAS 327 verwendeten Begriff **AMA-ŠIMxGAR** findet sich möglicherweise in RÖLLIG 1970:26. In seiner Diskussion über die Gewinnung von Enzymen, die den Gärungsprozess anregen sollten, bespricht er die wiederholte Verwendung spezifischer Gärbottiche, welche er folgendermaßen beschreibt:

“Die Masse wurde nun mit Wasser im Gärbottich angesetzt, der ein großes, dickbauchiges Gefäß war, *namzītu* oder *kakkulu* mit Namen. Dieses Gefäß gehörte zur Grundausrüstung an Gerätschaften, die jeder Brauer oder jedes Brauhaus besitzen mußte. Es war oben nur mit einer engen Öffnung versehen und hatte unten am Boden Löcher, durch die das Bier nach einiger Zeit der Gärung abfloß.”

Das Bild, welches hier von dem Gärbottich gezeichnet wird, erinnert stark an Konzeptionen des weiblichen Mutterleibes, wie er uns aus Darstellungen vor allem neolithischer Figuren von Frauen oder sog. 'Muttergottheiten' u.ä. bekannt ist - ein wulstiger, breiter und gebärfreudiger Leib, verhältnismäßig schmaler Hals und Kopf, und der Gebärrkanal,

aus welchem auch die intrauterine Fötalflüssigkeit bei der Geburt ausrinnt; cp. auch DAMEROW 2012:002 § 4.5. [CDLJ]:

"In the texts from Ur dating to the Early Dynastic I period (ca. 2900 BC) and the texts from Fara dating to the Early Dynastic IIIa period (ca. 2600 BC), the sign for barley rations (GAR) occurs inscribed into the sign representing a brewing vessel or tool (ŠIM), and this sign combination (ŠIM×GAR) was apparently used in these texts to designate the profession of a brewer (Sumerian *lunga*)."

Welche zusätzlichen Stoffe /**agarin**/ beigegeben wurden - ob es nun reines Bier oder ein 'schärferer' Trunk war, welcher sog. 'höhere Bewußtseinszustände' hervorzurufen helfen könnte, der hergestellt wurde - wissen wir nicht. Wenn unsere Vermutung über einen Zusammenhang zwischen dem gärenden Bier-Gebräu und dem Behältnis, in welchem der Gärvorgang stattfindet *via* das *tertium comparationis* des Mutterleibes jedoch zutrifft, kann angenommen werden, daß /**agarin**/ beides bezeichnet - *sowohl* das Getränk *als auch* das Gefäß (und in weitestem Sinne die Göttin selbst, cf. *sub* i:01 EbSL, *Inanna-k W, Hymn to Ninkasi*). Wiederum spiegelt sich hier die n-Dimensionalität nicht nur sumerischer Texte sondern auch einzelner Zeichen, und auch die grammatikalische Verwendung des pluralischen **DU** würde sich erklären.

Darstellungen, welche mögliche konzeptuelle Parallelen zwischen Text und Ikonographie aufzeigen können, sind u.a. WISEMAN 1962 [WAS I] pls. 23h (BM 123626), 24b (BM 102509), 24c (BM 103318), 24d (BM 102067), 24e (BM 116726), 24f (BM 89758), 25a (BM 122830), 25b (BM 121545), 25c (BM 121544), 25d (BM 120535), 25e (BM 120536), 26c (BM 123570), ebenso die 'Friedensseite' (bzw. 'Triumphseite') der Standarte von Ur (cf. *Ur Cemetery* Plate 91, U.11164).

Trinkende Paare auf diesen als Bankettszenen designierten Siegeln bzw. Darstellungen können uns im Rahmen der uns in diesem Text von *Lugalbandas Hochzeit* erzählten Geschichte durchaus Hinweise darauf geben, daß beide Teilnehmer - die Göttin und der Mensch, Mann und Frau - von dem Gebräu trinken. Auch würde Lamma-Ninsumuns "Schlaf" in i:05 durch die Einwirkung einer aphrodisierenden und auch betäubend wirkenden Droge erklärt werden; ebenso bestünde eine hypothetische Verbindung zwischen dem Kuß auf die Augen und dem rituellen Drogenkonsum. Cf. D(1), (2). Man vergleiche zudem in diesem Kontext von Bildwerken des ED die Weiheplatten PKG 14 Pls. 79b, 82, 83; ebenso BOESE 1971 AG1, AG2, AS3, CS7, CS7 / K7, N6, N8, UM1, K2 und vor allem K12.

K12 in BOESE 1971 (= PKG XIV pl. 117b) mit seiner Inschrift **<sup>d</sup>nin-súmun** ist hier als besonders schönes Beispiel zu erwähnen, welches für diesen Text auch von einiger Relevanz ist; es handelt sich dabei, wie die Sigle uns schon verrät, bedauerlicherweise um ein Stück aus dem Kunsthandel, welches noch vor 1900 vom Louvre erworben wurde. Das Stück ist ein vermutlich rechtsseitiges Fragment einer Flachreliefplatte aus schwarzem Steatit mit sog. 'Doppelwulstrahlung'. Im Gegensatz zu den meisten anderen Wei-

heplatten dieser Zeit läßt sich eine Registereinteilung nicht feststellen, und die einzig erhaltene Figur nimmt dementsprechend die gesamte Höhe des Bildfeldes ein.

Dargestellt wird auf K12<sup>39</sup> eine weibliche Person in einem Falbelgewand; BOESE bezeichnet sie selbstbewußt als eine Priesterin; auch STROMMENDER und HIRMER 1962 sowie PARROT 1960 bezeichnen sie als [menschliche] Frau, doch angesichts der Tatsache, daß diese Art von Gewand meist im Rahmen der Darstellung von Gottheiten aufscheint, scheint es durchaus möglich, nicht notwendigerweise eine Priesterin in der Figur zu sehen. Evtl. handelt es sich dabei um Ninsumun selbst<sup>40</sup>. Auch aufgrund der Inschrift scheint es wahrscheinlich, in der Abbildung auf K12 die Göttin zu sehen. - oder, wenn man das Konzept der funktionalen Göttlichkeit<sup>41</sup> nicht nur den männlichen Herrschern von Sumer zugesteht, sondern auch weiblichen Priesterinnen<sup>42</sup>, welche in mancherlei Situationen eventuell analog zu Herrschern wie E'annatum von Lagaš<sup>43</sup> als eine funktionale Göttlichkeit annehmend konzipiert und auch dargestellt wurden: Die Priesterin(?) als Hypostase der (weiblichen) Gottheit, ebenso wie der Herrscher im Rahmen gewisser Rituale bzw. kultureller Konstrukte als Hypostase der (männlichen) (Stadt-)Gottheit gesehen wurde.

Die linke Hand der Ninsumun ist auf K12 in Höhe des Herzens und wurde von BOESE als 'an die Brust gelegt' (*op.cit.*:214) interpretiert; bei näherer Betrachtung ist es jedoch einfach, in der Handhaltung der weiblichen Figur zu erkennen, daß diese sich keineswegs die Hand ruhig an die Brust legt, sondern vielmehr einen derjenigen Becher in der Hand zu halten scheint, welche uns aus dem Kontext der Beterstatuetten nur allzu gut bekannt sind<sup>44</sup>.

**i:03** JACOBSEN 1989[JCS 41]:69 liest an dieser Stelle <sup>d</sup>lamar<sub>x</sub>(KAL) Nin-sún-ke<sub>4</sub> gal in-zu; das /ke<sub>4</sub>/ ist auf der Kopie in OIP 99 nicht erkennbar (es sei denn, es befindet sich in dem äußerst schmalen und engen Bruch zwischen nin und gal, was

<sup>39</sup>Cp. PARROT 1960:234, Abb. 287 (Datierung wird auf 22.-21.Jhdt. angegeben); STROMMENDER 1962:Abb. 129 re. (Datierung 2255-2040); PRITCHARD[ANEP]1954:309f., Abb. 512 (nS, Ende 3. Jtsd.).

<sup>40</sup>So meint auch PRITCHARD 1969:309f. in ANEP<sup>2</sup>, das Fragment zeige "the goddess Ninsun, who is identified by the inscription to the left, dressed in a flounced garment, wears a collar and a tiara [...]".

<sup>41</sup>Cf. SELZ 2004[WZKM 94]:192f. über die Unterscheidung zwischen Menschen und Göttern in ED Darstellungen von Bankettszenen::

"The usual assumption is that the ruler and his wife or leading families are shown, it being supposed that, as in later periods, deities would have been depicted wearing a horned crown. However, in this period that distinction may not be significant. There can be little doubt that the ED rulers and probably even other nobles were thought of as having a kind of 'functional divinity'. By this I mean that the offices themselves were sanctified and the persons actually holding them were thus considered to be invested with some sort of divinity."

<sup>42</sup>Dies könnte eventuell an die Frage nach der technischen Durchführung der *hieros gamos* in Sumer anknüpfen.

<sup>43</sup>Cp. die Darstellung des E'annatum/Ningirsu auf der Geierstele.

<sup>44</sup>SELZ *op.cit.*:194<sup>36</sup>:

"Well-attested, in various cultures, is the connection of the use of drugs and alcohol to sexual activities; see also Pientka 2002. This connects the banquet scenes - like the libation rituals - to the sphere of renewal and reproduction."

unwahrscheinlich wirkt).<sup>45</sup>

Das **gal** dieser Zeile bezieht sich wohl mit großer Wahrscheinlichkeit auf die 'allgemeine' Weisheit, über welche Lamma-Ninsumun verfügt; sie ist dazu in der Lage, Bier zu Brauen<sup>46</sup> (oder zumindest die grundlegende Substanz, die 'Matrix' herzustellen), und gleichzeitig wird dadurch ausgedrückt, daß sie eine weise (oder besser 'wissende'?) Gottheit ist, deren Wissen umfangreich, eben **gal** 'groß' ist. Ihre Kenntnisse in der Bier(?)-Brauerie, wohl auch der Kräuterkunde und damit wohl auch anderen, mit dem Konzept der Zivilisation (des 'Zentrums') assoziierten Beschäftigungen und Bräuchen werden dadurch ebenso dargestellt. Man kann das **gal-zu** an dieser Stelle auch gewissermaßen als vorangestellten 'Gegenchor' zu dem **lugal-bàn-da** / **gal-zu** in ii:06 sehen, welches folgt, um klarzustellen, daß die beiden Protagonisten dieser mythischen Erzählung einander zumindest, was ihre Weisheit, ihr '*cunning*', angeht, auf gleicher Ebene begegnen und nicht in einem ungleichen Kräfteverhältnis zueinander stehen. Mehr zu der möglichen Konzeption der Erlangung von initiatorischem Wissen des Lugalbanda cf. D(1), (2).

Zu <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun gal in-zu** 'Lamma-Ninsumun - Großes (er)kannte sie' cf. die Verwendung von *hamtu* und *marû* als Aspekte der Grundphrase **gal-zu** *sub* iv:18-19.

**i:04** An dieser Stelle liest JACOBSEN **lib** (**KAL**); es wäre dies zwar eine außerordentlich schöne schriftliche Konstruktion, jedoch steht an dieser Stelle kein **KAL** sondern ein **LUL**, welches den Wert **lib** hat. **lib** wird mit *ešqu(m)* und *šutuqu(m)* geglichen, **lib**

---

<sup>45</sup>JACOBSEN 1989:69<sup>2</sup> erklärt:

"To indicate how we read the elliptical early writing, we adjust the transliteration to correspond with the later, more explicit, orthography. Signs thus added are given in lower case and enclosed in parentheses."

Vermutlich handelt es sich hier also um eine Ergänzung, welche versehentlich nicht markiert wurde; cp. *ad* ii:07.

<sup>46</sup>Man sollte in Betracht ziehen, daß der Herstellungsprozess, der hier bei **AMA-ŠIMxGAR** einsetzt, nicht notwendigerweise nur mit dem Brauen von Bier zu tun hat; es ist durchaus möglich, daß es sich bei dem Gebräu um eine heilende resp. potenzsteigernde Substanz handelt auf der Basis von Bier handelt. Die anderen Möglichkeiten stehen selbstredend immer noch offen - also ob es sich um einen 'Liebeszauber' handelt, eine Art von schamanischer Initiation durchgeführt werden soll oder einfach das Ziel besteht, Lugalbanda dazu zu bewegen, das Gebräu zu trinken, um seine Sinne (und Virilität?) zu steigern, zu erweitern (cp. PIENKA 2002, VOM SCHEIDT 2003, 2003b). Die Folgen sind offensichtlich. Wir haben es entweder mit einer "häuslichen" Szene zu tun (so JACOBSEN 1969) oder mit einer Szene, die im Liminalen geschieht; ich nehme für IAS 327 die liminale Umgebung als die grundlegende solche an (cf. auch ALSTER 1992a:56<sup>118</sup>). Der (rituelle?) Gebrauch von Drogen bzw. drogenhaltigen Substanzen im Rahmen von sakralen Riten oder auch gerade bei *rites de passage* ist aus Geschichte, Anthropologie und auch textlichen Belegen gut bezeugt - muß dies bei den Sumerern anders gewesen sein? Ich möchte nochmals auf MICHALOWSKI 1994:27 hinweisen:

"Most if not all human societies have sanctioned limited and circumscribed forms of altered states of consciousness. Sometimes, this has been achieved through the intake of hallucinogenic substances, at other times by means of fasting, or through rhythmic sensory stimulation. The possibilities are endless and human ingenuity seems to have no bounds in this matter."

So auch SELZ 2004:194 (cf. *ad* i:01); cp. weiters GLADIGOW 1978 *passim*, detailliert D(1). Die Möglichkeit des rituell-magischen bzw. rituell-mystischen Drogenkonsums in Sumer scheint durchaus wahrscheinlich; zudem soll nicht vergessen werden, daß es sich auch bei Alkohol um eine (allerdings legalisierte) Droge handelt!

jedoch mit *šaqummatu(m)* resp. *libbu(m)*. **lib** ist in unserem Fall wohl aus rein grammatikalischen Gründen auszuschließen, da wir an dieser Stelle ein Verbum erwarten; der KPX **mu-** ist zudem ebenfalls ein Marker, der eine solche Erwartung rechtfertigt. Alternativ ist auch die Gleichung mit dem zusammengesetztem Verbum **igi—lib** möglich, welches mit *dalāpu* geglichen wird. Cp. CAD D:49 *sub dalāpu A* (“The Sum. correspondence u igi.za ba.ra "ban sleep from your eye!" RA 17 121, in lex. section, and the Sum. passage igi.lib.ba bi.in.du8.ru “he stared with wakeful eye” Kramer Enmerkar 239. indicates that *dalāpu* describes a physical rather than an emotional state.” ); SJÖBERG 1983 gleicht in JAOS 103:320 **lib** mit *kāru*; cf. CAD K *sub kāru B v.*; to be in a depression, in a stupor; OB, SB; *sub šaqummatu s.*; silence (of dejection), gloom. A VII/4:121-124.: **li-ib** : **LUL** = *šá-qu-um-ma-tum*, *šahurratu*, *qūlātu*; FLÜCKIGER-HAWKER 1999:333 **li.b** “bliss(fulness)”; → var. **lib**; **lib** (*ibid.*) “daze, illusion”; die Form **li-ib** als allgemein bekannte Variante zu **lib** taucht auch in CAVIGNEAUX’ und AL-RAWIS Bearbeitung der magischen Texte aus Tell Haddad (= Meturan) in ZA 83 auf (MA 50 [=H 97], MB 4’ [=H 179+188+186+187]). Es wird dort jedoch kaum behandelt: ‘Pour lib compris comme “torpeur” [...]’ Cp. weiter Ea VII 293 **li-[ib]** = [**LIB**] = *k[a-a-rum]*; S<sup>a</sup> Voc. z. 17 [**li-ib**] [**LIB**] = [*ka-a-ru*] = *ka-ru-uš-ši-ia-wa-ar* (Heth.). WILCKE deutet die Form **al-lib** aus KRAMER 1960 (*Elegies*, SEM 113) als ‘Benommenheit’, ‘Apathie’, ‘Depression’ und sieht darin ein Satznomem: **al-lib mu-na-ġar i-gi<sub>4</sub>-in-zu (i)-im-ši-tu-tu-dè**, ‘Sie ist deprimiert, als gebäre sie’ (WILCKE 1968:234 u. 234<sup>19</sup>). Können wir hier einen Verweis auf die Wirkung des zuvor von der <sup>d</sup>Ninsumun eingenommenen **agarin<sub>5</sub>**-Gebräus erkennen - besonders unter Berücksichtigung von FLÜCKIGER-HAWKERS Übersetzungen von **lib** mit “daze, illusion” und **li.b** mit “bliss(fulness)”? Diese Zeile ist von der Verbalkonstruktion her parallel zu der nächsten Zeile - könnte es sein, daß auch die Bedeutungen der VB√ über einen *parallelismus membrorum* miteinander verknüpfbar sind? **nu** beschreibt in diesem Text als homophone Schreibung für **nú** den Akt des Schlafes; ist es möglich, in **lib** eine Art ‘Vorstufe’ zum Schlaf zu sehen, oder gar eine Art von ‘Zwischenstufe’ zwischen Wachen und Schlaf? Es soll zudem auf die mit SELZ innerhalb des substanzlogischen mesopotamischen Denkens vorhandene Dichotomie zwischen Dauer und Flüchtigkeit hingewiesen werden:

“Dauer, Beständigkeit, sumerisch **gi-na**, akkadisch *kīnu(m)*, sind dementsprechend konnotiert mit Wahrheit und Recht; das Flüchtige (**LUL** bzw. *sarru*) andererseits ist das Trügerische und Falsche.” (SELZ 2005:580)

In der Psychologie und Schlafforschung sind sog. hypnagoge Wahrnehmungen bekannt, die als an der Grenze zwischen Wach- und Traumzustand, in denen das menschliche Gehirn aktiv Inhalt produziert, konzeptualisiert werden; zur Möglichkeit einer Beschreibung hypnagoger Zustände an dieser Stelle cf. D(1). Auf jeden Fall muß darauf hingewiesen werden, daß all die angebotenen Übersetzungen für **li.b** = *dalāpu(m)* (schläfrige Augen, ‘wache’ Augen, Depression, Benommenheit, Verwirrung, Wonne, Illusion etc.) semantisch allesamt Erscheinungen von Müdigkeit, Schlaflosigkeit und Trance umfassen, welche wiederum selbst als mit der semiotischen Konzeption von **LUL** als ‘flüchtig’, ‘trügerisch’ und ‘falsch’ zusammenhängend gesehen werden können.

**i:05** Mit JCS 41 vermutlich als **g̃ir-na mu-nu** zu lesen, was i.d. Übersetzung in Anlehnung an JACOBSENS Arbeit ebenfalls geschieht, da diese Lesart den einzig logisch wirkenden Sinn ergibt. Auffällig ist die syllabische Schreibung von **mu-nu** für **\*mu-(n.)nú** 'sie schlief/hat geschlafen' (3.P.Sg.PK *hamtu*) aufgrund von Homophonie. Diese Schreibung wiederholt sich innerhalb des Textes noch einmal in ix:52, und das selbe Phänomen treffen wir wohl auch im Falle der Schreibung **a-gub** in viii:44 an. Ein Zufall scheint ausgeschlossen, ebenso die Annahme, daß es sich dabei um Schreiberfehler handelt; dieser Erklärungsansatz sollte ohnehin nur in eindeutigen Fällen in eine ernsthafte Diskussion eingebracht werden. Kann es sich dabei um eine für diese Periode typische Eigenart der Keilschrift von Tell Abū Šalābīkh handeln? Eine weitere Möglichkeit, welche in Betracht gezogen werden muß, wenn ein Problem wie dieses untersucht wird, ist die, daß ein Schüler das Zeichen **nú**, welches doch hoch komplex ist, wenn man es mit **nu** vergleicht, während eines Diktates einfach syllabisch schrieb. Inwieweit dies für den frühen Schulbetrieb anzunehmen ist, ist bislang nicht bekannt. Möglicherweise spielt die Rolle der potentiellen Bilingualität der Schreibergesellschaft von Tell Abū Šalābīkh mit seinem verhältnismäßig hohen Anteil an Schreibern mit semitischen PNN ebenfalls eine Rolle.

**ii:07** JACOBSEN ergänzt hier folgendermaßen: **<sup>d</sup>lamar nin<-sún>(-na)-ra**; die vorgenommenen Ergänzungen sind möglich, aber nicht notwendig: Die Grundaussage kann auch mit dem vorhandenen Text innerhalb der für die ED IIIa-Periode geltenden Semiosphäre gelesen werden (cf. LOTMANN 2005, 2010, 2010a), ohne die Notwendigkeit, hier gemäß einer Ur III-Orthographie zu ergänzen.

Die Dativpostposition **/-ra/** kann in diesem Fall als *dativus commodi aut incommodi* interpretiert werden; schon JACOBSEN 1989:75 stellte fest, daß der Arm (**á**) des Lugalbanda (ii:08) in "surface contact" mit Ninsumun steht, sobald die Verbalhandlung **KU** (es bieten sich die Lesungen **dab** und **díb** an) durchgeführt wird. Der Infix **-NI-** innerhalb der Verbalkette würde im Grunde genommen einen Lokativ-Terminativ am Objekt (hier Lamma-Nin(sumun)) verlangen; auch ein Lokativ oder Terminativ wären möglich. Daß keine dieser Postpositionen aufscheint, sondern statt dessen der Dativ, bedeutet jedoch nicht, daß **<sup>d</sup>lamma-nin** nicht Objekt der Verbalhandlung ist; cf. KREBERNIK 1998:272 [OBO 160/1]:

"Die Schreibweise des Sumerischen ist auch hinsichtlich des Ausdrucks von Morphemen und Morphemketten mehr oder weniger defektiv. Davon sind besonders suffigierte Morpheme betroffen. Konsonantisch anlautende Postpositionen, die eine Silbe für sich bilden (-bi, -da, -ra, -šè, -ta [sic] können zwar geschrieben werden, fehlen jedoch oft; dasselbe gilt für Possessivsuffixe. So kann etwa bloßes *dumu* für *dumu-ni-ra* "seinem Sohn" stehen."

Möglicherweise finden wir eine Parallele zu dieser Schreibung in dem UGN-Text [05] SF 39 ii:16 **nin-LAM [KINGAL] GÍN nám-ASAR**. Die betreffende Passage des schwierig zu interpretierenden Texts (cp. ZAND 2009:35, 208ff.) beschreibt den Aufstieg des Sonnengottes in das Bergland, wobei ihm zwei (?) Gottheiten zur Seite stehen;

könnte **nin-LAM** als **nin-lamma(LAM)** gelesen werden und eine nicht näher bestimmte 'Herrin **LAMMA**' designieren? Evtl. 'die Herrin **LAMMA**, Große der Versammlung - (wie eine) Axt steigt sie (an seiner Seite) hinauf!' Zu **ASAR** als *verbum movendi* cf. [05] SF 39 viii:09.

**ii:08** Lies **á** für (nach JACOBSEN) **da**. Das **dab(DIB)** (Akk. \**šabātu(m)*) alternativ auch **díb** = *etēqu(m)* zu lesen (cp. JACOBSEN [JCS 41]), für **dab** cp. v.a. die Geierstele des E'annatum mit der Formulierung **á** – **mu-ni-dab** 'sie packte ihn am Arm', was diese Lesung untermauert. Das Zeichen hat hier die Form **LAK-780**; eine Lesung **dab<sub>5</sub>** ist also unter Vorbehalt möglich.

**ii:09** <sup>47</sup>CIVIL 1960[RA 54]:71<sup>48</sup> erwägte die Möglichkeit einer Lesung **MUNSUB** für **LAK-672**; er versuchte, die Lesung **sub<sub>x</sub>** (heute als **sub<sub>5</sub>** gelesen) aus dem 'originalen' **MUNSUB** herzuleiten, nämlich: **\*(m)u(n)sub > (u)sub > sub<sub>x</sub>**; ich schließe mich seinen Überlegungen an, wenn auch unter Einschränkungen. In vielen Sprachen werden der labiale Nasal *m*, der palatale Nasal *ñ* sowie der dentale Nasal *n* zu Wortbeginn, oft auch Wortende oder innerhalb des Wortes, abgestoßen oder machen eine von den umgebenden Radikalen beeinflusste Transformation durch (im Akkadischen z.B. kann *m* zu *n* oder *ᶜ* werden; cf. GAG<sup>3</sup> §31.c, d, f, g (p.39f.); Abstoßen, Ausfall und Transformation zu *ᶜ* sind auch bei dentalem *n* häufig (GAG<sup>d</sup> §33,b, c, h, i, j). THOMSEN 1984:42 *sub* §18 zitiert FALKENSTEIN 1960:305 hinsichtlich des Sumerischen:

“Im Wort- und Silbenauslaut können alle Konsonanten schwinden, wobei aber der Schwund anscheinend nicht alle Konsonanten in demselben Maße betrifft. Besonders 'anfällig' sind die Nasale, die auch intervokalischeschwinden können.”

Ob dies auch für den nasal-labiovelaren bzw. velaren Nasal mit Lippenrundung (THOMSEN 1984:44, §25) *ḡ*-Laut gilt, scheint bislang noch nicht erforscht zu sein. BIGGS' Kommentar zu **LAK-672** in JCS 20:84 scheint mir keine anderen Interpretationsmöglichkeiten zu eröffnen (der Fokus liegt auf der Identifikation der Einzelzeichen).

In MSL II:103, LANDSBERGERS Kommentar zur Serie A = *naqû*, steht daß die "Urform" von **LAK-672** das "Schaf mit Hodensack" sei; mangels intimerer Kenntnis des Subjekts kann ich mich dazu leider nicht äußern.

JACOBSEN 1989:75f. schreibt zum KPX /**a**/ in diesem Kontext:

“The imperfective with prefix *a-* indicates inclination, obligation, or compulsion; see AS 16 75f. n. 5. Here, apparently, it indicates that Lugalbanda cannot resist caressing her. The infix *-n-* before the root indicates incomplete adessive: the form expresses compulsion toward an action, not its completion.”

<sup>47</sup>Ich bin an dieser Stelle Kamran Vincent ZAND zu großem Dank verpflichtet, der mich auf OBO 160/1:277<sup>470</sup> aufmerksam gemacht hat.

<sup>48</sup>Cp. auch BIGGS 1974a:178 [JNES 33] zu **LAK-672** in IAS 256 iii:04.

Dies würde im Rahmen der narrativen Struktur des Textes durchaus passen; zu /a-/ weiters THOMSEN *op.cit.*:167f. *sub* § 318.:

“Because of the limited use of /ã-/ in all periods it has been regarded by some scholars as a variant of /ĩ-/ , although there does not seem to be any phonetic rule according to which /ĩ-/ changes into /ã-/.

It must be admitted that in many cases it seems rather fruitless to try to establish a separate meaning of /ã-/ in contrast to that of /ĩ-/ , but there are indeed other important indications in favor of regarding /ã-/ as an independent prefix. In Sumerian texts from Nippur dating in the Old Akkadian period forms with a- and ì-, respectively, seem to contrast in the following way: /ã-/ is used in sentences where the agent is not mentioned, i.e. impersonal forms, whereas /ĩ-/ occurs in normal transitive forms.”<sup>49</sup>

Weiter *ibid.*:168 *sub* § 319:

“It is not possible to conform this meaning of the prefix because the instances of /ã-/ are rather few. It must be noted, however, that the Old Babylonian Grammatical Texts seem to treat the prefix in a similar way translating forms with a- and an- most often with stative or the passive N-stem.”

Wenn wir auf JACOBSENS Definition von /a-/ als einen Präfix, der “inclination, obligation, or compulsion” markiert (cp. JACOBSEN 1965:78 *ad* KPX **al-**), zurückkommen und *idem.* 1965[AS 16=FS LANDSBERGER]:75f.<sup>5</sup>. zu Rate ziehen, finden wir:

“As for the grammatical meanings carried by the prefixes u-, a-, and i/e-, we must obviously look for clues to cases in which Akkadian translation varies consonantly with them. Such a case is the Sumerian preterit form which Akkadian regularly translates with a permansive if it is formed with a- prefix, with a preterit if it is formed with i/e- prefix. Cf. e.g. *MSL* IV 82, lines 97-99, ab-ġar : *ša-ki-in*, a-ġar : <*šaknāku*>, e-ġar : <*šaknāta*>, but lines 100-102 have ì-ġar : *iš-ku-un*, ì-ġar : <*aškun*>, ì-ġar : <*taškun*>; *ibid.* p. 108, lines 105-7, sá an-du<sub>11</sub> : *ka-ši-íd*, sá-a-du : *ka<-aš-da-ku>*, sá e-du : <*kašdāta*>; *ibid.* p. 111, line 20, an-gub : *na-zu-uz*, but p. 112, line 26, has ì-gub : *iz-zi-iz* etc. From this difference of translation we may conclude that the prefix a- has a force similar to that of permansive, i.e., that it indicates that the action persists in, and lastingly conditions, the subject.

[...]

If the a- prefix with preterite thus indicates persistence in the subject, conditioning of him by a past occurrence, it may be assumed that the a-

<sup>49</sup>THOMSEN zitiert *op.cit.*:168<sup>58</sup> WESTENHOLZ, ECTJ p. 8:

“[...] the Nippur tablets often employ verbal forms with a prefix a-, [...] such forms of transitive verbs are clearly to be translated in the passive. [...] The distinction between ì- and a- is consistently kept only with the dative infix in transitive verbs; in other forms, the meaning of the prefix a- is less clear, and in some cases it alternates with ì-.”

prefix with present/future form indicates similar conditioning of the subject by a coming occurrence: inclination toward it, obligation toward it, being destined to it. [...]"

Neuere Arbeiten zu dem KPX /a-/ sind mir nicht bekannt, und auch die sumerischen Grammatiken von EDZARD und JAGERSMA tragen zur Erhellung des Problems relativ wenig bei: JAGERSMA 2010:526ff., der versucht, eine detaillierte Beschreibung der Entwicklung des KPX /a-/ im Nord- und Südsumerischen herauszuarbeiten, beschreibt die beiden Präfixe /a-/ und /ī-/ als jeweils vor geschlossenen Silben und nie vor einem Präfix der Form /CV/ wie /mu-/ , /ba-/ oder /bi-/ vorkommend; ebenso können sie als Marker für den südsumerischen und nordsumerischen Sprachbereich gelten. Genaue Bedeutungsnuancen scheinen schwer herauszuarbeiten zu sein.<sup>50</sup>

Es ist anzuzweifeln, ob die von JACOBSEN angenommene Funktion der Inklination in diesem Text hier zutrifft. Cf. zudem KREBERNIK 1984:51 *ad* B.7(g) für einen Beleg von einer parallel konstruierten Folge unter Verwendung des KPX /a-/ in ED Beschwörungen.

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, /a-/ hier für den Stativ /al-/ zu interpretieren; dies würde der von JACOBSEN vorgeschlagenen Bedeutung entsprechen. So entspricht die von JACOBSEN 1965:78 in FS LANDSBERGER getätigte Überlegung zu /al-/ seiner Interpretation von /a-/ in IAS 327 (cf. JCS 41); cp. auch THOMSEN 1984:187, die darauf hinweist, daß "[i]t cannot be excluded that there is some connection between /al-/ and /ā-/".

**ii:11** JACOBSEN liest hier **bír**; CAD § *sub* **ṣūhu** zitiert A = *naqû* III/3:77 **bi-ir** : **UD** = *ṣu-ú-hu*; CAD übersetzt **1.** laughter, mirth, **2.** lovemaking. A II:154 liefert **pi-ir** : **UD**, aber es scheint sich dabei um die Gesamtheit der Belege für diese Lesung zu handeln. **IM.UD.UD** ist mit einer nicht gesicherten Lesung **im-bír-bír** ein Monat in Mari (Bedeutung unbekannt), und in Kombination mit **ḡeš** (**ḡeš-bír-bi**) bedeutet der Begriff 'Penis, Glied'; SJÖBERG 1973a schreibt in JCS 25:139f.:

<sup>50</sup>Wir lesen in JAGERSMA 2010:537 *sub* §24.4.3:

"Already in the Old Sumerian period, the prefix {<sup>o</sup>a} had ceased to be used in main clauses, except in some conservative expressions. The prefix {<sup>o</sup>i} had replaced it in all but a few fossilized forms (§24.4.2). Yet, during that same period, {<sup>o</sup>a} remains in regular use in subordinate clauses. [...] In Southern Old Sumerian the prefix {<sup>o</sup>a} likewise became restricted to subordinate clauses. Highly similar forms show the prefix {<sup>o</sup>a} in subordinate clauses but lack it in main clauses."

Und weiter, über das nördliche Sumerisch in Zusammenhang mit /a-/:

"In Northern Sumerian, both prefixes remain in use, side by side, both in main and in subordinate clauses. This rather different development has a simple reason. In Northern Sumerian, the distinction between the two prefixes was reinforced, because the prefix {<sup>o</sup>a} gained an additional function not found in the South, viz. that of passive marker." [JAGERSMA 2010:543]

Sowie *ibid.*:544:

"It is this additional usage that makes up the most frequent use by far of the prefix {<sup>o</sup>a} and it is this usage, more than anything else, that kept the opposition between the two prefixes {<sup>o</sup>i} and {<sup>o</sup>a} alive in Northern Sumerian. Thus, a perfective form with the prefix {<sup>o</sup>a} usually expresses a past passive [...]"

“[...] zu *giš-bír* s. MSL 12, S. 160, Z. 73-74 *lú-giš-bír-maš-ku<sub>5</sub>* = *ša ra-qá-tam e-ep-šu*, *lú-giš-bír-ra* = *kal-šum*; = MSL 12, S. 179, B 35-36; MSL 12, S. 205, Z. 28 *lú-giš-bír-ra* = *kalšum* “with a shriveled(?) penis.” W. von Soden (in einem Brief vom 14. 12, 1969) hat mich auf Gudea Statue B iv 2 *giš-bír* hingewiesen (“Vermutlich ist ein infolge Geschlechtskrankheit impotenter Mann gemeint,” W. von Soden).”

Zu *gēš-bír* als Nominalkomposition bzw. in adjektivischer Verwendung v.a. cf. *lú gēš-bír maš-ku<sub>5</sub>* = *ša ra-qá-tam e-ep-šu* Lu-Azlag A 73; *lú gēš-bír-ra* = *kal-šum* Lu-Azlag A 74; *lú gēš-bír [an-kud]* = [*ša ra-qá-tam ep-šu*] Lu-Azlag B und C (Seg.1), 78; [*lú gēš-bír-ra*] = [*ka-al-šum*] Lu-Azlag B und C (Seg.1), 79.<sup>51</sup> Der Lautwert *bír* für **UD** (als Variante zu **bar<sub>6</sub>**) scheint etabliert, die Bedeutung jedoch unsicher. Mit Sicherheit können wir jedoch eine Verbindung mit Sexualität annehmen, wie schon die vorhandenen Überlegungen zu dem Begriff zeigen. JACOBSEN in JCS 41 will “Liebesspiel” in *bír* sehen, MSL 12 zeigt uns eher ein Bedeutungsspektrum von ‘verschrumpelt’.<sup>52</sup>

Ebenso ist es möglich, **UD** nicht als Objekt von **gal** und Objekt der VB/√ **zu** zu lesen, sondern als temporäre Einleitung eines Satzes zu sehen, gelesen als **u<sub>4</sub>**, ‘(am) Tage (da)’, ‘als’, ‘(es ist) der Tag (da)’ o.ä. Dieser Lösung wurde hier in der Übersetzung der Vorzug gegeben. Die Annahme JACOBSENS, daß es sich dabei um eine Beschreibung zärtlichen Liebesspiels handelt, beruht offenbar auf der Annahme des CVs *gēš-zu*, ‘den Penis kennen’, das in der Tat gut bezeugt ist.<sup>53</sup>

<sup>51</sup>Aber auch VELDHUIS 2004:150f., N 5867 ii:12’ *gēš-bír<sup>ku6</sup>* in einer aB Tafel aus Nibru:

“In its outward appearance and layout the tablet looks very much like CBS 11694 = SLT 73, and Old Babylonian copy of ED Birds.”

*ED Birds* enthält das fragliche Tier jedoch leider nicht.

<sup>52</sup>Könnte dieser semantische Wert für **UD** mit dem Lautwert *birig* = *ganāšu(m)*, *kalāšu(m)* ‘to lift (nose, lip)’ (CDA<sup>2</sup>:90) resp. ‘to contract, roll up’ (CDA<sup>2</sup>:142) zusammenhängen? Der ähnliche Klang mag dazu geführt haben, daß die Konzepte miteinander vermischt wurden. Hinsichtlich der Zeichenhaftigkeit des Keilschriftzeichens könnte auch ein Hinweis auf eine helle, weißliche Farbe verborgen sein, welcher sich sowohl in einer Art von Pilzbefall als auch Ausfluß äußern könnte. Zu einer ähnlichen Idee s.u. (Zitat BEHRENS 1987).

<sup>53</sup>KARAHASHI 2000:94f. gibt uns zu CVs mit *gēš* lediglich *gēš-dug<sub>4</sub>* (Sexualakt), *gēš-dù* (“which is a term for animal husbandry occurs also among the literary texts”, *op.cit.*) und *gēš-zi* (eine Erektion haben, lit. “Penis heben”); es wäre nur sinnvoll, in *gēš-zu* ein einfaches zusammengesetztes Verb zu sehen, welches aus jenen grundlegenden semantischen Begriffen gebildet ist, wie wir sie auch heute noch mit biblischen Konnotation kennen (man denke hier z.B. an Ex 4:1 (KJV) ‘And Adam knew Eve his wife [...]’).

Die uns innerhalb der Sumerologie zum jetzigen Forschungsstand bekannten CVs mit dem Verbaelement /**zu**/ sind meines Wissens nach *di-zu* ‘to know judgment’, Ur-<sup>d</sup>Namma B:13, *di-zu en [gēštug] [daḡal]-la-kam* <sup>g<sub>18</sub></sup>*ù-šub-ba si àm-mi-in-sá*, cf. FLÜCKIGER-HAWKER 1999:190); *gal-zu* ‘weise sein’, ‘Großes wissen’; cp. akkadisch *emēqu* in seinen Variationen als *emqu(m)*, *mūqu(m)*, *ummuqu(m)*); *giškim-zu* (lit. ‘ein Zeichen/Merkmal erkennen’, cf. VOLK 1995:103, 107, *InŠuk* 104, Dn [= Ni 972 + 9564 + 9748] iii:01’ [*diḡir-dili*]-[*du-ra*] [*giškim mu-ni-in-zu*], 152 [= Dn iii:47’] *diḡir-dili-du-ra giškim mu-ni-in-zu*); *igi-zu* = *uddû(m)* ‘to make known/aquainted’ SJÖBERG 1973[ZA 63]:23); *igi-zu*, *igi-zu-zu* = *uddû(m)* Nabnītu A 291f.; *Bird and Fish* 21 [PBS 10/2, 21 = UET 6 / 1 38 21] *giš-hur-bi igi-bi im-mi-in-zu* ‘made them acquainted with their rules’ u. weitere Belege), *kiri(KA)-ki-zu* (CB i:13 *nam-diḡir-re kiri(KA)-ki im-mi-in-zu*; EDZARD

**bír** und seine Gleichung mit *kašsu(m)* 'verschrumpelt' scheint hier im Rahmen der Überlieferung nicht sehr wahrscheinlich; innerhalb eines Kontextes mit Erkrankung (cp. iii:12, 14 für **ú** und **a** als mögliche Hinweise auf das Kraut und Wasser des Lebens) mag dies jedoch durchaus möglich sein. So finden sich bei Gude'a's Tempelbauhymne, Cyls. A, B, cf. [20], mehrfach Hinweise darauf, daß es während der Reinigungsriten der Stadt Lagaš nicht nur darum ging, die Stadt selbst 'in voller Pracht erstrahlen' (SELZ 2011, *schriftl. Mitteilung*) zu lassen, sondern daß diese Rituale durchaus auch verlangten, bestimmte als unrein betrachtete Elemente der Bevölkerung aus dem eigentlichen Geschehen der kultischen Reinheit resp. Reinigung auszuschließen. So z.B. St. B: vii:34 - 35 **eri-ḡá ú-sig-ni zà-ba mu-da-nú-àm** 'Es galt, daß in meiner Stadt der ihm (= Ningirsu) Unreine an ihrem Rand lag', bzw. lit. 'In meiner Stadt lag sein (?) Unreiner an ihrem Rand'; STEIBLE 1991a+b liest **uru-ḡá ú-sig-ni zà-ba mu-da-NÁ-àm** 'In meiner Stadt lag ... an ihrem (= der Stadt) Rand'. EDZARD 1997 **iri-ḡá ú-si<sub>11</sub>-ni zà-ba mu-da-nú-àm** 'In my city the one (who appeared) unclean (to Ningirsu) to someone was permitted to sleep (only) outside'; so auch SELZ 2011 (*schriftl. Mitteilung*):

"Auch zur glücklichen Durchführung der rituellen Errichtung des 'Fünfiger-Hauses', des E-ninnu, wurde bestimmte Personen der Stadt verwiesen: In Gudea St. B 3:15 - 4:4 heißt es: **ú-uzug<sub>5</sub>(=KAxÚ)-ga ní-ḡál lú-si-gi<sub>4</sub>-a ḡiš-bír munus-kíḡ-du<sub>11</sub>-ga uru-ta im-ta-è** „Die Unreinen, (die,) die Furcht erregen, die . . . , die Impotenten, die Frauen in Wehen hat er aus der Stadt entfernt.“ Aus moderner Sicht ist es außerordentlich bemerkenswert, wie hier ein „Anderssein“ stigmatisiert wird; der Raum Stadt erweist sich hier als Raum einer idealisierten Identität, in dem das nicht Regelhafte (zu bestimmten Anlässen) keinen Platz findet.”<sup>54</sup>

Wir folgern daraus, daß Männer, die - aus welchem Grund auch immer - impotent waren bzw. als impotent galten<sup>55</sup> gewissermaßen tabuisiert waren, wenn es sich um sakrale

---

1997:89 'kisses the ground over and over before the divinities', AVERBECK 1987:405 **kiri<sub>4</sub> ki-zu-zu** 'to bow down' [lit. 'to make the nose know the ground'], to bow down before s.b. [prostration]), **mah-zu, nam-mah-zu(-zu)** ('d. Größe erkennen lassen' cf. ATTINGER 1993:623 *sub* 5.3.127 § 665. nam-mah avec d'autres verbes (sens voisin de nam-mah du<sub>11</sub>/e.): zu(-zu): 'faire connaître la grandeur' (ELA 277 et 292, *EnmEns* 261 [x 3] // du<sub>11</sub> [V], etc.)), **nam-zu** (= *mūdû(m) šimāti(m)*, 'who knows the destiny/fate'; SJÖBERG 1973a:46 mit Belegen).

<sup>54</sup>Es ist interessant, zu sehen, daß in der sumerischen Gesellschaft zur Zeit des Gude'a 'Andersartige' aus Reinigungsriten und so auch der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen wurden, ebenso, wie es heute in entsprechendem Maße geschieht. Die Dichotomie zwischen 'Zentrum', 'Wir' und 'Peripherie' (cf. WIGGERMAN 1996), 'Anders', 'Draussen', scheint dem menschlichen Bewußtsein innezuwohnen. Ein Exkurs über die *conditio humana* und deren Zusammenhang mit derlei funktionellen Ausschlüssen fehlt derzeit noch und würde hier leider zu weit führen. Einer der wenigen Bände, welche sich explizit mit diesem Thema allein auseinandersetzen, ist Volkert HAAS (Hrsg.) 1992, *Außenseiter und Randgruppen* [Xenia 32], Universitätsverlag Konstanz.

<sup>55</sup>Es stellt sich die Frage, *wie damals determiniert wurde*, wer ein **lú-ḡèš-bír** war und/oder als solcher wahrgenommen wurde; Geschlechtskrankheiten wären vermutlich am ehesten etwas, was aus der Intimsphäre der Menschen herausdringt; nicht im medizinischen Sinne (obgleich auch dieser in einer holistischen Betrachtungsweise Platz haben muß), sondern vielmehr, daß darüber gesprochen würde. Zudem würde sich wohl eine Frau vom Geschlechtsverkehr mit einem Manne abgestoßen fühlen und

Angelegenheiten handelte. Es wird wohl nicht zu weit hergeholt sein, anzunehmen, daß auch andere soziale (Rand-)Gruppen marginalisiert wurden.

Zu **gèš-bír** „schlaffer Penis“ cp. auch die Schreibung **gèš-bír** für **lú-gèš-bír(-ra)** = *kašsu* (AHw 424, CAD K 66f. 87); so auch **bír** = *húb-bu-rù ša i-ša-rum* „Austrocknen vom Penis“ in AHw 315 sub *hamāru(m)* D; cp. dazu BEHRENS 1978:155<sup>324</sup> [StPohl SM 8]:

“S. dazu A. Sjöberg, JCS 25 (1973) S. 140 zu Z. 161 [s.o. - NL] mit Hinweis auf W. von Soden (“Vermutlich ist ein infolge Geschlechtskrankheiten impotenter Mann gemeint.”). Frau Dr. Dietlinde Goltz, Duisburg, hat meine Vermutung bestätigt, daß *gìš-bír*(=UŠ.UD) auf eine Krankheit mit weißlichem Ausfluß hinweisen könnte, die man nach dem heutigen Stand medizinischer Kenntnis als Gonorrhöe verstehen darf. Vgl. dazu dann auch Lev 15,1-18.”

Die Auseinandersetzung mit dieser Zeile ist zugegebenermaßen nicht einfach; es ist einerseits möglich, mit JACOBSEN tatsächlich **bír** zu lesen und anzunehmen, daß es hier verkürzt für **gèš-bír** steht, gewissermaßen eine elliptische Schreibung, welche den physischen Vorgang “entschärft” wiedergibt. In einem solchen Fall könnte man annehmen, daß der nominale Part des zusammengesetzten Verbuns aufgrund von stilistischen oder Sexualität betreffenden Gründen weggelassen wurde. In diesem Fall wäre **bír(UD)** als grammatikalisch equivalent zu **[gèš-]bír(UD)** als das Objekt der VB<sub>√</sub> anzusehen.

Innerhalb des Rahmens des Mythos haben wir nun als Rohkonstrukte einzelne Teile eines Beginnes; mit Sicherheit können wir sagen, daß <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** ein ‘Biermaische’ resp. angesetzte Kräuter enthaltendes Viaticum o.ä. zubereitete - eben das /**agarin**/-Gebräu -, danach zu Lugalbandas Füßen einschliefl bzw. tief in einem tranceartigen Zustand versank (s.o. /**lib**/ = *kāru(m)* (SJÖBERG 1983 [JAOS 103]; FLÜCKIGER-HAWKER 1999:333 ‘daze, illusion’; *šaqummatu*, vgl. CAD Š/II:33 STC 2 pl. 81:76, *šuharrur sagêa šuharrurat aširtī eli bīti bābi u qarbatija šá-qu-um-ma-ti tabkat* ‘in deathly silence lies my sanctuary, gloom is spread over the house, the gate and my meadows’), was zu Intimitäten durch Küsse führte. In dieser Zeile sollte, der uns offenen Logik des Mythos folgend, eine sexuelle Handlung stattfinden. **[gèš]-bír** ist jedoch keinesfalls mit einer Penetration, Defloration, oder überhaupt erfolgreichem sexuellem Akt verbunden, sondern vielmehr mit dem Gegenteil davon denotiert. Die Interpretation JACOBSENS dieser Zeile wurde deswegen nicht beibehalten und zugunsten der Lesung von **UD** als Temporalelement **u<sub>4</sub>** aufgegeben.

**iii:12** Anstatt mit JACOBSEN hier [<sup>d</sup>**lamma-nin-súmun ú**] zu ergänzen, legt es der Inhalt vielleicht nahe, ein singularisches Objekt wie z.B. **DUG** ‘Krug’ zu ergänzen. Innerhalb der uns bekannten Bilderinventars von ED Sumer scheint es wahrscheinlicher, daß das von Lamma-Ninsumun gebrachte Objekt ein Gefäß ist, aus welchem libiert

---

ihn meiden, wenn dieser an einer STD mit äußerlichen Merkmalen leide; andere medizinische Gründe für erektile Dysfunktion würden, wenn weniger drastisch, wohl auch früher oder später an das Ohr von Mitmenschen dringen, sei es durch das Aufsuchen eines Reinigungspriesters o.ä. Dies sind jedoch reine Spekulationen, welche die Frage nach der Identifizierung eines impotenten Mannes - welche wiederum Fragen über die Gesellschaftsstruktur und sozialen *mores* aufwirft - nicht lösen.

werden soll; vielleicht handelt es sich auch um das Gefäß, in welches libiert werden soll und das evtl. vegetabile Elemente enthält (s.u. *sub* iii:14). Natürlich ist die spezifische Ergänzung von **DUG** an dieser Stelle allenfalls konventionell; selbstverständlich könnte auch eine andere Gefäßbezeichnung genannt werden. Zu Gefäßen, die für Tell Abū Šalābīkh aus den Grabungen bekannt sind cp. POSTGATE 1978:86f. Behelfsweise wurde **DUG** gewählt, was als generischer Ausdruck zu verstehen ist. Cf. dazu D(3).

**iii:13** Für eine Lesung **ir**<sub>10</sub> für **DU** (cf. JACOBSEN 1989) vgl. MSL IV 27; col. i, 09-10: **ir** = **túm** = *šu-lu-u ša BĀRA.MUNU<sub>4</sub> (= *titāpi*) **KI.MIN** [= *ha-am-tu* - NL], “to effervesce, of beer mash”, “quick” // **ir-ir** = **túm-túm** = **KI.MIN ša BĀRA.MUNU**<sub>4</sub> *ma-ru-u*, “to effervesce, of beer mash”, “slow”.<sup>56</sup>*

**iii:14** Hier wird **ú-a-za** als Lokativverbindung **\*ú-a-zu-a** ‘die Pflanze(n) in deinem Wasser’ aufgefaßt. Die Grammatik ist an dieser Stelle nicht einfach zu deuten; es wäre auch möglich, **ú** und **a** nicht als eine Lokativverbindung zu interpretieren, sondern eine Genitivverbindung **\*ú-a-zu-a(k)** oder die beiden Objekte **ú** und **á** als parataktisch geordnetes Paar (mit der Möglichkeit eines Berührungspunktes zu Kraut und Wasser des Lebens?) mit der suffigierten 2.P.Sg.SK **/-za/** zu konstruieren. Die Übersetzungen dieser beiden Lesungsmöglichkeiten, ‘die Pflanze(n) deines Wassers’ resp. ‘deine Pflanze(n) (und) dein Wasser’, können ebenso wie die hier gewählte Konstruktion als Lokativverbindung als intertextuellen Hinweis auf die im ED gehäuft vorkommenden Darstellungen von Libationsszenen vor Gefäßen (Vasen?) mit daraus ersprießenden Pflanzen gelesen werden (s.o. *ad* iii:13). Die Lesung als Lokativverbindung wird zudem durch die Verwendung des Infix **-NI-** in der direkt folgenden Verbalform weiter angeregt.

Diese Zeile bietet auch sonst gewisse Möglichkeiten in der grammatikalischen Analyse, welche dem Sinn und Kontext des Textes als Gesamtheit gerecht wird; **ba****bárag**(**BA.DAG**) wird üblicherweise mit *šuparruru(m)* (“(aus-)breiten, erweitern”) geglichen; so MSL 4 127:919 - 921 (Proto-Aa) **DAG** = *še-e-tú-u / wu-ú-šú-ú / šu-pa-ru-rum*; S<sup>b</sup> ii:235 **ba-ra DAG** = *šu-par-ru-ru*; Ea iv:15 **ba-ra DAG** = *šu-par-ru-ru*; cp. CAD Š/III:317 *s.v.*: **á.sàg nu[mun.b]i túg.gin<sub>x</sub>(GIM) ba.an.dul gada.gin<sub>x</sub> ba.an.bàra** : *asakku lillissu kīma šubāti iktum kīma kitê uš-pa-ri-ir* “the *asakku*-demon has covered its offspring as with a garment, it has spread (it) out like a linen cloth”, 5R 50 ii 32f., oder vergleichbar auch **[gal<sub>5</sub>.lá].[hul] sa.pàr.gin<sub>x</sub> mu.un.bàr.ra** : *[gallû lemn]u ša kīma saparri šu-par-ru-ru* “evil *gallû* demon who is spread out like a net”, Iraq 27:164 12. Die angebotenen Übersetzungen sind “a) to spread a net, b) to extend, spread protection, c) referring to the moon’s halo”. Es geht dementsprechend aus den besetzten semantischen Begriffen hervor, daß unser direktes Objekt (DO) etwas ist, was sich (aus-)breiten läßt.

<sup>56</sup>Die Interpretation des Zeichens als ES-Form wirkt nicht gesichert; im Text werden ansonsten keine ES-Formen verwendet, so wirkt eine Transliteration des Zeichens mit JACOBSEN eher unwahrscheinlich. Es scheint kaum Sinn zu machen, anzunehmen, daß die Handlung der weiblichen Gottheit in ES ausgedrückt werden soll, wenn sie das Geschehen nicht beschreibt.

Angesichts der syntaktischen Struktur der Sinneinheit bleibt kaum etwas anderes übrig, als **ú** allein als DO von **mu-ni-ba**á**rág** aufzufassen.

JACOBSEN nimmt in seiner Bearbeitung in JCS 41:76 an, daß die Szene von iii:12-14 beschreibt, wie Ninsumun Gras bringt, das gefrorene Gras schmilzt und ausbreitet, wodurch “the inclemency of the mountain climate” (*ibid.*) ausgedrückt werden soll. Angesichts einerseits dessen, daß es unwahrscheinlich erscheint, im Gebirge östlich von Unug gefrorenes Gras aufzufinden<sup>57</sup>, und andererseits dadurch, daß JACOBSENS Annahme, **a-za** wäre eine Kurzform für **/azad/**, für die uns betreffende Periode ED III ebenso unwahrscheinlich ist, da wir für diese Zeit vielmehr **še<sub>12</sub>(A.MÛŠ)** / **šed<sub>7</sub>(MÛŠxA+DI)** erwarten würden; da außerdem **/azad/** während des ED meines Wissens nach nicht belegt ist (cp. PSD A I/I *s.v.* **a-za-ad** B [oB, post-oB]), wird diese Vermutung nicht übernommen und statt dessen eine mehr in frühdynastischem Bildgut verankerte Interpretation und Lesung angeboten.

**iii:15** JACOBSEN 1989:70: **ki-hi-is(-ka)**; die Lesung **is** für das Zeichen **ĜIŠ** ist mir in der Fāra-Periode nicht bekannt. Cp. die Entstehung des Lautwertes **is** bzw. **iš** aus der Gleichung des sumerischen **ĜIŠ** mit akk. *īšu*; cf. VON SODEN und RÖLLIG 1991:30 sub 156 [AnOr 47<sup>4</sup>]). Eventuell kann man annehmen, daß **ki**, **HI** mit der Lesung **dùg** und **ĝiš** sich zu **ki-ĝiš-dùg** ‘Ort (mit) guten Hölzern’ verbinden; cp. das Hohelied des Solomon 1:16b-17: “[16] *Unser Lager ist frisches Grün*, [17] *die Balken unseres Hauses sind Zedern, aus Wacholder die Sparren vom Dach.*” (GerNeUe). Wir werden in dem sumerischen Bild wohl ein ähnliches Konzept suchen dürfen<sup>58</sup>. Der beschriebene Ort sollte vermutlich als sakral konzeptualisiert werden, wenn wir den Text (in einem kultischen Rahmen verstanden) ernst nehmen. Was genau jedoch damit gemeint ist, entzieht sich uns noch; es könnte sich z.B. um eine Art von göttlichem ‘Liebesnest’ handeln, um einen als sakral erlebten Ort zwischen Bäumen und Sträuchern, als ein Ort mit sakral signifikanten Pflanzen o.ä.

Denkt man an die ithyphallischen Tüllenkanen der ED Weiheplatten, so fühlt man sich versucht, die Konzeption von menschlicher (männlicher) Sexualität mit der der (empfangend - weiblichen?) vegetabilen Fruchtbarkeit auf diesen Ort zu beziehen; der **ki-du<sub>10</sub>**, der ‘süße Ort’, ist uns aus PNN der Form **ĝissu-ki-du<sub>10</sub>**, ‘der Schatten ist ein süßer Ort’ von ED bis weit nach Ur III hinein bekannt: **abzu-ki-du<sub>10</sub>**<sup>59</sup>, **ambar-ki-**

<sup>57</sup>Im Winter wächst kein Gras; braunes, verdorrtes Gras im Herbst ist kaum mit Fruchtbarkeit assoziierbar und wird wohl auch nicht gefroren sein; Sommer und Frühling bringen zwar Gras hervor, doch ist Frost während dieser Jahreszeiten nicht wahrscheinlich.

<sup>58</sup>Könnte man in diesem Bilde evtl. auch einen *locus amoenus* sehen?

<sup>59</sup>ED IIIa. MC 4 1 [ELTS 108 = IM 14182] rev. v:06, NTSS 165 [Ist Š 165] rev. ii:05’, NTSS 258 [Ist Š 258bis, NTSS 444 [Ist Š 444 iv:03, RIME 1.11.03.01 ex. 91 [FAOS 5/2 Abzukidu 1 = IM 66123] 01 - 06 **inanna** / **a-kalam** / **dam-abzu-ki-du<sub>10</sub>** / **énsi** / **nibru<sup>ki</sup>** / **a mu-ru**, TSS 1 [Ist Š 1] rev. iii:14, TSS 8 [Ist Š 8] ii:4, TSS 9 + 127 [Ist Š 9 + Ist Š 127] rev. ii:02’, TSS 49 [Ist Š 49] iv:04, TSS 101 [Ist Š 101] vi:08, TSS 102 [Ist Š 102] rev. iii:1’, TSS 181 [Ist Š 282] iv:08, v:02, VAT 12430 rev. ii:01, WF 8 [VAT 12435] i:02, WF 9 [VAT 12433] v:18, rev. vi:14, WF 13 [VAT 12559] rev. iv:04, WF 25 [VAT 9079] vi:05, vii:01, WF 36 [VAT 12523] rev. ii:06, WF 42 [VAT 12661] iv:06, WF 43 [VAT 12427] i:04, WF 45 [VAT 9131] rev. i:05, WF 51 [VAT 12604] ii:01, WF 53 [VAT 12656] iii:10, WF 75 [VAT 12674] rev. i:01, WF 76 [VAT 12497] x:05, WF 77 [VAT 9109] rev. ii:02, WF 87 [VAT

du<sub>10</sub><sup>60</sup>, é-ki-du<sub>10</sub>-ga<sup>61</sup>, eri-ki-du<sub>10</sub><sup>62</sup>, é-UD-ta-ki-du<sub>10</sub><sup>63</sup>, é-umbin-ki-du<sub>10</sub><sup>64</sup>, ġír-nun-ki-du<sub>10</sub><sup>65</sup>, ġír-su-ki-du<sub>10</sub><sup>66</sup>, ġiš-šà-ki-du<sub>10</sub><sup>67</sup>, gú-ab-ba-ki-du<sub>10</sub><sup>68</sup>, hi-en-da-ki-du<sub>10</sub><sup>69</sup>, isin<sub>x</sub>-ki-du<sub>10</sub><sup>70</sup>, IŠ-ki-du<sub>10</sub><sup>71</sup>, ki-du<sub>10</sub>-LI<sup>72</sup>, ki-nu-nir-ki-du<sub>10</sub><sup>73</sup>, kisal-la-ki-du<sub>10</sub><sup>74</sup>, ku'ara(KU<sub>6</sub>.A)-ki-du<sub>10</sub><sup>75</sup>, lugal-DÚR-ki-du<sub>10</sub><sup>76</sup>, NINA-ki-du<sub>10</sub><sup>77</sup>,

- 
- 9077] i:03, WF 100 [VAT 9107] i:04, iii:06, v:10, WF 105 [VAT 12570] v:08, WF 126 [VAT 12483] iii:07, WF 131 [VAT 12563] i:04, WO 8 180 [ELTS 136] rev. ii:06. ED IIIb: RIME 1,11,93,92 [FAOS 5/2 Abzukidu 2] 04'.
- <sup>60</sup>ED IIIa: WF 32 [VAT 12557] iv:04.
- <sup>61</sup>ED IIIa: CT 50 3 [BM 85380] i:04, NTSS 496 [Ist Š 496] v:02, RTC 9 [AOTa 13] ii:02, RTC 11 [AOTa 12] iv:05, TSS 423 [Ist Š 423] i:05, ii:05; ED IIIb: BIN 8 37 [YBC 5374] rev. ii:05.
- <sup>62</sup>ED IIIa: WF 31 [VAT 12588] iii:02; ED IIIb: Nik 1 104 [FAOS 15/1 104 = Erm 14104] rev. i:02.
- <sup>63</sup>ED IIIa: MVN 10 82 [ELTS 113a = JMS A 74] iv:01, MVN 19 83 [ELTS 113b = JMS A 75] iii:07.
- <sup>64</sup>ED IIIb: DP 478 rev. i:04, VS 25 75 [AWAB 169 = VAT 4632] rev. v:04, VS 27 26 [AWAB 170 = VAT 4724] rev. v:04.
- <sup>65</sup>ED IIIb: AWAB 70 [OrSp 5 14 88] ii:01, CT 50 38 [BM 118093] ii:02, CT 50 39 [BM 118094] i:08, DCS 6 [BNUS 377] i:08, DP 145 i:06, DP 149 i:08, DP 234 iv:01, DP 523 ii:02, HSS 3 7 [FAOS 15/2 6 = SM 1904.06.005-006] iii:08, Nik 1 60 [FAOS 15/1 60 = Erm 14060] ii:01, Nik 1 64 [FAOS 15/1 64 = Erm 14064] i:10, Nik 1 97 [FAOS 15/1 97 = Erm 14097] i:02, Nik 1 244 [FAOS 15/1 244 = Erm 14244] i:02, RTC 51 [AO 4041] i:09, VS 14 77 [AWL 41 = VAT 4428] i:02, VS 14 92 [AWL 42 = VAT 4441] i:08, VS 27 6 [AWAB 1 = VAT 4658] iii:06.
- <sup>66</sup>ED IIIb: DP 134 ii:14, DP 135 rev. ii:06, DP 326 rev. i:01, FAOS 15/2 69 [FLP 2656] v:01, FAOS 15/2 118 [NBC 10508] vi:03, HSS 3 8 [FAOS 15/2 7 = SM 1903.11.001] vi:03, HSS 3 9 [FAOS 15/2 8 = SM 1904.06.016] vi:10, HSS 3 10 [FAOS 15/2 9 = SM 1904.04.009] vi:09, HSS 3 11 [FAOS 15/2 10 = SM 1904.06.002] vi:03, ITT 5 9228 [Ist L 9228] rev. iii:02, MVN 3 8 [FLP 8] vi:03, Nik 1 53 [FAOS 15/1 53 = Erm 14053] ii:10, Nik 1 125 [FAOS 15/1 125 = Erm 14125] i:05, Nik 1 281 [FAOS 15/1 281 = Erm 14281] rev. iii:04, RTC 61 [AO 4040] iii:03, TSA 7 [MRAH O.653] iii:07, TSA 47 [VM 8] iv:04.
- <sup>67</sup>ED IIIb: AWAB 149 [OrSP 26 39-40 = AOFU Wengler 2] i:02, CT 50 33 [BM 101976] viii:05, DP 230 rev. iv:08', HSS 3 20 [FAOS 15/2 19 = SM 1904.04.008] viii:07, Nik 1 3 [FAOS 15/1 3 = Erm 14003] i:12, Nik 1 235 [FAOS 15/1 235 = Erm 14235] ii:02, RIME 1.12.06.06 [FAOS 5/2 Gishakidu 1] 02, RIME 1.12.06.01 [FAOS 5/2 Gishaku 1 = AO 19225] 02, RIME 1.12.06.02 [FAOS 5/2 Lugalzagesi 2.A] 06, RIME 1.12.06.02 ex. 01 [FAOS 5/2 Lugalzagesi 2.A = BM 140889 = 1989-05-16, 001] i:06, RIME 1.12.06.02 ex. 03 [CUSAS 17 6 = MS 2426] i:06, RIME 1.12.06.02 ex. add04 [CUSAS 17 7 = MS 4983], TSA 10 [AO 4129] rev. i:05, Erm 14344 v:15.
- <sup>68</sup>ED IIIb: AltorNot 1 [RA 74 p. 45] ii:08, BIN 8 370 [FAOS 15/2 97 = MLC 1493] ii:04, DP 135 iv:15, DP 191 v:03, DP 590 rev. v:07, Nik 1 19 [FAOS 15/1 19 = Erm 14019] rev. ii:05, VS 27 13 [AWAB 148 = VAT 4681] vii:09.
- <sup>69</sup>ED IIIb: DP 135 rev. vi:04.
- <sup>70</sup>ED IIIa: NTSS 152 [Ist Š 152] ii:07.
- <sup>71</sup>ED IIIb: BIN 8 362 [FAOS 15/2 89] iv:08, Nik 1 160 [FAOS 15/1 160 = Erm 14160] ii:06, VS 25 9 [AWAB 162 = MVAeG 39 88 = VAT 4417] i:04.
- <sup>72</sup>ED IIIa: TSS 230 [Ist Š 230] iii:12'.
- <sup>73</sup>ED IIIb: FAOS 5/1 AnLag 14 [Iraq 36 31 02 = 3H-T2 01-03], FAOS 5/2 Anonym 14.
- <sup>74</sup>ED IIIa: TSS 40 [Ist Š 40] rev. i:2'.
- <sup>75</sup>ED IIIb: DP 185 ix:05', Nik 1 307 [FAOS 15/1 307 = Erm 14307] rev. i:06, VS 25 31 [AWAB 171 = VAT 4450] i:04, rev. i:02.
- <sup>76</sup>ED IIIa: WF 53 [VAT 12656] rev. v:12'.
- <sup>77</sup>ED IIIb: CT 50 28 [BM 96581] ii:05, DP 135 rev. iv:07, DP 137 ii:03, DP 177 rev. iii:04, DP 216 ii:04, HSS 3 28 [FAOS 15/2 27 = SM 1904.07.007] rev. ii:01, TSA 47 [VM 8] ii:08.

sìrara(UD.MÁ.NINA.TAG)-ki-du<sub>10</sub><sup>78</sup>, úri-ki-du<sub>10</sub><sup>79</sup>, uru<sub>11</sub>-ki-du<sub>10</sub><sup>80</sup>, ušum-ki-du<sub>10</sub><sup>81</sup>. Eine Verbindung zwischen der hinter dem ki-du<sub>10</sub> stehenden Vorstellung, die diesen PNN zugrunde liegt, mit dem Toten- bzw. Statuenkult scheint nahe zu liegen.

**iii:16** Ich lese **u<sub>4</sub> en-na zal**, mit **u<sub>4</sub>** temporärer Verwendung; cp. JACOBSENS Lesung **en-na.ud-zal(-šè)** 'until dawn'.

**iii:17** JACOBSEN liest hier **Uruaza(-ka) dūr al.dūr-dūr.éš**; ich bin nicht sicher, ob dies die beste Reihung der Zeichen ist, da ansonsten innerhalb des scheinbaren *chaos* der Zeichensetzung innerhalb der Fächer durchaus eine innere Ordnung sichtbar ist. So scheinen z.B. Zeichen, die höher angesetzt sind als andere, in einer Zeile voranzustellen sein anstatt z.B. die finale Position einzunehmen.

Das Photo zu IAS 327 auf CDLI ist für diese Zeile kaum aussagekräftig - die Spuren am Ende der Kolumne könnten sowohl ein **AL** als auch ein **ÍB** darstellen, sind jedoch nicht gut genug erhalten, um darüber eine definitive Aussage treffen zu können. Man müßte der Phantasie ausgesprochen viel Freiheit zugestehen, um in den auf der Tafel vorhandenen Spuren **RSP-399 (AL)** erkennen zu wollen. **REC-302** stellt eine weitere denkbare Möglichkeit dar. Im Rahmen dieser Arbeit wird hier ein **AL** angenommen, trotz der eigentlich untypischen Form. Die gewählte Übersetzung ist nicht die eigentlich wörtliche; diese müßte 'zum Hinsetzen setzten sie sich (nieder)' lauten (also eine Paronomasie bzw. *figura etymologica*, da die betreffenden VB√ dieselben sind).

Bei Uru'aza handelt es sich um einen Ort zwischen Unug und Elam, cp. Ean. 11 v:03 - 08 **úni<sup>ki</sup> GÍN.ŠÈ bi-šè uru-az<sup>ki</sup> mu-hul mi-ši-me<sup>ki</sup> mu-hul é-an-na-túm mu-pà-da<sup>d</sup> nin-ġír-su-da kur-kur-ré e-da<sub>5</sub>-sìg** 'Uruk hat er mit Waffen geschlagen. Uru'aza hat er zerstört. Mišime hat er zerstört. Vor E'anatum, der mit Namen berufen worden von Ningirsu, haben alle Fremdländer gezittert'. Eine genaue Ortsbestimmung ist nicht möglich; cf. RGTC 1, wo auf die Nähe zu **URUxA** hingewiesen wird; zu **URUxA** SOLLBERGER 1961:9 [ZA 54], WESTENHOLZ 1974:152<sup>2</sup> [JCS 26] ("in or nahe Elam"). Cp. auch STEINKELLER 1982[ZA 72]:244<sup>26</sup>, der **URUxA** mit Arawa identifiziert. SELZ 1991 listet die ED Herrscherinschriften, welche **URUxA** bzw. **URUxAZA** erwähnen, auf<sup>82</sup>. Den Quellen gemäß können wir annehmen, daß sich Uru'aza in dem in

<sup>78</sup>ED IIIb: Nik 1 104 [FAOS 15/1 104 = Erm 14104] i:03, UET 2 supp. 14 [StPohl SM 13 14 = BM 128900] iv:03.

<sup>79</sup>ED IIIb: UET 2 supp. 14 [StPohl SM 13 14 = BM 128900] rev. i:05.

<sup>80</sup>ED IIIb: DCS 8 [BNUS 382] vi:07, Nik 1 3 [FAOS 15/1 3 = Erm 14003] rev. iii:14, Nik 1 230 [FAOS 15/1 230 = Erm 14230] rev. i:01, TSA 7 [MRAH O.653] rev. v:12, Erm 15776 rev. i:05', VS 25 89 [AWAB 34 = VAT 4741] rev. iii:04.

<sup>81</sup>ED IIIa: TŠŠ 525 [Ist Š 525] ii:04, WF 22 [VAT 9078] rev. i:13, WF 71 [VAT 12646] i:02.

<sup>82</sup>Ean. 1 rev. vi:10 - vii:07' **elam<sup>ki</sup> subar<sup>[ki]</sup> / kur ġiš níġ-ga [...] / G[ÍN.ŠÈ bi-sè] / su-sín<sup>ki</sup>-na / GÍN.ŠÈ bi-sè / šu-nir-URUxA<sup>ki</sup>-ka / énsik-bi / saġ mu-gub-ba [GÍN.ŠÈ bi-sè]** 'Elam (und) Subar, das Bergland (reich an (?)) Holz (und) Habe ... hat er mit Waffen geschlagen. Susa hat er mit Waffen geschlagen. Die Standarte des Stadtfürsten von Arawa, der (persönlich) an dessen Spitze stand, hat er mit Waffen geschlagen'; Ean. 3 iii:11 - iv:05 ; Ean. 11 iii:05 - iv:07 **é-an-na-túm-e / elam hur-saġ-u<sub>6</sub>-ga / GÍN.ŠÈ / bí-sè / SAHAR.DU<sub>6</sub>.TAKA<sub>4</sub>-bi / mu-dub / šu-nir-URUxA<sup>ki</sup>-ka / énsik-bi / saġ mu-gub-ba / GÍN.ŠÈ bí-sè** 'E'anatum hat Elam,

den Lugalbanda-Epen angesprochenen Gebiet von **kur** zwischen Lugalbandas Heimatstadt Unug und Aratta befindet; somit wird durch diese Angabe der Text innerhalb der Thematik der epischen Erzählungen rund um Lugalbanda und seinen Vater Enmerkar verankert. Ebenso können wir in der Erwähnung von **kur** in vi:30 und vi:33 einen Hinweis darauf sehen, daß die vorangegangene(n) Episode(n) sich im Gebirgsland abspielten - dem 'Außen', in dem Lugalbanda üblicherweise seine 'Abenteuer' erlebt.

**iv:18-19** Es ist technisch gesehen möglich, am Ende dieser Zeile Spuren eines zweiten **zu** auszumachen, jedoch ist dies eher unwahrscheinlich; die Spuren sprechen vielmehr für eine Rasur eines möglicherweise irrtümlich gesetzten Zeichens.

Wenn man die einzelnen Verwendungen der zugrundeliegenden Komposition **gal-zu** innerhalb dieses Textes betrachtet, ergeben sich mögliche Hypothesen zu den einzelnen Aspekten des Verbuns innerhalb des Sumerischen von Tell Abū Šalābīkh im 3. Jtsd. BCE. Lugalbanda wird in ii:06 als [**lugal**]-**bàn**-[**da**] **gal zu** bezeichnet; es läßt sich eine direkte Linie konstruieren, anhand derer man die Verwendung von **gal-zu** hinsichtlich des Lugalbanda als aspekttechnisch deutlich nachweisen kann. So soll versucht werden, den Sinn dieser aspekthaften Differenzierung zu finden.

Der sumerische Held wird in ii:06 als [**lugal**]-**bàn**-[**da**] **gal zu** beschrieben, hier aufgefasst als \***Lugalbanda(-e) gal(-Ø) zu(.ed)**, eine einfache Konstruktion mit *marû*-Partizip; es besteht zwar auch die Möglichkeit, **zu** hier als atemporales Partizipium aufzufassen, doch passt die Auffassung des Verbuns als *marû* besser in die vorgeschlagene Deutung. Lamma-Ninsumun hingegen wird schon in i:03 als <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun gal in-zu**, \*<sup>d</sup>**Lamma-Ninsumun(-e) gal(-Ø) ĩ+n.zu** 'Lamma-Ninsumun - Großes hat sie (er)kannt!' beschrieben.

Lamma-Ninsumun verfügt als Divinität über Wissen und Fähigkeiten, die sich doch von denen des Lugalbanda unterscheiden - notwendigerweise: Zwischen Göttern und Menschen bestehen innerhalb des mesopotamischen Denkens durchaus deutliche Unterschiede. Das Wissen der Lamma-Ninsumun ist ein Wissen, welches sie schon besitzt. Ist es möglich, die Akquirierung von diesem Wissen punktiv (gemäß den Interpretationen von *hamtu* als Punktativ) in der Vergangenheit anzusetzen - im Gegensatz zu Lugalbandas Wissen, welches ein noch ständig weiter sich akkumulierendes Wissen (Durativ) darstellt?

Einen Hinweis finden wir in ii:11, **UD gal in-ga-mu<sup>?</sup>-zu**, \***UD(-)gal(-Ø) inga+-mu+(n.)zu**; hier interessiert uns die Verbalform, so daß wir den unsicheren Teil der Zeile hier einstweilen beiseite lassen können (dazu *sub* ii:11). Es handelt sich hier deutlich um den satzverbindenden Präfix /**inga-**/ vor dem KPX /**mu-**/; gemäß THOMSEN 1984:169f. handelt es sich bei /**inga-**/ um eine Konstruktion aus /**ĩ-**/ + /**-ga-**/; da /**inga-**/ jedoch auch vor KPX wie /**mu-**/, /**bi-**/, /**ba-**/ (cf. THOMSEN *op.cit.*:170 *sub* § 325) stehen kann, halte ich EDZARDS Einteilung dieses Präfix als "Connecting indicator" (EDZARD 2003:123 *sub* 12.12.2) für wahrscheinlicher. JAGERSMA 2010:513 *sub* 23

---

das 'staunenswerte' Gebirge, mit Waffen geschlagen; *Leichenhügel* hat er dort aufgeschüttet; die Standarte des Stadtfürsten von Arawa, der (persönlich) an dessen Spitze stand, hat er mit Waffen geschlagen'.

beschreibt den Präfix als {nga}, da er sich - wie sowohl THOMSEN als auch EDZARD notieren - mit verschiedenen KPX und MPX kombinieren kann, die präfigierend antreten. Die Übersetzung dieses Präfix ist nicht gesichert.

In der Tradition von /inga-/ als satzverbindendes Element habe ich versucht, dies in der Übersetzung wiederzuspiegeln. Der elementare Punkt ist jedoch jener, daß wir durch die Reihung \*gal(-Ø) zu(.ed) — \*inga+mu+(n.)zu — \*ĩ+n.zu einen deutlichen Ablauf verschiedener Aspekte von gal-zu erkennen, dessen Schlüsselement die Verbalform aus ii:11, in-ga-mu<sup>?</sup>-zu, zu sein scheint. Es soll hier der Vorschlag gemacht werden, daß diese unterschiedlichen Ausdrucksweisen eine differenzierte Auffassung von den spezifischen Unterschieden von Wissen, wie sie Lugalbanda in unserem Text zeigt, anzeigen.

**iv:20 IM.RU** wird hier als Objekt aufgefasst; die VF wird als ein ventivisches /-mm-/ enthaltend interpretiert; cf. JAGERSMA 2010 *sub* **22.3**:

“The ventive prefix indicates that the action expressed by the verb is directed towards the speaker. Accordingly, the ventive prefix is used to express an indirect or an oblique object of the first person. [...] If the ventive prefix is used with verbs expressing some kind of motion, it means ‘in the direction of the speaker’, ‘nearer to the speaker’, ‘hither’. [...]”

Die VF würde demnach Lugalbanda (iv:18-19) als Subjekt der Verbalhandlung šu-ti auffassen und **IM.RU** als DO: ‘das IM.RU hat er empfangen’. Zu **IM.RU** cf. D(4).

**v:25** Die Übersetzung unterscheidet sich hier kaum von der JACOBSENS, der ‘for the tablet of deliveries’ liest. Wir rekonstruieren hier für unsere Übersetzung **dub mu-DU-šè** als \*dub-mu-DU.r-(e) še: ‘Zu der Tafel des Eingangs’; **mu-DU.r** in FAOS 19:232 ‘Einnahme’, **mu-DU** <sup>d</sup>šul-gi-ra SALLABERGER 1993:28f. [UAVA 7]. Der Begriff bezeichnet also keinen physischen Eingang wie z.B. ein Tor, sondern vielmehr den ‘Eingang’ von Waren, die gespendet werden. Dabei kann z.B. an den Zyklus der Enmerkar-Erzählungen gedacht werden, in welchem die Rolle von ‘Geschenken’ resp. ‘Gaben’ zwischen Enmerkar und dem Herrn von Aratta im gleichnamigen Teil der Enmerkar-Erzählungen eine wichtige Rolle spielt. Der Begriff **DU.r** könnte auch als Kollektivum betrachtet werden, was auch in der Übersetzung reflektiert ist.

**vi:32** Der Plural der VF kann analog zu i:02 als eine Pluralität der Objekte referierend interpretiert werden. Die Anun(na(-k)) können in diesem Fall kaum Objekt sein; es bietet sich vielmehr an, die **nīg-kur-ta** der vorangehenden Zeile als Objekt zum Verbum **si-sá** aufzufassen, wobei die Phrase **nīg-kur-ta** als pluralisch aufgefasst wird; die **a-nun** selbst gelten in dieser Interpretation als DO, an welchem wir - späteren orthographisch-grammatikalischen Standards folgend - eine Dativpostposition /-ra/ rekonstruieren können. Eine angemessene Übersetzung für diese Interpretation wäre wohl ‘(für) die Anun(na(-k)) will ich sie herrichten’.

Eine weitere Möglichkeit wäre, die **a-nun** als Subjekt von **si-sá** anzusehen und die vorhergehenden **níg-kur-ta** hier nun als DO der VF; als Übersetzung würde sich in diesem Fall '(und) die Anun(na(k)) präparieren sie / richten sie her'. Ebenfalls im Rahmen es Möglichen wäre, **si-sá** als intransitives Einteilnehmerverb zu betrachten, für welches **a-nun** als DO steht: 'die Anun(na(k)) sind in Reih und Glied' o.ä. Es ist allerdings anzumerken, daß der Begriff **si-sá** innerhalb des Sumerischen am Häufigsten bei der Bewegung von Opfertieren zum Opferort (gewissermaßen 'für das Opfer präparieren') zu tragen kommt. Für die Übersetzung wurde 'die Nachkommen von Fürsten richten sie ordentlich her' gewählt, wo 'sie' sich auf die **níg-kur-ta** bezieht.

**vii:35 KISAL.BAR** kann auf drei unterschiedliche Arten gelesen werden:

1. **kisal-bar** 'der äußere Hof', 'Außenhof'
2. **ġipar<sub>x</sub><sup>bar</sup>** 'Ĝipar', mit **KISAL** = **ġipar<sub>x</sub>** (STEINKELLER 1985:46 [ZA 75]); zum /**ġipar**/ allgemein cf. HARRIS 1957-71:377ff. [RIA 3]) und **BAR** als phonetischem Indikator
3. **ġipar<sub>x</sub>-bar** 'der äußere Ĝipar'

Es wurde für die Übersetzung die zweite Möglichkeit gewählt; die Verwendung von **bar** als phonetischem Indikator erinnert an iii:14, wo **ba** als phonetischen Indikator für **bára** steht. Die Lesung von **KISAL** als **ġipar<sub>x</sub>** wurde außerdem motiviert durch die Anmerkungen von HARRIS *loc.cit.* zur Natur des Ĝipar als Friedhof und Ort des Totenkultes, was in unserem Text mit den Ereignissen ab vii:39 gut korreliert.

**vii:37** Hier zeigt sich wiederum die Polysemie der sumerischen Dichtung: **gú-ku<sub>5</sub>** läßt sich einerseits als "Nackenschnitter", andererseits auch als "Ertragseintreiber" übersetzen (man beachte den heutigen Ausdruck 'Halsabschneider' mit seinen Denotationen sowie Konnotationen in diesem Zusammenhang); "Nackenschnitter" würde zu dem Bild von **IM.RU**<sup>83</sup> als Waffe passen, wie es JACOBSEN in JCS 41 interpretiert, "Ertragseintreiber" denn dazu, daß - parallel zu der gewissermaßen "Doppelbedeutung" von **a-nun** innerhalb dieses Textes, für welche hier argumentiert wird - sich zwei Ebenen resp. Textdimensionen hier miteinander kreuzen, nämlich die mythische und die soziale. Jede Entscheidung, diese sumerischen Begriffe mit einer dieser möglichen Übersetzungen zu definieren, schließt die andere Möglichkeit in unserer Sprache, Wahrnehmung des Textes und unserem binären aristotelisch-cartesianischen Denksystem automatisch aus - es sei denn, man liest die verschiedenen Ebenen des n-dimensionalen Textes zugleich und ist sich ihrer dabei auch voll bewußt.

Zur Bedeutung von **gú-ku<sub>5</sub>** als lit. 'Nackenschnitter' cf. Iddin-Dagan D = OECT 5 8, UM 29-13-704, l. 11 **ud gù-dúb-dúb piriġ šeg<sub>12</sub>-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> érim-e gú ku<sub>5</sub>-da** 'Sturm (mit) erzittern lassender Stimme, Berglöwe - tötende Stimme, die dem Feind den Nacken abtrennt!'.

<sup>83</sup>Zu dem Begriff **IM.RU** und dessen möglicher Interpretationen resp. Bedeutungen cf. D(4).

**vii:41** **lugal-bàn-da** wurde hier im Sinne eines Terminativobjektes **\*lugalbanda-**(e)šè rekonstruiert; das Subjekt ist die Ergänzung der vorhergehenden Zeile vii:40. Der Terminativ, der den *Ablativus separativus* von dem **ab-làl** weg (**im-ta-è**, viii:42) näher definiert, nimmt die Richtung auf Lugalbanda auf.

**viii:42** Zur Interpretation von **ab-làl** cf. D(5); cp. Lulil [RA ] 59a **a-pa<sub>4</sub>-šè bal-bi sahar-kur-ra dé-bi** 'libiere das Wasser in die Rinne, in den Staub der Unterwelt gieße es!'; möglicherweise gehen das in dem von CIVIL 1987 [AuOr 5] bearbeiteten präargonischen Rätsel Ni 1306\* = SLTN 148 i:7'-9' aufscheinende **ab** "Fenster, Grab", **ab-làl** und **a-pa<sub>4</sub>** 'Libationsrinne' auf eine gemeinsame semantische Wurzel zurück, die als /**ab**/ anzusetzen wäre und eine liminale Verbindung zwischen der Unterwelt und der Welt der Lebenden bezeichnet?

**viii:44** **a-gub**, *agubbû*, eine Art von Weihwasser; kommt von **a-gúb** "Weihwasser". Der Begriff ist in dieser Schreibung lediglich selten belegt.

KREBERNIK 1984[BFE]:207:

"Das gemäß den zitierten literarischen Belegen mit dem Ort LAK358.nu.ru<sup>84</sup> verbundene Gewässer dürfte mit dem kultischen Reinigungswasser a-gúb-ba in Zusammenhang stehen. Vielleicht darf man sich ein zu dem Heiligtum gehöriges Becken/Hor? vorstellen, das den unterirdischen Bereich des Apsu repräsentiert."

BFE:257 attestiert die Verwendung von **a-gúb-ba** in den frühesten sumerischen Beschwörungen: <sup>d</sup>**a-gúb-ba** wird in AN:*Anum* als **šu-luh-UD.UD-ga-eridu<sup>ki</sup>-ga-ke<sup>4</sup>** bezeichnet, 'lautere<sup>85</sup> Waschung von Eridug'; weiters KREBERNIK 1984:257:

"Das "Weihwasser" bildet somit einen Berührungspunkt mit Enki. In der Tat wird es mit dessen Bereich, dem Apsu, verbunden, vgl. CT 13, 38 8f.: <sup>dug</sup>a-gúb-ba[sikil-abzu-ka] / in MIN-e SIKIL.LA *šá ap-si-i* "im reinen 'Weihwasser'(-Gefäß) des Apsu"."

Auch weist KREBERNIK in BFE:325<sup>140</sup> darauf hin, daß das **a-gúb-ba** - und damit wohl auch das hier belegte **a-gub**? - des <sup>d</sup>Enki(.g) eine gewisse Verbindung zu Drogen bzw. Drogenkonsum hat, was es für IAS 327 besonders interessant macht:

"Gegenstand der Beschwörung (?) ist offenbar das in späterer Zeit sehr häufig als Droge bezeugte šul-hi-Rohr (*qān šalāli*), dem auch die Beschwörungen VS 17, 16 und 17 gelten. Die dortigen Unterschriften verbinden es mit dem kultischen Reinigungswasser a-gúb-ba."

Weiters SALLABERGER 1993[UAVA 7]:238 zu **a-gub**:

<sup>84</sup>Zu **LAK-358**, das Bedeutungsspektrum des Zeichens und seine mögliche Verbindung mit den in SF 1 belegten Gottheiten innerhalb der **lamma**-Gruppe (cols. i - ii) cf. [06] SF 1 i:16.

<sup>85</sup>Cf. **KÁ.GAL** = *abullu* G [A 30189 (+) UM 55-21-425] 170, **UD.UD** : [e]-[el-lu] (MSL 13 257:170).

“2. **a gub-ba šà é-a**, “Wasser(gefäße) aufgestellt; im Tempel”. A-gub-ba könnte unter der Annahme, daß gub für gúb steht, “Weihwasser” bedeuten. Dafür kann ich nur Angim 155 (J. S. Cooper, *AnOr* 52) zitieren, wo eine mA Quelle (Text Cc bei Cooper) a-gub-ba für a-gúb-ba schreibt. Sehr unsicher ist der Beleg für a-gub in OIP 99 327 viii 2 f. <sup>d</sup>Lama-<sup>d</sup>Ninsún / ì-ul<sub>4</sub> ki ba-tag, “L.N. war schnell, sie libierte Weihwasser”, nach Lesung und Übersetzung von Thorkild Jacobsen, JCS 41 (1989) 70, 79 nf. agúbbu, dagegen vielleicht in der Statueninschrift FAOS 9/2 Šulgi 26 iv 2 (sehr unsicher); a-gúb ist die aS übliche Schreibung. Daher ist die Interpretation als “Wasser(gefäße) aufgestellt” vorzuziehen (auch in der Verbindung a gub-ba <sup>g</sup>kid-dağal, ...). Auf jeden Fall wird es sich um Wasser zur kultischen Reinigung am Beginn der Zeremonien handeln (vgl. a-gub-ba auch PDT 1 617 mit einem “Beschwörer” als maškim).”

*ibid.*:241, ebenfalls mit der Schreibung **a-gub**:

“c. **a gub-ba <sup>g</sup>kid-dağal**, “Wasser(gefäße) aufgestellt (bei) der großen Matte””

SALLABERGER zitiert zudem den Text LANGDON PSBA 40 Bodleian 146, eine Urkunde, in der u.a. die Ausgaben zu den Mondfeiertagen aufscheinen (UAVA 7:255<sup>1204</sup>). Zudem findet sich in *op.cit.*, T 88 (UAVA 7/2:152) noch eine kleine Liste zu den Festaussgaben für Šara (<sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub>) im iv., viii. und xi. Monat (sog. Archiv Alulus); von den angeführten Texten verfügen *SNATBM* 409 (iv AS 8), RS 448 (viii AS 5) sowie Boson 329 (xi IS 1) über eine Ausgabe von **a-gub-ba** (Zeilen 8, 4 und 5 respektive). SALLABERGER, in einem Nachtrag zu UAVA 7 in N.A.B.U. 1993/81, macht es deutlich, daß die Übersetzung von **a-gub(-ba)** mit ‘Weihwasser’, an der er in besagtem Opus noch zweifelte, nunmehr aufgrund von neuen Texten und Ergänzungen einigermaßen gefestigt ist. Ich nehme hier für IAS 327 ebenfalls an, daß es sich bei **a-gub** um eine Variante zu **a-gúb** handelt. Es ist interessant, zu sehen, daß sich hier ein ähnliches Phänomen wie in i:05 und ix:52, mit **nu** an Stelle von **nú**, zeigt: Die Zeichen **gub(DU)** und **gúb(LI)** sind zu unterschiedlich, als daß sie verwechselt werden könnten. Ich sehe hier die schon *ad* i:05 geäußerte Vermutung über die Homophonie bestimmter Begriffe im Sumerischen von Tell Abū Šalābīkh bestätigt und postuliere ein ähnliches Phänomen der Homophonie für **gub** bzw. **gúb**.<sup>86</sup>

JACOBSEN liest in seiner Bearbeitung von IAS 327 ì-ul<sub>4</sub> “eilig” bzw. “schnell” (Proto-Ea 793[MSL 14, 481] ul<sub>4</sub> : ul : [GÍR] : [a-ra-hu]; Antagal D 112 [MSL 17 204] ul<sub>4</sub> = a-ra-[hu]; SIG<sub>7</sub>.ALAN 25 (= L) 1[MSL 16 226] ul<sub>4</sub> = [a-ra-hu]). Angesichts dessen, daß **a-gub** eindeutig libiert resp. als eine Art von Opfer dargebracht wird, um den LÍL zu besänftigen (?), scheint es nur logisch, GÍR:gunû nicht als ul<sub>4</sub> zu lesen, sondern parataktisch kíšig bzw. kiši<sub>17</sub>, ‘Akazie’ bzw. ‘Myrrhe’ oder auch “Johannesbrotbaum”, cp. MOLINA und SUCH-GUTIÉRREZ 2004[JNES 63] anzusetzen<sup>87</sup>.

<sup>86</sup>Alternativ könnte es sich natürlich auch um einen der beliebten ‘Schreiberfehler’ handeln; cp. allerdings ZAND 2009:64f. zu Homophonie als Assoziationselement im ED-III UD.GAL.NUN-Corpus.

<sup>87</sup>In der Übersetzung habe ich mich auf ‘Akazie’ geeinigt.

Es findet sich eine Attestation von 'Akazienöl' **ì-kíšig** in VS 14 123 obv. iii:04, **ì-kíši<sub>17</sub>-ka-kam**, einer Tafel mit Abgaben aus dem **É.MÍ** unter Lugalanda von Lagaš und seiner Gemahlin Bara(g)namtara. Damit wären die Begriffe **a-gub** und **ì-kíšig** parataktisch geordnet beide als Objekt für die Verbalform der Zeile konstruiert. Hierbei ist anzumerken, daß Akazienöl noch heute ein beliebter Duftstoff ist und auch häufig noch im Rahmen von Räucherungen Verwendung findet. Ebenso ist die Myrrhe, *Myrtus communis*, bekannt für die ätherischen Öle, welche daraus hergestellt werden können<sup>88</sup>. JAGERSMA und DE MAAIJER stellen in AfO 50[2003-4]:351 fest, daß es sich gemäß CAD bei *ašāgu(m)* (/kíšig/) um die Pflanzengattung *Prosopis stephaniana* handelt<sup>89</sup>; ich kann dies lediglich unkommentiert im Raume stehenlassen, da meine Kenntnisse hinsichtlich biologischer Taxonomie diesbezüglich unzulänglich sind. Cf. auch CIVIL 1987b:40f. und BIGGS' OIP 99:69f. für Notizen zu /kíši(g)/ bzw. **ĜÍR:gunû**, ebenso KREBERNIK 1984:51, v.a. *loc.cit.*:311.; "[d]ie Zeichen GIR und AD(GÍRgunû) werden in Fara, T.A.Š. und Ebla konsequent unterschieden." Weiters POWELL 1982:102 [BSA 6], der auf die Möglichkeit hinweist, daß **GÍR:gunû** (das er mit Einschränkungen als *Prosopis farcta* zu identifizieren versucht) = **kíšig**, Akk. *ašāgu(m)* und modern *šauk/šok* auf eine gemeinsame Etymologie zurückgehen. Cp. evtl. auch DP 486 iii:03 **1 (u) 5 (aš) ġiš GÍR:gunû ì-šub-an-na ġiš dúr-gar; ì-šub-an-na**, evtl. ein in Beschwörungen (**nam-šub**) verwendetes Öl/Fett?

**viii:46 ha-luh** 'erschrecken, erschauern'. Es handelt sich hier um die vokalisch noch nicht assimilierte Form von späterem **hu-luh**. Cf. ZAND 2009:232 *ad* SF 39 = CUT 4 iii:03 **utu kur-subar (šUBUR) mu-ha-luh**; auch Gude'a CA xii:12 - 13 **gù-dé-a ì-zi ù-sa-ga-am / ì-ha-luh ma-mú-dam** 'Gude'a erhob sich *aus dem* Schlaf; er erschauerte - es war ein Traum gewesen!.

**viii:47** Für **LÍL ub-taga** scheinen hier zwei Übersetzungen möglich: (1) 'Lugalbanda erschauerte, nachdem der LÍL (ihn) berührt hatte', mit **LÍL** als Subjekt von **ub-taga \*û+b.taga** und akk. *lapātu(m)* für **taga**; der Ergativverweis 3.Sg.SK \*°-b.VB√° würde **LÍL** als Subjekt hier wie erwartet als Objekt der SK einordnen. Diese Möglichkeit

<sup>88</sup>Auf einen möglichen Zusammenhang zwischen /kíšig/ und der Lokalisierung von Uru'aza mag RTC 20 (Ukg. L<sup>7</sup>) hinweisen: **1, 15 naga gur-sag-ġál 7 níġ-IB ma-na [nam]-ga-eš<sub>8</sub>-aka-elam-me-me-kam 30 lá 3 šim-kíšig ma-na 10 šim-kur-gi-rin ma-na ġir-ni-ba-tuš ga-eš<sub>8</sub>-e mu-šám 1 bur-níġ-kú maš-da-ri-am<sub>6</sub> itu-an-ta-sur-ra-a [ì-DU.D]U-a [ġir-ni-b]a-tuš [ga-eš<sub>8</sub>]-e [é]-gal-la ì-DU** '75 Haupt-Gur Salzkrauter (?), 7 Minen ... ist die Kauffahrtei-Kommissionsware der Elamiter; 30 minus 3 Minen Myrtenessenzen (?), 10 Minen Gilbwurz hat Girinibatuš, der Kauffahrer, gekauft. 1 Speiseschale ist die (dazugegebene) Mašdari'a-Abgabe. Im Monat, in dem man in das Antasura(-Heiligtum) feierlich einzog, hat Girinibatuš, der Kauffahrer, (dies) in den 'Palast' gebracht' (SELZ 1991:37f.).

<sup>89</sup>Cf. auch SELZ 1991:38<sup>61</sup>:

"Zu *šim-kíšig* (= UL<sub>4</sub>) vgl. J. BAUER, AWL 88 zu 5 I 2, 330 zu 118 III 4, 671, besonders zum g/k-Auslaut von UL<sub>4</sub> in unseren Texten; vgl.a. die Wörterbücher s.v. *asu(m)* und *ašāgu(m)*. Das Verhältnis der sumerischen Entsprechungen beider Wörter bedarf m.W. noch der Klärung. An unserer Stelle liegt sicher eine wohlriechende Essenz vor. Vgl. aber *nin-me-šár-ra* Z. 106 <sup>ki</sup>*kíšig<sub>x</sub>*(GIR<sub>2</sub>)-*kur-ra-ke<sub>4</sub> bí-in-gá-e* "er liess mich in der Macchia des Berglandes umherlaufen", vgl. W.W. HALLO, J. v. DIJK, YNER 3, 28.f."

wurde für die Übersetzung gewählt. Weiters bietet sich auch die alternative Lesung (2) 'Lugalbanda erschauerte (und) legte (für) den LÍL-Geist (Akazienöl und Weihwasser auf die Erde) nieder' an, etwa **\*(LB(-e)) LÍL(-ra) (î-kišî<sub>17</sub> a-gub ki(-a)) ũ+b.taga**, mit **ki-taga** 'auf die Erde (nieder)legen, prosternieren'.

**viii:48** Es ist nicht sicher, ob mit JACOBSEN **AMA** zu ergänzen ist, um die Lesung **AMA-<sup>d</sup>INANNA** zu erhalten; in dieser Arbeit wird keinerlei Ergänzung vorgenommen und lediglich [**INANNA**] gelesen, ohne einen ohnehin schon komplexen Text durch weitere akademische *educated guesses* noch weiter zu verkomplizieren; zudem würde es das Problem der in ix:53 verwendeten Verwandtschaftsbezeichnung **ú:ÚR** für eine weibliche Person lösen, da diese sich dann auf Lamma-Ninsumun beziehen würde.

Die **amalu** ist hier bei JACOBSEN als die bereits verstorbene Mutter des Lugalbanda in ihrer Rolle als persönliche Gottheit konzeptualisiert; da die Ergänzung durchaus im Bereich des Möglichen liegt und ein interessantes semantisches Feld eröffnet, soll diese Möglichkeit kurz betrachtet werden.; *ad amalu/AMA-<sup>d</sup>INANNA* cf. CAD A/II *sub amaluktu* (*maluktu, maruktu*) s.; (a term for goddess); lex. \*; Sum. lw.; [...] x = *la a-ma-lu-uk-tu*; Lu III ii k 2': **ma-l[u-ug]** = [**AMA-<sup>d</sup>INNIN**] = *ma-lu-uk-tum*, <ma>-*ru-uk-tum* Diri IV 194f.: **ama-<sup>d</sup>innin** = *ma-ru-[uk-tum]*; *sub amalūtu* Proto-Diri 485ff: **AMA-<sup>d</sup>INNIN** = *a-ma-a-lu-tum* (var. *a-ma-lu-tu-um*), *iš-ta-ru-um*; **AMA[.LUL]** = *a-ma-l[u]-tum*; Diri IV 188ff. **a-ma-l[u]** [**AMA-<sup>d</sup>INNIN**] = *a-ma-li-tu, iš-ta-ri-tú, a-ma-l[u] [**AMA.LUL**] = *a-ma-NI-tu iš-ta-ri-tú, šu-gi-tú*; ProtoLu 319-322: **ama, ama.uru, AMA-<sup>d</sup>INNIN, AMA-<sup>d</sup>INNIN, ama-lul**. RIA 8 *sub* \*Muttergöttin. A.I § 7.1:*

“In einer Beschwörung (OECT 5, Nr 20, Z.9f.) steht <sup>(d)</sup>AMA-<sup>d</sup>INANNA-ka-ni parallel zu (d.h. als weibliches Pendant von?) dingir-ra-ni, “sein (persönlicher) Gott”.

CAVIGNEAUX und AL-RAWI 1995[ZA 85]:31:

“pour amalu(k), cf. PSD A/2 (à paraître). Les références les plus anciennes suggèrent que la graphie AMA-<sup>d</sup>INANNA, quelle que soit la lecture, représente une divinité. Même dans ce cas, la graphie AMA-<sup>d</sup>INANNA n'est jamais précédé du déterminatif divin. Le mot amalu(k) désigne un personnage divin et, dans les textes tardifs, veut dire “divinité féminine”, comme l'akkadien ištaru, le sumérien n'ant qu'un mot pour dieux et déesse à l'origine. Le plus souvent, semble-t-il déesse personnelle, peut-être parce qu'une étymologie populaire (mais peut-être fondée) interprétait amalu comme \*amalú-(k) “mère de l'homme”.

Ange-sichts der in dem Text vorkommenden (semi-)divinen Entitäten wie Lamma-Ninsumun, **IM.RU**, die **a-nun** oder **LÍL** - scheint es nur logisch, anzunehmen, daß hier eine Art von Divinität 'beschworen' wird, welche wir in der **INANNA** (oder /**amalu**/, falls JACOBSENS Ergänzung angenommen wird) auch finden würden; es ist natürlich möglich, auch anzunehmen, daß es sich um Inanna(-k) selbst handelt, welche aufscheint. Ist es möglich,

daß es sich dabei möglicherweise um eine zum **diġir-ani** parallele weibliche Erscheinungsform des selben konzeptuellen Phänomens handelt? Parallelen scheinen zwischen der Konzeption des persönlichen Schutzgottes und der von **LAMMA** durchaus vorhanden zu sein; cp. [18] RBC 2000.

**ix:49** Lugalbanda ist mit der Terminativpostposition /-(e)še/ gekennzeichnet (**lugal-bàn-da-šè**); dies markiert ihn eindeutig als DO der SOP Verbindung. Diese findet ihren verbalen Ausdruck in ix:50 mit der CV-Konstruktion **inim mu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>**. Jede einzelne Verwendung von direkter Rede innerhalb des Textes wird mit dieser Verbalform konstruiert und markiert; es wäre zwar durchaus möglich, die Zeilen nach ll. 51 - 52 als eine Gegenrede zu dem Wort des **LÍL** zu sehen - mögliche Sprecher wären Lugalbanda und Lamma-Ninsumun -, jedoch scheint es im Rahmen dessen, daß jede wörtliche Rede in IAS 327 mit **inim mu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>** eingeleitet wird, doch wahrscheinlicher, hier eine einzige längere Rede anzusetzen. Deswegen wird der gesamte folgende Part des Textes bis ix:56 als wörtliche Rede des **LÍL** aufgefaßt, innerhalb derer dieser den Ansprechpartner wechselt und seinen Fokus zunächst auf Lugalbanda richtet.

**ix:51** /za/ wird hier als selbstständiges Personalpronomen im, mit THOMSEN 1984:68 *sub* § 92., sog. 'Subject Case', verstanden; das Personalpronomen agiert hier als Subjekt; vgl. CA ix:20 **ġá<sup>d</sup> nin-ġír-su a-huš gi<sub>4</sub>-a** 'Ich, Ningirsu, der das schreckliche Wasser umwandte' (THOMSEN *loc.cit.* "I, Ningirsu, who keep the wild waters back"; EDZARD 1997:75 "I, Ningirsu, who has turned back the fierce waters").

**ix:52** Cf. i:05.

**ix:53** Cf. KRISPIJN 2001:256<sup>34, 35</sup>. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich hinter diesem zugegebenermaßen vagen Begriff eine Bezeichnung für eine weibliche Verwandte verbirgt; alternativ scheinen damit auch die Eltern eines Ehepartners bezeichnet zu werden, bzw. ein Elternteil eines Ehepartners. Hier würde damit eindeutig Lamma-Ninsumun bezeichnet werden; cf. AN : *A-nu-um* VI:1-2 **<sup>d</sup>lugal-bàn-da: ŠU, <sup>d</sup>nin-súna : dam-bi ZAL.**

**ix:55** Die Zeichensetzung vermittelt den Eindruck, als sei das **ŠÀ.G** nach den anderen Zeichenformen hinzugefügt worden; die wahrscheinlichste Reihung scheint **šà-dùg inim-ma** zu sein (JACOBSEN 198[JCS 41]:171: **šà-dùg-dug<sub>4</sub>-ma(-ab)**), die auch der Übersetzung zugrunde liegt. Lesen wir die Zeile als Teil eines Gegengesangs zu dem Sprecher der vorhergehenden Rede ist es möglich, aus der Perspektive der Lamma-Ninsumun die Zeile mit 'Herzensgute hat er mich genannt' zu übersetzen, sich auf Lugalbanda beziehend. Auffällig ist, daß **šà-dùg** oftmals in sumerischen Administrationstexten als Ausdruck für 'Kind' gebraucht wird. Dabei wird nach Geschlecht differenziert - **šà-dùg munus** bzw. **šà-dùg nita**; es scheint sich dabei allerdings um kein Kosewort o.ä. zu handeln.<sup>90</sup>

<sup>90</sup>Cf. BNUS 375, BNUS 376 + 378, BNUS 377, BNUS 379 + 380, BNUS 383, BNUS 384, BNUS 385, CT 50 33, CT 50 34, CT 50 36, CT 50 37, DP 88, DP 94, DP 95, DP 98, DP 110, DP 111, DP

Eine weitere Möglichkeit für die Übersetzung dieser Zeile wäre gewissermaßen als 'segnende' Aussage des immateriellen Sprechenden, wahrscheinlich des **LÍL**; die zuvor ausgesprochenen Dinge würden hiermit in einem Sinne affirmiert: "Der Gute Inhalt des Wortes ist es". In einem solchen Fall wäre anzunehmen, daß die Aussagen des **LÍL** bzw. von **INANNA** als gutes Omen zu deuten sind. Zwar scheint der **LÍL** nicht unbedingt 'positiv' konzeptualisiert zu sein, doch wenn die Interpretation von col.ix als wörtliche Rede dieser Entität korrekt ist, bestünde diese Möglichkeit der Interpretation durchaus - der Sohn von Lugalbanda und Lamma-Ninsumun ist schließlich Bilgames, eine wahrhafte Zierde für seine Eltern, besonders für die Mutter. Vergleichbar wäre dies etwa mit den Segenssprüchen, welche Feen u.ä. in den Märchen der Romantik wie von den Gebrüdern Grimm gesammelt über Ungeborene oder Neugeborene sprechen; cp. in dieser Hinsicht AFANASIEVA 1998.

**x:57'** Die Übersetzung von **lil-za** mit 'wispern, flüstern' ist einerseits durch den Kontext beeinflusst, andererseits durch die verschiedenen CVs mit **ZA** als Verbalkompositum, welche allesamt Geräusche denotieren. Belegstellen finden sich in CIVIL 1966, eine Auflistung der bekannten Verben in BLACK 2003, welcher 18 mit **za** gebildete CVs zählt, die

---

112, DP 113, DP 114, DP 115, DP 152, DP 155, DP 156, DP 158, DP 159, DP 171, DP 175, DP 176, DP 229, DP 230, DP 231, DP 252, FAOS 15/2 70 [FLP 2657], FAOS 15/2 71 [BIN 8 23 = YBC 4753], FAOS 15/2 72 [BIN 8 344 = MLC 1457], FAOS 15/2 73 [BIN 8 345 = MLC 1459], FAOS 15/2 86 [MLC 1502], FAOS 15/2 93 [MLC 1494], FAOS 15/2 117 [MLC 1456], FAOS 15/2 121 [MLC 1458], FAOS 15/2 122 [MLC 2612], FAOS 15/2 123 [MLC 2610], FAOS 15/2 124 [MLC 2611], FAOS 15/2 16 [HSS 3 17 = SM 1904.04.010], FAOS 15/2 17 [HSS 3 18 = SM 1904.04.015], FAOS 15/2 19 [HSS 3 20 = SM 1904.04.008], FAOS 15/2 20 [HSS 3 21 = SM 1904.07.002], FAOS 15/2 21 [HSS 3 22 = SM 1904.04.012], FAOS 15/2 22 [HSS 3 23 = SM 1904.04.001], FAOS 15/2 23 [HSS 3 24 = SM 1904.04.011], FAOS 15/2 24 [HSS 3 25 = SM 1904.04.019], FAOS 15/2 25 [HSS 3 26 = SM 1904.07.005], FAOS 15/2 26 [HSS 3 27 = SM 1903.11.002], FAOS 15/2 29 [HSS 3 30 = SM 1904.04.007], FAOS 15/2 30 [HSS 3 31 = SM 1904.06.003], FAOS 15/2 31 [HSS 3 32 = SM 1904.06.008], FAOS 15/2 32 [HSS 3 33 = SM 1904.04.018], FAOS 15/2 33 [HSS 3 34 = SM 1904.04.006], FAOS 15/2 34 [HSS 3 35 = SM 1904.06.006?], FAOS 15/2 35 [HSS 3 36 = SM 1904.06.007], Nik 1 1 [FAOS 15/1 1 = Erm 14001], Nik 1 6 [FAOS 15/1 6 = Erm 14006], Nik 1 18 [FAOS 15/1 18 = Erm 14018], Nik 1 19 [FAOS 15/1 19 = Erm 14019], Nik 1 20 [FAOS 15/1 20 = Erm 14020], Nik 1 21 [FAOS 15/1 21 = Erm 14021], Nik 1 22 [FAOS 15/1 22 = Erm 14022], Nik 1 59 [FAOS 15/1 59 = Erm 14059], Nik 1 60 [FAOS 15/1 60 = Erm 14060], Nik 1 63 [FAOS 15/1 63 = Erm 14063], Nik 1 64 [FAOS 15/1 64 = Erm 14064], Nik 1 191 [FAOS 15/1 191 = Erm 14191], Nik 1 192 [FAOS 15/1 192 = Erm 14192], Nik 1 193 [FAOS 15/1 193 = Erm 14193], Nik 1 194 [FAOS 15/1 194 = Erm 14194], Nik 1 195 [FAOS 15/1 195 = Erm 14195], Nik 1 196 [FAOS 15/1 196 = Erm 14196], Nik 1 225 [FAOS 15/1 225 = Erm 14225], Nik 1 236 [FAOS 15/1 236 = Erm 14236], Nik 1 241 [FAOS 15/1 241 = Erm 14241], Erm 8378, Erm 8379 + Erm 8405, Erm 14343, Erm 14344, Erm 14345, Erm 14348, Christie's Erlennmeyer (Dec. 1988) no. 58, ITT 5 9236 [Ist L 9236], MCS 4 12 1 [WML 51.63.036], MVN 3 26 [FLP 26], NMC 5405, OSP 1 26 [N 337 + UM 29-16-369], RA 71 102 [P250388], RTC 39 [AO 4031], RTC 51 [AO 4041], TSA 10 [AO 4129], TSA 11 [AO 4128], TSA 12 [MRAH O.0649], TSA 13 [MRAH O.0647], TSA 16 [MRAH O.0651], TSA 17 [AM 1], SA 18 [AO 4132], TSA 34 [AO 4131], TSA 35 [MRAH O.0002], TSA 36 [MRAH O.0652], VS 14 9 [AWL 43 = VAT 4620], VS 14 103 [AWL 46 = VAT 4637], VS 25 11 [VAT 4416], VS 25 66 [VAT 4610], VS 25 69 [VAT 4612], VS 25 71 [VAT 4628], VS 27 21 [VAT 4717], VS 27 47 [VAT 4774], VS 27 57 [VAT 4825].

allesamt Geräusche bezeichnen<sup>91</sup>. Auf p.38 schreibt er:

“The ideophonic expressions formed with the verb *za* should be seen not as an isolated phenomenon but is part of a broader feature within the language, with quite fluid boundaries.”

Und später, p.39:

“Possibly *za* is etymologically related to *ša<sub>4</sub>*, which is used as an auxiliary in about ten different expressions almost all of which involve noise, e.g. *ur<sub>5</sub>...ša<sub>4</sub>* ‘to rumble/howl/bellow etc.’; *er<sub>2</sub>...ša<sub>4</sub>* and *še...ša<sub>4</sub>* ‘to weep’; *ad...ša<sub>4</sub>-ša<sub>4</sub>* ‘to lament’; and possibly the musical genre designation *sumun-ša<sub>4</sub>*.”

Es scheint sich bei **za** also um ein Hilfsverb für mit Geräuschen zusammenhängende Verben zu handeln. THOMSEN 1984:322:

“The verbal class is not known. This verb occurs always in compounds with onomatopoeic words [...]”.

Die mit **-za** gebildeten CVs (abgesehen von **ki-za**) sind gemäß dem mir zugänglichen Forschungsstand hier kurz aufgelistet, um einen Überblick über diese zu gewinnen:

**bud-bad-za** ‘to clatter’ (of hailstones), “make noise”, CIVIL 1966:120 (SLTN 82 a 3) Var. zu **dub-dab-za**;

<sup>91</sup>Die einzige Ausnahme zu dieser Regel findet sich im Verb **ki-za** ‘sich prosternieren, sich niederwerfen’ Akk. *šukēnu(m)*; CAD Š/III:214 **šukēnu** (\**šuka<sup>3</sup>unu*, *šuhehunu*) v.: 1. to prostrate oneself, 2. to submit, o do obeisance, 3. to make submit: from OAkk. on, Akkadogram in Hitt.; III *uškēn* and *uškīn* (OAkk. *uška<sup>2</sup>en*, Ass. *uška<sup>2</sup>in*, Nuzi. Bogh.; RS *uš(te)hehin*, *ultehehin*, etc.) – *uškēn* (Ass. *uška<sup>2</sup>(a)n*), III/2; wr. syll. and **KI.ZA.ZA**; cf. *muškēnu*, *muštaškinu*. **ki.su.ub** - *šu-ke-nu*, **ki.za.za** = **MIN**, **ki.za.za.bi** - *šu-ke-en-šu* Izi C ii 18ff., cf. [**ki.su.ub**] - [*šu-[g]e-e-nu*] = (Hitt.) *hi-in-ku* [*u-wa-ar*] KBo 26 19:6; [**ki.za.za**] [*šu-g]e-e-nu* - (Hitt.) **MIN-pát** *ibid.* 7. STT 152:2-3+153:4-5 (cf. CIVIL 1983 [JAOS 103]) **zi<sup>d</sup>nanibgal** [**bára**]-**ga-na ki mu-na-ni-ib-za** (var. [**ki**]-**a mu-un-ni-ib-za**) : *ina parakkiša uš-te-ke-ni*, “(Nusku) prosternierte sich bei ihrem Thronstiz” (lit. “kam der Erde gleich”(?)), “(Nusku) prostrated himself at her throne”; CAD *op.cit.*:215: **1.** to prostrate oneself – a) before gods – **1’** with the king as subject: *ana bāb DN [ina ka]šādi šarru ana bīt ili [er]rab uš-ka-an iggar[rar] šēhāte ana pan Aššur uš[ar]ra ana parakki elli uš-k[a-a]n iggarrar* when he arrives at the DN-gate, the king enters the temple, prostrates himself (and) rolls (in the dust), lights the censers before Aššur, prostrates himself at the holy dais (and) rolls (in the dust) MVAG 41/3 8 i 31f. (MArit) [...].

Es ist wahrscheinlich, daß das **ZA** von **ki-za** wahrscheinlich von **sá (DI)** = *šanānu(m)* ‘gleichkommen, gleich sein’ (vgl. *qarrad lā šanan* im Erra-Epos) herkommt. **ZA** ist ansonsten nur mit Schallverben belegt; es fällt allerdings schwer, mit **ki-za** ein Geräusch zu verbinden. Wenn wir das **ZA** von /**sá**/ herleiten, würde **ki-za** dann im Grunde genommen ursprünglich wohl etwa “der Erde gleichkommen” bedeutet haben; es würde sich dabei bei der Gleichung mit ‘niederbeugen’ und ‘prosternieren’ um eine Reinterpretation des Bildes handeln - von “der Erde gleichkommen” als “sich zur Erde hinabbeugen” zu “die Erde küssen”, “sich prosternieren”. Wenn dieser Gedankengang korrekt sein sollte, zeige sich daran, daß die sumerischen Texte orale Vorläufer hatten und auch diktiert wurden; anders wäre ein solcher Zusammenfall von **ZA** mit **DI** nicht möglich, wenn dies nicht angenommen würde - **ZA** und **DI** sind zu unterschiedliche Zeichen, als daß ein Schreiber sie jemals verwechseln würde.

**bul-bal-za** "make noise", CIVIL 1966:120 *sub* [3.1] Barton Zylinder MBI I ii:11-12 **ki muš-ġir-da / bûl-bal an-da-za**, "Die Erde (raunte)/rappelte/trappelte mit/vor Schlangen und Skorpionen";

**bur-bur-za** 'Schallverb'; BFE 9 = TM 75 G 2195; KREBERNIK 1984:70 ("In den Texten aus T.A.Ş. finden sich jedoch neben (in Ebla auch lex. bezeugtem, s. Anm.59) dim-dim - za (IAS 131 VII 6'; 185 III' 1') auch noch bûr-bûr - za (IAS 174 II 1' f.) [...]");

**bur-bur-babbar-za** "make noise", BLACK 2003:39: "As for *bubbur-babbar*, its meaning is unknown.";

**dal-dal-za** (IAS 174 II 5'f.; BEF 9 = TM 75 G 2195);

**dim-dim-za** (s.o.) KREBERNIK *ibid.*;

**dubdab-za** "make noise", CIVIL 1966:120 *sub* [3.2] Šulgi.r A 68f. **na<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-bi-im na<sub>4</sub>-gal-gal-bi-im / murgu-gá dub-dab<sup>1</sup> hé-em-mi-ib-za** "Their small hailstones and their large hailstones were clattering on my back", *op.cit. sub* [3.2.a] Inanna and Ebih 144f. (PBS 12 47 rev. 5'f., TuM NF 3 7f.) **ebih<sup>ki</sup>-a na<sub>4</sub>-su-ní-zu-ke<sub>4</sub> / bar-bi-a dub-dab im-mi-ib-za** "The rocks forming the body of Mount Ebih clattered down its flanks", BLACK 2003:40: "*dub-dab...za* 'to clatter, drum' of falling rocks; of slingstones, like hammers; of hailstones. To be compared with *bud-bad...za* (which occurs as a textual variant to *dub-dab...za*) and *pud-pad...za*. It is possible that the word is connected with the verb *dub<sub>2</sub>* 'to tremble, quiver', also occurring in *a<sub>2</sub>...dub<sub>2</sub>* 'beat the wings', *gu<sub>3</sub>...dub<sub>2</sub>* 'make the voice quiver = howl, whine, bleat etc.'";

**dubul-dabal-za** "sound"; CIVIL 1966:120 *sub* [3.3] SRT 1 v 1 = Iddin-Dagan A 152-56 **kurun(BI.DIN)-gíg mu-na-ra-dé / kurun-babbar mu-na-ra-dé / kurun-gíg<sup>kaš</sup> ulušin / nin-ġu<sub>10</sub>-ra<sup>kaš</sup> ulušin / <sup>dug</sup>šâ-gub<sup>dug</sup> lam-sá-re du-bu-ul da-ba-al mu-u-da-ab-za** "They pour dark beer for her, they pour light beer for her. Dark beer and emmer beer, emmer beer for my lady, glug out from the šaggub jar and the lamsar vat for her", BLACK 2003:47: *dubul-dabal...za/dug<sub>4</sub>* 'to "glug"' (liquids): "Most likely this describes the repeated "glugging" sound made by liquids as they are poured out from a container."; SELZ *mündl. Kommunikation*: "Tropfen";

**dumdam-za** "make noise", CIVIL 1966[JCS 20]:119f., Inninšagurra (Ni 9801 (=Belleten 16 pl. 63ff.), STVC 81, CBS 13892) 9-11 **za-pa-ág-dugud-da-ni-šè diġir-kalam-ma-ke<sub>4</sub> ní àm-ur<sub>4</sub>-ru-ne / iii-iiiiii ur<sub>5</sub>-ša<sub>4</sub>-a-ni ·<sup>d</sup>a-un-na gi-dili-řú-a-gin<sub>7</sub> saġ mu-a-ab-siġ-siġ-e-ne / dum-dam-za-ni-šè kilib-ba-bi á-úr mu-un-dab-bé-e-ne** "At her (Inanna's) loud vociferations, the gods of the country become scared, her uproar makes the Anunna tremble like a solitary reed, at her clamor, they hide altogether.", CIVIL *op.cit. sub* [2.3] Angim 74 (= II 15) CAD 7 236a **u<sub>4</sub>-gin<sub>7</sub> an-úr-ra dum-dam mu-ni-ib-za**, *ki-ma UD-me ina i-šid AN-e u-ta-az-za-am*, "He rumbles like a storm on the horizon", *sub* [2.4] Enlil and Sud (3N-T 150, 3N-T371) **en gal-an-zu šà-ní-te-na-ka dum-dam mu-un-a-ab-za**, ms. 1.Jtsd. (STT 2 151+:23'): [*be-lu*]m mu-du-ú ina lib-bi ra-ma-ni-š[u (x) x]-im-ma uh-taš-ša-ši, "All-knowing lord, he ... rejoices in his heart"<sup>92</sup>, BLACK 2003:43 übersetzt "god's howl of disappointment" (?), CIVIL *op.cit. sub* [2.2] Proverbs 5.93 (cf. ALSTER 1997a+1997b, GORDON 1959) **ur-gir<sub>x</sub> ĩis<sup>š</sup> ellag** (var. **ĩis<sup>š</sup> illar**)-ra-a-gin<sub>x</sub> **dum-dam i-ib-za** "He growls like a dog beaten with a stick"; BLACK 2003:42: "*dum-dam...za / ag* 'to growl' (beaten dog), 'to rumble' (storm), complain, grumble. This is the most frequently attested ideophone."; *ibid.*:43: "Pabilsaġ's Journey to Nibru 13-15 **mir-gin<sub>7</sub> ad<sub>2</sub>-ad<sub>2</sub>-ta zig<sub>3</sub>-ga-ni mir ni-ġal<sub>2</sub>-la-[am<sub>3</sub>] ur-bar-ra-gin<sub>7</sub> šubtu-ta zig<sub>3</sub>-ga-ni dum-dam-e ak-da piriġ-gin<sub>7</sub> eme<sup>1</sup>(KA)-sig-ta zig<sub>3</sub>-ga-i a-a [dub<sub>2</sub>?]-be<sub>2</sub>-dam** 'Like a scorpion rising up from among the thorns, (Pabilsaġ) is a fearsome scorpion; like a wolf rising up from his lair, he is likely to growl";

<sup>92</sup>Es ist möglich, daß diese Bedeutung (*hašāšu(m)*) im Akkadischen durch die reine physische Beschreibung des Vorgangs des Herzklopfens herkommt: Herzklopfen muß nicht unbedingt positiv konnotiert sein. In Zusammenhang mit den anderen literarischen Beispielen und dem onomatopeischen Eindruck scheint es sich bei dieser Art von Herzklopfen eher um jenes zu handeln, welches bei uns etwa mit Begriffen wie "das Herz schlug ihm bis zum Halse" (vor Furcht, Aufregung etc.) u.a. ausgedrückt wird - nicht notwendigerweise immer positiv konnotiert. BLACK hat dies in seiner Übersetzung erkannt und eine eher negative Konnotation angenommen. Hier wird entsprechend auch der Polyvalenz semantischer Bereiche angenommen, daß das Bedeutungsspektrum des (semiotischen) Zeichens im Sumerischen variieren konnte; der Klang des CVs jedoch weist eher auf etwas Schweres, dunkel Klingendes hin (man denke hier z.B. an tiefe, grollende Trommeln) die Konnotation also eventuell eher weniger positiv konzipiert als vielmehr beschreibend und/oder dabei möglicherweise auch negativ konnotiert.

like a lion rising up in the pathway, he is likely to beat ...' 6.4 The exploits of Ninurta (c.1.6.2:281), angry deity: **en-e kur-ra dum-dam mu-ni-ib-za šeg<sub>11</sub> gi<sub>4</sub> nu-mu-un-gul-e** (Ninurta approaches the Asag for the final battle.) 'The lord growled at the mountains; he could not keep back a roar.';

**gul-gul-za** KREBERNIK 1984:70 *sub* 9(g);

**gum-gam-za** "sound", CIVIL 1966:120 *sub* [3.4] Lugalbanda und Enmerkar (*LBII*) 245 (SEM 1 v 16 = 3N-T 824) **ur-bar-ra-gin<sub>7</sub> gum-ga-à i-ni-za** "Wie ein wilder Wolf knurrte ich", "I snarled like a wolf", Black 2003:45: 'to snarl, growl' (wolf; bull's horn), "I translate 'snarl' or 'growl', not 'howl', since it appears that a warning 'snarl' or 'growl' is the sound made by a hostile wolf threatened when escaping with its prey rather than a 'howl' (used by wolves for long-distance communication)." (*ibid.*);

**hun-ha-za** "make noise", BLACK 2003:44f. 'to bark' (like dogs)', CIVIL 1966:120 *sub* [3.6] Lugalbanda und Enmerkar (*LBII*) 318f. (SEM 1 v 30f. = OECT 1 pl. 7 ii 31f.) **šeš-a-ne-ne gu<sub>5</sub>-li-ne-ne / ur-gir<sub>5</sub> ur-ra kur<sub>9</sub>-ra-gin<sub>7</sub> hu-un-ha mu-un-ši-ib-za-na-aš**, "although his brothers and his comrades barked at him as at a foreign dog trying to join a pack of dogs, (he stepped proudly forwards like a foreign wild ass trying to join a herd of wild asses)", "in Hinblick darauf, daß seine Brüder und seine Freunde wie einen fremden Hund anknurren den, der unter die Hunde eingetreten ist"; BLACK 1999:108<sup>273</sup>: "Civil identified the ideophone *hu-un-ha* (or *hu-um-ha*) ... *za*, attested only here, in JCS 20 (1966), p. 120, without translating it. Wilcke rendered it as 'anknurren' ('snarl'), already expressed by *gúm-ga-àm* ... *za* (see line 242); I consider 'bark' more plausible [...]" (s.o.);

**kun-kan-za** "make noise", CIVIL 1966:120 **KUN-ga-an – za** *sub* [3.6] Gude'a CB vi:26-vii:3 **kaš bur-ra dé-da tin dug-a dé-da / é-lūnga é-á-sikil-ba / ú-lu<sub>5</sub>-ši-e a-pap-sír-gin<sub>7</sub> / KUN<sup>93</sup>-kà-an za-a-da** "Um Bier in Schalen zu gießen, Wein in Kelche zu gießen in der Brauerei, dem Haus reiner Stärke, (daß) Emmer-Bier wie das Wasser (des) Papsir(-Kanals) herausschießt", BLACK 2003:48: "to pour beer into bowl; to pour wine into jars; in the brewery, the house of pure strength, to make emmer beer gush out like the water of the Papsir canal ..." (introducing Shulshaga to Ningirsu)", EDZARD 1997:92 "that he might pour beer into bowls, wine into jars, that in (Eninnu's) brewery, the "house (with) the clean arms," emmer beer might bubble like the waters (of) Papsir", "plätschern";

**mul-mal-za** "make noise", CIVIL 1966:120 *sub* [3.8] Lahar und Ašnan (Der Disput zwischen Mutterschaft und Getreide) 107f, **suluhu-túg-síg-babbar-ra-ġu<sub>10</sub> / lugal bára-ga-na im-mi-in-húl-le / bar-ġu<sub>10</sub> su-dingir-al-ga-e-ne mul-ma-al im-mi-ib-za / gúdu pap-šeš lú-a-tu<sub>5</sub>-àm / šu-luh kug-ġá um-ma-da-an-mu<sub>4</sub>-re / kur<sub>6</sub> kug-ġá ġir mu-da-an-gub-bé** "the king rejoices on his throne in a gown, my loth of white wool. My side rustles on the bodies of the great gods. After the purification priests, incantation priests and bathed priests have dressed themselves in me for my holy lustration, I walk with them to my holy meal", anders ALSTER und VANSTIPHOUT 1987[ASJ 9]:23: "In the gown, my cloth of shining white wool the king rejoices on his throne: My side gleams on the flesh of the Great Gods. With the purification priest, the incantation priest, the bathed ones, after the have dressed for my purification, I walk to my holy meal!", BLACK 2003:49: "The ideophone *mul-mal* was perhaps not derived from but was later confused with the verb *mul* 'to shine etc' [...];", *ibid.* "'to swish' (boat through water), 'rustle' (wollen garment), splash' (bath water)";

**pug-pag-za** "make noise", CIVIL 1966:120 *sub* [3.11a] CT 17 40:4 **úh túl-lá tar-re pu-ug-pa-ag mu-un-da-ab-za**;

**pud-pad-za** "make noise", CIVIL 1966:120 *sub* [3.11] Klage über Sumer and Urim 378 **na<sub>4</sub>-gal-gal-bi pu-ud-pa-ad im-mi-ni-ib-za** "(Barbed arrows like raining thunderclouds fill (the city's) outskirts.) great stones thud down one after another." (cf. **bu-ud-ba-ad**, s.o.);

**suh-sah-za** "make noise" (üblicherweise **sùh-sah<sub>4</sub>**), CIVIL 1966:121 *sub* [3.11] Kesh Temple Hymn 115-116 **si-am-ma-ke<sub>4</sub> gúm-ga mi-ni-ib-za / ġi<sup>is</sup>al-gar-sur<sub>9</sub>-ra sùh-sah<sub>4</sub> mi-ni-ib-za** "The wild bull's horn was made to growl, the drumsticks were kept thudding", GRAGG 1969:174 [TCS 3] "The bull's horn kept sounding, the drumsticks kept beating", CIVIL *op.cit.* *sub* [3.13] Enmerkar und der Herr von Aratta 348-351 **kin-ġi<sub>4</sub>-a aratta<sup>ki</sup>-aš du-ni / sahar kaskal-la ġir-ni mu-un-sig<sub>9</sub> / na<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-hur-saġ-ġá-ke<sub>4</sub> sùh-sah<sub>4</sub> mu-un-da-ab-za / ušumgal edin-na ba-kíġ-ġá-gin<sub>7</sub> gaba-ri**

<sup>93</sup>Hier steht Anm.7: "For **kun** = **gun**, cf. **gukkal** < \***gungal** < **kun-gal**. [...]; *ad* **gukkal** cf. Gude'a CA viii:08-09 (**udu-ì gukkal máš-niga énsi-ke<sub>4</sub> / munus ešgar ġiš nu-zu kuš-ba mi-ni-dab<sub>5</sub>-dab<sub>5</sub>**) wird **gukkal** von AVERBECK 1987:407 mit der üblichen Übersetzung als 'fat-tailed sheep' unter den Tieropfern für den Bau des Eninnu aufgelistet.

**nu-mu-ni-in-tuku** "As the messenger went on his way to Aratta, his feet raised the dust of the road, made the little pebbles of the hills thud; like a dragon prowling the plain, he was unopposed," (BLACK 2003:41f.); BLACK 2003:39: "[...] *suh-sah* is probably related to *ti-sah<sub>4</sub>* 'hurly-burly; battle etc.'; *ibid.*:41: *suh-sah...za* 'thud' (of running feet, dancers, drumsticks)";

**šum-šum-za** KREBERNIK 1984:70, TM 75 G 2195, IAS 229 ii':2';

**ur-ar-za** "make noise" (geschrieben **ur<sub>5</sub>-âr-za**, ePSD 17/05/2011);

**wu-wa-za** "make noise", Schreibungen **wu-wa-za**; **wu-wá-za**; **wu-wa-zal**; **ù-a-za**; **u<sub>5</sub>-a-a-za**, Akk. *šutabrû*; BLACK 2003:46-47: "'to bleat' (goat), 'wail'; Damu lament [ES - NL] CT 15 27:18f. = 30f., <sup>š<sub>i</sub></sup>**asal i-ni-nú wu-wa mu-ši-ib-za** / <sup>š<sub>i</sub></sup>**šinig i-ni-nú ù-a mu-un-ši-ib-zal** "He lies among the poplars. There is wailing. He lies among the tamarisks. There is continual lamenting.";

**zigzag-za** "make noise" (ePSD *op.cit.*: 1x Old Babylonian wr. **zi-ig-za-ag-za**) BLACK 2003:42 'to rumble' (*šem* drums); *MM* 60 **eri-a šem<sub>5</sub> zabar zi-ig-za-ag [...za]** "In der Stadt "zischten" die bronzenen šem-Trommeln"<sup>94</sup>, "In the city, bronze *šem* drums were rumbling" (BLACK *ibid.*);

**zur-zar-za** "make noise" wr. **zur-za-ar-za**; CIVIL 1966 [JCS 20]:121 "Attested only in fragmentary context."; BLACK 2003:51: "meaning unknown".

BLACK argumentiert, gegen THOMSEN, daß nicht alle Verben mit **-za** rein onomatopeisch sind, sondern auch andere kognitive Reflexe bei der CV-Bildung am Werk sind:

"On the linguistic front, the standardised vocalic pattering of the ideophones, which is a feature exploited elsewhere in the Sumerian lexicon, is of interest and has parallels in some other languages. Also noteworthy is the possibility of their derivation from existing lexemes: sometimes they seem to be formed from or patterned on already-existing lexical elements, which they may thereby evoke." [BLACK 2003:36]

Wie ich andernorts argumentiere, bezeichnet **LÍL** eine besondere Form von Naturphänomen im südlichen Iraq, welche auch mit bestimmten Geräuschen assoziiert wird: Einem wispernden Hauch, scharf und gleichzeitig gehaucht, also in gewissem Sinne ein Onomatopeion - so, wie die anderen mit **ZA** gebildeten Schallverben. Die Kombination von **LÍL** mit **za** würde demnach die einfache Form eines bereits besetzten Lexems (**LÍL**) mit dem 'Schallhilfsverb' **za** bilden und den - uns bislang immer noch unbekannt - Formen der Grundbildung innerhalb des Sumerischen für Schall- bzw. Geräuschverben (CV) entsprechen. **za** kann an dieser Stelle nicht allein stehen und verlangt nach einem Kompositum, welches sich syntaktisch, semantisch und kontextuell nur in **LÍL** findet. Die Schlußfolgerung eines ED III belegten CV **líl-za** ist demnach gerechtfertigt und erscheint logisch. Für den Moment schlage ich die Annahme des (bislang) *hapax líl-za* vor.

## Diskussion

Der Text um '*Lugalbandas Hochzeit*' kann mit KIRK 1998 im Rahmen der sumerischen Mythologie als eine Erzählung von hohem narrativem Gehalt betrachtet werden; es kommen kaum Parallelzeilen oder Repetitionen von ganzen Abschnitten vor, wie es sonst

<sup>94</sup>Es soll an dieser Stelle angemerkt werden, daß bronzene Schlagwerkzeuge auch auf eine Weise gespielt werden können, die es ermöglicht, zischende Geräusche mit dem Metall zu erzeugen.

durchaus üblich ist und auch die beiden Lugalbanda-Erzählungen charakterisiert, wie so viele Texte innerhalb des Sumerischen; lediglich eine solche Repetition findet sich in vi:30-34, wo wir **níg-kur-ta re<sub>6</sub>-zu / u<sub>6</sub> ga-dug<sub>4</sub>** in der Anfrage des **en** wiederholt sehen. Auch der hymnische Anteil von IAS 327 ist gering, und die gesamte Tafel besteht im Grunde genommen aus einer kontinuierlich fortlaufenden Handlung.<sup>95</sup>

- (1) Wirkung des Rauschtrankes (Bier; vgl. K12 und Bankettszenen)
- (2) Zärtlichkeiten, gefolgt von *hieros gamos* bzw. *unio mystica* (?); Lugalbanda und Lamma-Ninsumun als Wissende
- (3) Fruchtbarkeitsmotive; evtl. Nähe zu **ú-nam-ti-la** und **a-nam-ti-la**? **ú** und **a** gleichzeitig als Hinweise auf 'Bewässerung' (i.e. Bringen von Fruchtbarkeit und Leben) und Befruchtung; Fruchtbarkeitssymbolik und Totenkult
- (4) Erste Erwähnung von **IM.RU**, welches/r dem Lugalbanda innerhalb liminalen Raumes übergeben wird
- (5) Vor dem En (von Unug): Zentrum; überlappende Ebenen mythologischen Inhalts mit deutlicher Polysemie der semantischen Bereiche
- (6) **KISAL.BAR** als Außenbereich des Mikrokosmos Palast/Tempel; **LÍL** als übernatürlicher Agent; Öffnung aus der Unterwelt

**[01]** JACOBSEN hat in seiner nun schon mehr als 20 Jahre zurückliegenden Bearbeitung des Textes IAS 327 darauf bestanden, jedem einzelnen Zeichen eine gesicherte Lesung zuzuordnen, und auch, den Text in Anlehnung an eine Ur III - Orthographie umzuschreiben, wodurch grammatikalische Vorgänge ausgedrückt werden sollten.

In dieser Arbeit wird die Verwendung von polysemen Keilschriftzeichen in ihrem eigentlichen ikonographischen Aspekt ohne weitere Anzeichen für 'grammatikalisch korrekte' Aussprache resp. Schreibung im Sumerischen als eine der sumerischen Sprache (und in der Tat allen Sprachen) eigene Tendenz gesehen, feststehende Topoi mit 'etablierten' aber doch auch polysemen verbalen (sprachlichen) und ikonographischen 'Begriffen' zu kombinieren. Noch dazu handelt es sich bei IAS 327 um einen altsumerischen Text; über altsumerische Texte äußert sich BLACK 1998:7 im Zusammenhang mit einer Erklärung über den Corpus 'klassisch sumerischer' Texte folgendermaßen:

“Notwithstanding numerous lacunae, many of which will never be filled, a picture has gradually emerged of what may be called a corpus of Sumerian literature. This body of works can be thought of as classical and coherent, so long as the earliest and latest parts of the tradition are omitted: that is, *works in Old Sumerian written in the Early Dynastic Period (before 2400 BC, when the imprecision of the writing system seriously hampers modern understanding of anything but the general drift of the contents)*, and later works which entered the tradition of Babylonian literature after the Old

<sup>95</sup>BLACK 1998:68 verweist auf die moderne assyriologische Tendenz, mythische Narrative in Episoden und Fragmente einzuteilen und erinnert daran, daß dies durch den modernen Bearbeiter geschieht und nicht ein integraler Bestandteil des Textes ist; cp. dazu auch BARTHES 1988.

Babylonian Period (after ca. 1650 BC) and were almost always preserved with an interlinear translation into Akkadian, as well as works composed in a barbarous artificial form of the language after it was dead." [Emph. NL]

Man sieht sich dazu gezwungen, teilweise mit BLACK einer Meinung zu sein; die Anordnung der Zeichen macht es dem Leser tatsächlich schwer, korrekte grammatikalische Formen zu finden; es sollte jedoch bedacht werden, daß Sprache - gerade Sprache innerhalb eines dem Leser unbekanntem Systems - auf mehreren Ebenen funktioniert; siehe dazu LOTMAN 2010:27:

"[...] wenn uns ein Bruchstück einer fernen Kultur in die Hände fällt. Dabei kann es sich sowohl um verbale Texte in unbekanntem Sprachen handeln als auch um aus dem Kontext gerissene Fragmente von Kunstwerken oder einer materiellen Kultur, deren Funktionen und Sinn der Archäologe rekonstruieren muss. [...] jedes innovative Kunstwerk<sup>96</sup> ist *sui generis* ein Werk in einer dem Auditorium unbekanntem Sprache, die die Adressaten erst rekonstruieren und sich aneignen müssen."

Auch KOMORÓCZY 1976:86 schreibt:

"Durch diese Ausführungen wollten wir zugleich auch darauf hinweisen, dass die Untersuchung der Mythologie und des mythischen Denkens nicht allein esoterischen Zwecken dienen kann. Wenn die Äusserungen der Mythologie als ganz spezifische historische Quellen betrachtet werden, kann man mit ihrer Hilfe u.a. auch nicht unwesentliche Züge des gesellschaftlichen Bewusstseins der einstigen Menschen rekonstruieren, und manchmal sogar zu solchen Elementen gelangen, die sonst in Vergessenheit geraten wären."

Weiter LOTMAN *loc.cit.*:

"Wenn man von der Information (im engen Sinn) ausgeht, so erscheint die Sprache als eine Maschine zur Übermittlung unveränderter Mitteilungen und die poetische Sprache als besondere, im Grunde exotische Ecke dieses Systems. [...] Die kreative Funktion [...] [gilt] als universelle Eigenschaft der Sprache und die poetische Sprache als repräsentativ für Sprache überhaupt."

Sprache ist kreativ und mehrschichtig; es kann mit gutem Gewissen, ja muß geradezu davon ausgegangen werden, daß mehrere verschiedene Bedeutungsebenen einander 'überlappen'.<sup>97</sup> LOTMAN 2010:99 schreibt, daß "ein bestimmtes Maß an Ikonizität allen sprachlichen Zeichen eigen" sei; dies kann als besonders für die Keilschrift geltend betrachtet werden. Nicht nur Worte sind polysem, nein, sogar die Zeichen selbst sind deutlich polyseme Konstruktionen. Eine große Varianz besteht innerhalb der keilschriftlichen

<sup>96</sup>Es soll hier angemerkt werden, daß statt des Begriffes 'innovatives Kunstwerk' auch strikt materielle Dinge wie die Erfindung der Schrift gelten sollen.

<sup>97</sup>BLACK 1998:12:

"We must leave open the question what is actually meant by the statements or whether an allusive mutual overlapping of various levels is intended (non-astral myth, astral myth, cult.)"

Assoziationskette bzw. den 'keilschriftlichen Assoziationsclustern', welche von einer ersten Bedeutung<sup>98</sup> ausgeht, welche ein eigenes semantisches Areal besetzt das sich durch die semiotischen Bedeutungsebenen der anderen Lesungen hin ausbreitet<sup>99</sup>. Die Polyvalenz von keilschriftlichen Texten - gerade während des ED IIIa - zeigt sich auch anhand der üblicherweise nicht der Reihenfolge der rekonstruierten Lesungen aufscheinenden Reihung der Zeichen.<sup>100</sup>

**[02]** Es macht dies deutlich, daß wir IAS 327 auch im Licht der Möglichkeit, daß der Text für ED typisch zwischen den Polen des 'Irdischen' und des 'Göttlichen' oszilliert (cp. SELZ 2010 [WZKM 100]), interpretieren können. Dieses Oszillieren fungiert auf mehreren Ebenen.

Über den Inhalt und v.a. Sinn des Textes läßt sich nicht viel aussagen (zum Beginn s.u. (03)), da er scheinbar in medias res beginnt; eine inhaltliche Verbindung zum vorhergehenden Teil der Geschichte, von der unser Text wohl einen Ausschnitt darstellt, läßt sich also nicht herstellen.

Der Text läßt sich als mythologische Begebenheit auf einer die Göttergesellschaft beschreibenden Ebene lesen, aber auch als mythologisch verbrämten Bericht über eine politische Situation. Unabhängig von der Frage nach der Historizität des Lugalbanda verweist der Text durch seine wenig spezifische Ausdrucksweise und allgemein gehaltene Phraseologie (cf. SF 39 + Dupls.) sowohl auf 1) dieses spezifische Treffen zwischen Lugalbanda und dem En (mythische Ebene), 2) eine politische Situation zwischen einem Herrscher (dem En) und einem aufstrebenden Jüngeren (Lugalbanda). Die Personen können auf dieser Ebene als gewissermaßen 'archetypische' Codes gelesen werden.<sup>101</sup> Diese Codes verschlüsseln reale Situationen in mythischen Reflexen, die als Tropen in die schriftliche Überlieferung eintreten. So exemplifiziert Lugalbanda auch die Tugenden der mentalen Flexibilität und des umfassenden Wissens, die wir z.B. auch bei Gude'a finden.<sup>102</sup> Wir kennen den Topos des in den Berglanden wandernden Lugalbanda, der

<sup>98</sup>Oft ist dies, soweit bislang nachvollzogen werden kann, der Zeichename, jedoch nicht immer; gemäß SPENCER-BROWN 1972 würde dies in etwa der "*first distinction*" entsprechen.

<sup>99</sup>Vgl. etwa GLASSNER 2003:21:

"[...] there is good reason to think that it was given in the form of a puzzle or a riddle. The Mesopotamians' taste for this type of literary expression was very developed. [...] In Mesopotamia these structures were sometimes based on graphic plays. The referent would be written with the same cuneiform signs as the description, only the order of the signs, and thus the meaning of the words, having been changed."

<sup>100</sup>BIGGS 1966[JCS 20]:76<sup>23</sup> schreibt zu dem Corpus aus Tell Abū Šalābīkh:

"There seem to be no rules on the order of signs within a case, but, in general, large signs, particularly signs such as KIŠ and ANŠE having a projecting part, tend to be written first, after which come smaller signs. The upper right part of the case is normally inscribed before the lower right (clear from observing the pattern of overlaps in signs), though this may prove to be of no relevance in determining the sequence of signs for reading."

<sup>101</sup>RICHARDS 2005:381:

"The term "archetypal", which echoes back to Philo through Carl Jung (1959), refers to "foundation stones of the psychic structure", perhaps the innately symbolic "furnishings of the mind."

<sup>102</sup>ALSTER 1992a:57:

"It is not a matter of mere coincidence that Lugalbanda is expressly said to be "clever" (kù-zu), because the whole turning point is that he, a small man, could prevail over the powerful brothers

andauernd zwischen Zentrum und Peripherie wechselt und aus allen noch so ausgewogenen Situationen mit einem Vorteil hervorgeht (*LB I*, *LB II*; ALSTER 1992a:56ff.). Lugalbanda wird in *LB I* zudem als der jüngste von acht Brüdern dargestellt; gemäß der Struktur des Märchens bzw. des folkloristischen Narrativs (falls man den Begriff des Märchens nicht im Zusammenhang mit sumerischen Texten gelten lassen will) wird Lugalbanda - der Jüngste, der unter den Brüdern als einziger nicht als Edelmann und Sohn einer Göttin bezeichnet wird! - uns als der Protagonist der Erzählung präsentiert, von dem wir naturgemäß ausgehen, daß er am Ende triumphieren wird (ALSTER *op.cit.*:57<sup>121</sup>). Doch gerade diese Menschlichkeit des Lugalbanda macht ihn zu einem 'typischen' Helden; wenn man mit manchen Gelehrten annimmt, daß es sich bei Lugalbanda um den Sohn des Enmerkar handelt, könnte er evtl. von Utu abstammen, da Enmerkar ja als Sohn der Sonne gilt. Dies würde ihn zu einer solaren Herrschergestalt machen. Eng mit diesem Herrschaftsaspekt scheint die Weisheit des Lugalbanda verbunden zu sein (s.o.). Die Tradition von Lugalbanda als Vater des Bilgames wurde damals offenbar schon tradiert, und so kann davon ausgegangen werden, daß die Begründung eines mythischen Herrschergeschlechts zu den akkumulierten Heldentaten des Lugalbanda hinzugezählt wurde. Diese kulturell codierte Form kann als gewissermaßen "archetypischer" Typus eines erfolgreichen Aufsteigers an die Spitze einer Hierarchie gelesen werden. Man fühlt sich erinnert an die Sargon-Legende 3N-T296 (COOPER und HEIMPEL 1983 [JAOS 103])<sup>103</sup>: Wo der Mundschenk (**MÛŠ.KA.UL**) Sargon vor den Ur-Zababa tritt und ihm von seinem Traum berichtet, bringt in unserem Fall der junge Held nicht näher determinierte 'Dinge' aus dem Bergland (**nīg-kur-ta**) und eine 'Tafel der Eingänge' **mu-DU.r** vor den En. Das für den heutigen Leser irrational wirkende Element des Traumes, den die Inanna-k dem Sargon in 3N-T296 schickt, findet vielleicht einen Reflex in dem im **KISAL** / **ġipar<sub>x</sub>** stattfindenden Teil von IAS 327 in Form des Handlungskomplexes um den **LÍL** herum. Vielleicht können IAS 327 mit ii:11 **u<sub>4</sub> gal in-ga-mu-zu** und die Episode mit den 'Dämonen' in *LB I* als initiatorische Szenen interpretiert werden?

[03] BARTHES weist in seiner Erläuterung zur strukturalen Analyse von Erzählungen darauf hin, daß als Funktion in einer Erzählung "jedes Segment der Geschichte, das als Glied einer Korrelation auftritt" (BARTHES 1988:109) definiert wird. Aus der diskurslinguistischen Struktur ergibt sich, daß jede Funktion einen Sinn erfüllt.<sup>104</sup> Die Funktion als kleinste Erzähleinheit kann dabei sowohl aus satzüberschreitenden Einheiten, als auch aus kleineren Einheiten innerhalb des Wortes bestehen. Daß dies gerade für die sumerische Keilschrift anwendbar ist, scheint deutlich; der semasiographische Aspekt der früheren Schriftstufen von Keilschrift, der sich gerade ED IIIa deutlich zeigt (cp. UD.GAL.NUN), kann gewissermaßen als Erzähleinheit unterhalb der Erzähleinheit des Wortes interpretiert werden.

IAS 327 beginnt mit i:01 - 02 **d<sup>l</sup>amma-nin-súmun agarin<sub>5</sub>(AMA-ŠIM<sub>x</sub>GAR)** /

---

simply because he was more clever. In popular literature wisdom prevails over strength. This is the only way in which the small man can assert himself against powerful people."

<sup>103</sup>So auch ALSTER *op.cit.*:57<sup>122</sup>.

<sup>104</sup>BARTHES *op.cit.*:104ff. zu Diskurslinguistik und Erzählungsstruktur.

**mu-DU.DU** 'Lamma-Ninsumun brachte (ihnen) die (*mit Kräutern<sup>?</sup> versetzte<sup>?</sup>*) **agarin-**Getränke (*in Gefäßen*); gemäß der strukturalen Erzählanalyse muß es sich dabei um eine Funktion handeln, die für die Ebene des Narrativs bedeutungstragend ist. Dies entspricht einer im Theater unter dem Namen 'Chekhov's Gun' wohlbekannten Regel ("If you say in the first chapter that there is a rifle hanging on the wall, in the second or third chapter it absolutely must go off. If it's not going to be fired, it shouldn't be hanging there.").<sup>105</sup> BARTHES *op.cit.*:111:

“[...] ihr Modell ist seit der Analyse von Tomaszewski klassisch: Der Kauf eines Revolvers korreliert mit dem Augenblick, in dem man ihn benutzen wird (benutzt man ihn nicht, so kehrt sich die Anmerkung um und wird zum Zeichen des Zauderns usw. [...])”

Wir schließen sowohl aus der Position zu Beginn der Erzählung als auch diesem erzähltheoretischen Prinzip, daß die Nennung von /**agarin**/ als **agarin<sub>5</sub> = AMA-ŠIMxGAR** eine bedeutungstragende Funktion von IAS 327 ist, und als solche metonymische Relata impliziert (*op.cit.*:112). Es kann auch davon ausgegangen werden, daß es sich um eine sog. Kardinalfunktion in der Erzählung handelt, die "eine für den Fortgang der Geschichte folgentragende Alternative eröffnet" (*op.cit.*:113). Zur Bedeutung von dem Beginn des Diskurses in einer Erzählung cf. *op.cit.*:237, LOTMAN 2010:204.

**(1) agarin<sub>5</sub>** tritt uns dabei als Objekt entgegen, das u.a. einem soziokulturellen Code entspricht: Als moderner Leser können wir lediglich versuchen, die kulturelle Codierung von /**agarin**/ als **AMA-ŠIMxGAR** zu entschlüsseln - einem Zuhörer/Leser des ED IIIa wird die Codierung keinerlei Schwierigkeiten bereitet haben. Zusätzlich zum soziokulturellen Code fungiert /**agarin**/ auch als symbolischer Code, evtl. auch chronologischer Code: Wenn /**agarin**/ einen *terminus technicus* des Brauwesens bezeichnet, erfahren wir aus dem Begriff, an welchem Punkt der Chronologie des Brauprozesses die Erzählung einsetzt; da der Brau- bzw. Gärprozeß scheinbar mit menschlicher Fruchtbarkeit geglichen ist (cp. LOTMAN *loc.cit.* zur Homöomorphie der Ebenen eines Mythos), könnten wir daraus sogar einen möglichen Verweis auf den später angedeuteten Sexualverkehr zwischen Lamma-Ninsumun und Lugalbanda sehen, der uns einen zeitlichen Bezugsrahmen vermittelt. Dieser Zeitpunkt ist für uns natürlich ob der Problematik der *termini technici* für Brauerei unscharf und nicht definierbar.

Um was genau es sich bei dem **agarin<sub>5</sub>**-Gebräu handelt, ist nicht gesichert; angesichts der im Folgenden angeführten Argumente halte ich es für unwahrscheinlich, darin lediglich Bier oder gar die anfängliche Biermaische zu sehen (cp. CIVIL 1964, RÖLLIG 1970, DAMEROW 2012); vielmehr müssen wir als Wissenschaftler innerhalb eines gewissermaßen hermetischen Faches<sup>106</sup> uns auch bewußt sein, daß es manchmal alterna-

<sup>105</sup>Zu dieser Aussage finden sich in der Literatur viele Varianten, wohl, weil Chekhov regelmäßig sowohl in Schrift als auch Wort darauf Bezug nahm; cp. auch "If in Act I you have a pistol hanging on the wall, then it must fire in the last act", nach J. SIMMONS, *Chekhov: A Biography*. Chicago University Press, 1962, p. 190).

<sup>106</sup>Cp. BOTTÉROS 'In Defense of a Useless Science' in *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. University of Chicago Press, 1992, pp. 15 - 25.

tive Erklärungen zu Althergebrachtem geben mag. Wenn wir also von den Banketten und Gelagen in den sumerischen Texten lesen, projizieren wir automatisch unsere eigenen Verhältnisse auf das Textmaterial (cp. SELZ 2011:50) - doch handelt es sich bei den verschiedenen Bieren, von denen wir regelmäßig in Administrationsurkunden oder auch Hymnen, Mythen etc. lesen, tatsächlich um Bier so wie wir es uns heute vorstellen? Besonders, wenn wir außergewöhnliche Folgen nach dem Genuß von Bier beobachten können, die sich von gemeiner Trunkenheit unterscheiden bzw. davon abweichen, müssen wir uns die Frage stellen, ob diese vor Jahrtausenden gebrauten Getränke tatsächlich unserem Bier entsprechen oder etwas "schärfer" waren, mit Mischungen von anderen Wirkstoffen, als wir sie heute gewohnt sind. So war z.B. die Beimischung von Entheogenen wie z.B. Cannabis (*Cannabis sativa*), Tollkirsche (*Atropa belladonna*; cp. SELZ 2004, Fig. 11) oder Mandragora (bzw. Alraune, *Mandragora officinarum*<sup>107</sup>; cp. SELZ *ibid.*, Figs. 4, 12a, 12b)<sup>108</sup> seit jeher eine übliche Praxis, welche zumindest in unseren Breitengraden sich bis in 19. Jhdt. belegen läßt. Wer will es dem sumerischen Menschen absprechen, das (ursprünglich wohl sehr alkoholarme) Bier mit diversen Beimischungen anzureichern, um so im hervorgerufenen Rauschzustand mit erweitertem Bewußtsein und erweiterten Sinnen synästhetisch des Kosmos teilhaftig zu sein? Cp. GLADIGOW 1978:28:

"Neben die Techniken der endogenen Intoxikation sind offensichtlich seit

<sup>107</sup>Der aktive Wirkstoff der Alraune (*Mandragora officinarum*) ist Atropin. Der Name hängt direkt mit der griechischen Moire Atropos zusammen, deren Funktion es war, das Schicksal der Menschen zu entscheiden; vergleiche damit **nam-tar** im Sumerischen und die Bezeichnung **ġiš-nam-tar** bzw. **ú-nam-tar** für akk. *pillû(m)*, eine Pflanze, die wahrscheinlich mit der Mandragora identifiziert werden kann und auch bei der Heilung von Augenleiden Verwendung fand. Cf. CAD P *s.v.* *pillû*, THOMPSON 1949[DAB]:217ff., STOL 2000:57f.

THOMPSON *loc.cit.* verweist u.a. auf die klangliche Nähe von gr. *mandragóras* und sum. <sup>ġiš/ú</sup>**nam-tar**(-**\*gir**<sub>12</sub>); bei dem von THOMPSON mit **gir**<sub>12</sub> umschriebene Zeichen handelt es sich um **NITA**. Akzeptiert man die Gleichung, auf welcher diese Lesung beruht (*loc.cit.*), so müßte der Lautwert **gir**<sub>19</sub> oder **gir**<sub>x</sub> angesetzt werden. Cf. K. 8782: 6 <sup>ú</sup> <sup>ġiš</sup>NAM.TAR *ina ŝu-pur* UR.ĜI<sub>6</sub> (THOMPSON 1929:810f.) für eine mögliche frühe Verbindung zwischen dieser Pflanze und dem 'schwarzen Hund', der traditionellerweise dazu verwendet werden soll, bei der Suche nach der *Mandragora officinarum* zu helfen; zur Unterweltskonnotation des **ur-ġi**<sub>6</sub> und dessen Identifikation mit Ninazu in ED Texten cp. [06] SF 1 mit Belegen, STOL *op.cit.*:58 zu der Assoziation zwischen der Pflanze und (schwarzem) Hund.

<sup>108</sup>STOL 2000:57<sup>61</sup>:

"[...] [Landsberger] remarks that the mandrake does not exist in Iraq and Syria. This is not true: Dalman and George Smith saw it; the latter without realising this: "The pacha told me of a curiosity to be seen at Orga, about which they relate a story worthy of the days of Herodotus. This curiosity consisted of two small figures, made of a peculiar shrub, partly trained and twisted, and partly cut into the form of a man and woman, very rudely done, and stained to give them the appearance of having grown in that shape. The man who sold these articles declared that they grew in a field far away from there, and that anyone trying to draw one out of the ground would be killed by the noise they made, so the inhabitants, in order to obtain them, tied a dog by a string to each figure, and then went a long distance off. As soon as the dog pulled the string and drew the creature out of the ground the noise it made killed the dog, and the men coming u secured the curiosity. It is a sign of the intellectual state of this country that men who object to schools and Christian influence, believe such rubbish as this"; George Smith, *Assyrian Discoveries* (1875) 161 (Thompson, 219, saw the mandrake root in this description)."

frühester Zeit Rauschgifte als Unterstützung und Höhepunkt der rituellen Ekstase getreten. Alkohol, Tabak, Haschisch sind die bekanntesten Drogen, deren Gewinnung freilich eine minimale Technologie voraussetzt; ihnen voran sind die in Früchten, Pilzen und Pflanzen unmittelbar genießbaren Gifte zu nennen, so das Gift des Fliegenpilzes (*Amanita muscaria*), Atropin und Scopolamin der Nachtschattengewächse [...]"

Nicht umsonst werden die halluzinogen bzw. ekstatisch wirkenden Pflanzen der Natur als entheogen bezeichnet, was sich bekanntermaßen aus *en in*’, *theos* ’Gott’, und *genesthai* ’bewirken’, zusammensetzt. Zu dieser Angelegenheit auch SELZ *op.cit.*:194<sup>36</sup>:

"[...] Throughout history, the use of *atropa belladonna* and *atropa mandragora* is attested in ecstatic rituals, as aphrodisiac and as poison. Given the connection of the rosettes as "symbol" of Inana / Ištar, it may well be worth noting the surname of Aphrodite as Mandragoritis in classical antiquity [...]"

Ist es falsch, hier anzunehmen, daß das **agarin<sub>5</sub>**-Gebräu eine psychoaktive Wirkung zeigt? Welche dies genau ist, können wir noch nicht näher bestimmen; die genaue Funktion des Trankes ist uns unbekannt, da die Tafel IAS 327 vom Inhalt her bislang einzigartig ist. Bei dem Gebräu könnte es sich a) um ein Hochzeitsgetränk (rituell-kultischer Hintergrund), b) Heiltrank (mythologisch-medizinischer Hintergrund), c) Halluzinogen (magisch-ritueller Hintergrund), d) psychoaktives Aphrodisiakum (magisch-ritueller Hintergrund), e) eine Kombination aus a), b), c) und d) handeln. Ich tendiere in der Interpretation zu Letzterem.

Zu der Praxis des Beimischens von Kräutern u.ä. in Bier in Mesopotamien folgendermaßen PIENKA 2002:514f:

"Wird Alkohol mit weiteren Ingredienzien versetzt, kann dessen anregende Wirkung noch verstärkt werden. Es gibt Hinweise darauf, daß alkoholische Mischgetränke - vielleicht besonders intensiv wirkende Cocktails - auch im Alten Orient hergestellt wurden. [...] In vielen Kulturen werden, um alkoholische Getränke in ihrer Wirkung auf das Gehirn zu verstärken oder zu verändern, Samen in dem Getränk eingeweicht<sup>109</sup>. Oder man bringt das alkoholische Getränk mit dem Rauch gerösteter Samen für eine Nacht in Berührung. Wirksame Bestandteile der Pflanze können dann über den Rauch vom Alkohol aufgenommen werden."

Lamma-Ninsumun wird von dem Gebräu in eine Art hypnagogen Zustand gebracht, was in i:04 durch **igi mu-lib(LUL)** ausgedrückt wird; dieses kann als parallel zu der Verbalform in i:05, **mu:na-nu**, gesehen werden - Lamma-Ninsumun verfällt der psychoaktiven Wirkung der beigemischten Drogen (evtl. Aphrodisiaka? Cp. PIENKA 2002:512, *pas-sim*), bevor Schlaf oder eine Art von Trance sie überkommen; es ist auffällig, daß das

<sup>109</sup>Dies passt hervorragend zu der üblichen Übersetzung von **AMA-ŠIMxGAR** als "Maische" - ein 'Bievorprodukt', welches aus gesproßenem Getreide ('Grünmalz') und weiterem bestand und in welchem Samen u.ä. eingeweicht wurden, um die Essenz zu trinken und dem Bier so mehr 'Gehalt' zu verleihen.

Auge der Gottheit erwähnt wird, um auszudrücken, daß sie sich in einem Rauschzustand befindet; Cf. SELZ *op.cit.*:195<sup>36</sup>:

”An emic designation for such drug-using persons may be found in the term **lú-igi-niġin(-na)** with the equations **igi-niġin-na** = *šidānu* ”(attack of) vertigo”, *šūdu* ”whirling”, ”giddiness” or *mutēr īnim* ”turning of the eye”, ”Augen verdrehend” (for the latter cf. the discussion in Fincke 2000: 172f.); a religious-mystical connection for such people seems plausible.”

**lul** in seiner ”Urbedeutung” bezeichnet das Gegenteil von **zid** - **lul** is ”flüchtig”, ”falsch”, ”betrügerisch”, ”illusorisch”, ”nicht standhaft”; zur Diskussion über **lib(LUL)** cf. i:04. FLÜCKIGER-HAWKER 1999:333 hat den Begriff hellsichtig mit ”daze, illusion” übersetzt, was gut in den hier angenommenen Kontext passt: Die Augen der Lamma-Ninsumun werden ”trügerisch, illusorisch, falsch” - dies mag bedeuten, daß sich ihr Blick verschleiern, sie halluziniert, unter dem Einfluß der Zutaten des Rauschtrankes in einen Zustand erweiterten Bewußtseins verfällt, oder daß sie die Augen verdreht, ihr die Augen zufallen o.ä. - womöglich eine Kombination von all diesen möglichen Symptomen. Wir können jedoch auf jeden Fall annehmen, daß **igi mu-lib** hier für einen ”falschen Blick” steht, der nicht ”recht” ist. JACOBSEN 1963[PAPS 107]:481<sup>24</sup> schreibt:

”LUL denotes ”false, illusory”. The translation assumes that it here refers to dream-phantasies. Better is, perhaps, a reading **lib**, Accadian *kūru* (k-r-<sup>o</sup> cf. Arabic *karija* ”to slumber”) which seems to denote a state of losing consciousness as in dozing off or in being completely dazed by grief.”

Das Auge resp. der Blick der <sup>d</sup>**lamma** wandelt sich in einen Blick, der ’anders’ ist, nicht mehr das ”Rechte” sieht sondern das, was als illusorisch gilt. Ich würde JACOBSENS Beschreibung übernehmen, jedoch auch die Auswirkung(en) von psychoaktiven bzw. narkotischen Rauschgetränken oder ähnlichen Genußmitteln der Erklärung von **LUL** bzw. **lib** hinzufügen. Wenn man bedenkt, daß auch der Fuchs **ka<sub>5</sub>** mit **LUL** geschrieben wird, können wir vielleicht annehmen, daß die Augen der Lamma-Ninsumun trügerische, falsche - illusorische - Dinge sehen, von denen manche jedoch auch auf ’gerissene’ (cp. das Englische ’*cunning*’) Weise einen tieferen Sinn haben könnten - ein Trancezustand, in dem ihr Bewußtsein durch die Einnahme der psychoaktiven Wirkstoffe in **agarin<sub>5</sub>** erweitert ist. JACOBSEN verweist in dem oben angeführten Zitat auf ”dream-phantasies” - gäbe es einen besseren Terminus, um den Zustand der offenbar berauschten Göttin zu beschreiben? Dieser Zustand mag durchaus auch aphrodisierend wirken: Schließlich legt sie sich (schlafend? im Drogenrausch?) zu seinen Füßen nieder, was zumindest in der heutigen Zeit durchaus erotische Konnotationen haben kann und wohl auch damals hatte. ii:07 - 10 schildert physische Zärtlichkeiten resp. Berührungen und Küsse durch Lugalbanda. Dies könnte als physischer Aspekt einer aphrodisierenden Situation mit dem Ziel der *unio mystica* sein. Cp. PIENKA 2002:512<sup>48</sup>:

”Allgemein lassen sich Aphrodisiaka in zwei Hauptgruppen einteilen. The New Encyclopaedia Britannica 1992, S. 480, nennt: 1. Psychophysiologische Mittel, die über die Sinnesorgane, also Augen, Haut, Nase, Zunge oder

Gehör wirken. 2. Innerlich wirkende Mittel, die mit bestimmter Nahrung, alkoholischen Getränken, Drogen, Liebestränken oder Arzneien vom Körper aufgenommen werden.”

Wir können uns relativ sicher sein, daß das alltägliche Bier in Sumer nicht mit Rauschmitteln durchsetzt war und über einen sehr niedrigen Alkoholgehalt verfügte (DAMEROW 2012). Das ”Würzen” von Getränken mit Kräutern ist jedoch eine seit jeher weit verbreitete Technik, um aus alkoholarmen Getränken ein intensiveres Rauscherlebnis zu gewinnen; auch sind Alkohol und Sexualität eng miteinander verbunden, da die enthemmende Wirkung des Alkohols leicht zu sexuell motivierten Handlungen führt und Alkohol teils als ein Aphrodisiakum identifiziert werden kann, oder, mit PIENKA 2002:513, ”der ’Rauschtrank’ - also Bier und Wein - als das Aphrodisiakum per se” gilt. Die Verbindung zwischen Alkohol und der Sphäre der Sexualität ist in der Glyptik des ED ikonographisch gut bezeugt, auf was auch schon PIENKA *op.cit.*<sup>110</sup>, PINNOCK 1994 und MICHALOWSKI 1994 aufmerksam gemacht haben; so schreibt PINNOCK 1994:19f.:

”[...] the banquet scene is related with a plurality of ceremonies, some of which at least may be singled out: the scenes presenting two personages of different sexes, sometimes, as happens mostly in the Early Dynastic votive plaques, with the lady of an apparently superior rank than the man, accompanied by servants, and related with representations of the benign nature, or to bearers of offerings and gifts, or boats, chariots, or fight scenes, may be connected with the rituals of the hierogamy. [...] It must be pointed out, however, that, while in the written evidence the ritual as a whole appears to be a preparation for the Sacred Marriage, which with the sexual union between king and goddess, is the apex of the festival, this event never appears in the figurative documentation, but in very rare instances, particularly in archaic seals of cursory style, where a couple is represented during the sexual act, while at the foot of the bed a jar or a jar and a servant appear, which might lead to believe that a banquet has already taken place.”

In diesem Zusammenhang soll auf einige Rollsiegel des ED verwiesen werden, wie sie mit der einführenden Szene aus dem Text IAS 327 in Verbindung stehen könnten. AMIET 1980:379 Pl. 63, Nrs. 842 und besonders 850; es scheint sich um die Darstellung einer gehörnten Frau zu halten, vor ihr ein Tüllengefaß; eine männliche Gestalt mit erigiertem Glied ist hinter der Frau abgebildet, die Darstellung offensichtlich. Könnten wir in dieser Gestalt evtl. eine ’gehörnte’ Göttin sehen? Es ginge zu weit, Kuhhörner in dieser Darstellung zu suchen, jedoch sind die Hörner von Wildkühen (*Bos primigenius primigenius*) in der Tat wesentlich eindrucksvoller als die ihrer domestizierten Verwandten.

---

<sup>110</sup>2002:514:

”Egal in welcher Kultur - ist Alkohol im Spiel, lassen sich sexuelle Assoziationen kaum vermeiden. In Mesopotamien wird uns die Verbindung von Sex und Alkohol besonders in den sogenannten Bankett-Szenen offenbar. Diese bis in die frühdynastische Zeit zurückreichenden Siegeldarstellungen zeigen häufig sexuelle Szenen gemeinsam mit biertrinkenden Festteilnehmern.”

Bankettszenen im üblicheren Sinne mit einem Paar an Teilnehmern und ohne zusätzliche Personen finden wir in WAS I, Pl. 23h (BM 123626), Pl. 26a (BM 122548), b (BM 120550) und c (BM 123570).

Von der Verbindung zwischen Alkohol und der Sphäre der Sexualität spricht auch MICHALOWSKI 1994:38:

”The sexual overtones of alcohol are obvious and universal; their echo in Sumerian literature is as interesting for the understanding of certain *mentalités* as it is amusing. The alcohol-sex connection can be traced back as far as the Early Dynastic period when we encounter sexual scenes on seals and sealings. Often these are depicted in symbolic association with banquets and beer drinking. None of these designs is easy to interpret but they do give us a glimpse of the common language of sex and drink.”

Erneut stellt sich die Frage nach der Natur des **agarin<sub>5</sub>**-Getränkes, welches die Lamma-Ninsumun bringt: Bier - oder zumindest wohl ein Intoxikant auf Alkoholbasis - aus Pflanzen und Kräutern (Aromata<sup>?</sup>), welche einen als begehrenswert erscheinenden Rauschzustand<sup>111</sup> in sog. erweiterten Bewußtseinszuständen<sup>112</sup> ermöglichten. Diese Wirkung mag im rituellen Rahmen des alten Sumer durchaus auch in “Religion” und Kult gebraucht worden sein. Daß verschiedene Sorten an Bieren im alten Mesopotamien existierten, welche auch kultisch genutzt wurden (Libationen, Symposia etc.), kann beim heutigen Forschungsstand kaum bezweifelt werden (cf. DAMEROW 2012). Zu ‘Bier’, dem Standardbegriff mit welchem wir das allgegenwärtige sumerische Getränk bezeichnen, cp. auch MICHALOWSKI 1994:28:

"Beer is both mundane and ceremonial, everyday - vulgar, in its original meaning - and ritualistic."

Weiters (*op.cit.*:29):

---

<sup>111</sup>GLADIGOW 1978:24f.:

“Die spielerische Steigerung angelegter Möglichkeiten wurde offensichtlich als angenehm, bedeutsam, existenzsteigernd empfunden, konnte Selbstzweck und Institution werden. Eine Erhöhung von Sensibilität und Emotionalität, ursprünglich Voraussetzung erhöhter Reaktionsbereitschaft, ist auf dem Wege ritueller Präsentation oder Wiederholung manipulierbar und kann das direkte Ziel von Riten werden. Auf der Basis dieses Ansatzes übernehmen es im Zug einer fortschreitenden kulturellen Ausdifferenzierung wesentliche Kulturbereiche, die Emotionalität des Menschen zu steuern und zu überhöhen.

Wiederholung der Riten und Kumulierung der Mittel, deren Wirksamkeit in einem “Experimentieren der Menschheit mit sich selber” (...) erfahren wurde, können schließlich zu jenem komplexen Ergebnis führen, das wir als ekstatisches Erlebnis zu bezeichnen pflegen. Die Übersteigerung von Affektivität und Sensibilität in der Ekstase setzt neue Eigenqualitäten frei; in die Dynamik des Ablaufs schießen die gespeicherten Hemmungsenergien ein. Halluzinationen, Auditionen, Visionen können sich aus einer übersteigerten Sensibilität entfalten, das Gefühl einer Entlastung vom Druck der Realität, Euphorien auf der Basis einer überhöhten Emotionalität. Beide Prozesse bedeuten, daß sich - auch in der Selbstinterpretation des Mystikers - die Verhältnisse von Innen- und Außenwelt verschieben, bis zu Umkehr oder Kongruenz.”

<sup>112</sup>SAYIN 2012.

“My main interest, in the pages that follow, will be to discuss the role of alcohol in the imaginative landscape of early Mesopotamia.”

Man vergleiche damit METZINGER 2011<sup>3</sup>:31:

”Bewusstsein ist das *Erscheinen einer Welt*. Die Essenz des Phänomens des bewussten Erlebens besteht darin, dass eine einzige und einheitliche Wirklichkeit in die Gegenwart tritt: Wenn wir bewusst sind, erscheint uns eine Welt. Dies gilt für Träume ebenso wie für den Wachzustand; [...]”

Im Falle von diversen 'Beimischungen' (s. SELZ *op.cit.*) mag es durchaus dazu gekommen sein, daß Individuen, welche diese Getränke zu sich nahmen (cp. die in diesem Bereiche ausdrucksstarken Beterstatuetten mit ihren stark erweiterten Pupillen sowie starrem Blick, welcher gleichsam mit OTTO 1917 das *mysterium tremendum et fascinans* zu schauen vermag), durch erweiterte Bewußtseinszustände - ausgelöst durch Entheogene u.ä. - "religiöse"<sup>113</sup> Erfahrungen machten, die sie aufgrund einer in der Kultur begründeten Verbindung zu den einzelnen sumerischen Lokalpanthea sowie Familiengottheiten oder persönlichen Göttern und/oder schützenden Entitäten (cf. evtl. PNN mit theophoren Elementen?) durch diese Raster ihre Erfahrungen interpretierten; cp. dazu METZINGER 2011<sup>3</sup>:33:

”Menschen in anderen historischen Epochen - etwa während des vedischen Zeitalters im Alten Indien (also etwa 1500 bis 600 v.Chr.) oder während des europäischen Mittelalters, als Gott noch als eine reale und konstante Gegenwart wahrgenommen wurde - kannten wahrscheinlich Formen des subjektiven Erlebens, die uns heute fast unzugänglich sind.”

Als Historiker hat uns dies stets vor Augen zu stehen, wenn wir uns mit derlei spezifischen Problemen der Vergangenheit beschäftigen. Sind die Begriffe, mit welchen wir bestimmte Assoziationen aufbauen, tatsächlich das, was diese Begriffe designieren? REICHHOLF 2008:259ff. diskutiert die Entstehung von Bier, wie wir es heute kennen; er kommt zu dem Schluß, daß das Bier, welches wir heute kennen, eine relativ rezente Erfindung des 16. Jdts. CE ist, als 1516 das bayerische Reinheitsgebot die Verwendung von Zutaten für die Bierherstellung regelte; bis ins 19. Jhdt. hinauf reichen jedoch Verordnungen, welche das Beimischen von Zusätzen wie Bilsenkraut (*Hyoscyamus niger*), Tollkirsche (*Atropa belladonna*), Eisenhut (*Aconitum napellus*), Alraune (*Mandragora officinarum*), Mutterkorn-Alkaloiden u.ä. endültig ausrotten sollten (cp. FÜHNER 1925 *passim ad* Beimischungen von *Scopolia carniolica*, *Hyoscyamus physaloides*, *Hyoscyamus muticus* und *Hyoscyamus niger* in Bier).

Zu Solanazeen als Aphrodisiaka z.B. FÜHNER *op.cit.*:284f.:

”[...] die narkotischen Solanazeen stellen seit den ältesten Zeiten wichtige Aphrodisiaca dar.

---

<sup>113</sup>Innerhalb unseres modernen Erfahrungsraster für Sprache - "Religion" im heutigen Sinne ist im alten Sumer mehr oder minder undenkbar; cp. SELZ (*im Druck*).

Der hebräische Name der kleinen, gelben, wohlriechenden, betäubenden Beerenfrüchte der Mandragora ist dudâim. dūd bedeutet hebräisch "lieben" und der Name der Früchte hängt damit zusammen, das sie in Syrien seit langem zu Liebestränken Verwendung fanden. Solchen dudâim, die Ruhen auf dem Felde fand, verdankt nach Genesis 30, 14-17 Rahel den lange vergeblich gewünschten Kindersegen. Auch bei den Griechen finden sich solche Beziehungen: gab es doch bei ihnen eine Aphrodite Mandragoritis<sup>114</sup>. Auch die geheimnisvolle Mandragorawurzel fand ursprünglich im Orient in erster Linie erotische Verwendung [...]"

Auch beschrieb FÜHNER *op.cit.*:291 die Bedeutung, welche den Solanazeen in der Bereitung von "Rauschtränken", welche primär mit alkoholischen Getränken zusammen zubereitet werden. Auch im Altertum war bekannt, daß die "Hexen" aus Thessalien sich der Kräuterkunde bedienten und auch im Rufe standen, Tote beschwören zu können (cp. vielleicht das Erscheinen des **LÍL** in unserer mythologischen Dichtung IAS 327?). Sich auf den Mythos der ägyptischen Sekhmet/Hathor beziehend diskutiert er die Verwendung von Mandragora in den orientalischen Ländern; es handelt sich dabei um die schon erwähnten *dūdā'im* der Torah (Gen. 30:14-16, Hohelied 7:13; cf. STOL 2000:57f. [CM 14]). Weiters *op.cit.*:292:

"Die alten Ägypter kannten zwar den Wein, tranken daneben aber reichlich Bier, und zu diesem Gerstentrank wurden schon frühzeitig Zusätze gemacht. *Den ältesten Zusatz lernen wir hier in der Dadafrucht kennen, die nichts anderes ist als die dudâim der Israeliten, die oben erwähnten Mandragorabeeren. Das ägyptische Bier besass wohl in frühen Zeiten nur geringen Alkoholgehalt, so dass zur Wirkungsverstärkung die Alraunfrüchte zugesetzt wurden.* Aus späterer Zeit berichtet Diodor, dass es dem Wein an Stärke gleichkomme. Ob sich diese Angabe durch hohen Alkoholgehalt erklärt, oder dadurch, dass nach wie vor Solanazeenteile zugesetzt wurden, dürfte heute kaum mehr zu entscheiden sein." [Emph. NL]

Zur Bedeutung von diversen 'Gewürzen' noch *ibid.*:293:

"Den besten Beweis für die Verwendung des Bilsenkrautes als Bierzusatz bilden noch vorhandene Polizeiverordnungen dagegen. So bestimmt eine Polizeiordnung<sup>115</sup> aus Eichstätt in Mittelfranken vom Jahre 1507, dass die Brauer bei Strafe von 5 Gulden keine Bilsensamen und andere "den Kopf tollmachende Stücke und Kräuter" ins Bier mischen sollten. Nach der bayerischen Land- und Polizeiordnung<sup>116</sup> von 1649 war es unverboden, "ein wenig Salz, Krammetbeer und Kümmel ins Bier zu nehmen; wer aber andere Kräuter und Samen, fürnehmlich Bilsen, in das Bier tut, der soll, wie auch der Verkäufer solcher Kräuter, nach Ungnaden gestraft werden."

<sup>114</sup>Man vergleiche hierzu SELZ 2004:194<sup>36</sup>, STOL 2000:57<sup>57</sup>.

<sup>115</sup><sup>36</sup>H. MARZELL, *Unsere Heilpflanzen*. Freiburg i. B. 1922, S. 170.

<sup>116</sup><sup>38</sup>M. HÖFLER, *Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayern*. München 1893, S. 135.

Und *ibid.*:294:

”Immerhin gibt noch im Jahre 1827 Buchner in seiner Toxikologie<sup>117</sup> an, dass "behauptet wird", betrügerische Bierbrauer setzen Bilsenkraut, Stechapfel und andere pflanzliche Narkotika dem Biere zu, um es berauschender zu machen.”

Das Verhängen spezifischer Gesetze gegen das Anreichern von Bier mit psychoaktiven Substanzen läßt darauf schließen, daß dieses Problem häufig genug war, um eine Aufnahme ins Gesetz zu rechtfertigen. Angesichts dieser Lage zum Gebrauch von Narkotika resp. psychoaktiven, entheogenen Pflanzen, muß die Frage gestellt werden, ob unser heutiges Bier viel mit den verschiedenen Bierarten in Mesopotamien gemein hat, was durchaus zu bezweifeln ist. Unser heutiges Bier hat eine lange, interessante Entwicklungsgeschichte hinter sich.

Fassen wir kurz zusammen: IAS 327 beginnt damit, daß die Göttin Lamma-Ninsumun ein als **agarin<sub>5</sub>** bezeichnetes Getränk bringt, welches dann wohl von ihr und ihrem Gefährten Lugalbanda getrunken wird. Der Text beschreibt, daß die Augen der Göttin (oder des Lugalbanda? Oder beider Teilnehmer an diesem rituellen Umtrunk?) sich verändern, was durch **LUL** als VB<sub>√</sub> mit der Lesung **lib** ausgedrückt wird; dies wird gefolgt davon, daß Lamma-Ninsumun herniedersinkt und sich zu Füßen des Lugalbanda niederlegt (**nu** homophon für **nú**). Es folgen Zärtlichkeiten - Lugalbanda küßt die **lamma** auf Augen und Mund -, die in einer mit **u<sub>4</sub> gal in-ga-mu-zu** beschriebenen Epiphanie (cf. (2)) kumuliert.

(2) Bier wurde innerhalb der sumerischen Literatur oftmals mit Sexualität und dem Betören von Sexualpartnern (oder auch deren Vergewaltigung, cf. *Enki(.g) und Ninhursaĝa*) gekoppelt, und auch in den von Dumuzid und Inanna(-k) (archetypisch) handelnden 'Liebesliedern' in sumerischer Sprache wird Bier häufig erwähnt. SRT 23:20 - 23 spricht z.B. eine deutliche Sprache, die an die des Hoheliedes gemahnt<sup>118</sup>: **kaš-a-ni-gin<sub>7</sub> gal<sub>4</sub>-la-ni zé-ba-àm kaš-a-ni zé-ba-àm / ka-ka-a-ni-gin<sub>7</sub> gal<sub>4</sub>-la-ni zé-ba-àm kaš-a-ni zé-ba-àm / a-sù-a-ni kaš-a-ni zé-ba-àm** 'Like her beer her vulva is sweet, her beer is sweet indeed, Like her mouth her vulva is sweet, her beer is sweet indeed, Her small beer, her beer is sweet indeed' (Übersetzung ALSTER 1985[RA 79]:140ff.).

Die genaue Bedeutung von ii:11 ist mir noch nicht wirklich klar. Es könnte sich um eine Anspielung auf die Defloration der Göttin handeln, um eine Beschreibung eines Orgasmus, um einen kultischen Schlaf ähnlich dem schamanischen Initiationsschlaf, simplen sexuellen Kongress, eine Beschreibung von erektiler Dysfunktion? (cf. Diskussion zu **ĝèš-bír** *sub* ii:11), die berühmt-berüchtigte mesopotamische *hieros gamos* u.v.m. sein; selbstredend ist hier anzunehmen, daß mehrere Bedeutungsebenen einander überlappen. Um Rekurs auf den n-dimensionalen Raum des Textes zu nehmen, ist deutlich, daß obige Spekulationen lediglich einen minimalen Zugang zu der Bedeutung der Zeile und ihrer

<sup>117</sup>46 J. A. BUCHNER, *Toxikologie*. Nürnberg, 1827, S. 576.”

<sup>118</sup>In welchem es allerdings heißt ”Deine Liebe ist süßer denn Wein” (Hohelied 1:1).

besonderen Bedeutung innerhalb des Textgefüges bieten. Auch soll betont werden, daß es sich hier keinesfalls um irgend geartete Hypothesen handelt, sondern lediglich um Spekulationen über mögliche Interpretationsebenen.<sup>119</sup>

Wenn wir davon ausgehen, daß im Rahmen der vom Text dargestellten Handlungen auf den Konsum von **agarin**<sub>5</sub> und die Zärtlichkeiten eine sexuelle Vereinigung der beiden Partizipanten folgt, stellt sich die Frage, wieso **igi** und **ka** in dieser Folge gereiht sind. Gemeinhin würde man erwarten, daß Lugalbanda die Vulva der Göttin küßt (generell, daß die Vulva erwähnt wird, cf. BAHRANI 1996:11), oder daß ein CV wie **gèš–dug**<sub>4</sub> verwendet wird. Liegt eine Symbolik hinter dieser Ausdrucksweise, die sich uns bislang verbirgt? Der Kuß auf den Mund ist zu erwarten, die Inklusion der Augen jedoch wirkt ungewöhnlich. Kann hier eine Verbindung zu **UD** in ii:11 bestehen? Im Rahmen der These, daß es sich eventuell tatsächlich auf einer der n-dimensionalen Lesungen des Textes um eine Beschreibung einer Art von Initiationsschlaf auf sexueller Ebene - vielleicht ein frühes textliches Zeugnis einer *hieros gamos*? - handelt, könnte der Kuß auf das Auge der Lamma-Ninsumun durch Lugalbanda (der schließlich konstant mit dem Epitheton **gal-zu** beschrieben wird) vielleicht eine Art rituelle Bedeutung haben: Gewissermaßen das Öffnen ihrer Augen (wie auch immer dies zu interpretieren sei) durch einen Kuß, so daß sie (die Lamma-Ninsumun), ihn innerhalb der stattfindenden *unio mystica*<sup>120</sup>, der *hieros gamos* zwischen Gottheit und Mensch, durch ihr “wissend sein” **gal** erkennen lassen kann? Evtl. kann man auch argumentieren, daß **UD** hier als **u**<sub>4</sub> ‘Licht’ interpretiert werden kann; cp. die Häufung der (mystikomimetischen?) Wahrnehmung von Lichtphänomenen unter dem Einfluß von Lysergsäurediethylamid (LSD), cf. RICHARDS 2005, SAYIN 2012:330.

Nach diesen Überlegungen bezüglich einer Rauschmittel inkludierenden Interpretation des Textbeginns wenden wir uns den körperlichen Zärtlichkeiten, die Lugalbanda mit bzw. an Lamma-Ninsumun durchführt, zu; es ist nicht ganz klar, ob die weibliche

<sup>119</sup>JACOBSEN 1989:72<sup>10</sup> schon erkannte diese Problematik:

“The many differences in readings of signs between these studies of the text mutually, and between either of them and the one here bear striking witness to the difficulties and ambiguities of early Sumerian orthography. They are so many that reading and translation can usually be made to sustain any of several possible guiding ideas of what the text is about.”

Abgesehen von dieser kurzen Anerkennung des Problems beschäftigt er sich jedoch leider nicht weiter damit. Man vergleiche weiter LOTMAN 2010:28f.:

”Die Summe der Kontexte, in denen ein bestimmter Text interpretiert wird und die in gewisser Weise quasi in ihm inkorporiert sind, kann man das Gedächtnis des Textes nennen. Dieser *Sinnraum*, den der Text um sich herum schafft, tritt in ein bestimmtes Wechselverhältnis mit dem kulturellen Gedächtnis (der Tradition), das im Bewusstsein des Publikums schon besteht.” [Emph. NL]

Es ist zu sehen, daß die beiden Autoren von demselben Phänomen sprechen. Auch ECOS Kommentar in *Serendipities* ist in dieser Hinsicht zu verstehen:

”Until the arrival of Humboldt, even if one accepted the so-called Epicurean hypothesis by which every people invents its own language to deal with its own experience, no one dared prefigure anything similar to the Sapir-Whorf-hypothesis: that it is language that gives form to our experience of the world. Thinkers like Spinoza, Locke, Mersenne, and Leibniz admitted that our definitions (of *man*, *gold*, and so on) depend on our point of view about these things.” (ECO 1998:76f.)

<sup>120</sup>Beide berauscht von /**agarin**/?

Protagonistin sich in einer schlafartigen Trance ("dream-phantasies") befindet (**igi mu-lib / ġir mu:na-nu**) oder tatsächlich schläft. Die inneren hermeneutischen Stränge, welchen der Mythos folgt und welche aus den Zeilen dieses Abschnitts herausragen, verlangen, daß eine sexuelle Vereinigung der beiden Partner folgt. Dem Verständnis halber soll dies folgend kurz dargestellt werden:

- ii:07-08: Lamma-Ninsumun wird von Lugalbanda am Arm berührt, resp. er legt den Arm um sie
- ii:09: Kuß auf die Augen
- ii:10: Kuß auf den Mund

Die beiden Zeilen (ii:09-10) sind einerseits parallel konstruiert und stellen andererseits eine für das Sumerische so typische Steigerung einer Beschreibung dar; vgl. *DD* II. 01 - 03: **šà-ga-né ír im-si edin-šè ba-ra-è / guruš šà-ga-né ír im-si edin-šè ba-ra-è / <sup>d</sup>dumu-zi šà-ga-né ír im-si edin-šè ba-ra-è** 'Sein Herz war mit Tränen erfüllt, er ging hinaus in die Steppe; der Jüngling, sein Herz war mit Tränen erfüllt, er ging hinaus in die Steppe; Dumuzi, sein Herz war mit Tränen erfüllt, er ging hinaus in die Steppe' (ALSTER 1972:52f.).

Was wir hier vor uns haben scheint eine sich immer intensiver der reinen Sexualität annähernde Steigerung an physischen Zärtlichkeiten - teils etwas rituell anmutend, besonders der Kuß auf die Augen - des Lugalbanda gegenüber der Lamma-Ninsumun. Von der Berührung am Arm bis zum Kuss auf den Mund durchlaufen wir hier Zeile für Zeile eine Zunahme an Intimität. Es scheint nur logisch, in ii:11 die Kulmination dieser Handlungen resp. Handlungssteigerung zu sehen; Lugalbanda wird zum "Wissenden" (cf. iv:18-19), nämlich dadurch, daß es offenbar - der Logik des Mythos folgend - zu einer sexuellen Vereinigung der beiden Partner kommt. Da Lamma-Ninsumun eine Göttin ist und Lugalbanda ein Mensch, finden wir hier das Element der *hieros gamos* deutlich gegeben, denn die Heilige Hochzeit wird auch als die Vereinigung zwischen Gottheit und Mensch gedeutet, gerade im alten Mesopotamien. LAPINKIVI 2004:1 fasst die 'Heilige Hochzeit' so zusammen:

"As defined in the *Encyclopedia of Religion*, "*hieros gamos*, Greek for 'sacred marriage', 'sacred wedding feast' or 'sacred intercourse,' is a technical term for a mythical or ritual union between a god and a goddess, more generally a divine and a human being, and most specially a king and a goddess." Originally the term *hieros gamos* was used to refer to the marriage of Zeus and Hera. In his study *The Golden Bough* (1890), J. G. Frazer applied this term to symbolic marriage between trees, cultic sexual rites intended to induce fertility, and marriages of gods in diverse cultures. In the Mesopotamian context, the term *sacred marriage* refers to the ritual enactment of the marriage of two deities or a human and a deity."

ELIADE 1987:170 schreibt über den Sexualakt als sakrales Erlebnis in Indien:

”India strikingly illustrates how a physiological act can be transformed into ritual and how, when the ritualistic period has ended, the same act can be valorized as mystical technique.”

Was anderes ist die *hieros gamos* in Mesopotamien denn als eine rituelle Technik? Priesterin und Herrscher fungieren beide innerhalb der Parameter von funktionaler Göttlichkeit (cf. SELZ 2008); in dem Text IAS 327 haben wir es paradigmatisch mit einer Göttin (Lamma-Ninsumun) und ihrem sterblichen Gatten (Lugalbanda wird hier noch konsequent ohne Gottesdeterminativ oder das charakteristische **kùg** der späteren Überlieferungen der beiden anderen Narrative zu diesem Helden der sumerischen Kultur geschrieben; s. dazu unten). Die Vereinigung von der 'sakralen' Sphäre des ‚mit der 'profanen' Sphäre von ‚muß in einem liminalen Zustand stattfinden, welcher sowohl durch die Umgebung des **kur** als auch das **agarin<sub>5</sub>**-Getränk gegeben wird. Eine rituell-mystische Vereinigung der beiden ungleichen Partner - er sterblich, sie unsterblich - würde der ungewöhnlichen (liminalen) Situation ebenfalls Genüge tun und den sexuellen Kongress der beiden mythologisch mitbegründen. Ob der gesamte Text als Aitiologie für die Zeugung des Bilgames zu deuten ist, wie von FRAYNE 1999 postuliert, erscheint jedoch zweifelhaft.

Zur Vereinigung von Lugalbanda und Lamma-Ninsumun bzw. der mystischen Vereinigung zweier Partner im indischen Tantra weiters ELIADE *ibid.*:171:

”There is no longer any question of a physiological act, there is a mystical rite; the partners are no longer human beings, they are detached and free, like the gods. [...] The *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣhad* already declared: ”He who knows this, though he seem to commit sin, is pure, clean, ageless, immortal” (V, 14, 8). In other words, ”*he who knows*” has at command an entirely different experience from that of profane man. This is as much to say that every human experience is capable of being transfigured, lived on a different, a transhuman part.” [Emph. NL]

Die hier von ELIADE verwendete Bezeichnung ”he who knows” erinnert sehr an Lugalbanda; wird nicht gerade dieses Epitheton den Text hindurch sowohl für den sterblichen Mann als auch seine göttliche Gemahlin mehrere Male - und als einziges solches, wenn auch mit Variationen - verwendet? Und wie, wenn nicht in magico-medizinischen/mystisch-rituell-magischen Dingen, erklären wir uns die volle Bedeutung von **gal (in-)zu**? Der archetypische ”Wissende”, von dem uns Epen und Mythen der gesamten Menschheit über die Breite der Geschichte hinweg erzählen<sup>121</sup> ist es, den wir sowohl in Lugalbanda als auch (in weniger expliziter Ausformung) seiner Gattin wiederfinden. Ich würde der wörtlichen Übersetzung ”(der) Großes weiß” bzw. ”(der/die) Großes kannte” noch gerne ein sinnhaftes ”über die Welt” hinzufügen und betonen, daß es sich meiner Anschauung nach um ein sakrales (Mit-)Wissen handelt: Nicht nur über das Profane weiß Lugalbanda Bescheid, auch weiß er um (schamanistische?) Initiations- oder auch Ekstasetechniken, Illuminierung<sup>122</sup>, nach ii:11 auch über das Verführen von Göttinnen,

<sup>121</sup>Als rezente, mitteleuropäische Fassung kann z.B. GOETHES Faust betrachtet werden.

<sup>122</sup>GLADIGOW 1978.

die Vereinigung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre (welche ja mithin eine polare Opposition bilden<sup>123</sup>), Wasser und Pflanze(n) (des Lebens?), sowie nach *LB II* auch über die geheime Gabe des **AN.IM.MI/DUGUD**<sup>mušen</sup>. *Sanctus* Lugalbanda stellt sich nicht nur als klassischer Kulturheros (cf. VANSTIPHOUT 2002) dar, sondern auch als fast schon archetypisch sakral-menschliche Gestalt. Der "Heilige" Lugalbanda kann als ein durchaus auch mit orgiastischen Ekstase- und Rauschtechniken<sup>124</sup> gut bekannter "Wissender" interpretiert werden - "wissend" (**gal zu**) um sakrale, zeremonielle Angelegenheiten, welche der profanen Welt weit entrückt erscheinen, und "Großes (er)kannte er" vor allem, nachdem er sich auf kultische Weise mit der Göttin Lamma-Ninsumun vereinigt hat. Daß eine Kohabitation der beiden Partner miteinander erfolgreich stattfand, was die Interpretation der betreffenden Zeile ii:11 als sich auf erektile Dysfunktion des Lugalbanda beziehend eher unwahrscheinlich erscheinen läßt, wird vor allem durch x:53 ausgedrückt: **dam mu-da-nu** 'Das Weib - er hat mit ihr die Ehe vollzogen (lit.: geschlafen)' - oder auch 'sie hat mit ihm geschlafen' (je nachdem, ob man **dam** als direktes Objekt von **nu** sehen will oder als Agens). Würde man sich mit diesem Text in einer späteren Überlieferungsepoche denn ED III befinden, würde man im Falle von **dam** als Objekt die Dativpostposition **/-ra/** erwarten; die Schreibung dieser Periode allerdings verlangt i.d. Schrift nicht notwendigerweise eine Wiedergabe dieses grammatikalischen Elements, weder am DO noch am Agens. Wie man es auch sumerologisch dreht und wendet, scheint doch durch die Konsummation der Hochzeit (also dem erfolgreichen Geschlechtsverkehr) ein Bund der Ehe zwischen Lugalbanda und Lamma-Ninsumun geschlossen zu sein. Dies allein schon scheint zu bestätigen, daß Lugalbanda und seine göttliche Gemahlin miteinander die Bettstatt auf durchaus unkeusche Weise teilten.<sup>125</sup>

Wenden wir uns erneut den Zärtlichkeiten zu, mit denen Lugalbanda sich Lamma-Ninsumun widmet: Was dem modernen Leser des Mythos auffällt, ist die Reihung der Küsse resp. der Körperstellen, die geküsst werden. Ich kenne keine Parallelen zu dem Ausdruck **igi a-sub<sub>5</sub>**; kann man darin evtl. einen Reflex auf i:04 **igi mu-lib(LUL)** sehen? Das Auge bzw. die Augen der Lamma-Ninsumun verändern sich, sie sinkt in einen (von Traumphantasien geschwängerten?) Schlaf zu Füßen des Sterblichen. Was kann der Kuß auf die Augen bedeuten? Ist es eine literarische Spielerei, die den Leser bzw.

<sup>123</sup>Und gleichzeitig voneinander abhängen; cf. WATTS 1968:77, SELZ (*im Druck*).

<sup>124</sup>GLADIGOW *op.cit.*

<sup>125</sup>Mit LAPINKIVI 2004:3 unterscheiden sich im Rahmen der sumerischen Literatur um die die *hieros gamos* neun grundsätzliche Ideen: 1) Fruchtbarkeit, 2) Krönungszeremonie, 3) Legitimation des Königtums, auch Deifikation involvierend, 4) Segen für den König erreichen, 5) einen Erben für den Thron produzieren, 6) Installation einer **en** bzw. **nin-diġir** Priesterin, 7) das En-tum der Inanna(-k) praktizieren, 8) weltliche Liebeslieder (Lieder über *rites de passage*), 9) Liebeslieder im Rahmen von höfischer Lyrik. Für die *hieros gamos* von IAS 327 zwischen Lugalbanda und Lamma-Ninsumun kommen 1), 2), 3), 4) und 5) in Frage, wenn man den Begriff "König" nicht wörtlich nimmt sondern ihn z.B. durch 'Autorität' oder 'sakrales Amt' ersetzt, denn Lugalbanda wird zu keinem Zeitpunkt innerhalb der uns bislang überlieferten Mythen als **lugal** oder **en** bezeichnet; erst in der SKL, welche doch wahrscheinlich in die Isin-Larsa-Zeit datiert, wird er als **lugal** bezeichnet - eine relativ späte Entwicklung, von der nicht als im Spätfrühdynastikum existierend ausgegangen werden kann, so weit es unsere Quellenlage erlaubt.

Rezipienten der Geschichte an die Bedeutung des physisch-psychischen Zustandes der göttlichen Entität erinnern oder dessen Besonderheit hervorheben soll? Zudem können wir die Frage, in welchem Zustand sich Lugalbanda selbst befindet, nicht zufriedenstellend beantworten. Rekurrieren wir für einen Moment auf die ED Rollsiegel mit den sexuell angehauchten Bankettszenen, in denen der Konsum von Rauschgetränken eine tragende Rolle spielte, so könnten wir annehmen, daß Lugalbanda ebenfalls von dem **agarin<sub>5</sub>**-Getränk gekostet hat - die Wirkung, welche es auf den Mann hat, scheint aphrodisierender Wirkung zu sein, wohingegen die Göttin sich in einem eher 'tranceartigen' Zustand zu befinden scheint. Zu Aphrodisiaka allgemein GAWIN 1978, im ANE PIENTKA 2002.

**(3)** Der Text von IAS 327 scheint sich in col. iii mit Fruchtbarkeitsmotiven zu beschäftigen; können wir schon aus den vorhergehenden Zeilen schließen, daß sich der Text im Bereich menschlicher/sakraler Fruchtbarkeit bewegt, sehen wir hier den vegetabilen Aspekt der Fruchtbarkeit zusammen mit der menschlichen Fruchtbarkeit kombiniert.

Zunächst bringt Lamma-Ninsumun ein Gefäß (?); die Zeile ist leider abgebrochen und mußte ergänzt werden. Die der vorgenommenen Ergänzung **DUG** 'Gefäß' zugrundeliegende Vorstellung ist das während des ED gut bezeugte 'Wiederbelebungs-motiv'. Dieses Motiv besteht in den uns überlieferten Darstellungen aus ED Sumer aus zwei Teilen: 1) eine (männliche) menschliche Gestalt (meist nackt), die aus einem ithyphallischen Gefäß libiert, und 2) einem Gefäß, das von der Form her meist an die Uruk-Vase erinnert und aus dem Pflanzen wachsen; alternativ können auch eine Gottheit (z.B. weiblich, vegetabile Elemente, *en face*) und/oder eine Erdaufschüttung (Geierstele) vorkommen. Die Darstellungen der nackten Libierenden mit ithyphallischen Libationskannen (allg. 'Tüllengefäße'; das ergänzte **DUG** signifiziert im Kontext des Bildinventars ein solches Tüllengefäß) ist, auch isoliert von den anderen Elementen, ein deutlicher Verweis auf die Konzeption von der Parallelität menschlicher Fruchtbarkeit (Zeugungskraft) und vegetabiler Fruchtbarkeit (Fruchtbarkeit spendendes, lebensnotwendiges Wasser). Dabei wird die Darstellung des männlichen Genitals sowohl in der männlichen Figur als auch dem Libationsgefäß parallelisiert. Cp. dazu v.a. auch die Vorstellung von Enki(.g)<sup>126</sup> als Schöpfer und Ursprung der beiden lebensnotwendigen Flüsse Euphrat und Tigris<sup>127</sup> in *EWO* ll. 253 - 254: **ḡèš im-zi-zi du<sub>10</sub> im-nir-[re] / <sup>i</sup>digna a-zal-le im-ma-[an]-[si]** 'Er masturbiert und ejakuliert! - Den Tigris füllte er mit (ewig) fließendem Wasser!'. Hier wird der Ursprung der Vitalität des Landes in Enki(.g)s Glied verortet. So findet sich (für unsere Betrachtung aussagekräftig) auch gen Ende von *EnkNimm* l.

<sup>126</sup>COOPER 1989:88:

"The realization that the love poetry was an expression of female sexuality, and that the activities described therein have to do more with recreation than procreation, led to a search for male sexuality in Sumerian poetry, where penises and sexual intercourse are mentioned by name, and where lovemaking leads to ejaculation, conception, and birth. These are found primarily in the mythology of Enki, god of sweet waters, organizer of the universe, master magician, helper of last resort, ardent tippler, incestuous abuser of his own daughters!"

<sup>127</sup>Cp. FALKENSTEIN 1964:78 [ZA 56], COOPER 1989:87<sup>2</sup>.

134 **u<sub>4</sub>-da ġèš-ġu<sub>10</sub> me-téš ha-ba-i-i ġéštug ri-ge-zu hé-ġál** 'Let now my penis be praised, and serve as a reminder to you!' (COOPER 1989:89). Ebenso bedeutsam ist der Mythos *EnkNinh* in dieser Hinsicht, da der Gott des Süßwassers dort als Spender von (vegetabler) Fruchtbarkeit<sup>128</sup> *par excellence via* Kopulation mit einer Göttin (und dann weiterem sexuellen Beiwohnen seiner Töchter) beschrieben wird.<sup>129</sup> So wies schon ALSTER 1978[UF 10]:19 darauf hin, daß menschliche und vegetabile Fruchtbarkeit in *EnkNinh* parallel konstruiert werden.

Einen weiteren Hinweis auf die Konzeption von menschlicher und vegetabler Fruchtbarkeit als parallel findet sich in IAS 327 iii:14 **ú-a-za mu-ni-ba**bara**** "Die Pflanze(n) in deinem Wasser!" - sie breitete (sie) dort vor ihm aus'. Dabei wird **ú-a-za** von mir als wörtliche Rede der Lamma-Ninsumun aufgefaßt, die als im Ergativ stehend interpretiert wird und auch Agens der Verbalhandlung ist. Die Verbindung von **ú** und **a** erinnert natürlich zunächst an das Kraut des Lebens **ú-nam-ti-la** und das Wasser des Lebens **a-nam-ti-la**, beide Aspekte dieses bedeutenden mesopotamischen Mythologems. Dürfen wir hier eine Anspielung darauf erkennen? Die Nähe zu Wasser und Kraut des Lebens sticht jedenfalls sofort ins Auge. Cp. auch *EnkNinh* ll. 67 - 68, wo wir als Lokativobjekte **e-a** resp. **gi-a** finden, die von Enki(g.) mit seinem Glied bearbeitet werden.

Im frühmesopotamischen Bildinventar erscheint die Figur eines Libierenden oft im Kontext mit einem Gefäß, aus dem Pflanzen wachsen ( cp. BOESE 1971 T10 [= AMIET 1977, Abb. 337]; PKG 14, pl. 91 [Rückseite d. Geierstele], 133d; Urnamma-Stele [AMIET 1977, Abb. 404], Scheibe der Enhedu'anna [PKG 14 Abb. 101]). Die Darstellung der vegetabilen Elemente ist eigentümlich: Die Pflanze kann dargestellt werden als a) komplett verwelkt (alle Blätter/Stiele sind hinabgesunken), b) teils verwelkt und teils zentral in die Höhe wachsend (die äußeren Blätter/Stiele sind hinabgesunken, die zentralen Blätter/Stiele reichen gerade nach oben), c) vollständig in die Höhe wachsend (alle Blätter/Stiele reichen gerade nach oben). Kann durch die Darstellung der Pflanze(n) in den vasenartigen Gefäßen evtl. auf den Zeitpunkt innerhalb eines Libationsrituals oder -zyklus geschlossen werden? Diese Frage scheint derzeit noch nicht beantwortet werden zu können. Angesichts der Narrativität mesopotamischer Kunst können wir allerdings von einer besonders signifikanten Situation ausgehen, die so abgebildet und verewigt wird. Die intime Verbindung zwischen den Weiheplatten und der Sphäre des Kultes liegt auf der Hand; es kann wohl von einer dementsprechenden Bedeutung der dargestellten Szene und ihrer Symbolik ausgegangen werden. Die Frage nach einer evtl. rituellen Realität, durch welche diese Darstellungen motiviert wurden, muß derzeit noch

<sup>128</sup>Cf. hier ebenfalls ATTINGER 1984:3 *ad EnkNinh* A ll. 65 - 69: **AŠ-ni' ġéštu-ge tuku-a <sup>d</sup>nin-tu ama-kalam-ma-šè / <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> ġéštu-ge tuku-a <sup>d</sup>nin-tu / ġèš(UŠ)-a-ni e-a ba-an-ši-in-dun-e / ġèš(UŠ)-a-ni gi-a KAS<sub>4</sub>.KAS<sub>4</sub>-e ba-an-ši-KAS<sub>4</sub>.KAS<sub>4</sub>-e / ġèš(UŠ)-a-ni bar-šè mah-he ša-ba-ra-an-zi-zi** 'Alleine hat der Weise zu Nintu, der Mutter des Landes Sumer, hin - Enki(g), der Weise hat zu Nintu hin mit seinem Glied einen Wasserkanal gegraben, mit seinem Glied glitt (?) er (in) das Schilfdickicht (am) Wasser - es masturbierte der Erhabene zum Außen hin!'. Beachte hier die deutliche Dichotomie weiblich - männlich, mit Enki(g) als Personifikation des Wassers und der Schöpfungs- bzw. Zeugungskraft als aktives Element; cp. dazu ALSTER 1978:15f.

<sup>129</sup>COOPER *op.cit.*:88f., 89.

offen bleiben. Gehen wir von den uns zur Verfügung stehenden Texten aus, so ist eine Verbindung zwischen Wasser und Leben ebenfalls evident; cf. das Bedeutungsspektrum von sum. **a** 'Wasser', 'Irrigations-', 'Libations-', 'Ablutionswasser', 'Sperma', 'Samen', 'Saat', 'Nachkommen'<sup>130</sup> etc. (PSD A/1 *s.v.*).

Akzeptieren wir die Verbindung von Libationsakten und *Wasser & Leben*, die sich in diesem Motiv findet, finden wir in dem Bildinventar des ED Darstellungen, die den (nackten) Libierenden auf der Symbolebene in ein weiter gefaßtes Bild integrieren; cp. die Geierstele des E'annatum (AO 50; z.B. ARUZ 2003:190 Fig. 52), wo sich im unteren Register das 'Wiederbelebungs-motiv' im Totenkontext nachweisen läßt: Ein Libierender vor/neben einem Hügel aus aufgeschichteten Leichnamen (wohl Tote der eigenen Seite) mit Libationsgefäß vor einer Vase, aus der Pflanzen wachsen und die direkt am Totenhügel steht (wahrscheinlich mit **SAHAR.DU<sub>6</sub>.TAGA<sub>4</sub>** zu identifizieren)<sup>131</sup>. Das Besondere an der hier abgebildeten Darstellung liegt darin, daß die Gefäße sich auf Leichnamen befinden, die in der Kampagne den Tod gefunden hatten; direkt dahinter wird das Aufhäufen von Erde auf übereinandergestapelte Tote dargestellt (cf. sumerisch 'Grabhügel')<sup>132</sup>. Die Verbindung von aufgehäuften Leichnamen und der Vase, in die libiert wird und aus der Pflanzen ersprießen (*post hoc, ergo, propter hoc*), läßt sich offensichtlich als eine Verbindung von Leben (Wiederbelebungsritus) und Tod (aufgehäufter Leichname<sup>133</sup>) lesen. Gerade im Totenkult spielten Libationen eine bedeutende Rolle; so definiert sich der Totenkult bzw. die Totenverehrung *prima vista* durch die Durchführung von kultisch-rituellen Handlungen, die darauf abzielen, die Verstorbenen in die Gesellschaft der Lebenden zu (re-)integrieren (sog. 'kosmische Tote', cf. HASENFRATZ 2001:234f. [HrwGr V]) bzw. abzuwehren (sog. 'akosmische Tote', *loc.cit.*). Das Libieren von Wasser (welches ja gerade im ANE das Element der Fruchtbarkeit und des Lebens schlechthin ist, cp. auch der Status von Enki(.g) als Schöpfergott der Menschheit z.B. in *EnkNinh* oder *Atram-hasis*) kann in einem solchen Kontext wohl als lebensspendende Handlung interpretiert werden. HASENFRATZ *op.cit.*:238 spricht hier von umgekehrten Solidaritätsriten, deren Zweck es ist, den Toten zu verlebendigen; gerade mit Blick auf die altmesopotamischen Vorstellungen zur Unterwelt resp. der Versorgung der Toten wird offensichtlich, daß Wasser hier eine besondere Rolle einnimmt. Gleichmaßen kann wohl davon ausgegangen werden, daß diese kultisch-rituelle Handlung auch als Pietätsakt aufgefaßt werden darf (was allerdings für fast alle im Rahmen des Totenkultes

<sup>130</sup>Cp. hier v.a. *EnkNinh*, wo Enki(.g)s Samen und Wasser eindeutig homöomorph konzeptualisiert sind!

<sup>131</sup>Zu der Frage nach der Lesung der einzelnen Zeichen cf. BAUER 1998:452f. [OBO 160/1].

<sup>132</sup>Zum ED schriftlich bezeugten Aufhäufen von Grabhügeln über den Toten cp. Ean. 3 iii:11 - iv:05 **é-an-na-túm-e / elam hur-saḡ-u<sub>6</sub>-ga / GÍN.ŠĒ bi-sè / SAHAR.DU<sub>6</sub>.TAGA<sub>4</sub>-[bi] / mu-dub / šu-nir-URUxA<sup>ki</sup>-ka / énsik-bi / saḡ-ba mu-gub-[ba] / GÍN.ŠĒ bi-sè / SAHAR.DU<sub>6</sub>.TAGA<sub>4</sub>-bi 20 / mu-dub** 'E'annatum hat Elam, das 'staunenswerte' Gebirge, mit Waffen geschlagen; Leichenhügel hat er aufgeschüttet. Die Standarte des Stadtfürsten von Arawa, der (persönlich) an dessen Spitze stand, hat er mit Waffen geschlagen; 20 Leichenhügel hat er (dort) aufgeschüttet'; weiters Ean. 11 iii:05 - iv:09 (s.u. ).

<sup>133</sup>Wahrscheinlich handelt es sich dabei um die gefallenen Krieger etc. des E'annatum; es macht wenig Sinn, das Aufschichten von Leichenhügeln, Bedecken davon mit Erde und Durchführen von Opferhandlungen (Beisetzungsriten?) für die Feinde anzunehmen, die E'annatum und seine Krieger getötet haben.

durchgeführten Handlungen gelten kann).

Bedenken wir die Prämisse, daß es sich bei IAS 327 um einen teils rituellen Text handelt, dessen narrativer Teil sich mit der Parallele zwischen menschlicher Fruchtbarkeit (Sexualakt zwischen Lugalbanda und Lamma-Ninsumun, cp. ii:06 - 11) und vegetabiler Fruchtbarkeit zu beschäftigen scheint. Ebenso wird der Gärvorgang, durch welchen Bier geschaffen wird, in eine Vorstellung von konzeptueller Verbindung zwischen vegetabiler Erneuerung und menschlicher Sexualität eingebunden. So können wir in dieser Zeile ein weiteres Spiel der sumerischen Bildsprache erkennen: Das Erblühen/Wieder-Aufblühen/Sprossen/Sich-Aufrichten vegetabiler Elemente in einem Gefäß, in das (meist durch einen Würdenträger wie den Mann im Netzrock oder Darstellungen der nackten, kahlgeschorenen Männer, welche vermutlich Priester darstellen) Wasser libiert wird. Kann man versuchen, dieses Bildinventar mit dem hier in IAS 327 vorhandenen schriftlichen Ausdruck zu kombinieren? In Verbindung mit der sexuellen Konnotation des Textes sowie dem angefügten Possessivsuffix wäre es nur natürlich, in **a** den Samen des Lugalbanda zu sehen.

Im Rahmen der Überlegungen zu dem Bildinventar des ED in Zusammenhang mit IAS 327 ist noch an eine weitere Möglichkeit der ikonographischen Darstellung von menschlicher und vegetabiler Fruchtbarkeit zu denken: Die auf den ED Weiheplatten abgebildeten ithyphallischen Libationsgefäße, gemeinhin als 'Tüllengefäße' bezeichnet (BOESE 1971: N8, N9, U4, T10; STROMMINGER 1962 Abb. 22 (Uruk-Vase, Fries m. Gabenbringern), Abb. VI (ithyphallisches Steingefäß mit Rosetten-Inkrustationen)), welche von den ausnehmend männlichen Libierenden für das rituelle Gießen der Pflanzen (also der Erneuerung von vegetabilem Leben) auf Weiheplatten verwendet werden. Die Abbildungen dieser Gefäße stellen sie gemeinhin in der Hand von nackten Männern mit erigiertem Glied dar. Hier kann man wohl eindeutig von einer Parallelisierung des Wassers aus dem ithyphallischen Gefäß und des Wassers aus dem Phallus des Menschen sprechen. In beiden Fällen handelt es sich um lebensspendendes Wasser; gerade im Kontext von Dürre + Wasser kann man von einem deutlichen Wiederbelebungsgedanken ausgehen, der sich womöglich auch in der Konzeption des trockenen **eden** als Unterwelt widerspiegelt.

Die Verwendung dieser Symbolik (männlicher) menschlicher Sexualität im Kontext der kultischen Erneuerung der Pflanzenwelt<sup>134</sup> weist hier auf eine enge konzeptuelle Verbindung zwischen diesen beiden unterschiedlichen Sphären der Fruchtbarkeit hin; dieses Ineinanderfließen von im Grunde genommen strikt getrennten Symbolebenen begegnet uns in diesem Text möglicherweise schon in dem **agarin<sub>5</sub>**-Gefäß mit seiner Verbindung zwischen dem Gärprozess und der menschlichen Schwangerschaft sowie dem implizierten Bild pflanzlich/kultischer Fruchtbarkeit.

<sup>134</sup>Wird das Gießen der Pflanzen mit der männlichen Erektion und dem Ejakulieren identifiziert (cf. auch *EnkNinh*), würde die empfangende, 'weibliche' Ebene des Sexualsymbolismus vielleicht durch die Pflanzen dargestellt werden. Dies ließe sich religionsgeschichtlich evtl. mit der Rolle von weiblichen Naturgottheiten verbinden, welche Fruchtbarkeit entstehen lassen (sowohl auf pflanzlicher, tierischer und menschlicher Ebene); cp. ALSTER 1978 [UF 10].

(4) Die Bedeutung und selbst Lesung des Begriffes **IM.RU** sind längst nicht gesichert; es soll jedoch versucht werden, hier einen knappen Überblick über die sich bietenden sumerologischen Möglichkeiten zu liefern.

SELZ 1998:291f. verweist auf die potentiellen Bedeutungen, welche **IM.RU** innerhalb der frühgeschichtlichen (// aS) Religionsstufe haben könnte:

“Es sind nicht nur die akk. Gleichungen kimtu(m) “Familie”, nišūtu(m) “Blutsverwandtschaft, Sippe” und salātu(m) “Hausgemeinschaft, Familie” (vgl. MSL 5, 17:117-120), die ihn hier interessant machen. Vor allem im Hinblick auf die berühmten Stellen aus Gud. Cyl. A 14:16. 21. 26 und der Theorie von einer frühesopotamischen ‘totemistischen’ Religionsstufe wäre eine Untersuchung dieses Begriffes wünschenswert.”<sup>135</sup>

Um zu verstehen, wie **IM.RU** im Rahmen von IAS 327 zu verstehen sei, soll zunächst ein Blick auf die bekannte Stelle aus CA, des ersten Teil der Zylinderinschriften des Gude’a, geworfen werden, in der **IM.RU-a** genannt wird. Das Verständnis dieser Zeilen ist für die in dieser Arbeit gebotene Interpretation hinsichtlich der Bedeutung von **IM.RU** grundlegend.

xiv:14 - 2: gu<sub>4</sub>-huš-zi-ga gaba-gi<sub>4</sub> nu-tuku / ġiš<sup>er</sup>en-bábbar-ra lugal-bi-ir dab<sub>6</sub>-ba / im-ru-a-<sup>d</sup>nin-ġír-su-ka-ka / zi-ga mu-na-ġál / šu-nir-mah-bi lugal-kur-dúb saġ-bi-a mu-gub / peš<sub>10</sub>-ġál gaba-ġál a-ta è-a / íd-mah a-diri / hé\ -ġál-bi bàra-bàra / im-ru-a-<sup>d</sup>nanše-ka / zi-ga mu-na-ġál / u<sub>5</sub>-kù šu-nir-<sup>d</sup>nanšekam saġ-bi-a mu-gub / gu máš-anše eden-na lá-a / ni-is-ku ÉREN-mu-tuku ÉREN <sup>d</sup>utu ki-áġ / im-ru-a-<sup>d</sup>inanna-ka zi-ga mu-na-ġál / aš-me šu-nir-<sup>d</sup>inannakam saġ-bi-a mu-gub, (14 - 18) "schrecklicher *aufgebäumter*(?) Stier ohne Gegner" (und) "strahlende Zeder für ihren König rundumwandernd": die IM.RU-a des Ningirsuk<sup>136</sup> ließ er beim Aufgebot vorhanden sein, sein erhabenes Emblem “König, das Bergland erschütternd” stellte er<sup>137</sup> an seiner Spitze auf. (19-23) "die beiden Ufer sind vorhan-

<sup>135</sup>AHw **kimtu(m)**, auch *kintum*, *kīmu*, *kīmatu* (s. hr., aram. *kīmaā* Plejaden) "Familie". LL: **im-ri-a** = *kim/ki-im-tum/tu* MSL 5, 17, 118; CT 12, 37 IV 9 || 35 III 47 (Alam); [...] aB *ina niš-ja u ki-im-ti-ia* (|| **im-ri-a-mu**) SSA 128, 18;a. RB 59, 244 VI 8; [...]; *eṭem k.-šu* AnSt. 5, 98, 25; s. KAR 32, 39; *mīt* (Toter) *kim-ti ina āli* CT 38, 5, 131f, **d**) *bīt k.* F.enhaus: Bo. [Bild] *ina bīt k.* stelle ich auf KBo. 1, 10 Ts. 58; jB *ana bīt ki-im-ti-šu* Dreams 312 Rs. 10; *bīt kim-ti!* (für Bestattung) Sn. 151: 13, 3;

CAD **nišūtu** s.; **1.** family, relatives (by consanguinity or by marriage), **2.** people; OA, OB, Nuzi, SB, NB; wr. syll. and IM.RI.A (in NB leg. rarely IM.RI), UZU.SU (see mng. 1d). **im.ri.a** = ŠU-u, *kim-tum*, *ni-šu-tum* (var. *ni-su-tum*), *sa-la-tum* Hh. I 117ff.; [**su-ú**] SU = *ki-im-tum*, *ni-šu-tum*, *sa-la-tum* A II/7 iv 46ff. **u<sub>4</sub>.da u<sub>4</sub>.me.da.šè su.sa.bi im.ma.an.ta.e<sub>x</sub>**(DU<sub>x</sub>+DU) : *šumma matīma ni-šu-su eṭelāmma* if (one of) his (the foundling's) relative ever appears (to claim him) Ai. III iii 52. **1.** family, relatives (by consanguinity or by marriage);

AHw **salātu(m)** I "Hausgemeinschaft, Familie", bab. LL: **im-ri-a** = *sa-la-tum*, *lat* MSL 5, 17, 120; [**su**] = s. RA 6, 132 Rs. 13 (Aa).

<sup>136</sup>Wenn man diese Zeile mit 21 und 26 vergleicht, scheint wahrscheinlich, die Schreibung **im-ru-a-<sup>d</sup>nin-ġír-su-ka-ka** für \*[**im-ru-a**]-[<sup>d</sup>**nin-ġír-su-(a)k**]-ak als [N<sub>1</sub>]-[N<sub>2</sub>]-AK anzunehmen.

<sup>137</sup>Gemeint ist Gude'a.

den(?), die aus dem Wasser hervortreten" (und) "erhabener Fluß (mit) *überschießendem*(?) Wasser, seinen Überfluß breitet er/es aus": die IM.RU-a der Nanše ließ er beim Aufgebot vorhanden sein, den "Silbernen Schwan(?)" - es ist das Emblem der Nanše - stellte er an seiner Spitze auf. (24-27) "Netz, für die Wildtiere der Steppe *ausgelegt*" (und) "Equiden, die einen Namen erlangt haben, Equiden geliebt von Utu": die IM.RU-a der Inanna(-k) ließ er beim Aufgebot vorhanden sein, die Sonnenscheibe (Rosette?) - es ist das Emblem der Inanna(-k) - stellte er an seiner Spitze auf." (cp. EDZARD 1997:78). Es läßt sich diesem Textabschnitt folgende Struktur zuordnen:

- OBJEKTNAME(14) - OBJEKTNAME(15) – IM.RU-A-DN-Gen.(16) – **zi-ga mu-na-ġál**(17) – **šu-nir-mah** OBJEKTNAME **saġ-bi-a mu-gub**(18) –
- OBJEKTNAME(19) - OBJEKTNAME(20) – IM.RU-A-DN-Gen.(21) – **zi-ga mu-na-ġál**(22) – OBJEKTNAME **šu-nir**-DN-Gen.-Kop. **saġ-bi-a mu-gub**(23) –
- OBJEKTNAME(24) - OBJEKTNAME(25) – IM.RU-A-DN-Gen. – **zi-ga mu-na-ġál**(26) – OBJEKTNAME **šu-nir**-DN-Gen.-Kop. **saġ-bi-a mu-gub**(27)

Halten wir fest, daß es sich bei **IM.RU-a** hier scheinbar um einen Begriff handelt, der zu einem gewissen Grad mit der Konzeption von **šu-nir** = *šurinnu(m)* überlappt. Die als **IM.RU-a** bezeichneten Objekte haben Namen, die eine reiche Bildwelt beschreiben und mythologische Elemente beinhalten; ebenso werden sie jeweils direkt mit einer Gottheit in Verbindung gebracht, welche jeweils (xiv:14-18, 19-22, 23-17) mit einem Emblem **šu-nir** assoziiert sind<sup>138</sup>. Sowohl **šu-nir** als auch **IM.RU-a** befinden sich in einer Genitivverbindung mit den betreffenden DN; **IM.RU-a** haben komplexe Satznamen, die erwähnten **šu-nir** scheinen hingegen einfacher zu sein, wenn man von ihrer Struktur ausgehen darf: **lugal-kur-dúb** (18), **ur<sub>5</sub>-kù** (23), **aš-me** (27). Bei **lugal-kur-dúb** 'König, das Bergland erschütternd' handelt es sich vermutlich um eine der kultischen Waffen des Ningirsu. Für Nanše und Inanna(-k) sind uns in diesem Zusammenhang keine kultischen Waffen bekannt, jedoch liegt es nahe, **u<sub>5</sub>-kù** und **aš-me** mit den beiden Göttinnen als in direkter Verbindung stehend zu lesen. Nanše, die Herrin der Vögel und Fische, Tochter des Enki(.g), mag als ihr 'Emblem' durchaus einen Wasservogel wie eben einen 'strahlenden/silbernen Schwan' gehabt haben. Das **kù** kann hier sowohl als mit Sakralität u.ä. verbunden (vgl. **kù-d<sup>d</sup>inanna** oder **kù-lugal-bàn-da**, cf. WINTER 1994, VANSTIPHOUT 2002) als auch für eine physische Repräsentation aus Silber (**kù-bábbar**) stehend gelesen werden. Die 'Sonnenscheibe' **aš-me** mag mit EDZARD *loc.cit.* durchaus für das seit der späten Uruk-Zeit bekannte Symbol der Inanna(-k), die Rosette, stehen (cf. SZARZYŃSKA 2004 [NIN 1]).

Im Falle von **šu-nir** kann man evtl. davon ausgehen, daß es sich vielleicht um Standarden oder dreidimensionale Repräsentationen (aus Metall?<sup>139</sup>) handelte; cp. SELZ 1997[CM 7]:191<sup>79</sup>:

<sup>138</sup>Cf. RENGER 1980-83[RIA 6]:307 *sub* \*Kultbild. A. Philologisch zu **šu-nir** = *šurinnu(m)* als lexikalische Gleichung von *šalmu(m)*.

<sup>139</sup>Cp. VAN DIJK 1965[JCS 19]:23, **šu-nir-zabar** 'un *šunir* de bronze'.

“In some cases such šu-nir’s were weapons (cf. Braun-Holzinger’s treatment of the “Symbolwaffen” in 1991:32f.85), in other cases they bore emblematic animals (...).”

An dieser Stelle ist auch auf Šulgi.r 36 hinzuweisen: Es handelt sich dabei um eine Votivinschrift, welche auf einem aus Kupfer gearbeiteten Bildnis eines Vogels angebracht wurde. Scheinbar war der Vogel ursprünglich auf einem Stab o.ä. angebracht gewesen<sup>140</sup>; SELZ 1997:196<sup>159</sup> spricht davon, daß die Identifikation des Objektes als **šu-nir** in diesem Falle als fast sicher angesehen werden kann; ebenso SZARYŃSKA 1989 [JEOL 30], 1996 [JCS 47] für archaische Standarten. Man beachte zudem bestimmte deifizierte Kultobjekte, wie sie z.B. unter Amar-Su’en im Rahmen von Opferlisten aufscheinen<sup>141</sup>: **<sup>d</sup>a-ba-<sup>d</sup>en-líl-gin<sub>7</sub> šu-nir-<sup>d</sup>en-líl-lá**, ‘das Emblem des Enlil: “Wer ist wie Enlil?”’<sup>142</sup>; es handelt sich dabei um den Namen der (göttlichen, da durch den Gottesdeterminativ als an der Sphäre der Göttlichkeit teilhabend gekennzeichneten) Standarte - **šu-nir** - des Enlil. Der Name entspricht nach EDZARD 1998[R1A 9]:95 dem Typus der sumerischen Satznamen Typ 2c, welche sowohl Wunsch bzw. Beteuerung als auch Fragen wie die hier vorliegende ausdrücken. Vgl. ebenso die Belege zum **šu-nir** des Nanna bei VAN DIJK 1965[JCS 19]:23, v.a. KAR 15 + 16:21-22 **<sup>d</sup>šu-nir-ra-a-ni u<sub>4</sub>-an-na-gin<sub>7</sub> / igi-a-ni-šè si mi-ni-íb-si** : *<sup>d</sup>šurinnu ša kīma nūr šamē<sup>e</sup> ina panīša uštēšir*, “l’emblème-šunir qui comme la lumière céleste chemine devant elle” sowie die in UET 1 228 belegte Variante des Jahresnamens Gungunum 10 **mu RN lugal-e šu-nir-nisag<sub>x</sub>-gá<sup>d</sup> nanna-ra mu-na-dím**, ‘Jahr: Gungunum, der König, hat für den Nanna das **šu-nir** des Erstlingsfrüchtestes erschaffen’<sup>143</sup>; hier zeigt sich das selbe Konzept.

Damit zusammenhängend ließe sich die Überlegung anstellen, ob es möglich wäre, sich die **IM.RU-a** ähnlich konzipiert als *A) Namen von Familien/‘Claneinheiten’* - cf. SELZ 1997:192<sup>90</sup> und 194<sup>126</sup> *ad im-ri-a-gú-gar-ra* “gathering of the kin”, ein (deifiziertes) kulturelles Konzept (Liste der ME; SLADEK 1974) - und *B) Darstellungen von Wappen bzw. Abzeichen von Familien/‘Claneinheiten’* vorzustellen. Dabei ist zu beachten

<sup>140</sup>Cf. ebenfalls dazu JACOBSEN 1967:102.

<sup>141</sup>SALLABERGER 1993:99 nennt z.B. (<sup>d</sup>)**gu-za(-<sup>d</sup>en-líl-lá)**, welcher aus Jahresnamen bekannt ist: MVN 15 108 [P118388] **mu kù-gu-za-<sup>d</sup>en-líl-lá ba-dím** (AS 03.00.00), SDSU 2 [HMBL 2 = P249255] **mu-<sup>d</sup>gu-za-<sup>d</sup>en-líl-lá ba-dím** (AS 03.09.00), TLB 3 85 [LB 583 = P124266] **mu gu-za-<sup>d</sup>en-líl-lá ba-dím** (AS 03.00.00), DIO 72 [P363868] **mu <sup>gi</sup>is-gu-za-<sup>d</sup>en-líl-lá ba-dím** (AS 03.00.00). SALLABERGER *op.cit.* verweist darauf, daß der Thron auch Opfergaben erhält; es fällt auf, daß in den Jahresnamen das selbe Objekt mit unterschiedlichen Determinativen geschrieben wird. Dem kann man evtl. entnehmen, daß die Verwendung von Determinativen auch in der Ur III-Zeit noch nicht eine präskriptive Schreibkonvention war sondern eher einer semantischen Klassifikation ähnelte (cf. die im ED herrschende Varianz der Verwendung von Determinativen, auch des Gottesdeterminativs). Aus den hier zitierten Belegen für den Thron des Enlil in Jahresnamen können wir schließen, daß das Objekt in seinen verschiedenen Aspekten sowohl als **kù**, als der göttlichen Sphäre angehörend, und auch als hölzernes Objekt gesehen wurde: Das eine schließt das andere nicht aus; cp SELZ 1997, bes. 2008 [OIS 4].

<sup>142</sup>SELZ 1997:202<sup>225</sup>: “the emblem of Enlil, (named) ‘Who is like Enlil’”.

<sup>143</sup>SALLABERGER 1993:181 für **má-nesaġ**, **má-an-na** und **má-šu-nir-an-na** und die möglichen Verbindungen zwischen ihnen. **šu-nir** können demgemäß wohl als in ihrer Erscheinung sehr variabel gedacht werden.

daß, der Polysemie semantischer Einheiten im Sumerischen entsprechend<sup>144</sup>, diese beiden Möglichkeiten einander nicht ausschließen: In dem Kontext der Zylinderinschrift ist es durchaus möglich, sich vorzustellen, daß die einzelnen mit den drei erwähnten Gottheiten assoziierten 'Familien' o.ä. physisch hinter den physischen Emblemen/Standarten Aufstellung nehmen, jeweils um die eigenen (physischen Repräsentationen der?) Namen herum gruppiert. Es werden gleichzeitig mehrere Codes verwendet, um den 'Sinninhalt' des Textes wiederzugeben.

Konzept, Name und/oder Repräsentation? Auf jeden Fall läßt sich allerdings feststellen, daß **IM.RU-a** als mit dem pluralischen Konzept von Familie eng verbunden konzeptualisiert wurde<sup>145</sup>. Zu dieser Vorstellung von **IM.RU-a** als *A) Name von Familien/'Claneinheiten'* trägt auch die Quellenlage aus Fāra bei<sup>146</sup>: Es werden einzelne **IM.RU** aufgelistet, die als **dumu-dumu(-šà-é-gal)**, "Personal (des 'Palastes')" bezeichnet werden und deren Größe bei durchschnittlich 70 Personen liegt (SELZ 2006:90). Die Personen, die einem **IM.RU** angehören, üben zudem üblicherweise den gleichen Beruf aus (*ibidem.*)

Zu dem Verständnis der Konzeption *B) von IM.RU(-a) als Darstellungen von Wap-pen bzw. Abzeichen von Familien/'Claneinheiten'* kann eine mögliche etymologische Verbindung des Terminus mit dem CV **da-ri**<sup>147</sup> beitragen; cf. SELZ 1995a[ASJ 17]:256:

"Für **da-ri** kenne ich die folgenden Gleichungen: *leqû(m)* "(an)nehmen"; *našû(m)* "heben, tragen" (**da-ri** = *našû ša LÚ.TUR*, *našû ša almatti* "Kinder, Witwen unterhalten" (*MSL* 16, 146:144f.); *hatānu* "schützen" (*MSL* 12, 107:100, *MSL* 17, 195:24). Auch diese Bedeutungen können (semantisch) leicht auf eine Grundbedeutung **da-ri** "an der Seite führen" zurückverfolgt werden."

<sup>144</sup>cf. LOTMAN 2010:24, *passim*.

<sup>145</sup>Zu **IM.RU** als 'überindividueller Aspekt' cf. SELZ 2006:584:

"An anderer Stelle habe ich argumentiert, daß ein Teil jedes Menschen überindividuell ist, übernommen von Familie und Geschlecht. Zentral hierfür ist der traditioneller Weise IM-ri/ru(-a) gelesene sumerische Begriff. Er bezeichnet zum einen die Verwandtschaftsgruppe, den "Clan", aber auch das mit diesem in Identität verbundene Gebiet. Ethnologische Parallelen machen die scheinbare semantische Unterscheidung verständlich: Das Gebiet eines Clans und die Bezeichnung für den Clan selbst fallen nicht selten zusammen. Das Wort ist aller Wahrscheinlichkeit nach ní-ri/ru(-a) zu lesen und enthält mit ní das sumerische Wort für "Selbst, Persönlichkeit; Ausstrahlung, Aura", das einen der zentralen Begriffe des mesopotamischen Persönlichkeitskonzeptes darstellt. Dies affiziert selbstverständlich auch die Vorstellungen vom Tod. Der Mensch ist Teil einer Familie, und sein Weiterleben hängt in diesem Sinne auch mit dem Fortbestand der Familie zusammen."

<sup>146</sup>ED IIIa: TŠŠ 931 [P010945] ii':2', WF 007 [= VAT 12424; P010964] rev. i:1 (Fāra); ED IIIb: OSP 1 66 [= N 0473; P216118] i:2 (Nibru); Lagaš II: ITT 4 7291 [= MVN 06, 282; P217746] rev. i:19 (Ĝirsu); cf. SELZ 2006:90 zu TŠŠ 245.

<sup>147</sup>SELZ 1995a[ASJ 17]: 273:

"Wir haben bereits oben auf die altsumerischen Schreibungen hingewiesen, in denen parallel zu späteren **ri** Schreibungen mit **ru** erscheinen. Die Existenz einer lagashitischen Schreibung **RU** für ein Verbum **ri** wird seit einiger Zeit vermutet. Während H. Steible noch in *FAOS* 5/2, 118 (Anm. 20 zu Ent. 28 2:29 // 29 3:23) **bará-RU-a** im Anschluß an E. Sollberger, *IRSA* 72, mit dem zusammengesetzten Verbum **a-ru** "weihen" verbinden mochte, hat J.S. Cooper in *SARI* I, 43 Anm. 2 und 57 Anm. 9, in der Schreibung /**ru**/ einen Allograph oder Allophon für sonst übliches /**ri**/ gesehen; vgl. a. *PSD* B, 140 ("votive daises"); *PSD* A/2, 158 ("dedicated daises", s.v. **a-ru**)."

Vergleicht man die in SELZ 1995a:264 angeführten Nominalbildungen, die mit **(da-)ři** gebildet werden, wird offenbar, daß die Objekte, auf welche sich /ři/ bezieht, in fast allen Fällen physische Gegenstände zu bezeichnen scheinen: **gu<sub>4</sub>**, **ku<sub>6</sub>** / **lu-úb**, **maš** / **máš**, **máš-níta**, **sila<sub>4</sub>**, **udu**, **udu-níta**, **mar** (*ibid.*:267), **gaba** (*ibid.*:270). Kann **IM** in diesem Zusammenhang als physische Repräsentation eines mit dem Zeichen **IM** geschriebenen semantischen Raumes interpretiert werden? Gegen diese mögliche Interpretation spricht, daß **IM.RU** und **IM.RI** ED scheinbar nicht nebeneinander verwendet werden<sup>148</sup>:

#### **IM.RU:**

**ED IIIa** - SF 70 [VAT 12617 = P010663], TSŠ 1 [Ist Š 1 = P010700], TSŠ 245 [Ist Š 245 = P010784], WF 22 [VAT 9078 = P010979], WF 41 [VAT 12520 = P010998], WF 107 [VAT 9111 = P011065], WF 120 [VAT 12662 = P011078]

**ED IIIb** - OSP 1 66 [N 473 = P216118], MBI 1 [*Barton Cylinder* = ASJ 16 43-46 = P222183]

#### **IM.RU-a:**

**ED IIIa** - TSŠ 931 [Ist Š 931 = P010945]; WF 7 [VAT 12424 = P010964]

**Lagaš II** - ITT 4 7291 [Ist L 7291 = MVN 6 282 = P217746], Gude'a Cyl. A [MNB 1511a = TCL 8 1-30 = P232300]

Wenden wir unseren Blick von einer sumerischen Familienvorstellung/'Claneinheit' bzw. deren physischer Repräsentation zur sumerischen Todeskonzeption: Können wir für **IM** eventuell eine Bedeutung ähnlich dem Konzept von 'Odem' (sonst üblicherweise **LÍL!**), 'Lebenshauch' o.ä. annehmen? KATZ 2007[OIS 3]:172f. verweist auf die beiden (sumerischen) Texte AO 3023 '*Lulil and his Sister*'<sup>149</sup> und BM 24975 '*The Messenger and the Maiden*' (*op.cit.*:168f.)<sup>150</sup>, in denen sich jeweils die Beschreibung einer Art von Totenritual findet<sup>151</sup>, in dem es sich scheinbar um die Loslösung des 'vitalen Prinzips' vom Leichnam und endgültigen Übergang in das Reich der Toten dreht. Für uns von außerordentlichem Interesse ist hier, daß in beiden Ritualbeschreibungen anstelle des ansonsten gebräuchlichen **gidim IM** geschrieben wird:

<sup>148</sup>**IM.RI** findet sich im Sumerischen frühestens früh-aB belegt; Belege in SJÖBERG 1967[FS Falkenstein]:202f.

<sup>149</sup>THUREAU-DANGIN 1922[RA 19]:175 vermutet, daß der Text etwa auf die früh-aB Zeit datiert werden kann.

<sup>150</sup>Cp. auch KRAMER 1977:139ff., Alster, KATZ 2003:202ff.

<sup>151</sup>Die beiden in den Texten beschriebenen Ritualvorgänge sind für die Frage nach der Konzeption von Leben, Tod und dem Übergang zwischen diesen beiden Polen von großer Bedeutung; cf. auch die Verwendung von Tuch für die Statue des Toten: VS 14 163 vi:01 **túg-gidim-e-ne-kam** 'Gewänder für die Totengeister sind es' (SELZ 1992) im Rahmen von Gaben aus dem **é-mi** unter Šaša an u.a. Umanše, **gu-NI.DU**. Dies unterstützt die Annahme, daß der **gidim** durchaus auch als eine mimetische Repräsentation eines Verstorbenen konzeptualisiert werden konnte, die wohl als anthropomorph vorgestellt werden sollten.

AO 3023 *Lulil* l. 55 (rev. 24) **mu-ná šu-te-ma-ab** <sup>ša-ar-šu i-di-ip</sup> **IM-bi ba-bar-ḡu<sub>10</sub>**  
**un-ná<sup>na</sup>** 'after you have called my "his spirit is released" fetch me the bed!'<sup>152</sup>

BM 24975 *Messenger* l. 48 **im ì-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub> im ba-ra-è** 'der IM ist eingetreten, der IM ist hinausgegangen'<sup>153</sup>

TIM 6 10 [IM 43471] obv.:

01 [1] [udu niga]

02 [u<sub>4</sub>] im [te]-zé<sup>1</sup>-ma-ma ba-dab<sub>5</sub>-ba-a

03 u<sub>4</sub>-1 (diš)-kam

04 1 (diš) máš-[gal?] <sup>d</sup>nin-súmun<sup>154</sup>

05 2 (diš) udu [niga] u<sub>4</sub> giš-a-nag-[gidim]

06 te-[zé<sup>1</sup>]-ma-ma ba-a-ak

07 u<sub>4</sub> 8 (disz)-kam

'[Ein] gemästetes Schaf für den Tag, an dem der 'Wind' der Tezenmama gepackt wurde: Der erste Tag. Einen großen Ziegenbock für Ninsumun (und) zwei gemästete Schafe für den Tag, an dem der hölzerne Trinkort (für den) Totengeist der Tezenmama gemacht wurde: Der achte Tag.' (Drehem, Šu-Sîn 07.03.08; cf. KATZ 2007:172 [OIS 3]).

KATZ *loc.cit.*:

"Between the two rituals the /im/ became a /gidim/, a ghost. Therefore, we may conclude that /im/ designates a spirit still in the form of the breath, which is caught up in the body on the moment of death – the dead soul if you like. And /gidim/, however, is the breath after it was transformed into a ghost."<sup>155</sup>

Nehmen wir an, daß der sog. 'Totengeist' **gidim** einen gewissen Aspekt der sumerischen Konzeption eines evtl. ursprünglich *materialiter*<sup>156</sup> vorgestellten Lebensprinzips bezeichnet, können wir aus der hier bezeugten Parallelität zwischen **IM** und **gidim** schließen, daß **IM** - vermutlich in semantischer Nähe zu **IM** = *šāru(m)* "Wind" konzeptualisiert -

<sup>152</sup>Übers. KATZ 2003:206.

<sup>153</sup>KATZ *op.cit.*:204: "The spirit has entered, the spirit has departed."

<sup>154</sup>Es ist für uns hier zudem von Interesse, daß der Ninsumun ein **maš** geopfert wird; cp. [05] SF 39 + Dupls. (IAS 118, IAS 140, IAS 163, IAS 164, IAS 182) für die Opferung eines Ziegenbockes an die Lamma-Ninsumun, DP 54 iii:03, VS 14 5 xi:02, DP 62 ii:05 für ebenfalls ein **maš** für <sup>d</sup>lamma!

<sup>155</sup>Cp. dazu auch TROPPEL 1989:49, der die Frage nach der Natur des mesopotamischen Totengeistes stellt:

"Ist *eṭemmu*, wie es die Masse der sumerischen und akkadischen Belege nahelegt, ausschließlich eine Bezeichnung für die schattenhafte Existenzweise der Toten, oder bezeichnet es, vergleichbar mit der *napāš* bei den Israeliten oder der *psyche* bei den alten Griechen, generell die geisthafte Komponente des Menschen, die dem Menschen angeboren ist und sich nach dem Tod vom Körper des Menschen als Totengeist trennt? Mit anderen Worten: Steht der *eṭemmu* zum lebenden Menschen (*awīlu*) im Gegensatz oder ist er ein Teil des *awīlu*, d.h. sein Lebensprinzip, seine Seele?"

<sup>156</sup>Vielleicht 'Rohrform' zu denken? Darin wären die semantischen Aspekte von **dim** - **dīm** - **dīm** abgedeckt; cp. zu der Vorstellung auch SELZ 2006:87<sup>6</sup>:

"Aus der Spätzeit gibt es Hinweise, daß die Gebeine der Verstorbenen als *materialiter* mit dem Totengeist verbunden gedacht waren. Sie scheinen gewissermaßen als (temporärer) Sitz des Totengeistes zu gelten, ja mehr noch, ein Totengeist scheint ohne sie gar nicht vorstellbar."

hier eine verwandte Bedeutung hat, eben 'Odem' oder 'Lebenshauch' etc (KATZ *loc.cit.* übersetzt "breath").

Es soll hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß das Verhältnis von **gidim** und **IM** (wie in den beiden von KATZ zitierten Texten interpretiert) zueinander ähnlich beschaffen ist wie das in *Atram-hasīs* auftauchende Verhältnis zwischen *eṭemmu(m)* und *ṭēmu(m)* - ausgedrückt im Text in den bedeutungsschwanger klingenden Zeilen *ah-ri-a-ti-iš u<sub>4</sub>-mi up-pa i ni-iš-me / i-na ši-ir i-li e-te-em-mu li-ib-ši* 'für alle zukünftigen Tage mögen wir die Pauke hören! / Im Fleisch des Gottes möge der *eṭemmu* vorhanden sein' (ll. 214 - 215); cp. schon SELZ 2006:88:

“Claus Wilcke hat 1999 sehr schön gezeigt, welches Wortspiel hier zugrunde liegt: Es kann kein Zweifel bestehen, daß sich "Pauke" hier auf den pochenden Herzschlag bezieht und daß der "Geist" er ist, der die Bewegung veranlaßt. Das Wortspiel zwischen *eṭemmu* und *ṭēmu* ("Planungsfähigkeit, Entschluß(kraft); Verstand; Anweisung, Bescheid") - das erste Wort "enthält" das zweite - ist der Dichtung überhaupt zentral und wird an mehreren Stellen benutzt. Im Übrigen trägt der Urahn der Menschheit nach seiner Erschaffung den bezeichnenden Namen *ila-we-e-i-la*, das ist "Gott-Mensch".

Die Konzeption des hinter dieser Tradition stehenden evtl. 'ätherischen' (in Hinblick auf die Wind- bzw. Luftphänomene **LÍL** oder **IM** im Sumerischen) bzw. immateriellen "Geistes" - gewissermaßen einer Art von Essenz<sup>157</sup> - ergibt sich mit SELZ für *Atram-hasīs* schon aus dem Namen des Gott-Mensch-Wesens des Mythos:

“Die ursprüngliche Ununterscheidbarkeit zwischen menschlicher und göttlicher Existenz deduziert denn Wilcke auch überzeugend aus dem berühmten *ila-we-e-i-la*, dem "Gott-Mensch", dem von den Göttern geschaffenen Urahn der Menschheit.” (SELZ 1999:351)

Hinsichtlich der Vorstellung einer "essentiellen Wesensverwandtschaft" (SELZ 1999:350) zwischen göttlichen Entitäten und Sterblichen - wie sie sich in ihren Grundzügen auch im Konzept der funktionalen Göttlichkeit<sup>158</sup> darstellt - scheint es durchaus möglich,

<sup>157</sup>Man bedenke hier allerdings SELZ 2006:87<sup>4</sup>, um Fehlinterpretationen zu vermeiden:

"In der Tat kann man für Alt-Ägypten ebenso wie für Alt-Mesopotamien nicht genug davor warnen, "to introduce a dualistic distinction between body and soul." Zumindest für das Mesopotamien des 3. Jt. scheint allerdings auch das Konzept einer 'monistischen' und modern-individualistischen Persönlichkeit irre leitend [...]"

Siehe auch SELZ 2011:50:

"Objects of the Mesopotamian observations and these hermeneutics principles are quite diverse: Nature, society, culture, the metaphysical world. "In order to understand the empirical attitude of the ancient Mesopotamians, we should be aware that "the modern mind inevitably tries to fit ancient cogitations into the strait jacket" of modern thought" (Lambert 1967:2)."

<sup>158</sup>Das Konzept der funktionalen Göttlichkeit (auch SELZ 2004:192) hängt eng mit der emischen Epistemologie Sumers zusammen; cp. SELZ 2001:52:

"A metaphor here is more than a figure of speech: the analogies and associations created by the metaphors are real in the sense that their realness is not basically different from that of other "re-

eine solche nicht nur für die Atram-hasīs-Überlieferung anzunehmen, sondern auch im sumerischen Textmaterial ausgedrückt zu sehen.<sup>159</sup> Als weiteres Beispiel vergleiche man die von SELZ 2005:581 vorgeschlagene Etymologie zu /gidim/ als sich aus /gi/ + /dim/ zusammensetzend - in etwa 'Rohrfigur / Rohrform' bzw. 'Bildnis aus Rohr' (*loc.cit.*) - , wobei die Homophone **dim**, **dím** und **dìm** einen semantischen Raum abdecken, der stark mit Vorstellungen bzw. Praktiken aus dem Toten- und Statuenkult verbunden zu sein scheint (s.u.). Eine derartige Herkunft würde den Begriff konkret aus der Erlebniswelt des altvorderasiatischen Kulturraums herleiten, so z.B. den aus dem Neolithikum bekannten Schädeln aus Jericho, den 'Puppen' aus 'Ain Ghazal etc.; cf. *ibid.*:595f.:

“Sollte, wie oben spekuliert, die Etymologie des Wortes /gidim/ in der Tat als "Rohrbildnis" verstanden werden dürfen, so könnte das sumerische Wort auf einen analogen Brauch im Bereich des Bestattungskultes verweisen. Dabei ist daran zu erinnern, daß einschlägige Puppen in manchen Kulturen ausschließlich für das Bestattungsritual verfertigt werden, zum Zwecke der Interaktion mit den Toten während der entsprechenden Rituale. Hier scheint denn auch die Wurzel des "Bildzaubers" zu liegen.”

Vergleicht man die in uns überlieferten Schöpfungsmythen wie *Atram-hasīs* aufscheinende Menschenvorstellung mit den ansonsten vorhandenen Texten, die sich mit den Todesvorstellungen beschäftigen bzw. es zulassen, diese zu erschließen, scheint eine Identifikation von **IM** in diesem Zusammenhang mit einem spezifischen Aspekt des 'vitalen Prinzips' möglich wenn nicht gar wahrscheinlich. Die Menschheit wird durch das Vermischen von Ton o.ä. (vergleichbar der 'irdischen Materie') mit einer Art von 'vitalem Prinzip', das konzeptuell mit Atem und Luft verbunden ist, von den Göttern - üblicherweise Enki(.g)<sup>160</sup> - geschaffen.

---

*alities.*" It is *via* such extensions that all sorts of mental objects achieved much the same status as "natural" things. Whenever they regarded it to be necessary and appropriate, the Mesopotamians were of course perfectly capable of differentiating "metaphor" from "reality." *However, the distinction between mind and matter was not one of their primary heuristic principles.*" [Emph. NL]

<sup>159</sup>Es soll mit diesen Überlegungen keinesfalls ein binäres System für das System sumerischer Selbstkonzepte und Eigenbegrifflichkeit postuliert werden; so schon deutlich zu dieser Problematik SELZ 2005:580:

"Nun läßt sich Form und Struktur im Alten Mesopotamien nicht von der Vorstellung seiner materiellen Träger, von der Substanz, trennen. Die Dichotomie von Geist und Materie ist diesem Denken noch fremd. Geistige Phänomene haben nicht nur materielle Entsprechungen, sondern die Materie ist der Träger des Geistigen. Das Maß des jeweiligen Anteils kann ganz unterschiedlich sein. Entsprechend eingeschränkt ist der Geltungsbereich des *tertium non datur*. Die Frage Mesopotamiens richtete sich demnach nicht auf das Prinzip der Göttlichkeit etwa, sondern auf das Maß an Göttlichkeit das einem Wesen zukommt."

Hier wird auch die Vorstellung, an der göttlichen Sphäre (**DIĜIR**) in unterschiedenen Graden teilzuhaben, angesprochen, wie sie für die sumerischen Herrschaftskonzepte, Konzeptualisierung von Göttlichkeit und wohl auch die Vorstellung von <sup>d</sup>**lamma** als deifiziertes Funktionsprinzip elementar ist (cp. auch MANDER 2000 für die Konstruktion der sterblichen und göttlichen Sphäre als sich kreuzendes Achsensystem).

<sup>160</sup>Unter Beihilfe einer Muttergottheit.

Wie weiter oben schon festgestellt hat **IM.RU-a** in Gude'a CA eine deutliche pluralische Konnotation von 'Familieneinheit' oder auch 'Claneinheit'; diese Pluralbedeutung läßt sich vielleicht mit der in *LB II* (CBS 1451 (SEM 1) + UM 29-16-140) bezeugten Konzeption einer **d<sup>1</sup>amma-ša<sub>6</sub>-ga**<sup>161</sup> (ll. 329 - 331) als spezifisch mit einer Gruppe mehrerer Menschen verbunden vergleichen - eine pluralische Bedeutung resp. Konnotation, die grammatikalisch als Singular fungiert. Das "(Mit-sich-)Führen" einer materiellen Repräsentation des **IM** kann z.B. in diesem Rahmen mit einer Standarte verglichen werden, auf der ein spezifisches Zeichen - das **IM** als 'Essenz' einer Gruppe? - abgebildet ist, das einer spezifischen Gruppe ('Familien-' / 'Claneinheit') zugehört, und um welche sich die betreffende Gruppe z.B. im Falle von festlichen Prozessionen versammelt.<sup>162</sup>

Trifft diese Annahme zu, verweist dies auf das mögliche *tertium comparationis* der Konzeption eines (immateriellen?) Selbst hinter dem 'vitalen Prinzip' und hinter der physischen Darstellung des mit einer Gruppe assoziierten Prinzips. Vielleicht kann dies durch den Begriff 'Essenz' am Besten ausgedrückt werden. Dies wiederum würde mit der Vorstellung von **NÍ** = *ramānu(m)* eng zusammenhängen<sup>163</sup>, wobei auf die manchmal unsichere Differenzierung zwischen den Keilschriftzeichen **IM** und **NÍ** hingewiesen werden soll.

Es scheint also möglich, eine Polysemie des Begriffes **IM.RU(-a)** anzunehmen, bei welchen sich uns - ausgehend von den angestellten Überlegungen - folgende Interpretationsmöglichkeiten bieten:

- 1) als ein ätherischer Aspekt des belebenden Selbst/'Essenz'
- 2) als 'Lebenshauch', 'Odem' etc.

<sup>161</sup>Zu **d<sup>1</sup>amma-ša<sub>6</sub>-ga** als schützende und apotropäische Entität cf. **[02][2] zà-me** (IAS 268, IAS 267) ll. 149 - 151, **[12]** BiMes 3 26.

<sup>162</sup>Nach CA xiv:14-27 können sich mehrere **IM.RU-a** unter einem übergeordneten **šu-nir** versammeln.

<sup>163</sup>Auch der mögliche semiotische Zusammenhang zwischen **NÍ** = *ramānu(m)* und **NÍ** = *puluhtu(m)* ist hinsichtlich der Verbindung zwischen dem Konzept der einzelnen Persönlichkeit, des Selbst, und dem der 'Aura' und v.a. des sog. 'Schreckensglanzes' für uns aufschlußreich; cf. SELZ 2006:90<sup>17</sup>:

"Mir scheint es auf der Hand zu liegen, daß sich hinter diesen gewiß auch gegenständlich vorgestellten "Auren" etwas verbirgt, was wir vielleicht als Persönlichkeitsbestandteile, modern abstrakt gesprochen als Charakterzüge und Fähigkeiten, bestimmen können. Zu vergleichen sind etwa Zepter und Tiara, die nach modernem Verständnis Amtszeichen des Herrschers sind, mit denen aber nach Auffassung der Alten Herrschaft und Königtum untrennbar verbunden sind, welche ihnen gewissermaßen inne wohnen. Dabei scheint **me-lem<sub>4</sub>**, im Unterschied zu **ní**, die optische Wahrnehmung zu akzentuieren."

Es ist zudem interessant, möglichen Verbindungen zwischen **IM.RU** und **IM/NÍ** als mit *ramānu(m)* geglichen nachzugehen; zur Konzeption von **IM.RU** als mit dem 'Inneren' bzw. dem 'Zentrum' assoziiert cf. SJÖBERG 1967:202<sup>1</sup> zu **IM.RI-A-BAD** = *arbu(m)* AHw "flüchtig", "Ausreißer". Abgesehen von der hochinteressanten Vorstellung hinter dem altorientalischen Konzept von Einsamkeit kann hier beobachtet werden, wie Bereiche wie 'Selbst' (das Zentrum des persönlichen Seins), '(gemeinsame) soziale Gruppe' (versammelt um eine Repräsentation eines mehr oder weniger abstrakten Namens) u.a. einander stark überlappen zu scheinen.

- 3) als (physische Repräsentation eines) (schriftlichen) Zeichen(s) für das auf die 'Familie'/den 'Clan' ausgeweitete (und damit 'überindividuelle') Selbst-Prinzip

In iv:20 scheint im Rahmen der IAS 327 zugrundeliegenden Erzählung zum ersten Mal **IM.RU** auf, **IM.RU** [šu] **im-ti** 'IM.RU empfing er in (seiner) Hand' bzw. 'IM.RU nahm er an sich'. Daß es sich dabei zumindest in der ursprünglichen Vorstellung um einen *materialiter* greifbaren Gegenstand handelt, ist anzunehmen. vii:37f. spezifiziert **IM.RU** als [**IM.**]RU **gú-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>** / **IM.RU a-nun**; ob hier eine Genitivverbindung vorliegt oder **IM.RU** vielmehr als nähere Bezeichnung der jeweilig darauffolgenden Namen aufzufassen ist, ist aufgrund der Orthographie nicht feststellbar (cf. Fn. 16; ALSTER 1976[JCS 28]:12f., 1992[AfO 28]:6). Es ist wahrscheinlich, daß **IM.RU** in iv:20 pluralisch aufzufassen ist, wenn nicht [**IM.**]RU **gú-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>** und **IM.RU a-nun** als ein einziges Objekt bezeichnend aufgefaßt werden. Die Parallelität der beiden Begriffe läßt ebenfalls auf zwei unterschiedliche **IM.RU** schließen.<sup>164</sup>

Stellen wir uns diese **IM.RU** als den in CA xiv:16, 21, 26 aufscheinenden solchen analog vor, könnte angenommen werden, daß IAS 327 in den betreffenden Abschnitten beschreibt, wie Lugalbanda (evtl. als Repräsentant des [rekonstruierten] En von Unug?) physische Darstellungen der sozialen Einheiten **gú-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>** und **a-nun** entgegennimmt und diese (gemeinsam mit der **dub mu-DU.r**) aus dem 'Außen' des mythisch-geographischen Areals (cp. WIGGERMANN 1992) in das 'Innen' (hier offenbar Tempel/Palast) hineinbringt, wo sie dem **LÍL** (rituell) dargebracht werden.

Daß diese Vorstellung von **IM.RU** möglicherweise in die Kategorie der sog. defizierten Objekte (cf. SELZ 1997 [CM 7]) fallen könnte, mag eventuell in x:57' **IM.RU** [**a-nun**] **líl mu-za** ausgedrückt sein<sup>165</sup>, wo **IM.RU a-nun** als Agens zur VF steht.

Geht man allerdings davon aus, daß in diesem Text tatsächlich dem **LÍL** von Lugalbanda die beiden **IM.RU gú-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>** und **a-nun** kultisch überantwortet werden (evtl. im Kontext eines der Sphäre des Todes angehörigen Rituals?), muß man sich fragen, ob hier nicht auch eine Genitivverbindung stehen könnte, mit **IM.RU a-nun** als *Regens* und **LÍL** als *Rectum*? Auch soll darauf verwiesen werden, daß nach Barthes 1988 jedes Element einer Erzählung als Funktion steht; kann zwischen dem Element **a-nun** von **IM.RU a-nun** und den **a-nun** aus vi:32 **a-nun si mu-sá-sá** eine Verbindung bestehen? Vielleicht können die **a-nun** aus vi:32 als Index für **IM.RU a-nun** gelten?

Zurückgreifend auf die färazeitlich belegte Konzeption von **IM.RU** als soziale Gruppe (SELZ 2006:90) eröffnen sich weitere Fragen und Interpretationsmöglichkeiten. Was hat man sich darunter vorzustellen, daß **IM.RU** einem **LÍL** übergeben werden? Handelt es

<sup>164</sup>VISICATO 1995[ALASPM 10]:17 ad TSS 245:

"The term im-ru has been translated by Th. Jacobsen as "clan"; he derives it from the same root as the term im-ri-a, akk. *kimtu* "family" (MSL 5, 17, 117). A. Falkenstein has translated it as *Gemarkungen*, "district" (cf. D. O. Edzard, *Fara und Salabikh. Die "Wirtschaftstexte"*, ZA 66 [1977], p. 173, sub TSS 245). The bilingual dictionaries of Ebla have im-ru = *pù-a-tu* (cf. MEE IV, p. 336, 1338') perhaps derived from the akk. *pātu, pattu* "district" (suggestion by P. Steinkeller)."

<sup>165</sup>Auch wenn **líl-za** hier als onomatopeisches CV aufgefasst wird, ist die konzeptuelle Nähe von **IM** und **LÍL** nicht zu übersehen.

sich dabei um einen rein auf der repräsentativen Ebene stattfindenden Handlungskomplex, in dem etwa mit Standarten o.ä. kultisch verfahren wird? Oder gibt es andere Möglichkeiten, welche das philologische Material uns zu erschließen helfen kann?

Die Beobachtung, daß die Angehörigen eines **IM.RU** üblicherweise den selben Beruf ausüben (*ibid.*), eröffnet interessante Möglichkeiten für die Interpretation der **IM.RU** in IAS 327. Wie schon angemerkt (cf. , *ad* vii:27) scheinen sich in dem Text (mindestens) zwei Textebenen miteinander zu überschneiden, nämlich die mythische und die soziale. Zwischen den beiden Konzeptionen besteht ohnehin schon allgemein ein hohes Maß an Durchdringung (cf. SELZ [*im Druck*]), so erscheint dies nicht unwahrscheinlich. Die beiden genannten **IM.RU**, das **IM.RU gú-ku**<sup>5</sup> und das **IM.RU a-nun**, fungieren innerhalb des Textes auf mehrfache Weise: Als bildliche Repräsentation einer sozialen Gruppe; als Name für eine Gruppe; als supranatürliche, wahrscheinlich überindividuell zu konzeptualisierende Entität. Ist es evtl. auch möglich, **IM.RU** im Kontext des hier gegebenen Textes als die physischen Menschen, die der betreffenden sozialen Gruppe angehören, zu interpretieren - als die versammelten Personen, welche einem **IM.RU** angehören? Bejaht man dies, so stellt sich vor allem die Frage, wie das 'Überantworten' der **IM.RU** an den **LÍL** zu interpretieren ist.

(5) LOTMAN 2010:211f. verweist auf die Möglichkeit einer Einteilung von Aktanten innerhalb eines erzählenden Textes in 1) frei bewegliche Figuren, die im topologischen Gefüge frei handeln und Grenzen überschreiten können, und 2) unbewegliche Figuren, die als Funktion des topologischen Raumes der Erzählung betrachtet werden können. Bei dem En aus IAS 327 (ll. v:23<sup>2</sup>, v:27, v:28) handelt es sich eindeutig um eine Figur, die wir als topologische Funktion auffassen können. Zur Frage, ob es sich dabei um Enmerkar handelt oder nicht cp. WILCKE 1989:563.<sup>166</sup>

Der En bewegt sich nicht von seinem Bereich der Semiosphäre weg, den wir wohl als **é-gal** identifizieren dürfen. Seine Funktion scheint darin zu bestehen, einen Fixpunkt im 'Innen' (die Stadt bzw. das Zentrum als Gegensatz zur Peripherie; cf. WIGGERMANN 1992, LOTMAN *op.cit.*:174ff.) darzustellen, auf den Lugalbanda rekurrieren kann. Gleichzeitig fungiert dieser Fixpunkt als Indiz für die Verbindung des Lugalbanda zur 'höfischen'/'sakralen'/'politischen' Sphäre (eben dem Bereich der Semiosphäre, für den der En als topologische Funktion steht).

---

<sup>166</sup>COOPER 1993:83:

"The Enmerkar stories as we have them go back to the Ur III period, whose kings had a special affinity for the early rulers of Uruk, and from which period survives a manuscript of the first part of the saga of Lugalbanda and Enmerkar. There is no way to tell what elements, if any, in these tales are genuine survivals from Early Dynastic II times, that is, in our case, if the tradition of rulers copulating with the goddess Inana is truly old. Because sure evidence for ritual copulation between goddess and ruler exists only for the Ur III and Isin kingdoms, Renger has suggested that Enmerkar's relationship with Inana might simply be a retrojection of Ur III customs into the distant past by the Ur III author of the text. This seems to be confirmed by Wilcke's interpretation of a Lugalbanda story from Abu Salabikh (ca. 2500 BC) in which Inana, presumably in the presence of Enmerkar, states that she has no husband, which implies that this early story, unlike the later epics, did not consider Enmerkar to be husbanding the goddess."

Auch wenn uns nicht mitgeteilt wird, in welchem (real-)geographischen Areal der Text einsetzt, so können wir doch der Rede des En entnehmen, daß sich der junge Held im Bergland **kur** aufgehalten hat, bevor er (mit Lamma-Ninsumun) zurückkehrte (vi:30 **nīg-kur-ta re<sub>6</sub>-zu** 'die Dinge, die du aus dem Bergland gebracht hast'). Die Rede kann so auch als Index für die elementare konzeptuelle Differenz zwischen Zentrum und Peripherie gelesen werden - der im Zentrum angesiedelte En designiert die **nīg-kur-ta** durch seine Begierde, sie zu erblicken (vi:31, 34 **u<sub>6</sub> ga-dug<sub>4</sub>**) als Exotika von außerhalb des Zentrums.<sup>167</sup> Wo der En fest im Zentrum verankert ist, bewegt sich Lugalbanda frei zwischen einzelnen Aspekten und Subsystemen der Semiosphäre. Die asymmetrische Struktur 'Zentrum' - 'Peripherie' entspricht dem mythischen Schema 'Diesseits' - 'Jenseits' (LOTMAN *op.cit.*:204 zur mythischen Homöomorphie): Der En ist ganz das 'Wir', das Bekannte und Gekannte, ganz im Diesseits angesiedelt. Lugalbanda hingegen überschreitet Grenzen; ob nun der angedeutete Verkehr mit der schlafenden Lamma-Ninsumun (cp. *InŠuk* ll. 116 - 125), die Reise von dem Ausgangsort dieser Erzählung nach Uru'aza und weiter zum En (nach Unug?), das Hinaustreten vom Zentrum in den **KISAL.BAR**, der Kontakt mit dem **LÍL** (= Überschreiten der Grenze zwischen Lebenden und Toten; cf. *GDD*, *GEN*, LOTMAN *op.cit.*:203), die Hochzeit mit einer Göttin - die Handlungen stellen allesamt Überschreitungen von normativen Grenzen dar.

(6) **ab-làl** ist ein Begriff mit deutlicher Unterweltskonnotation; cf. *GEN* ll. 238 - 243: **a-a<sup>d</sup>en-ki inim-bi ba-e-dè-gub / ur-saḡ šul<sup>d</sup>utu-ra dumu-nin-gal-e-tu-da gù mu-na-dé-e / ì-ne-šè ab-làl kur-ra ḡál ù-bí-in-tag<sub>4</sub> / subur-a-ni kur-ta e<sub>11</sub> dè-mu-na-ab / ab-làl kur-ra ḡál im-ma-an-tag<sub>4</sub> / si-si-ig-ni-ta<sup>168</sup> subur-a-ni kur-ta mu-ni-in-e<sub>11</sub>-dè** 'Vater Enki(.g) stand in dieser Angelegenheit bei dir. Zu dem Helden, dem Jüngling Utu, Kind, das von der großen Ningal geboren wurde, sprach er: "Nun, nachdem (da) eine Öffnung<sup>169</sup> in der Unterwelt geöffnet wurde, bringe seinen Sklaven, heraufsteigend, für ihn aus der Unterwelt!" - Eine Öffnung in die Unterwelt öffnete er dort, (und) aus dem Traumgesicht stieg dort sein Sklave aus der Unterwelt hervor...'

Die Natur von **ab-làl** ist bislang unter Gelehrten noch nicht gesichert, doch scheint sich die Ansicht durchzusetzen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der ursprünglich die Taubennester in den Stadtmauern beschrieb - kleine Öffnungen, durch

<sup>167</sup>Man fühlt sich an SF 39 = CUT 4A erinnert, wo der Sonnengott in verschiedene Berglande hinaufsteigt, um von dort Tiere zu bringen (cp. [05] SF 39, ZAND 2009:214ff.).

<sup>168</sup>Analysiert als **\*sisig-(a)ni-ta**, wobei hier /sisig/ als "Traum" interpretiert wird. Die Gestalt des Enkidu - hier bezeichnet als **subur** = (w)ardu(m) (- tritt gewissermaßen aus dem Traumgesicht als individuelle Persönlichkeit (also als Totengeist) hervor. Auch sind /sisig/ und **LÍL** miteinander konzeptuell verwandt; siehe z.B. JACOBSEN 1989:79:

"Line 42. Compare the description of the return of Enkidu in the Gilgamesh Epic XII 83-84: *lu-man tak-ka-ap erše-tim ip-te-e-ma ú-tuk-ku šá<sup>d</sup>En-ki-dù ki-i za-qí-qí ul-tú erše-tim [it-ta]-ša-a*, "He (i.e., Nergal) opened as were a hatch of the Netherworld so that the ghost of Enkidu came out from the earth as a *zaqīqu*." The word *zaqīqu* serves regularly as translation for *líl*; here, though, the Sumerian version has its synonym *si-si-iq*. [...]"

Zu **subur** statt **šubur** cf. CIVIL 1987:239<sup>28</sup> [OrNS 56].

<sup>169</sup>Auch 'Grube' (KILMER 1993-1997:466 [RIA 8 *sub* \*Musik. A. I, A. Philologisch §2.3, 'a pit').

die die Tiere der Begrenzung durch die Mauer entweichen konnten. Der Symbolismus ist hier einerseits deutlich mit dem der Mauer, der Begrenzung und Einkreisung konnotiert<sup>170</sup>, gleichzeitig evtl. auch der der (ebenfalls mit der Mauer verbundenen) Idee von der Grenze als eigenem Bereich<sup>171</sup> und der Mauer als Repräsentation des ambigen Teils des Kosmos, welcher weder vollständig der zivilisierten Ordnung angehört noch dem ungeordneten, wilden Draußen (cf. DUERR 1984). Die Mauer als die Grenze zwischen Leben und Tod stellt auch den Übergangszustand zwischen diesen beiden Polen<sup>172</sup> dar. Man beachte, daß die Mauer - besonders die Stadtmauer - im mesopotamischen Denken durchaus einen zwielichtigen Charakter besitzt; es ist die Stadtmauer, in deren Schatten die Prostituierten und Lustknaben sich ihren Geschäften widmen. So Enkidu, dem Tode nahe, im SB Gilgameš-Epos Tf. VII:102-119 gegenüber der Prostituierten Šamhat:

“Come, Šamhat, I will determine a destiny for you, a destiny that will not end for all eternity: [I will] curse you with a great curse, [and] my curses shall afflict you swiftly and soon! [May you not] found a household to delight in, [you are not to] reside ... of your *young ones*! [May you not] sit in the young women’s [chamber!] May the *ground* defile your fine-looking [garment!] May [the drunkard] smear [with dust your festive gown!] [May you not acquire a house with...] and lovely things, [. . . . .] of the potter! May you not obtain any [...] ...! [May ... setting] the table, the people’s abundance, not occur in your house! May [the bed you] delight in be a *bench*! May [the junction] of the highway be where you sit! [May he ruined houses be] where you sleep! May the lee of the city wall be where you stand! May [thorn and] briar skin your feet! May [drunk and] sober strike your cheek!”<sup>173</sup> [GEORGE 1999:638ff.]

Ebenso das Bild, welches in *IšD* von dem Leben des *assinnu(m)* gezeichnet wird, nachdem er durch Eas trickreichen Plan der Ereškigala den Leichnam der Ištar entwendet

<sup>170</sup>Man bedenke die Konzeption der Unterwelt als **ki-gal**, **eri-gal**, **kur-gal** - die Ausmaße sind unermeßlich (**gal**) und werden mit diesen Ausdrücken entsprechend den menschlichen Ordnungskonzepten innerhalb einer chaotischen Welt ausgedrückt; cf. ELIADE 1987.

<sup>171</sup>Dem liminalen Zustand, cf. TURNER 1969/2005, VAN GENNEP 1909/2005.

<sup>172</sup>TROPPEL bespricht in seinem Artikel die Frage, ob Enkidus Anrufung durch Bilgames ein nekromantisches Ritual konstituiert; er sieht die Interpretation von **ab-lāl** als einen Schlüssel zum Verständnis der Passage in *GEN* 240-243; zu dem Wort selbst cf. TROPPEL 1986[WdO XVII]:21<sup>12</sup>; ich selbst würde in dem Austausch zwischen Bilgames und seinem Gefährten kein nekromantisches Ritual sehen - so auch TROPPEL -, allerdings das Gespräch zwischen dem Lebenden und dem Toten aus der Unterwelt als eine Art nekromantischer Divination betrachten, da v.a. auch die Fragen des Bilgames sich mit der Natur des Todes bzw. des Nachlebens in der “großen Stadt”.

<sup>173</sup>[al]-ki šam-hat lib-ba-šú a-ra-ra ub-la [ši]-mat la i-gat-tu-ú ana [du-ur] da-a-ár / [lu-u]z-zur-ki iz-ra rabá(GAL) / [ú ha]t-tiš har-piš iz-ru-[ú]-a liṭ-hu-ki ka-a-ši / [e t]e-pu-ši bīt(É) la-le-ki / [la? t]a?-ram-mi-i x x x x šá ta-hu-ti-ki / [e tu-u]š-bi i[na maštaki(AMA)?] šá ardāti(KI.SIKIL)<sup>mes</sup> / [šu-bat-k]i [dam]-q[u qa?]-[ru?] li-šah-hi / [lu-bar i-sin-na-ti-ki šak-ru ina tur-bu]-[<sup>3</sup>-ú] li-bal-lil / [e tar-ši-i bīt? . . .] u ba-na-a-tú / [. . . . .]x-nu šá pa-ha-ri / [. . .]ri bu ki? mim-ma e tar-ši-i / [... ta-ra-a]š<sup>gis</sup> [paššūri(BANŠUR)] šá-muh nišū(ÜG<sup>mes</sup>) a-a in-na-di ina bīti(É)-ki / [di-in-nu-ut-ki šá l]a-le-ma lu-ú mu-šá-bu-ki / [hur-ba-tum lu-ú m]a-šal-lu-ka šilli(ĜISSU) dūri(BAD) lu-ú man-za-zu-ki / <sup>gis</sup>baltu(DĪH) u <sup>gis</sup>a]šāgu(KIŠI<sub>16</sub>) li-qal-li-pu šēpī(ĜĪR)<sup>min.mes</sup>-ki / [šak-ru ú š]a-mu-ú li-im-haš let-ki

hat:

“Auf, Ašûšunamer, ich will dich verfluchen mit einem großen Fluch:  
Die Brote der Saatpflüge der Stadt seien deine Kost,  
aus den Abwasserrohren der Stadt (sollst du) dein Getränk (nehmen),  
der Schatten der Mauer sei dein Aufenthaltsort,  
die Türschwelle dein Sitzplatz,  
der Betrunkene und der Durstige mögen deine Wange schlagen!”

ELIADE 1987:181 schreibt zur Grenze, mit der die Mauer hier definitiv verglichen werden kann:

“The *threshold* concentrates not only the boundary between outside and inside but also the possibility of passage from one zone to another (from the profane to the sacred; [...]).”

Wir befinden uns also erneut in einem liminalen Raum; das Entweichen des **LÍL** durch das **ab-làl** muß notwendigerweise in einem eben solchen stattfinden. Die Handlung des Mythos hat sich aus dem selbst liminalen **kur** in die Stadt Unug bzw. ins Zentrum verlagert; so muß innerhalb des zivilisatorisch-kosmischen Konzeptuierung der Stadt als *imago mundi* (cf. ELIADE *op.cit. passim*) eine Art von innerem Kosmos geschaffen werden, in welcher die Residenz (é) des En eben wiederum als *imago mundi* (innerhalb der größeren korrespondierenden Sphäre der Stadt) dient, in welcher die makroskopische Auffassung von liminaler Umgebung auf eine mikroskopische Umgebung - das Gebäude mit seinen sicher vorhandenen Tempeln bzw. Schreinen, gerade im ED III - gespiegelt werden kann. Der **kisal-bar** (cp. **edin-bar-ra** in UHF), der “äußere Hof” fungiert hier als mikroskopisches Abbild der im Sumerischen schier archetypischen Außenbereiche des Seins, der Peripherie außerhalb des Zentrums (cf. WIGERMANN 1996, DUERR *op.cit.*), **edin** und **kur**.

Eine Fußnote TROPPERS (1986 WdO 17) ist es wert, des Verständnisses der Argumentation halber vollständig zitiert zu werden:

Das Entweichen Enkidus aus einer *ablal-/takkapu*-Öffnung erinnert an das Bild von Tauben, die in ihre Löcher hinein- bzw. aus diesen herausschlüpfen (vgl. dazu die Belegstellen von *ablal* bzw. *takkapu* in der Bedeutung “Vögel-/Taubenlöcher”). Es könnte hier die gemeinorientalische Vorstellung der Toten in vogelähnlicher Gestalt hereinspielen (vgl. z.B. “Ischtars Höllenfahrt”, BAL I, 96: Nin.10: *lab-šū-ma kīma(GIM) iṣ-ṣu-ri ṣu-bat gap-[pi]* “sie [i.e. die Toten] sind wie Vögel mit einem Flügelgewand bekleidet”).

Wir sehen hier **ab-làl** in einer “reellen” (in der materiellen Konsensrealität verankerten und gültigen) semiotischen Bedeutung als Taubenhort in Mauerwerk; gleichzeitig wissen wir über das Entweichen von Enkidus **si-si-ig** Bescheid, daß Tote der **eri-gal** durchaus zu entfliehen vermögen - göttliche Erlaubnis vorausgesetzt; Utu ist es<sup>174</sup>, der in

<sup>174</sup>In der späteren Version des SB 12-Tafel-Epos ist es Nergal, der über die Unterwelt gebietet und Enkidus Geist zu Gilgameš entläßt.

GEN Enki(.g)s Entscheidung darüber, Enkidu mit Bilgames kommunizieren zu lassen, ausführt. Das Bild eines durch diese schmalen Öffnungen entschlüpfenden Hauches, in ein Vogelgewand gekleidet, ist eindrucksvoll, doch in der Ikonographie leider nicht bezeugt. Dies mag jedoch sehr wahrscheinlich auf der für den alten Vorderen Orient typischen Scheu vor der bildlichen Abbildung von Gottheiten und anderen Entitäten mit negativen Aspekten oder Unterweltskonnotationen beruhen; cp. die seltenen auf Rollsiegeln dargestellten, bislang mit Nergal identifizierten Gottheiten oder auch das sog. Burney-Relief (cf. COLLON 2005) des British Museum. In den Texten sehen wir deutlich die Assoziation zwischen den Vogelhorten der "reellen" Welt des sumerischen Alltags und den Luken resp. Öffnungen, Spalten eventuell, durch welche die Toten in das Reich der Lebenden zu schlüpfen vermöchten. Hier in IAS 327 sehen wir **ab-lâl** mit einem **LÍL** assoziiert. Lassen sich Zusammenhänge erkennen? **LÍL**, ein höchst vager Begriff, basierend höchstwahrscheinlich auf einem primär in den westlichen Steppegegenden aufkommenden Windphänomen, wird von uns in Übersetzungen je nach Kontext als 'Wind' oder 'Geist' übersetzt; /**sis(s)ig**/ als immaterielle Traumgestalt scheint in die selbe Kategorie zu fallen (man beachte schon den onomatopeischen Wert des Wortes; SELZ, *mündl. Kommunikation*: "Der Zischer."): Ein Naturphänomen des Windes akquiriert eine geisterhafte, unwirkliche Konnotation, die wiederum zu einer 'Korbidität' mit einem anderen semantischen Cluster führt. Um dies kurz zu erörtern, möchte ich ein paar wenige Verknüpfungen aufzählen:

Wind → Windhauch → Brise → Hauch → Atem → Leben

Hauch → Haut → Berührung → Unsichtbar → Unheimlich

Windhauch → Geräusch → Unsichtbar → Unheimlich

Unsichtbar → Unheimlich → Geist → Tote(r/s)

Hauch → Atem → Leben → kein Atem → kein Leben/Un-Leben → Tote(r/s)<sup>175</sup>

TROPPEL betont in seiner Arbeit in WdO 17, daß in der Nekromantie immer auf den *eṭemmu(m)u*<sup>176</sup>, also **IM** bzw. **gidim** (s.o. D(4)!), verwiesen wird; könnte es sein, daß dieser die "Gesamtheit" des "Lebendigen" darstellt, welches einen Menschen (oder eine Divinität) zu dem macht, was er/sie/es ist - der Impuls, welcher (zumindest im Menschen) die Pauke ewig schlagen läßt - *ah-ri-a-ti-iš u<sub>4</sub>-mi up-pa i ni-iš-me* (l. 214)<sup>177</sup>? Zugleich jedoch sehen wir: Unterschiedliche Kreaturen erscheinen in unterschiedlichen Formen - der gemeine Mensch erscheint als **gidim** in Riten der Totenbeschwörung (obgleich auch Inanna(-k) gleich einem **gidim** den Himmel bedeckt), Enkidu als **si-si-ig** und auch *uttukû* nach seinem Tode. In IAS 327 ist nicht sicher, ob die in viii:48 genannte

<sup>175</sup>LOTMAN 2010:122<sup>10</sup>:

"Neben der "natürlichen" Verbindung *lebendig - beweglich - menschlich* ist auch das perverse *tot - beweglich - unmenschlich* möglich."

<sup>176</sup>Atrahasis Z. 215 *i-na šī-ir i-lī e-ṭe-em-mu li-ib-ši*, 'Im Fleisch des Gottes möge der *eṭemmu*-Geist" vorhanden sein!

<sup>177</sup>*Enūma ilū awīlum*, SB (=IM 124649) rev. 87-100, 101-112; bes. 97/109 // OB I 214 (cf. K 17853, K 14697, BE 39099), *a-ah-ra-ti-iš li-pa-a i ni-iš-me*; s. GEORGE und AL-RAWI 1996 *passim. ad* Atrahasis cf. SHEHATA 2001.

Cp. außerdem SELZ 2004c:87ff., insbesondere *ibid.*:88<sup>9</sup>:

"In gewisser Weise ist also dieser Geist unserem Begriff "Seele" zu vergleichen. KATZ 2003 *passim* spricht denn bei **gidim** und *eṭemmu* auch von "soul". [Allerdings darf man hier nicht unsere Dichotomie materiell - immateriell mitdenken!]"

**MÛŠ/INANNA**<sup>?</sup> als Tote angesehen werden kann bzw. soll; offenbar scheint es sich jedoch um eine Manifestation einer immateriellen Entität (weiblichen Charakters?) in Form eines **LÍL** (unspezifiziert) zu handeln, welcher ebenfalls durch ein **ab-làl** entweicht, dem **si-si-ig** des Enkidu in *GEN* gleich.

Der Unterweltsbezug von **ab-làl** kann, abgesehen von der Interpretation als Maueröffnung, auch als Fenster gesehen werden (cp. PSD A/II *s.v.* **ab**): CIVIL 1987[AuOr 5]:32f. beschreibt die Verbindung zwischen Unterwelt bzw. Tod und dem Bild des Fensters als Übergang in seiner Sammlung sumerischer Rätsel zu einem in ES verfassten Text aus Nippur, Ni 1306\* = SLTN 148 i:7'-9': **ama-ġu**<sub>(10)</sub> **é ma-an-řú-ù-ma / ab ta-àm**<sup>178</sup> **ab-ta-è e-še / ab ta-àm àm-ku**<sub>(4)</sub>-**ku**<sub>(4)</sub>-**dè e-še / ki-búr-bi zì ki-sì-ga lú-[ù] mu-e-túm-[ma]** 'My mother built me a house; "window, what comes out?"', she said, "window, what comes in?", she said. Answer: the flour of a funeral offering which someone brings'. Dabei wird es sich wohl um eine Art von Wortspiel handeln, die sowohl auf der partiellen Homophonie (ZAND 2009:54f.) zwischen **ab** und **a-pa**<sub>4</sub> beruht als auch auf der semantischen Verbindung zwischen **ab** und **a-pa**<sub>4</sub>. Vielleicht kann auch eine Verbindung zu **ab-làl** postuliert werden? Zu **a-pa**<sub>4</sub> = *arūtu(m)* cp. **a-pa**<sub>4</sub>-**kur-ra-ke**<sub>4</sub> **ġál ša-mu-ra-ab-taga**<sub>4</sub> '(...) opened for you the pipe (leading down) into the netherworld' Ninegalla l. 70 (CBS 14187, 70 = Ni 4334 ii:19' = UM 55-21-308 ii:15' = SEM 89 + CBS 13669 ii), K.5970:17 - 18 = W 18828:10-11 **saġ-tab sila šub-šub gi-dím me saġ nu-ti-la a-pa**<sub>4</sub>-**ki-sè-ga pà-da zà-ki-a-nag-ġá-mu** : *re-eš e-ṭim-me mur-tap-pi-di šá du-ú-tú la paq-du pa-qí-du a-ru-tu ki-sè-ge-e a-šar ma-al-tuš* 'der (= Sonnengott) dem dauernd umherlaufenden Totengeist, der keine Lebenskraft besitzt, hilft, der die Libationsrinne der Totenopfer beaufsichtigt, wo er eine Tränkstelle hat.', *Elegies* l. 111 **a-pa**<sub>4</sub>-**za kaš-kurún-nì-du**<sub>10</sub>-**ga mùš nam-ba-an-túm-mu**, "in deiner Libationsrinne möge süßes Bier niemals aufhören (zu fließen)"; cf. v.a. SJÖBERG 1965:63f. [AS 16 = FS Landsberger], 1969:87f. [TCS 3] TH No. 14:01 - 02 **enegi**<sup>ki</sup> **a-pa**<sub>4</sub>-**gal a-pa**<sub>4</sub>-**ki-a**<sup>d</sup>**ereš-ki-gal-la-ka / gú-dù-a-ki-en-gi-ra gú-si-nam-lu-u**<sub>x</sub> 'Enegi, große Libationsrinne - Libationsrinne in die Erde, der Ereškigala zugehörig; Gudu'a von Sumer, wo die Menschheit sich versammelt!'<sup>179</sup>, 1983:320 [JAOS 103], CIVIL *op.cit.*:33.

<sup>178</sup>ES für **a-na-àm**.

<sup>179</sup>SJÖBERG 1965:64:

"Statt **gú-dù-a-ke-en-ge-ra** bietet ein Duplikattext (STVC, Nr. 45 Rs. iii 3; kollationiert) **gú-duš-a-ke-en-ge-ra**, "Gudua von Sumer", d.h., Enegi trägt denselben Namen wie die Stadt Nergals, die öfters die Unterwelt bezeichnet. In übertragenem Sinne steht hier **a-pa**<sub>4</sub> mit Bezug auf die Stadt Enegi: die Stadt wird als eine Rinne, die Wasser zu den Toten in der Unterwelt führt, bezeichnet."

2.2 [02] zà-me-Hymnen [A = IAS 266; B = IAS 268; C = IAS 267; D = IAS 269; E = IAS 257; H = IAS 258; I = IAS 274]

[1]<sup>180</sup>

83 GI.EN.KI erim<sup>181</sup>-kù<sup>182</sup>

84 <sup>d</sup>lamma-nin-súmun zà-me<sup>183</sup>

**Kommentar**

Es ist auffällig, daß Ninsumun in ihrer Epiphanieform als **lamma** hier mit der Stadt Enegi assoziiert wird; gemeinhin gilt Ninsumun als Herrin von Kullab (cf. JACOBSEN 1970:26f., WIGGERMANN 1997[CM 7]:33). Enegi liegt wohl nicht unweit von Unug am Iturungal-Kanal (CARROUÉ 1993:39f. [ASJ 15]); dies könnte erklären, warum die Gottheiten <sup>d</sup>lamma-nin-súmun und <sup>d</sup>mes-sanga-UNU in den zà-me-Hymnen mit GI.EN.KI assoziiert werden - eine kulturelle Beeinflussung des Kultortes durch Unug/Kullab scheint durchaus möglich. Dennoch stellt sich die Frage, ob eine kulturelle Einflußnahme allein dazu führen kann, daß die eng mit Kullab verbundene Göttin nach GI.EN.KI verpflanzt wird.

- (1) Die Struktur der zà-me-Litaneien verlangt an der Stelle von GI.EN.KI das mit der Gottheit assoziierte Kulttoponym. Offensichtlich ist <sup>d</sup>lamma-nin-súmun mit dem Ort assoziiert.
- (2) GI.EN.KI = Enegi ist als Zentrum eines Kultes um Todes- bzw. Unterweltsgottheiten ausführlich bezeugt (cp. KATZ 2003:52, 101, 161<sup>122</sup>, 176<sup>161</sup>, LAMBERT 1980:61).<sup>184185</sup> Als Stadtgott gilt Ninazu (ll. 128 - 139; cf. [06] SF 1 ii:10,

<sup>180</sup>Ms. ABCDEH

<sup>181</sup>BIGGS 2974[OIP 99]:48 liest zálag.

<sup>182</sup>So A, D, E; B läßt KI aus, ebenso H (bei welchem kù weggebrochen ist); C (Oberfläche leicht beschädigt) [GI.EN erim]-kù.

<sup>183</sup>So B, D; A setzt zà-me in die nächste Zeile; C: [<sup>d</sup>].[súmun.lamma].nin, zà-me fehlt; E: lamma.[súmun].<sup>d</sup>nin [zà-me]; H: <sup>d</sup>lamma-nin-[súmun] [zà-me]<sup>?</sup>

<sup>184</sup>loc.cit.:

“The city of the god of the underworld partakes of the character of the underworld, just as Eridu in some sense is the Apsû. Egidda, temple of Enegi, is now described in the words: “your shadow has stretched over the princes of the underworld (kur) in the underworld (kur)”. This again implies that Enegi, as the city of the god of the underworld, is metaphorically the underworld. It also reminds one of the Šalābīkh lines about ĜĪR.UNUG as “pleasant shade of Enki and Ninki”, since these two deities were the prime ancestors of Enlil and Ninlil and as such denizens of the nether regions.”

LAMBERT bezieht sich hier auf die zà-me-Hymne auf Gudu’a (IAS 266, IAS 268, IAS 267, IAS 257, IAS 258) ll. 65 - 69: KIŠ.UNU / dag-gal-an-ki / ġissu-sig / <sup>d</sup>en-ki <sup>d</sup>nin-ki / <sup>d</sup>KIŠ.UNU zà-me.

<sup>185</sup>Die spätere Überlieferung gibt keine Hinweise darauf, daß <sup>d</sup>Ninsumun eine Unterweltskonnotation hat; allenfalls wäre eine Verbindung zwischen <sup>d</sup>Ninsumun, Rindern, Mondgott und Unterwelt denkbar (cp.

Table 2.1: ED Belege für mit Enegi assoziierte DNN

Fāra	NTSS̃ 168	EN:GI <sub>4</sub> :KI	<sup>d</sup> KIŠ.UNU	Unterwelt
T.A.Š.	zà-me	GI:EN:KI	<sup>d</sup> nin-azu <sub>5</sub>	Unterwelt
		GI:EN:KI	<sup>d</sup> lamma-nin-súmun	LAMMA
		GI:EN:KI	<sup>d</sup> mes-sanga-UNU	Unterwelt?, Unug?
Ĝirsu	DP 51	KI:EN:GI <sub>4</sub>	<sup>d</sup> nin-a-zu	Unterwelt
			<sup>d</sup> ereš-ki-gal	Unterwelt
	DP 46 + 203		<sup>d</sup> nin-a-zu	Unterwelt

WIGGERMANN 1997 [CM 7], 1998-2001 [RIA 9]), dessen chtonische Natur und Unterweltsverbindung offensichtlich sind. In den **zà-me** wird der Ort mit <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun**, <sup>d</sup>**mes-sanga-UNU** und <sup>d</sup>**nin-azu<sub>5</sub>** zugeordnet. Ansonsten sind in Enegi während des ED noch die Gottheiten <sup>d</sup>**KIŠ.UNU** (NTSS̃ 168), <sup>d</sup>**nin-a-zu** (DP 51, DP 46 + 203) und <sup>d</sup>**ereš-ki-gal** (DP 51) bezeugt.<sup>186</sup> Abgesehen von der Unterweltsassoziation des Ortes ist die kultisch-religiöse Sphäre von Enegi von teilweisen Überlappungen mit dem mythologischen Kreis von Unug ED <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** und <sup>d</sup>**mes-sanga-UNU**<sup>187</sup> sowie Eridug und HA.A<sup>ki</sup> geprägt (cf. CARROUÉ 1993:39 [ASJ 15]).

- (3) Wirft man einen Blick auf Tab. 2.1<sup>188</sup>, fallen <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** und <sup>d</sup>**mes-sanga-UNU** sofort auf, da alle anderen ED belegten Gottheiten einen offensichtlichen Unterweltsbezug haben. Der Charakter von <sup>d</sup>**mes-sanga-UNU** ist unbekannt ; cp. zu **sanga-UNU** [10A] SF 57 v:17, [10B] IAS 48 iv':03'. **UNU** kann hier sowohl für die Stadt Unug als auch **érigal** 'die große Stadt' (wohl euphemistisch für das Grab und die Unterwelt [KATZ 2003:338ff.]) stehen; der Polysemie des Zeichens in frühen sumerischen Texten entsprechend ist das Oszillieren zwischen den 'irdischen' und 'göttlichen' Polen Unug resp. der 'großen Stadt' vielleicht auch nicht unbeabsichtigt. Cp. die **zà-me** ll. 78 - 79 (IAS 268, IAS 267, IAS 266) **GI.EN.KI ki-sikil** / <sup>d</sup>**mes-sanga-UNU** **zà-me**.<sup>189</sup>

[06] SF 1 ii:07; BEHRENS 1978, CIVIL 1978, WIGGERMANN 1998-2001a). Cp. auch das Bildinventar in der **zà-me**-Hymne an <sup>d</sup>Ninazu, welcher darin - ebenso wie die <sup>d</sup>Ninsumun - in Enegi angesiedelt wird (IAS 268, IAS 267) ll. 128 - 139

<sup>186</sup> **GI:EN:KI (zà-me)**, **EN:GI<sub>4</sub>:KI** (NTSS̃ 168), **KI:EN:GI<sub>4</sub>** (DP 51, DP 46 + 203).

<sup>187</sup> Außer rein in den **zà-me** bezeugte <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** und <sup>d</sup>**mes-sanga-UNU** werden Ur III <sup>d</sup>**nin-šubur** (UET 3 267) und <sup>d</sup>**bil-ga-mes** (UET 8 21) genannt.

<sup>188</sup> Angelehnt an CARROUÉ 1993:38 Tab. III.

<sup>189</sup> Vor dieser **zà-me**-Litanei auf **GI.EN.KI** steht jene auf Keš: IAS 268, 267 ll. 75 - 77 **kèš sig<sub>4</sub>-tu-tu** / **é-TU<sup>mušen</sup>-gùn-tur** / **ama<sup>d</sup> nin-TU** **zà-me**. Zu **sig<sub>4</sub>-tu** als Geburtszettel cf. [06]

Die Verbindung zwischen **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** und **GI.EN.KI** wurde sicherlich nicht zufällig hergestellt; es kann also durchaus von einem Unterweltsbezug der Gottheit in diesem Kontext gesprochen werden.

Kann eventuell davon ausgegangen werden, daß die sekundäre Epiphanieform **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** einen ausgeprägteren Unterweltsaspekt<sup>190</sup> hat als alleinstehende Ninsumun? Cp. CARROUÉ 1993[ASJ 15]:37ff., insbesondere Tab. III (p.38); cp. auch [01] IAS 327 mit der deutlich liminalen Rolle, die die Göttin Ninsumun als **LAMMA** durch die Assoziation mit **LÍL** (für die Stelle wurde die Anspielung auf eine nekromantische Beschwörung vorgeschlagen).<sup>191</sup> Evtl. auch [05] SF 39 vii:19ff., wo **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** nach **<sup>d</sup>KIŠ.UNU** und **<sup>d</sup>nin-UNU** steht, und [06] SF 1 ii:07 **<sup>d</sup>lamma-nin-edēn-ġi<sub>6</sub>**?<sup>192</sup> Cf. außerdem vielleicht IAS 518 [IM 81437 = AbS 1044 = 6G 54 : 74] rev. viii:05 - 06 **I IM NI NE.RU / EN KI GI**<sup>193</sup>. Die Identifikation von **GI.EN.KI** mit Ki'engir = Sumer kann in all diesen Fällen wohl ausgeschlossen werden; cp. POMPONIO 1994:10f. über **KI.EN.GI** in den Fāra-Texten, wo dieser feststellte, daß “[t]here are, in fact, no elements for attributing to KI.EN.GI the meaning of Sumer as early as the ED IIIa period”.

[2]<sup>194</sup>

149 AN.LAMMA.KI<sup>195</sup>  
 150 daḡal:érigal ga-nun hé<sup>196197</sup>  
 151 <sup>d</sup>lamma-ša<sup>6</sup>-ga zà-me<sup>198</sup>

“LAMMA:AN:KI - der weite (*Platz von*) **érigal**, wo fürstliche Milch sein möge: Der schönen **<sup>d</sup>lamma** sei Preis!”

---

SF 1 i:26; **<sup>d</sup>nin-TU** könnte hier evtl. **<sup>d</sup>nin-tur<sub>5</sub>** zu lesen sein, phonetisch motiviert durch das **TUR** in l. 76. Die Reihung der Geburtsgöttin schlechthin direkt vor der ersten Erwähnung von **GI.EN.KI** scheint sich, abgesehen von möglichen geographischen Assoziationen, am ehesten durch eine antithetische Reihung 'KÈŠ: Gebursziegel - Beginn des Lebens' — 'EN.GI.KI: Unterwelt - Ende des Lebens' motiviert erklären zu lassen.

<sup>190</sup>Cp. TH No. 14 (SJÖBERG 1969[TCS 3]:27f.) I = Ni 2-1 (SLTNi 88), J = CBS 15075, ls.179-180, wo die Stadt explizit als **enēgi<sup>ki</sup> a-pa<sub>4</sub>-gal a-pa<sub>4</sub>-ki-a <sup>d</sup>ereš-ki-gal-la-ka / gú-du<sub>8</sub>-a-ki-en-ġi-ra gú-si-a-nam-lú-ùlu** bezeichnet wird, 'Enēgi<sup>ki</sup> - großer Übergang, Fenster der Unterwelt der <sup>d</sup>Ereškigala, Kutha von Sumer, Versammlung der gesamten Menschheit' (zu **a-pa<sub>4</sub>** als Fenster bzw. Unterwelt cf. CIVIL 1987 [AuOr 5]:32f., [01] IAS 327 viii:42, D(6)).

<sup>191</sup>Cf. D(6) zu **ab-lâl** und dessen Verbindung zu Orten des Totenkultes, **ki-a-naḡ** und **a-pa<sub>4</sub>** (dazu CAD A/2 s.v. *arūtu*, SJÖBERG 1983:320f.).

<sup>192</sup>Vielleicht auch [A01] FTP 110 ii:04 - 05, wo **<sup>d</sup>lamma** vor **<sup>d</sup>nin-ti[-uḡ<sub>5</sub>-ga]** steht?

<sup>193</sup>BIGGS und POSTGATE 1978 [Iraq 40].

<sup>194</sup>Ms. BC; 149 auch I

<sup>195</sup>So I; B: **AN.LAMMA.[KI]**; C: **[AN.LAMMA].KI**.

<sup>196</sup>So B; C: **AMA [NUN] GA [UNU] [GAN]**

<sup>197</sup>STEINKELLER 1990[ZA 80]:55 zu **érigal** als Wert von **UNU**; *idem* 2004[ZA 94]:175 zu **erigal<sub>x</sub>** für **UNU**.

<sup>198</sup>So B; C setzt **zà-me** in die nächste Zeile.

## Kommentar

Es handelt sich hier um den bislang frühesten Beleg für die aus späterer Zeit bekannte <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga; cf. [12] BiMes 3 26 (cp. die **lamma**-Sektion von [06] SF 1). Die Entität wird hier als apotroäische Gottheit interpretiert: Das Attribut ša<sub>6</sub>.g wird für **lamma** ansonsten nur während des ED IIIb unter Eri'inimgina-k in [16] Ukg. 1 i:07 - 08 und [17] Ukg. 6 v:20' verwendet, jeweils in Verbindung mit **igi-tab-ba-ni**<sup>199</sup>. Auch unter der Dynastie Lagaš II ist der Name lediglich bei Gude'a CA ii:21 (als der Ġatumdug zugeordnete Entität) und Ur-Ninġir su I 6 i:2 (als Epitheton von Ninsumun) bezeugt. Ich nehme an, daß die Bezeichnung **igi-tab-ba-ni**, 'seine Scheuklappe' in direktem Zusammenhang mit der Bezeichnung der **lamma**-Entität als ša<sub>6</sub>.g steht - sie erläutert gewissermaßen die Designation von **lamma** als ša<sub>6</sub>.g<sup>200</sup> näher, sc. 'die schöne/gute Lamma-Gottheit, nämlich seine Scheuklappe' o.ä.; daß die Hauptfunktion dieser Erscheinungsform auf Schutz liegt, ist offensichtlich.

Üblicherweise wird der Begriff der Scheuklappe in den sumerischen Belegstellen als 'sich auf einen Weg fokussieren' o.ä. interpretiert, was durchaus korrekt, aber eher als sekundäre Konzeption zu sehen ist. Oftmals wird der ursprüngliche Sinn von Scheuklappen *in realiter* vergessen. Scheuklappen dienen nicht nur dazu, Tiere 'auf dem (rechten) Weg zu halten' (cf. die Verwendung von Scheuklappen bei Pflugtieren) indem das Gesichtsfeld eingeengt wird, sondern ursprünglich dazu, zu verhindern, daß die Tiere zu scheuen beginnen.<sup>201</sup> <sup>202</sup> Interpretieren wir die Verwendung von **igi-tab-ba-ni** auf diese Weise, so fällt leicht, den apotropäischen Charakter der <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga zu verstehen: Die Scheuklappe hält jene Eindrücke von den Menschen fern, welche Übles bewirken könnten - cp. <sup>d</sup>lamma-igi-hul<sup>203</sup> in [06] SF 1 ii:5, die 'Lamma des Bösen

<sup>199</sup>Zu den Details cf. die jeweiligen Abschnitte. *ad* **igi-tab-ba-ni** als Schutzaspekt von **lamma** besonders [16].

<sup>200</sup>Cp. AVERBECK 1987:423<sup>26</sup> (s.u.).

<sup>201</sup>Cf. MAEKAWA 1979 [ASJ 1] zu Equiden in Sumer. Eine umfangreiche Abhandlung zu der Frage nach Equiden in der Frühgeschichte Mesopotamiens stellt die Dissertation von ZARINS 1976 dar.

<sup>202</sup>Cf. [16] Ukg. 1. Die seitlich am Schädel gelegenen Augen von Equiden ermöglichen ihnen, einen großen Bereich außerhalb der scharf gesehenen Zone vor ihnen im Blick zu behalten - jedoch ist das Sehvermögen in diesen Bereichen nicht scharf. So ist es für Equiden nicht möglich, Entfernungen o.ä. in diesem Bereich abzuschätzen, und schon die kleinste Unregelmäßigkeit an Bewegung in diesem Areal führt dazu, daß das Tier scheut (Pferdekunde 1994:19); cp. *LB I* 240-241 <sup>d</sup>utu lú-min-du eš<sub>5</sub>-kam-ma-bi za-e-me-en úlul-lá<sup>gis</sup> tab-ba-ni za-e-me-en 'Utu, du bist für zwei, die (zusammen) laufen, der Dritte, bist für den, der die Zügel hält, die Scheuklappe (seiner Esel)' (HEIMPEL 1968:274f.). In diesem Kontext war sicherlich die Scheuklappe auch für die ikonographisch schon auf der Standarte von Ur (cf. MAEKAWA 1979:48<sup>15</sup>) bezeugten Wagengespanne von Maultieren von Bedeutung; gerade während eines Kampfes, in dem Wagengespanne eingesetzt werden, ist von immenser Wichtigkeit, daß die Tiere weder scheuen noch von ihrem Weg abzuweichen (*op.cit.*:41 für Vierergespanne (**bir**) von ANŠE.BARxAN und ANŠE.LIBIR während der Akkad-Zeit und Ur III). Es wird wohl die Scheuklappe im spezifischen Kontext des Wagenkampfes gewesen sein, welche die metaphorische Bedeutung von 'auf dem (rechten) Weg bleiben' bedingte.

<sup>203</sup>Cf. AVERBECK 1978:423<sup>26</sup>:

"The pair udug-sa<sub>6</sub> and <sup>d</sup>lamma-sa<sub>6</sub> (udug-sig<sub>5</sub> and <sup>d</sup>lamma-sig<sub>5</sub>) is found in several places in Geller, Udug-hul (lines 46-47, 86, 466, and 830). Similarly, the parallel of igi-šè and egir-šè ("in front of" and "behind") is found in lines 109-110 and 124-25. Several of these passages are concerned with

Blickes'; **igi-tab** hält den **igi-hul** ab, nichts kann negativen Einfluß auf Schicksal oder Leben nehmen. Eben so ist die <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga** zu interpretieren.

Gemäß den uns bekannten Prinzipien hinter den ED **zà-me**-Litaneien (RUBIO 2011:102) aus Tell Abū Šalābīkh beginnen die einzelnen Abschnitte mit einem Kulttoponym, gefolgt von diversen Epitheta (wenn überhaupt, cp. ll. 83 - 84 (s.o.)), und schließen mit einem DN ab, der mit dem Kulttoponym assoziiert wird, danach formelhaftes **zà-me** (*loc.cit.*). Dementsprechend muß es sich bei **AN:LAMMA:KI** um ein Toponym handeln; cp. [09] *ED Cities* SF 23, [10C] IAS 46 x:06, SELZ 1995:158f.

Die Anordnung der Zeichen folgt hier der semantischen Struktur des Weltbildes: **AN** steht zu Beginn (cp. Ukg. 20 zur Schreibung des RN Ur-Nanše als **AN.NANŠE.UR**), **KI** folgt logisch am Ende (die 'irdische' Sphäre als Gegenpol zur 'himmlischen' Sphäre **AN**, cf. MANDER 2000); **LAMMA** befindet sich dazwischen.

Die Zeichensemantik beschreibt die liminale Funktion von **lamma** in der sumerischen Kosmologie: 'Himmel - Übergang - Erde'. Zur Beeinflussung der Zeichenanordnung während des ED in Zusammenhang mit *horror vacui* und einem erzielten ästhetischen Schriftbild cf. ZAND 2009:11. Es ist anzunehmen, daß auch in den uns vorliegenden Manuskripten der **zà-me**-Litaneien dieses Prinzip des ästhetischen Schriftbildes eine Rolle bei der Zeichenanordnung spielte, jedoch kann dies nicht als alleiniges Anordnungsprinzip gelten.

Der semasiographische Aspekt der Zeichensetzung spielt hier eine deutliche Rolle; , wo die Reihung der Zeichen eine logische Abfolge darstellt, deren Logik in der sumerischen Kosmologie begründet ist. Dieses Prinzip läßt sich auch hier bei **AN:LAMMA:KI** beobachten; der Himmel bzw. das göttliche Element wird zuerst genannt, die Erde (die horizontale Ebene)<sup>204</sup> zuletzt, entsprechend ihrem tatsächlichen Status. **LAMMA** kann hier dementsprechend als liminal aufgefaßt werden. Das Liminale zeigt sich in der Erfahrung des Raumes an der Schwelle; cf. ELIADE 1959:25:

*“The threshold is the limit, the boundary, the frontier that distinguishes and opposes two worlds - and at the same time the paradoxical place where those worlds communicate, where passage from the profane to the sacred world becomes possible. [...] The threshold has its guardians - gods and spirits who forbid entrance both to human enemies and to demons and the powers of pestilence. It is on the threshold that sacrifices to the guardian divinities are offered. [...] The threshold, the door show the solution of continuity in space immediately and concretely; hence their great religious importance, for*

---

protection on the path, etc. The udug is always “evil” (hul) in these texts except when combined with <sup>d</sup>lamma. The <sup>d</sup>lamma is never evil.”

<sup>204</sup>MANDER 2000:635:

“To understand the cosmic order-structure of the Mesopotamian pantheon, it is fundamental to notice that the godly hierarchy runs along a vertical axis descending from Heavendown to underground depths. The ladder-like axis has rungs, each being the domain of a particular god.”

Ich schließe mich hier MANDER an und konstruiere **KI** als horizontale Ebene; die Stellen, an denen sich die vertikale Achse (**AN**) mit der horizontalen Ebene - der Welt - **KI** schneidet, können als *axis mundi* interpretiert werden, wie sie in jedem einzelnen Tempel bzw. Kultgebäude vorhanden war.

*they are symbols and at the same time vehicles of passage from the one space to the other.*” [Emph. NL]

Vergleicht man gut bezeugte Positionierung von *lamassī/ lamasāte* an Eingängen (cf. FOXVOG, HEIMPEL, KILMER 1980-83, VON SODEN 1964 [BaM 3]), kann man hier die Ursprünge dieser Verbindung in ihrer Frühform sehen.<sup>205206</sup>

L. 150 wird von BIGGS 1974 [OIP 99] **ama unu ga hé-nun** gelesen; **UNU = ABx-GAL** (KATZ 2003:339<sup>4</sup>) ist als die 'große Stadt' Bestandteil des DN Nergal gemäß der Interpretation von LAMBERT 1990 [ZA 80], ähnlich STEINKELLER 2004 [ZA 94]. Cp. *DD* 41a **érigal ig-gal-àm igi-ğá ba-an-gub** 'vor mir steht das Grab, eine große Tür', wobei die Beschreibung des Grabes als Tür die religionswissenschaftlichen Erläuterungen von ELIADE *op.cit.* in Erinnerung ruft. Ähnlich auch CIVIL 1987 [AuOr 5] zu **ab** 'Fenster' als Designation für das Grab als Öffnung, welche eine Passage in die Unterwelt (von der Welt der Lebenden aus) bzw. aus der Unterwelt (für die Toten sowie dämonische

<sup>205</sup>Cf. ELIADE 1959:40:

“As for the assimilation of temples to cosmic mountains and their function as links between earth and heaven, the names given to Babylonian sanctuaries themselves bear witness; they are called “Mountains of the House,” “House of the Mountain of all Lands,” “Mountain of Storms,” “Link between Heaven and Earth,” and the like.”

Daß die Tempel des alten Mesopotamien als *axis mundi* fungierten, ist seit langem bekannt. Die Konzeption des Tempels als Verbindung zwischen den unterirdisch gelegenen Teilen der Welt - so z.B. dem **abzu** oder dem mit der Unterwelt identifizierten **kur** - und den himmlischen Sphären, generell durch **AN** gekennzeichnet zeigt sich in der Konstruktion von TNN deutlich (cf. ELIADE 1959:41f.). Die *axis mundi* erstreckt sich von der tiefsten Tiefe bis in die höchste Höhe und verbindet damit naturgemäß auch den als Unterwelt konzeptualisierten Teil der Welt mit den anderen Teilen; der Bereich, in dem der Mensch sich bewegt, ist entlang dieser Achse an der Mitte anzusiedeln (so auch ELIADE 1959:42f.). Für eine strukturelle Aufschlüsselung dieses Prinzips für Mesopotamien cp. MANDER 2000.

Dementsprechend hat **KI** in diesen TNN stets auch die Bedeutung Unterwelt - der verbindende Teil der TNN verweist darauf, daß die Gesamtheit dessen, was kosmologisch gesehen entlang dieser Verbindung existiert referiert wird, die Verbindung (**dim, dur, é-sağ, hur-sağ, kur**) also die *axis mundi* darstellt (GEORGE 1993:80 “[...] center of the universe”).

<sup>206</sup>Bei IAS 267 **LAMMA.AN.KI** kann davon ausgegangen werden, daß die Schreibung durch die asyn-detische Verbindung **an-ki** 'Himmel-Erde' für die Gesamtheit der Welt, motiviert ist. Die Zeichensemantik weist deutlich auf diese auch sonst gut bezeugte Verbindung hin, welche in folgenden TNN bezeugt ist: **é-dim-an-ki** 'Haus: Pfahl von Himmel und Erde' (GEORGE 1993:75 Nr.158), (**é**-)**dur-an-ki** '(Haus:) Band von Himmel und Erde' (Nrs. 218, 219), **dúr-an-ki-a** 'Sitz von Himmel und Erde' (Nr. 224), **èš-dur-an-ki** 'Heiligtum: Band von Himel und Erde' (Nr. 268), **é-hur-sağ-an-ki-a** 'Haus: Vorgebirge von Himmel und Erde' (Nr. 475), **é-sağ-ğá-an-ki-a** 'Haupt-Haus von Himmel und Erde' (Nr. 964) in Verbindung bringen; cp. Gude'a CB i:1-2 **é dim-gal-kalam-ma / an-ki-da mú-a** 'Haus, großer Pfahl des Landes Sumer, von der Erde zum Himmel/mit dem Universum gewachsen'. Cf. außerdem GEORGE 1993 Nrs. 240, 256 **é-eš-bar-an-ki**, 308 **é-gal-an-ki-a**, 329, 404, 409-412 (**é**-)**ğiš-hur-an-ki-a**, 416, 440, 448-449, 475, 513, 755 **é-me-huš-gal-an-ki**, 1088 **é-te-me-en-an-ki**, 1112 **túl-idim-an-ki**, 1193, 1206 zu der Konzeption des durch **an-ki** ausgedrückten Universums in TNN; cp. auch *ID* 1-5 **an-gal-ta ki-gal-šè ġéštu-ga-ni na-an-gub / diğir an-gal-ta ki-gal-šè ġéštu-ga-ni na-an-gub / <sup>d</sup>inanna an-gal-ta ki-gal-šè ġéštu-ga-ni na-an-gub / nin-ğ<sub>u10</sub> an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-e<sub>11</sub> / <sup>d</sup>inanna an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-e<sub>11</sub>** (CBS 12638 + 12702 + 12572 = SEM 50 obv. 1-5, CBS 13932 = SEM 49 obv. 1-5), cf. SLADEK 1973:59, KATZ 2003:12.

Entitäten) ermöglicht (cp. auch VAN GENNEP 1909/2005:25ff., TURNER 1969/2005:94); cf. [01] IAS 327 *sub* D(6) *ad* **ab-làl**. Als ein weiterer Grund für die Entscheidung, **UNU** als **érigal** zu lesen, können auch die obig angeführten Zeilen der **zà-me** gelten, in welchen **ᵀlamma-nin-súmun** mit **GI.EN.KI** = Enegi assoziiert wird.

Die Wahrscheinlichkeit, daß das Element **LAMMA** mit Übergängen assoziiert wird und während des ED IIIa in Tell Abū Šalābikh offenbar eine gewisse Unterweltskonnotation trägt, scheint dadurch noch zuzunehmen<sup>207</sup>.

In Hinblick auf die ED IIIa Varianz in der Zeichensetzung stellt sich die Frage, ob **AN.LAMMA.KI** evtl. als **ki-ᵀlamma** gelesen werden kann, wie gut in Texten aus Lagaš/Širsu bezeugt (SELZ 1995: [UGASL]).

- (1) **LAMMA** kommt, soweit wir das Geschlecht von Göttern erschließen können, mit weiblichen Gottheiten vor; cp. **ᵀlamma-nin-súmun** ([01] IAS 327, [02][1], [04] IAS 397, [05] SF 39, [06] SF 1) und **ᵀlamma-nin-sig<sub>4</sub>-tud** ([2], [06] i:26) und **ᵀlamma-nin-men<sub>x</sub>** ([06] ii:03). Die **LAMMA**-Formen wurden als sekundäre Epiphanieformen eigenständiger Göttinnen in einer bestimmten Funktion (**LAMMA**) verehrt, die sie konzeptuell miteinander verband, die unterschiedlichen Grundcharakteristika der Göttinnen jedoch unverändert ließ. So können wir davon ausgehen, daß z.B. **ᵀlamma-nin-sig<sub>4</sub>-tud** und **ᵀnin-sig<sub>4</sub>-tu(-tu)** *in essentia* die gleiche Göttin beschreiben; der Unterschied zwischen der primären und der sekundären Epiphanieform wird durch **LAMMA** definiert. Die Verwendung des Zeichens **/lamma/** im semiotischen Sinn kennzeichnet diese essentielle Form (oder Idee) des Göttlichen also wie ein semantischer Klassifikator: **/lamma/** als Funktionsbezeichnung.
- (2) Epiphanieformen können ortsgebunden sein; cf. ED IIIb [A06] DP 62 iii:05 - 06, [A09] VS 14 93 viii:05, ix:08. Wir sehen dort, daß das Konzept hinter **LAMMA** auch auf bestimmte Orte übertragen werden konnte, die anschließend selbst Opfergaben erhielten. Diese Vorstellung steht wohl auch hinter **AN.LAMMA.KI**.
- (3) **KI** bezeichnet in **AN.LAMMA.KI** einen typischen oder bestimmten Ort, der mit der Funktion **LAMMA** assoziiert ist. Bestimmte Orte sind als liminal konzipiert - noch nicht ganz Außen, aber auch nicht mehr innerhalb des Zentrums. Die Natur der Schwelle ist der Übergang. An derlei Orten ist Schutz notwendig; **LAMMA** ist mit diesen Orten im Rahmen ihrer Funktion als "Zwischenwesen" bzw. liminale Entität assoziiert (cp. DP 62, VS 14 93 zu **ki-ᵀlamma(-ᵀba-ba<sub>6</sub>)**, [22] UrGAR 3

<sup>207</sup>Cp. GRONEBERG 1990[AoF 17]:255f.:

"Da Šamaš auch als Garant für die Totenpflege angesehen wurde, könnte es sein, daß er als Grenzgänger zwischen Diesseits und Jenseits beide Bereiche miteinander verband [...]"

Die als **LAMMA** bezeichnete Entität wird zwar nicht als 'Garant für die Totenpflege' angesehen, jedoch zeigt sich in den jeweiligen Kontexten, in welchen die Bezeichnung aufscheint, daß sie eine Rolle resp. Funktion innehatte, welche mit den Worten von GRONEBERG durchaus als 'Grenzgänger zwischen Diesseits und Jenseits' gesehen werden kann und durchaus auch 'beide Bereiche miteinander verbindet'; cf. auch MANDER 2000:636 zur kosmischen Struktur des alten vorderen Orients; cp. **AN.LAMMA.KI** (s.o.).

und [24] Lag. 58 zu **ᵈlamma-sila-sír-sír**). Wird an einem solchen Ort z.B. eine Statue einer **LAMMA**-Gottheit oder ein Schrein errichtet, wird die Schutzfunktion von **/lamma/** mit der Zeit als ortsgebunden wahrgenommen werden. Eine derart ortsgebundene Schutzfunktion kann mit der Zeit ihre eigenen Opfergaben erhalten; evtl. in einer tertiären Ausweitung des Konzeptes von **LAMMA** als eine Art von *genius loci* vorstellbar?

- (4) Weitere ED IIIa-Belege für das mögliche Toponym **AN.LAMMA** sind [09] *ED Cities* SF 23, [11] SF 72 (Fāra). [12] BiMes 3 26 (Lagaš) erwähnt einen Kanal **ᵈlamma-igi-bar**, der gemeinsam mit der Gottheit **ᵈlamma-ša<sub>6</sub>-ga-ug-ganun-dumu-nun** einem uns unbekanntem Toponym zugeordnet wird. Vielleicht entsprechen BiMes 3 26 v:02 **ᵈlamma-igi-bar** und SF 72<sup>208</sup> **AN.KAL MIN** beide einem bestimmten Wasserlauf mit dem theophoren Element **ᵈlamma** bzw. **AN.KAL**? *ED Cities* nennt **ᵈlamma**, BiMes 3 26 bezieht sich auf ein Toponym; könnte es sich dabei um **AN.LAMMA.KI** handeln?

---

<sup>208</sup>Nach KREBERNIK 1998 [OBO 160/1] eine Liste von Gewässernamen.

2.3 [03] 'Tell Abū Ṣalābīkh Götterliste'<sup>209</sup> [A] IAS 82 [IM 70158+ = AbS-T 200 + AbS-T 207 = P010103] + [B] IAS 86 [IM 70157 = AbS-T 208 = P225961]

ii:

- 11 AŠ<sup>d</sup>[LAGABxSIG<sub>7</sub>]  
 12 [AŠ] [d]ĜÁxSIG<sub>7</sub>.[MUNSUB]  
 13 [AŠ<sup>d</sup>][IM]  
 14 [AŠ] [dU.U.U-gi<sup>?</sup>]  
 15 AŠ<sup>d</sup>[nin]-mug  
 16 AŠ<sup>d</sup>BARxTAB.SILA<sub>4</sub><sup>!</sup>  
 17 AŠ [d]nin-[KID]-KAxME(eme<sup>?</sup>)  
 18 AŠ<sup>d</sup>lamma-eri  
 19 AŠ<sup>d</sup>nin-piriġ  
 20 AŠ<sup>d</sup>šul-[piriġ]  
 21 [AŠ<sup>d</sup>aš-im<sub>4</sub>(DU)-babbar]

v:

- 01 AŠ<sup>d</sup>X-[...]  
 02 AŠ<sup>d</sup>[mes-lam:ta-è]  
 03 AŠ<sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-[é-nun]-ta-è  
 04 AŠ<sup>d</sup>[šul-á]  
 05 AŠ<sup>d</sup>[šul]-UDU  
 06 AŠ<sup>d</sup>ME(išib)-[é]-nun  
 07<sup>210</sup> AŠ<sup>d</sup>lamma  
 08<sup>211</sup> [AŠ] <sup>d</sup>ŠITA-ġeštug<sub>x</sub>(ĜIŠ.TÚG)-[é-nun]  
 09<sup>212</sup> AŠ<sup>d</sup>[UD-TAK<sup>4</sup>]-ALAN

<sup>209</sup>Zur möglichen Rekonstruktion einer 'Großen Tell Abū Ṣalābīkh Götterliste' cf. ALBERTI 1985 [SEL 2], ebenso zur Verteilung der DNN in den einzelnen Ms der Liste; allgemein cp. MANDER 1986.

10 <sup>213</sup>	AŠ <sup>d</sup> UD-saḡ-kal
[...]	
vii:	
11'	AŠ <sup>d</sup> nin-[SAR]
12'	AŠ <sup>d</sup> nin-[SAR-túkur(KA <sup>?</sup> xŠE <sup>?</sup> )]
13'	AŠ <sup>d</sup> [lamma <sup>?</sup> ]-nin-túkur
14'	AŠ <sup>d</sup> lamma <sup>?</sup> -SUD.NU.NUN.ÉŠ(saman <sub>x</sub> ) <sup>?</sup>
15'	AŠ <sup>d</sup> BU.NU.NUN.ÉŠ(saman <sup>y</sup> )-KISAL <sup>?</sup> .LUH <sup>?</sup>
16'	AŠ <sup>d</sup> ŠE.ÉŠ.NUN.BU(sàman).á.zu <sub>5</sub> :a
17'	AŠ <sup>d</sup> kù-sù-PA.SIKIL

### Kommentar

**ii:11** Cf. [06] SF 1 *ad* i:17, i:18; die Verbindung zum nachfolgenden Eintrag ist durch eine graphische Assoziation gegeben, da sowohl hier als auch in l. 12 in das Rahmenzeichen ein **SIG<sub>7</sub>**(= **IGI:gunû**) eingeschrieben ist; cf. auch BIGGS und POSTGATE 1978:105f. *ad* IAS 518 [IM 81437 = AbS 1044 = 6G54 : 74] i:01 - 06 **3 (bur) ŠE+GÁN šuku / NIN / 2 (bur) ŠE+GÁN šuku / <sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub> / 2 (bur) ŠE+GÁN šuku / énsi**. In dieser Pfründenliste wird zuerst ein Versorgungslöcher für **NIN** (hier wohl als 'Königin' zu interpretieren) genannt, danach für die Gottheit **<sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub>**, anschließend für den Stadtfürsten. Es wird dadurch klar, daß **<sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub>** mit dem Bereich der Herrschaft zu tun haben dürfte; vielleicht läßt sich hierin eine frühe Form des vergöttlichten Thrones **<sup>d</sup>gu-za** (cp. [01] IAS 327 D(3); SALLABERGER 1993a:99)<sup>214</sup> erkennen.

**ii:12** Die Verbindung zu vorhergehendem **LAGABxSIG<sub>7</sub>** besteht sowohl auf orthographischer (in die Rahmenzeichen **LAGAB** resp. **ĜÁ** ist jeweils **SIG<sub>7</sub>** eingeschrieben; cf. MANDER 1986:36) als auch auf phonetischer Ebene: Wird **ĜÁxSIG<sub>7</sub>** hier **bara<sub>10</sub>** gelesen, entsprechen **ĜÁxSIG<sub>7</sub>** = **bara<sub>10</sub>** und **LAGABxSIG<sub>7</sub>** = **bara<sub>7</sub>** (cf. [06] SF 1 i:17, i:18) einander. Das parallele Vorkommen von **bara<sub>7</sub>** und **bara<sub>text10</sub>** in unserem Text unterstützt die bei [06] SF 1 i:17, i:18 angestellten Überlegungen zur Lesung des Götternamens **<sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub>**. /**bara**/ bezeichnet wohl einen Kultsockel bzw. Thron für Embleme, Statuen o.ä. (cp. *inter aliae* WALKER und DICK 1999). Damit kann die Existenz des Lautwertes /**bara**/ für die Zeichenkombinationen **LAGABxSIG<sup>d</sup>** resp. **ĜÁxSIG<sub>7</sub>** während des ED IIIa in Fāra bzw. Tell Abū Šalābīkh nachgewiesen werden.

<sup>214</sup>Der vergöttlichte Thron scheint z.B. im Jahresnamen 03.00.00 des Amar-Su'en auf.

Zur Lesung **MUNSUB** für **LAK-672** cp. [01] IAS 327 *ad* ii:9 - 10, auch BIGGS 1974a:178 [JNES 33], ALBERTI 1985:7 [SEL 2]. Eine Assoziation zwischen **bara**<sub>10</sub> und dem zweiten Element des DN mag auf semantischer o.a. semasiographischer Ebene gegeben sein: Neben /**bara**/ enthält der DN vermutlich einen weiteren lokalen Hinweis, nämlich **MUNSUB**, etwa 'Rohrhütte'. CIVIL 1967[RA 61]:64 interpretiert **MUNSUB** als eine Art von aus Schilfrohr hergestellter Hütte bzw. Gestell mit Dach "sur les bateaux et dans les palais". Dementsprechend vielleicht **LAGABxSIG**<sub>7</sub> mit **MUNSUB** als ein Thron/Kultsockel in einer Rohrhütte? Cp. Ukg. 16 [AO 4162 = NFT 47 = P431158] v:01 - 02 **he-en-da-ka** / **MUNSUB ì-bal-bal** 'In Henda hat er ... umgestürzt' (STEIBLÉ 1982a:337 [FAOS 5/1]; BEHRENS und STEIBLÉ 1983:239 [FAOS 6]).

Die Verbindung zu nachfolgendem **dIM** ist nicht erkennbar.

**ii:13** Cf. SELZ 1995[UGASL] *sub* **dışkur**; **zà-me** (IAS 266, IAS 268, IAS 267, IAS 273) ll. 87 - 88 **IM TI še gu** / **dIM zà-me** (zu einer möglichen Lesung cp. BIGGS 1974:54 [OIP 99]). Es ist in diesem Kontext interessant, daß **IM** in den **zà-me**-Litaneien direkt auf **dIamma-nin-súmun**<sup>215</sup> und ihren Gefährten **lugal-bàn-da** folgt. Auch hier findet sich **IM** in der Nähe einer **LAMMA**; cp. v.a. [01] D(3) für **IM** als **GIDIM** ähnlicher Konstituent des menschlichen Lebensprinzips.

**ii:14** Teils abgebrochen; vielleicht **dU.U.U-gi**? Vor allem das letzte Zeichen in dem Fächer ist nicht sicher zu bestimmen - es könnte sich dabei sowohl um **GI** als auch um **ZI** handeln: Schon BIGGS 1973a wies in OrNS 42:41 darauf hin, daß die beiden Zeichen in Fāra während des ED voneinander kaum zu unterscheiden sind. Insbesondere hier fehlt der obere Teil des Zeichens, so daß eine Entscheidung, ob **GI** oder **ZI** zu lesen ist, unmöglich wird.

**ii:15** JACOBSEN 1973[OrNS 42]:291<sup>+67</sup> zu dessen Interpretation von **dNin-mug** als 'Herrin Vulva'. SELZ 1995[UGASL]:268f. *sub* **dNin-zadim** verweist auf die Unterscheidung zwischen **MUG** (RSP-168) und **ZADIM** (RSP-169) im Schriftcorpus von aS Lagaš und liest die **zà-me**-Schreibung der Gottheit in Tell Abū Šalābīkh als **dNin-mug**; cp. **zà-me** (IAS 268, IAS 267, IAS 265) ll. 175 - 176 **EZENxKÛ SÚMUN AN**<sup>216</sup> / **dNin-MUG zà-me**, angesiedelt zwischen den Litaneien für die Kulttoponyme von **dmen-dinanna**<sup>217</sup> und **dNin-SAR**; durch die ED Überlieferung hinweg scheint eine

<sup>215</sup>Cf. [02][1] **zà-me**-Hymnen [IAS 266; IAS 268; IAS 267; IAS 269; IAS 257; IAS 258; IAS 274].

<sup>216</sup>Vielleicht ähnlich dem Incipit von *EnmAr* - **eri gu<sub>4</sub>-huš** - als **EZENxKÛ súmun AN** '(silber)strahlendes Fest (?)', göttliche Wildkuh' zu interpretieren? Die Interpretation **súmun** = *rīmtu(m)* anstatt **súmun** = *narṭabu(m)* ergibt sich aus der angenommenen konzeptuellen Parallele zu **eri gu<sub>4</sub>-huš**. **EZENxKÛ** steht nach CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001af[RLA 9]:472 für das Toponym Kisiga. Gemäß der Schwierigkeit, in ED IIIa-Texten festzustellen, welche Zeichen(kombinationen) innerhalb eines Faches wie miteinander zu kombinieren sind, kann **súmun AN** sowohl auf das Toponym **EZENxKÛ** als auch auf **dNin-mug** verweisen; angesichts der Vorstellung von Ninmug als Geburts- und Muttergöttin wäre eine *via* die Idee der Wildkuh **súmun** funktionierende Assoziation zu **dIamma-nin-súmun**, welche in Tell Abū Šalābīkh - gerade auch in den **zà-me**, cp. [02]-[1] - gut belegt ist, eine interessante Möglichkeit. Zu **EZENxKÛ** cf. *ad* v:02 zu **dmes-lam-ta-è**.

<sup>217</sup>Cp. [06] SF 1 ii:02, ii:03 *ad* **men**<sub>(x)</sub>.

Nähe zu <sup>d</sup>nin-SAR konstant zu sein, cp. vii:13', SF 1 ii:23, SF 5 iv:08, SF 6 iv:03, [A02] TSŠ 629 iv:03 - 04, [A05] RTC 8 ii:06. Spätere literarische Überlieferungen kennen <sup>d</sup>nin-mug als eine der sieben Geburtshelferinnen der Muttergöttin: *Enki und Ninmah* (CBS 13386 [SEM 116] + CBS 2168 + N 1889) ll. 34 - 36 <sup>d</sup>nin-ìmma(IGI:gunû) <sup>d</sup>šu-zi-an-na <sup>d</sup>nin-ma-da <sup>d</sup>nin-bára / <sup>d</sup>nin-mug <sup>d</sup>ŠAR.ŠAR.GABA <sup>d</sup>nin-gùn-na / tu-tud-a-zu ha-ra-gub-bu-ne, 'Ninimma, Šuzi'anna, Ninmada, Ninbara, Ninmug, ŠAR.ŠAR.GABA (und) Ninguna mögen bei deinem Gebären bei dir stehen!'. Eine ebenfalls mit Geburt assoziierte Funktion übt <sup>d</sup>nin-mug in *EWO* aus (UM 29-16-413 rev. ii:4-5; CBS 4562 [PBS 10/2 1] + CBS 6888 [SEM 78] + CBS 6901 [SEM 80] + HS 1475 [TMH NF 3 1] + HS 1476 + HS 1502 [WZJ 9 pl. 7ff.] + HS 1554 [TMH NF 4 1], ll. 406 - 412), wobei in unserem Kontext bemerkenswert erscheint, daß sie in 410 - 411 dafür verantwortlich ist, 'den König zu gebären (und) die Tiara (ihm auf das) Haupt zu setzen': lugal ù-tud suh-zid kéš-dè / en ù-tud saġ men ġá-ġá šu-na hé-en-ġál (cp. [06] SF 1 i:17, ii:02, *passim*). Ihr Epitheton **tibira-kalam-ma** 'Kunstschmiedin des Landes' (*EWO* 409 = UM 29-16-413 rev. ii:3) und vielleicht auch die Gleichung **MUG:gunû** = **zadim** = *zadimmu(m)* 'Steinschneider(in)' läßt eine Verbindung der Göttin zur Statuenherstellung erkennen, die früh mit dem Verbum **TU** = (*w*)*alādu(m)* 'gebären' beschrieben wird; cf. [14] Urn. 26. Dies verankert die Gottheit klar im Bereich der mythologischen Anthropogonie (cp. auch [01] IAS 327 D(3) *ad* **IM.RU**). Zudem ist <sup>d</sup>nin-mug als Gemahlin des Hendursaġa/Išum belegt, was - gemeinsam mit der schon ED IIIa belegten Nähe zu <sup>d</sup>nin-SAR - eine konzeptuelle Nähe zu Unterweltsgottheiten bezeugt; dazu auch CAVIGNEAUX und KREBERNIK *loc.cit.*.

**ii:16** Mit ALBERTI 1985:7 [SEL 2] lese ich **SILA<sub>4</sub>** statt **ÛR. BARxTAB** findet sich auch in der **zà-me** an <sup>d</sup>li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub> ll. 229, 232; ob eine Verbindung besteht, kann nicht festgestellt werden.

**ii:17** <sup>d</sup>nin-KID-KAxME, evtl. <sup>d</sup>nin-líl-eme zu lesen? Mit Blick auf die in [01] IAS 327 belegte Verbindung zwischen den Handlungen der <sup>d</sup>lamma-nin-súmun und dem **LÍL** sowie deren Bedeutung für das Narrativ scheint eine Lesung **LÍL** für das Zeichen möglich. Cf. v.a. [01] D(3), (5), die **zà-me**-Litaneien [02] mit ihren deutlich ausgeprägten Unterweltskonnotationen sowie die in [06] SF 1 angedeutete Assoziation zwischen den **LAMMA**-Entitäten und ambivalenten liminalen Bereichen, die sich teils in dem Spannungsfeld von Geburt und Tod bewegen. Beziehen sich **LÍL** und **LAMMA** auf einen ähnlichen spezifischen Aspekt dieser Gottheiten?

**ii:18** Cp. MANDER 1986:43f., der den DN - gelesen <sup>d</sup>kal-eri - als auf partieller Homophonie beruhende Variante zu <sup>d</sup>gal:ga:eri interpretiert. Aufgrund der gut bezeugten Verbindung zwischen **LAMMA** und **piriġ**-Gottheiten bzw. auch dem Kreis der Muttergottheit entstammenden Gottheiten lese ich <sup>d</sup>lamma-eri; cp. [06] SF 1 *ad* i:15, i:17, i:18, i:19, i:26, ii:01, ii:02, ii:03, ii:04, vii:21, vii:22, vii:23, cii:24, weiters [07A][1] iii:07 - 08, [07B] ii:04.

Man kann davon ausgehen, daß es sich hier um eine Genitivkonstruktion handelt, also 'Lamma der Stadt'; cp. SELZ 2011a[RIA 13]:75ff., v.a. *op.cit.*:76:

“Die Funktion des S[tadtgottes] ist per definitionem eine politische: Militärische und rechtliche Sicherheit, Wirtschaft und Wohlfahrt der Stadt gehören u.a. zur Domäne wohl jedes S[tadtgottes]. Der (sekundäre) GN <sup>d</sup>lamma-eri “Schutzgottheit der/einer Stadt” (RTC 8, 2: 5; vgl. Selz 1990, 130) bezieht sich sicher auf diese Funktionen.”

Mit SELZ nehme ich an, daß es sich hier im Grunde genommen um eine Art von Stadtgottheit in ihrer spezifischen Funktion zum Schutz der Stadt handelt.<sup>218</sup>

Unsicher bleibt, ob man 'Stadt' hier als ein spezifisches Toponym oder in seiner metaphorischen Verwendung für die Unterwelt verstehen soll. Dazu gehört sicher auch der Name des Nergal - 'Herr der Großen Stadt' (LAMBERT 1990a, STEINKELLER 1990:56 [beide ZA 80], WIGGERMANN 1998-2001a:215ff.). Cp. [06] SF 1 *ad* vii:20.

**ii:19** 'Herrin: Raubkatze' cf. *ad* ii:20; cf. CLUTTON-BROCK und BURLEIGH 1978:90f. zu den während der Grabungskampagnen 1975-76 in Tell Abū Šalābīkh gefundenen *Ossa metatarsalia* sowie *Phalanx media* eines ausgewachsenen männlichen Löwen (Fundnummern 6G 56C<sup>219</sup> : 8, 6G 66 : 12), der wohl in rituellem Rahmen gejagt worden war. Die Knochen waren vermutlich Teil eines Felles; cp. die Gemdet Našr-Schichten des Anu-Ziqqurat in Ur mit den Überresten von jungen Großkatzen (Löwen bzw. Leoparden) als Gründungsdepot, welchen die Pfoten fehlten (WILLIAM-FORTE 1980-83); cp. auch zu der bereits in Çatal Höyük belegten Darstellung von Leoparden und deren möglicher symbolischer Bedeutung HODDER 2006 *passim*. Siehe auch den an einer Westwand gelegenen sog. 'Leopardenschrein' VI B 44 aus Çatal Höyük, bei dem möglicherweise ein Zusammenhang zwischen dem Leoparden und dem Übergang in die Unterwelt besteht; cf. YOS 1 14 01 - 02 <sup>d</sup>NIN-ki-gal / nin ki-utu-šu<sub>4</sub>-ra 'Für Ereš(NIN)-kigal, die Herrin des Ortes des Sonnenunterganges' (KATZ 2003:352). Weiters [00] MSVO 4 37. Zur Ikonographie des Leoparden im ANE cf. NYS und BRETSCHNEIDER 2008<sup>220</sup>, bes. p. 573:

“The leopards that are painted on the temple podium in Uqair literally take the place of the later lion watch guards (...), which is also the case with the leopards on architectural models of towers from Tall Munbāqa (...). In Uqair one of them is crouched, the other is shown lying down with his front paws stretched out before him, the same attitude as one of the leopards in Tall Munbāqa; the other one there is standing. The tower models were used as mobile altars (they both have a libation canal) and perhaps they can be related to the cult of the dead.“

<sup>218</sup>Zu dem Versuch einer möglichen Identifikation von Tell Abū Šalābīkh cf. COHEN 1976 [JCS 28].

<sup>219</sup>In 6G 56 befindet sich auch Grab 68; cf. POSTGATE 1978:78 [Iraq 40].

<sup>220</sup>Obwohl NYS und BRETSCHNEIDER auf die an (Tempel-)Eingängen gefundenen Figur(in)en verweisen und sie mit Schutz assoziieren, scheint ihnen die liminale Bedeutung des Überganges - und damit auch der damit assoziierten Wesenheiten - entgangen zu sein; cf. *op.cit.*:572ff.

Cp. auch [06] SF 1 *ad* vii:21<sup>d</sup>**piriḡ-KIŠ** (nach <sup>d</sup>Nergall), vii:22<sup>d</sup>**nemur<sub>x</sub>(PIRIḡ.TUR)**, vii:23<sup>d</sup>**lamma-piriḡ**, vii:24<sup>d</sup>**lamma-SAḂ-piriḡ**.

**ii:20** 'Jüngling: Raubkatze'; Parallel zu ii:19<sup>d</sup>**nin-piriḡ** konstruiert; es liegt hier wohl keine Genitivkonstruktion vor. Die Verbindung zur vorhergehenden Zeile beruht auf graphischer und semantischer Assoziation (Verwendung des Zeichens **PIRIḡ**); MANDER 1986:36 weist auch auf die Anordnung gemäß der Gegenüberstellung maskulin - feminin hin. Die Möglichkeit einer Unterweltskonnotation von **PIRIḡ** könnte hier durch den in der folgenden Zeile genannten Gott <sup>d</sup>**aš-im-bábbar** gegeben sein (s.u.). Zur möglichen Unterscheidung von **ur-mah** und **piriḡ** cf. [06] SF 1 vii:21.

**ii:21** Erscheinungsform des Mondgottes, die sich wahrscheinlich auf die liegende Sichel (KREBERNIK 1993-97b:360 [RIA 8 §1]) des zunehmenden Mondes nach Neumond bezieht; cp. MANDER schreibt zu *Enlil und Ninlil* (2000:637f).:

“While descending to Hell flanked by the goddess, that has become his bride, he gets the latter pregnant thrice, thus making her give birth to three infernal deities before the end of their exile. It is only after this catabasis that Nanna, the future Moon-god, is born. Yet, although Enlil has thus prevented his son’s birth in Hell, the latter is to maintain some infernal traits which are manifest in the new moon phase.”

Zu dem Verhältnis zwischen dem Mondgott und seinen Brüdern nach *Enlil und Ninlil* auch BEHRENS 1978, HALL 1985:42ff., 734ff., p.480 zu ISET 1 38 = Ni 2781 19-20 [**u<sub>4</sub>**]-**ná-a ... [e]n-kur-ra di-gal mu-ku<sub>5</sub>-du-en ka-aš-mah mu-bar-re-en** 'Am Neulichttag [...] bist du der Herr der Unterwelt, der die große Rechtssache entscheidet', cf. auch **zà-me** (IAS 266, IAS 268, IAS 269, IAS 271) ll. 55 - 56 **A.HA.ÚR NÍNDA<sub>x</sub>GU<sub>4</sub> ud / AŠ-im<sub>4</sub>-babbar zà-me; A.HA.ÚR** = Urum, cf. [00] MSVO 4 37, [06] SF 1 vii:22. Das Vorkommen des Mondgottes in den ED **zà-me** mit Urum, verbunden mit der Nähe in den LL zu mit Tierkopfsymbolen (cf. MITTERMAYER 2005) geschriebenen DNN sowie der gut bezeugten Nähe der Gottheit zur Unterwelt mag darauf hinweisen, daß die Überlegungen *sub* [01], [02], [05], [06], [17], [A01] zu der Möglichkeit einer Unterweltskonnotation von **LAMMA** durchaus zutreffen könnten.

**v:02** 'Der göttliche Jüngling tritt aus dem **LAM** hervor'. Cf. KATZ 2003:420ff., cp. aber auch SELZ 1995:176ff. [UGASL]; der Gott findet sich ED sonst nur in SF 1 rev. iv:04 und [A01] FTP 110 v:04. Beide Einträge sind für unser Verständnis des Charakters von <sup>d</sup>**mes-lam-ta-è** während des ED von Bedeutung. In SF 1 folgt direkt <sup>d</sup>**mes-é-nun-ta-è** (s.u. *ad* v:03, v:06, v:08; auch SELZ 1995:179<sup>813</sup> zur möglichen Identität von <sup>d</sup>**mes-lam-ta-è(-a)** mit <sup>d</sup>**mes-an-DU** und evtl. auch <sup>d</sup>**mes-é-nun-ta-è** in aS Lagaš); in [A01] FTP 110 findet sich der Gott in der Umgebung einiger Gottheiten, welche (teils erst in späteren Quellen) mit ihm assoziiert werden. In Izi A (VAT 9498) 13' steht <sup>d</sup>**nin-piriḡ-ga** (hier: <sup>d</sup>**nin-piriḡ**, [A01] FTP 110 iv:02) mit <sup>d</sup>*al-la-mu* gleichgesetzt (cf. RIA 9:482). <sup>d</sup>[*al*]-*la-mu* und <sup>d</sup>[*al*]-*mu* (letzterer in Izi A [VAT 9498] 12' mit <sup>d</sup>**en-piriḡ-ga**

gleichgesetzt) werden in CT 25 35 rev. 22 - 23 mit <sup>d</sup>lugal-ġir-ra und <sup>d</sup>mes-lam-ta-è-a identifiziert. Ebenfalls interessant ist die Nähe zu <sup>d</sup>nin-mug in unserem Text, da diese in den **zà-me** dem Kulttoponym **EZENxKÙ** zugeordnet wird (cp. *ad* ii:15), welches nach LAMBERT 1987-90:144 [RIA 7] unter Ibbi-Sîn den Göttern Lugalġirra und Meslamta'e'a zugeordnet wurde. Auch <sup>d</sup>á-gal-tuku, der in [A01] FTP 110 direkt vor <sup>d</sup>mes-lam-ta-è angeführt wird, scheint vom Wesen her dem kriegerischen Aspekt des Unterweltsgottes zu ähneln.

Zur Möglichkeit der gemeinsamen Abstammung des Unterweltsgottes <sup>d</sup>mes-lam-ta-è und des Mondgottes cf. KATZ 2003:424<sup>152</sup>. Für uns hier von besonderem Interesse ist der Zusammenhang zwischen **LAM** und **LAMMA**: Cp. [04] IAS 397, mit **LAM** für /**lamma**/ in **NIN.SÚMUN.DIĠIR.LAM**, das offensichtlich für die in Tell Abū Šalābīkh gut bezeugte <sup>d</sup>lamma-nin-súmun steht. Damit eröffnet sich die Möglichkeit der Verbindung beider Schreibungen (Morphem **LAMMA** und **LAM**), d.h. es liegt ein weiteres Indiz vor, das **lamma** mit der Unterwelt (**LAM**) verbindet.<sup>221</sup> Eine Verbindung des Gottes zu Übergängen ist durch späteres Material gegeben, cf. LAMBERT 1987-90[RIA 7]:145:

“Late copies of rituals prescribe the burying of images of L(ugalgirra) and M(eslamta'e'a) at doors to prevent evil entering (...), L(ugalgirra) to the right, M(eslamta'e'a) to the left according to Maqlû VI 141-143, where they are described as "guard-gods, who tear out the heart and compress the kidneys" (*ilū ša maššarte nāsīh libbi mušt[ēmid]u kalātī*). This function belongs to gods who stand at the entrance to the netherworld waiting to pounce on new arrivals to dismember them. Thus it was appropriate to bring in such gods to other entrances on earth to keep undesirables away."<sup>222</sup>

Es besteht also evtl. eine Verbindung zu nachfolgendem <sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è.; cp. auch *EWO* 4a **lugal mes abzu-a řú-a** 'O König, der den MES-Baum im Abzu pflanzte!' (MANDER 1999:103).

**v: 03** 'Licht, das aus dem **é-nun** heraufsteigt(?)'; außerhalb dieses Textes nicht bezeugt. **nu<sub>11</sub>** (**LAK-24**) 'Lampe'(?), cf. DEIMEL 1922. Zu **é-nun** cf. CAPLICE 1973 [OrNS]. Die Verwendung von **é-nun** verankert den DN in der Sphäre um Enki(.g), cf. ESPAK 2006:100f.; cp. auch **agrun** = **é-nun** = *kummu* oB Diri Oxford 372 (cf. [06] SF 1 i:16 zu *kummu(m)*), weiters Gude'a Cyl. B ix:06 - 07 **a-kù-ge-da naġa-sikil-e-da / i-bur-bábbar-ra naġa-é-nun-na-da** 'daß er mit Wasser erstrahlen läßt, daß er mit

<sup>221</sup>**LAM** als der (Mandel-)Baum<sup>(?)</sup> könnte den Unterweltsaspekt durch das natürliche Vorkommen von Amygdalin C<sub>20</sub>H<sub>27</sub>NO<sub>11</sub>, einem cyanogenen Glycosid, in den Früchten erlangt haben. Amygdalin entwickelt bei Beschädigung der entsprechenden Zellen Cyanwasserstoff (= Blausäure) HCN; schon geringe Mengen davon können tödlich wirken.

Die nicht domestizierte Form der Mandel enthält Amygdalin. Wie der Domestikationsprozeß der Mandel begonnen hat, ist nicht klar; cf. LADIZINSKY 1999.

<sup>222</sup>Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß das rituelle Zerstückeln (der Seele) einer Person an den Toren zur Unterwelt ein klassisches Element von Initiationskonzepten ist; cp. *cheda-sādhana* (= *gcod scrub thabs*) in tibetisch-buddhistischen *chöd*-Riten.

Seife reinigt: Öl aus dem weißen **bur**-Gefäß, Seife aus dem **é-nun**!<sup>223</sup> **<sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è** läßt sich mit dem vorhergehenden DN **<sup>d</sup>mes-lam-ta-è** auf semantischer, graphischer und grammatikalischer bzw. syntaktischer Ebene verbinden; cp. auch MANDER 1986:37. Nimmt man mit SELZ UGASL an, daß **<sup>d</sup>mes-é-nun-ta-è** und **<sup>d</sup>mes-lam-ta-è** isomorph sind, könnte **<sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-e-nun-ta-è** als eine spezifische Epiphanieform der Gottheit bezeichnend aufgefaßt werden: EbSL 79 = TM.75.G.1385 ii:09 = TM.75.G.190+12680 iii:05 - 06: **LAK-24** (**nu<sub>11</sub>**) *mu-ša-na-um*; Lugal-e XII 513 - 516 (= SEM 32+ rev. iv:04 - 07): **ur-saḡ-e** <sup>na4</sup>**ḡiš-nu<sub>11</sub>-gal-e ba-gub** / **<sup>d</sup>nin-urta dumu-<sup>d</sup>en-líl-lá-ke<sub>4</sub> nam àm-mi-ib-tar-re** / <sup>na4</sup>**ḡiš-nu<sub>11</sub> su u<sub>4</sub>-gin<sub>7</sub> kár-kár-ka** / **kù-luh-ha šul é-gal-e du<sub>7</sub>** 'Der Held stellt sich vor den Alabaster - Ninurta, Sohn des Enlil, bestimmte das Schicksal: "Alabaster! Fleisch, das wie Tageslicht leuchtet! Gereinigtes Silber - Jüngling, für den Palast geeignet!"' (cf. VAN DIJK 1983b). Es bietet sich an, **nu<sub>11</sub>** als Licht mit einem astralen Aspekt zu assoziieren; cf. CAPLICE 1973:302ff. für das **é-nun** als Aufenthaltsort der Sterne (bezeichnend ist auch die Unterweltskonnotation des **é-nun**, cf. CAPLICE *loc.cit.*). **nu<sub>11</sub>**, der leuchtende Alabaster, mag auf eine spezifische Götterstatue des wiedererscheinenden Unterweltgottes hinweisen (cp. ALSTER 1976:118<sup>30</sup>). Spielt dabei evtl. auch die Homophonie zu /**nu**/ = *awīlu* (EDZARD 1962:91 [ZA 55]) eine Rolle? In **zà-me** 167 - 169 **na-řú** / **<sup>d</sup>nin-kar**<sup>224</sup> **gal na-řú** / **nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è** ist **nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è** möglicherweise eine Beschreibung einer Statue der **<sup>d</sup>nin-KAR** bzw. einer ihr zugeordneten Gottheit.

**v:04** 'Der Jüngling (ist der) (starke) Arm' bzw. als *bahuvrihi*-Konstruktion 'der Jüngling (hat einen) (starken) Arm'. Es besteht eine deutliche Verbindung zu **<sup>d</sup>mes-lam-ta-è** in v:02 *via* die Konzeption der Jünglingsgottheiten, wie sie uns in mit den Elementen **šul**- und **mes**- gebildeten DNN begegnen. In diese Reihe gehört vielleicht auch **<sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è** (s.o.).

**v:05** Lesung unsicher; wohl eine weitere Jünglingsgottheit. Zur näheren Bestimmung von **mes** und **šul** cf. MARCHESI 2004:191ff. Auf jeden Fall eine graphische und semantische Verbindung zur vorhergehenden Zeile, cp. MANDER *loc.cit.*.

**v:06** Evtl. 'der (göttliche) **išib** des **é-nun**'? Sonst 'die göttlichen **ME** des **é-nun**'; als DN nur in diesem Text bezeugt. Von SELZ 1997[CM 7]:172 unter 'Varia' behandelt, vergleichbar mit deifiziertem **me-lám** (cp. [07A][1] SF 5 iii:05, [07A][2] SF 5 rev. ii:02, SF 6 ii:06, [A02] TSŠ 629 ii:04). Cp. auch CAPLICE 1973 [OrNS 42] zur astralen Komponente des **é-nun**; SELZ 1997:187<sup>26</sup> für **é-nun-<sup>d</sup>inanna** als Ruheort der Göttin in ihrem astralen Aspekt. S.a. auch die Verbindung von Enki(.g) zum **é-nun** in *En-mAr* (VANSTIPHOUT 2003:62ff.). Dabei ist interessant, daß sowohl Inanna(-k) als auch Enki(.g) ein **é-nun** wie auch **ME** zugeordnet werden.

<sup>223</sup>Interpretiert man das **é-nun** als zu Enki(.g) gehöriges kosmologisches Areal, etwa unterirdisches Gewässer, läßt sich CB ix:07 leicht erklären: Seife wurde durch das Auslaugen bzw. Lösen von Pflanzenasche und Fett in Wasser gewonnen.

<sup>224</sup>Zur Identifikation mit Ninkar(a) cf. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001ag [RIA 9] *sub voce*.

**v:07** Cp. [07A] *ad* iii:06 zur Verbindung zwischen <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>me-lám? Sowohl der vorhergehende Eintrag <sup>d</sup>išib-é-nun als auch nachfolgendes <sup>d</sup>ŠITA-ḡeštug<sub>x</sub> (ḡIŠ.TÚG)-é-nun enthalten das Element é-nun (cf. *ad* v:03, v:06; CAPLICE 1973 [OrNS 42]); wir können dementsprechend annehmen, daß die Positionierung von <sup>d</sup>lamma in IAS 82 zwischen diesen beiden Einträgen nicht zufällig geschehen ist. Das é-nun ist schon durch NUN mit Enki(.g) verbunden; cp. SJÖBERG PSD A/III, ESPAK *loc.cit.*. Angesichts der umgebenden DNN nehme ich an, daß <sup>d</sup>lamma sich hier auf eine defizierte Funktion im Kontext der religiös-kultischen Sphäre um Enki(.g) bezieht. Die /lamma/ zugeordnete Liminalität wie auch das Konzept des é-nun als unterirdische Ruhestätte von Sonne und Sternen, bevor sie sich des Nachts wieder an den Himmel treten<sup>225</sup>, passen zu dieser Vermutung; cp. auch ALSTER 1976:118<sup>30</sup> [JCS 28].

**v:08** Die sich anbietende Verbindung mit der vermeintlichen, unter Ur-Nanše bezeugten, <sup>d</sup>lamma-šita<sub>4</sub><sup>1</sup>-è bleibt unsicher; cp. [14] Urn. 26 iii:04 - 06, [15] Urn. 51 vii:02 - 03. STEINKELLER 1995[BiOr 52]:700 *ad* ZATU-147 verweist auf die Schreibung ŠI-TA+ḡIŠ mit der Lesung ŠÍTA, wobei ḡIŠ als phonetischer Indikator fungiert. An dieser Stelle ist ḡIŠ nicht mit ŠITA zu verbinden, sondern bildet mit TÚG eine Schreibung für /ḡeštug/ = *tēmu*, wobei das üblicherweise vorhandene Logogramm PI ausgelassen ist. Ich setze tentativ ḡeštug<sub>x</sub> an. Sowohl *tēmu* als auch é-nun sind eng mit Enki(.g) verbunden. Das hier vorliegende ŠITA dürfte kaum eine Waffe bezeichnen, sondern ist vielmehr als Priestertitel zu verstehen; cp. ED Lú E 49 - 54 agrig / munus-agrig / lukur / šita / géme / árad; vielleicht ist also 'der šita-Priester ist/besitzt die Weisheit des é-nun' zu übersetzen?

**v:09** RENGER 1980-83[RIA 6]:309 *sub* \*Kultbild zu alan-tak<sub>4</sub> 'Statuenhersteller': 'Utu/die Sonne ist der Bildhauer'. Ganz unsicher bleibt eine Verbindung zu <sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è 'das Licht tritt aus dem é-nun herauf'; die Vorstellung, daß die Sonne sich nachts in einem unterirdischen (oder unterseeischen) Gebiet aufhält und dort ruht (bzw. Utu in der Unterwelt sein Richteramt ausführt), mag hier ebenfalls eine Rolle spielen. Cp. YOS 11 54:13 <sup>d</sup>utu é-nun-ta è-a-ni; GEN 1. 49 || 93 <sup>d</sup>utu é-nun-ta è-a-ni; LB I u<sub>4</sub>-ul an-ki-ta l. 485 <sup>d</sup>utu é-nun-ta è-a-ni (cp. SJÖBERG PSD A/III *sub* agrun 2.3); ebenfalls für Sterne belegt, cp. K.3909 + K.8366 [K.2553 + K. 10140 i:1; K.8489 + K. 8609 viii:1] i:1a én mul é-nun-ta-[è]-[a] an-úr-ta-[è]-[a] (CAPLICE 1970:113 [OrNS 39]. Cp. auch 'Message of Lú-Diḡir-ra to his Mother' (AO 6336 [TRS 39]) l. 30 <sup>d</sup>lamma-na<sup>4</sup>ḡiš-nu<sub>11</sub>-gal ki-gal-na<sup>4</sup>za-gìn-na gub-ba-àm 'eine Lamma aus Alabaster ist sie, auf ein Podest von Lapislazuli gestellt!' (CIVIL 1964 [JNES 23]).

**v:10** Cp. [06] SF 1 vii:26. Verbindung zu vorhergehendem Eintrag besteht in der Verwendung des Zeichens UD.

<sup>225</sup>Kann in dieser Vorstellung möglicherweise auch der Ursprung der Verwendung von UD.DU in dem DN <sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è verortet werden?

**vii: 11'** Das letzte Zeichen in diesem Fächer ist zwar angebrochen, es dürfte sich jedoch fast sicher um **SAR** handeln; cp. auch MANDER 1986:9. <sup>d</sup>**nin-SAR** wird hier gelesen, da die relative Nähe von **LAMMA** und <sup>d</sup>**nin-SAR** während des ED gut bezeugt ist; cp. ii:15, SF 1 ii:23, SF 5 iv:08, SF 6 iv:03, [A02] TSS 629 iv:03 - 04, [A08] DP 54 und [A07] VS 14 5.

**vii: 12'** MANDER *loc.cit.*; die ersten drei Zeichen entsprechen denen der vorhergehenden Zeile; ob **SAĜ** oder **KA** zu lesen ist, ist allerdings nicht sicher. Die Spuren weisen auf eine Form **KA<sup>?</sup>x[X]** hin, evtl. **KA<sup>?</sup>xŠE<sup>?</sup>?** Man beachte die angedeuteten schrägen Keile am Hals von **KA<sup>?</sup>**, welche als für eingeschriebenes **ŠE** passend erscheinen. Trifft dies zu, könnte <sup>d</sup>**nin-SAR-túkur** als 'Herrin, die das Gewachsene(?) kaut' gelesen werden, obgleich wir für 'das Gewachsene' eher ein *hamtu*-Partizip erwarten würden. Da jedoch ED IIIa nicht alle grammatikalischen Elemente in der Schrift aufscheinen, wird tentativ diese Interpretation vorgeschlagen.

**vii: 13'** MANDER *loc.cit.* liest <sup>d</sup>**nin-KA**.[x](=[**giš**]?); evtl. <sup>d</sup>[**lamma**]<sup>?</sup>-**nin-KAxŠE**? Weder für den DN mit **ĜIŠ**, noch für den DN mit der Lesung **LAMMA** für das angebrochene Zeichen nach **AN** im oberen Teil des Fächers finden sich Belege. Vielleicht können die DNN aus [06] SF 1 als Parallelen für die Konstruktion ansonsten nicht bezeugter DNN in den LL des ED IIIa gelten? Falls jedoch die hier angebotene Lesung <sup>d</sup>**lamma<sup>?</sup>-nin-túkur** 'die Lamma ist (die) gewichtige Herrin' stimmt, bestätigt es vielleicht die *passim* angestellten Überlegungen zur Verwandtschaft von <sup>d</sup>**nin-SAR** mit **LAMMA** (s.o. *ad* vii:11'). Zu **túkur** = **KAxŠE** während des ED cp. Ukg. 46 01 - 02 <sup>d</sup>**ba-ba<sub>6</sub>šul-túkur eri-inim-gi-na-ka bí-dug<sub>4</sub> / mu-bi**; Ur III cf. MVN 5 155 iii:11-13, rev. i:08. Falls **ĜIŠ** gelesen werden sollte, stellt der DN evtl. eine konzeptuelle Erweiterung des vorhergehenden DN dar - 'Herrin, die das Holz kaut'?

**vii: 14'** Cf. MANDER *loc.cit.*, der <sup>d</sup>**saman<sub>x</sub>**.[x<sup>?</sup>](=[**ŠE**]?) liest; die Zeichenspuren sprechen meines Erachtens nach jedoch eher für entweder **ĜIŠ** oder **LAMMA**. Gemäß des Aufbauprinzips der ED LL (cp. RUBIO 2011:109f.) wird hier konsequent **LAMMA** vorgeschlagen.

Bei **saman<sub>x</sub>** = **SUD.NU.NUN.ÉŠ** handelt es sich hier wahrscheinlich um eine Diri-Schreibung für /**saman**/ = akk. *šummanu* 'Nasenseil'. Die sumerische Konzeption des Nasenseils mag durchaus darauf hinweisen, daß Personen, die mit dem Nasenseil versehen wurden, einen ambivalenten Status innerhalb der Gesellschaft(?) innehatten; daß in Schriftzeugnissen eine deutliche Varianz zwischen SK und PK gerade in Hinblick auf Sklaven besteht, könnte hier durchaus eine Rolle spielen. Evtl. 'die Lamma (ist das/hat das) Nasenseil' (cf. SELZ 1997[CM 7]:171, 173 für ED defizientes **sàman**)? Auch eine Genitivverbindung erscheint möglich.

**vii: 15'** MANDER *loc.cit.* <sup>d</sup>**saman<sub>y</sub>-sukkal**; die hier angebotene Lesung <sup>d</sup>**saman<sub>y</sub>-KISAL.LUH** mit **saman<sub>y</sub>** = **BU.NU.NUN.ÉŠ** unterscheidet sich davon primär in der Interpretation des von mir **KISAL** gelesenen Zeichens, welches für MANDER Teil von

**saman<sub>y</sub>** ist. Ist die Lesung korrekt, wäre hier wohl vermutlich eine Genitivverbindung anzunehmen, *i.e.*, 'das (vergöttlichte) Nasenseil des Hofkehrers'(?). Die Möglichkeit einer Lesung **sukkal** für **LUH** soll nicht ausgeschlossen werden. Cp. SF 1 x:05 **<sup>d</sup>BU.-ÉŠ.NUN.ŠE:sukkal(LUH)**.

**vii: 16'** Cf. ebenso MANDER *loc.cit.*, *op.cit.*:57; der Sinn dieses DN bleibt dunkel, auch die Reihung der Elemente ist unsicher.

**vii: 17'** Cp. SELZ 1995[UGASL]:157 *s.v.* **<sup>d</sup>kù-sù-ga(-PA.SIKIL)**, MANDER *loc.cit.* liest **<sup>d</sup>kù-sùPA.SIKIL**. Form des deifizierten Gerstenhalmes - 'Kusu ist das reine Szepter'? **<sup>d</sup>kù-sù** ist als Name der Getreidegöttin **<sup>d</sup>ašnan** gut bezeugt; dies passt gut zu den uns vorliegenden Materialien: Cp. [07A][1] SF 5 obv. iii:09, [07A][2] SF 5 rev. ii:11, [07B] SF 6 iii:03, [A02] TSŠ 629 rev. i:04, [A03] WF 153 v:13, wo **LAMMA** in der direkten Umgebung zu **<sup>d</sup>TIR = <sup>d</sup>ašnan<sub>x</sub>** steht.

### **UD.GAL.NUN** - Texte: [04] IAS 397, [05] SF 39

Bei der sogenannten UD.GAL.NUN-Orthographie (= UGN) handelt es sich um ein kryptographisches bzw. allographisches System, das aus Fāra und Tell Abū Šalābikh bekannt ist und scheinbar nur während des späten ED Verwendung fand.. Der Name UD.GAL.NUN wurde von BIGGS 1966 in JCS 20:80 gewählt, um diese Gruppe an Texten zu beschreiben, da die Zeichenkombination UD.GAL.NUN besonders häufig ist; KRECHER schließlich zeigte auf der RAI 1975<sup>226</sup>, daß **UD.GAL.NUN = AN.EN.LÍL**, also den Namen des Gottes Enlil in diesem orthographischen System kennzeichnet. Die Bezeichnung wurde beibehalten.<sup>227</sup>

Arbeiten zu UGN sind KRECHER 1978 [BiOr 35], 1992 [QuadSem 18] und KREBERNIK 1998:298ff. [OBO 160/1]; die rezenteste Arbeit stammt von ZAND, der in seiner Dissertation den Corpus der UD.GAL.NUN-Texte (CUT) bearbeitete. Ich habe Zands System zur Umschrift von UGN-Material übernommen (ZAND 2009:159ff.).

UGN ist kein Dialekt, sondern eindeutig ein allographisches System (KREBERNIK 1984:267, KRECHER 1992:295, ZAND 2009:86ff.). UGN unterscheidet sich von der Emegir - Normalorthographie in der graphischen Darstellung; die Lautwerte, welche geschrieben werden, entsprechen denen der NO, allerdings werden sie mit Zeichen geschrieben, die diese Lautwerte üblicherweise nicht besitzen.<sup>228</sup> Zwischen dem NO Ursprungszeichen und dem UGN Allogramm bestehen nach ZAND *op.cit.* drei Arten von Beziehungen: 1) lautlich, 2) graphisch, 3) semantisch.<sup>229</sup> Diese Beziehungen überlappen einander

<sup>226</sup>KREBERNIK 1998:299 [OBO 160/1].

<sup>227</sup>Einen guten Überblick über die Forschungsgeschichte von UD.GAL.NUN bietet KRECHER 1978:155f. [BiOr 35], nun auch ZAND 2009:44ff. (Diss.).

<sup>228</sup>Cp. die früheste Liste möglicher Lautwerte bzw. Lesungen für UGN in KREBERNIK 1984:267-286 [BFE].

<sup>229</sup>ZAND 2009:54:

“Diese Beziehungen sind untereinander nicht exklusiv, Ursprungszeichen und Allogramm können über mehrere Arten miteinander verbunden sein. Dadurch, dass sie assoziativer Art sind und

teilweise, sind also nicht exklusiv. Auch ist anzumerken, daß Texte, die in der UGN-Orthographie geschrieben sind, durchaus auch normalorthographische Elemente enthalten (cp. [05] SF 39); die Verwendung von UGN innerhalb einzelner Texte ist also bislang nicht vorherzusagen, weder auf der Ebene einzelner Zeichen<sup>230</sup> noch auf inhaltlicher Ebene<sup>231</sup>.

An dieser Stelle bin ich K. V. ZAND zu Dank verpflichtet, der mir sein Material zu den UGN-Texten großzügigerweise zukommen ließ.

## 2.4 [04] IAS 397 [AbS-T 44d = P226049]

ii'

05'           nin-me-zi-da

06'           <sup>d</sup>nin-súmun.[lamma<sub>(LAM)</sub>]

“Die Herrin der rechten ME: <sup>d</sup>Ninsumun LAMMA”

### Kommentar:

Cf. ANDERSSON 2012[KEMO]:109<sup>578</sup>; cp. [01] IAS 327, [06] SF 1 i:15. Nach BIGGS 1966:78 [JCS 20] Teil der literarischen Komposition <sup>d</sup>en-líl kur-gal.

Dieses Fragment ist für die Untersuchung über LAMMA von einzigartiger Bedeutung, da es sich dabei um den einzigen deutlichen UGN-Beleg handelt, in dem /lamma/ nicht in NO KAL geschrieben wird. Die Form NO LAM für LAMMA läßt sich auch belegen in [18] RBC 2000. Die UGN-Allographie, die hier bezeugt ist, beruht vielleicht auf partieller Homophonie (ZAND 2009:54ff.) und könnte als frühe 'syllabische' Kurzform für /lamma/ interpretiert werden.

Die sub [00] MSVO 4 37, [01] IAS 327, [02] zà-me, [03] IAS 82 + IAS 86, [06] SF 1 *passim* angestellten Überlegungen zu einer möglichen Verbindung von /lamma/ und der Unterwelt werfen die interessante Frage auf, ob das homophone LAM für /lamma/ auf semantischer Ebene eine Verbindung mit LAM, wie aus dem DN <sup>d</sup>mes-lam-ta-è(-a) bekannt, hat (cf. [03] IAS 82 v:02, v:03, v:06, v:08, [A01] FTP 110 v:04).

## 2.5 Zusammenfassung: ED IIIa Tell Abū Ṣalābīkh

In Tell Abū Ṣalābīkh erwähnen vier Texte eine Form von LAMMA (Tab. 2.2). In drei Texten davon (IAS 327, zà-me ll. 83 - 84, IAS 397) stoßen wir ausschließlich auf

---

keinen festen Regeln folgen, ist es heutiger Sicht nicht möglich zu einem normalorthographischen Ursprungszeichen das entsprechende UGN-orthographische Allogramm vorherzusagen.”

<sup>230</sup>ZAND *op.cit.*:88.

<sup>231</sup>Häufig wird erwähnt, daß UGN-Texte primär mythologisch orientiert sind; es ist dennoch nicht möglich, vorherzusagen, ob ein mythischer Text UGN-Substituierungen enthält oder nicht. So habe ich z.B. in [01] IAS 327 keine einzige UGN-Lesung gefunden, die offensichtlich wäre.

Table 2.2: LAMMA in ED IIIa Tell Abū Ṣalābīkh

LAMMA	Text	ll.	NO / UGN
<sup>d</sup> lamma-nin-súmun	IAS 327		NO
	zà-me	l. 84	NO
<sup>d</sup> lamma <sub>(LAM)</sub> -nin-súmun	IAS 397		UGN
<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga	zà-me	l. 151	NO
<sup>d</sup> lamma-eri	IAS 82	ii:18	NO
<sup>d</sup> lamma		iii:07	NO
<sup>d</sup> lamma <sup>?</sup> -nin-KAxŠE		vii':13'	NO
<sup>d</sup> lamma <sup>?</sup> -saman <sub>x</sub>		vii':14'	NO

**<sup>d</sup>lamma-nin-súmun**: IAS 327 als mythologischer Text beschäftigt sich eingehend mit der Göttin, in den **zà-me** wird sie dem Kulttoponym **GI.EN.KI** = Enegi zugeordnet.<sup>232</sup> **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** wird in diesen Texten als sekundäre Epiphanieform der Ninsumun interpretiert (zu Ninsumun cp. RIA 9 *s.v.* \*Ninsun). Es ist anzunehmen, daß sich Lamma-Ninsumun und ihre Primärform Ninsumun nicht essentiell voneinander unterscheiden. Der Kontext von IAS 327 sowie die unmittelbare Nähe zu ihrem Gemahl Lugalbanda in den **zà-me** weist darauf hin, daß die Lamma-Ninsumun als mit dem (mythologisierten) Konzept von Herrschaft zu verbinden ist, wie wir es auch aus späteren Quellen kennen, in denen ihre Rolle als Mutter des Bilgames und Ahnherrin von Herrschern vorrangig ist (cp. auch Gude'a CA xxiii:18 - 20 **diġir-zu <sup>d</sup>nin-ġiš-zid-da dumu-KA-an-na-kam / diġir-ama-zu <sup>d</sup>nin-súmun-na ama-gan-numun-zi-da / numun-e ki-āġ** 'dein Gott ist Niġišzidda, der Enkel des An; deine göttliche Mutter ist Ninsumun, die den rechten Samen gebärende Mutter, die den Nachkommen liebt'). Auffällig ist, daß die Göttin in ihrer sekundären Epiphanieform als Lamma-Ninsumun in den **zà-me** mit Enegi assoziiert wird (cf. [02][1]); ob sich daraus eine Unterweltskonnotation ableiten läßt, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Dennoch scheint die Lamma-Ninsumun in Tell Abū Ṣalābīkh Züge zu tragen, die eine solche Verbindung nicht unwahrscheinlich erscheinen lassen (cf. [01] IAS 327 D(4), (6)). Auffällig ist, daß **LAMMA** isoliert als **<sup>d</sup>lamma** lediglich einmal in der Tell Abū Ṣalābīkh Götterliste IAS 82 + IAS 86 aufscheint. Sie steht dort zwischen **<sup>d</sup>išib-é-nun** und **<sup>d</sup>ŠITA-ġeštug<sub>x</sub>-é-nun**, was auf eine mögliche Nähe zu Enki(.g) verweist. Auch ist die Erscheinungsform als 'Stadt-Schutzgottheit' **<sup>d</sup>lamma-eri** für das gesamte ED nur in IAS 82 belegt. Auch gibt es nur zwei Belege für das Vorkommen des PN **ur-<sup>d</sup>lamma** in IAS 39 und IAS 140 (cf. Appendix C).

<sup>232</sup>Der Kontext von IAS 397 ist nicht bekannt.

## Kapitel 3

### Fāra

#### 3.1 [05] SF 39 [CUT 4A = VAT 12606 = P010622]

vii

19           <sup>d</sup>KIŠ.UNU ud<sup>mušen</sup>

viii

01           [saḡ<sub>(NÁM)</sub> mu-rig<sub>9</sub>(HÚB.DU)]

02           [...]

03           saḡ<sub>(NÁM)</sub> mu-rig<sub>9</sub>(UR<sub>4</sub>)

04           nin-UNU [IGI.<sup>mušen</sup>] [...]

05           saḡ<sub>(NÁM)</sub> mu-rig<sub>9</sub>(HÚB.DU)

06           an gu<sub>4</sub>-bábbar gu<sub>4</sub>-ḡi<sub>6</sub> an-ta<sub>(TA:gunû)</sub>

07           <sup>d</sup>lamma-nin-súmun [máš]-bábbar

08           saḡ<sub>(NÁM)</sub> [mu]-rig<sub>9</sub>(UR<sub>4</sub>)

09           inanna ME.TE u<sub>8</sub>-ḡi<sub>6</sub> [ZÀ nám-ASAR]

"Dem Nergal schenkte er einen ud-Vogel; ... schenkte er ...; der Nin-UNU schenkte er ...; dem An (schenkte er) einen weißen Ochsen und einen schwarzen Ochsen von oben(?), der Lamma-Ninsumun schenkte er einen weißen Ziegenbock. Inanna(-k) - (ihr) Schmuck (ist)<sup>?</sup> das schwarze Mutterschaf, das (an der) Seite *geht*<sup>?</sup>."

### Kommentar

Cf. ZAND 2009:208ff. Es handelt sich bei SF 39 um einen literarischen Text, abgefaßt in UGN (BIGGS 1974:37 [OIP 99]). Der Text beschreibt eine mythologische Erzählung, in der der Sonnengott - nach einem hymnischen Prolog zum Preis des <sup>d</sup>Enlil -

Rinder und Schafe und diverse Vogelarten aus den Gebirgsarealen Subartu, **kur**, **LAK-04**, Aratta und Martu herabbringt. Er wird daraufhin von den anderen Göttern mit Waffen gewürdigt<sup>1</sup> und bezeichnet sich selbst als **lugal**. Nachdem dies geschehen ist, findet ein Symposion statt, an dessen Ende die versammelten Gottheiten mit Opfertieren beschenkt werden (vii:03ff.). Vor der Schlußdoxologie folgt ein schwer verständlicher Abschnitt über den **buru<sub>4</sub>-gi<sup>mušen</sup>**, dessen Eier und den en von Aratta, wie auch eine Truppeninspektion(?) durch <sup>d</sup>Enlil (zur Handlung cp. ZAND *op.cit.*:35).

**vii:19** Cf. [06] SF 1 vii:20. Die angedeutete Verbindung von **LAMMA** und der Unterwelt scheint hier durch die Nähe zu <sup>d</sup>**KIŠ.UNU** = Nergal bestätigt zu werden; cp. auch [02] **zà-me**, [03] IAS 82 v:02, v:03, [06] SF 1 i:16, ii:07, ii:10, vii:20, vii:21.

**viii:01** **saġ** – **rig<sub>9</sub>** entspricht dem gut bezeugten **saġ** – **rig<sub>7</sub>** = *šarāku* 'gewähren, schenken, verleihen' (KARAHASHI 2000:140f.). Daß in SF 39 die Verwendung von **NO rig<sub>9</sub>(HÚB.DU)** und UGN **rig<sub>9</sub>(UR<sub>4</sub>)** mit auffälliger Regelmäßigkeit mit jedem Sinnabschnitt wechselt, ließe eventuell auf eine spielerische Verwendung in dem Umfeld des **é-dub-ba-a** schließen. Cf. *op.cit.*:239.

**viii:02** Abgebrochen; hier sind wohl ein DN und ein Tier zu ergänzen.

**viii:03** Zur Gleichung UGN **UR<sub>4</sub>** mit **NO HÚB.DU** für jeweils **rig<sub>9</sub>** in Fāra cf. *loc.cit.*

**viii:04** Lesung der Gottheit nicht sicher. ad <sup>d</sup>**nin-UNU** *op.cit.*:241, KREBERNIK 1998-2001a [RIA 9]; zu **érigal** für **UNU** cf. [02]-[2] **zà-me** l. 150. Name während des ED <sup>d</sup>**nin-UNU** (SF 1 i:11, IAS 82 iv:10, 86 iii':9'), ab Ur III <sup>d</sup>**nin-AB-gal**. Cp. **zà-me** (IAS 266, IAS 269, IAS 271) ll.15 - 18 **UNU ŠEŠ(LAK-31)-maš / kul-ab<sub>4</sub> / ki AN en tu / <sup>d</sup>nin-UNU zà-me** 'Unug, Zwillingbruder?' (von) Kullab, der Ort, an dem AN den Herrn geboren hat - Nin-UNU Preis!'; **maš** hier als *māšu* 'Zwilling' interpretiert (cf. Gude'a CB xi:11 **dumu-maš-imin-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>-me** 'die sieben Zwillinge der Baba sind sie'). Die Verbindung von Unug und Kulab ist gut bezeugt, cf. . In diesem Fall ist mit **nin-UNU** wohl die Stadtgöttin von Unug gemeint. Zu **zà-me** l. 17 **ki AN en tu** cp. den ED IIIb in Ĝirsu belegten PN **ama-en-tu** 'die Mutter hat den EN geboren' (TSA 10 [AO 4129] vii:07, Nik 1 21 [Erm 14021] iii:07, HSS 3 23 [SM 1904.04.001] ix:08, VS 25 69 [VAT 4612] viii:14). **AN** kann hier sowohl **an** = *šamû* als auch der Gott An aufgefaßt werden.

Mit ZAND *op.cit.*:241 wäre es in UGN-Orthographie auch möglich, hier **nin-ki<sub>(UNU)</sub>** zu lesen; ZAND bezieht diesen Namen auf die Gemahlin des <sup>d</sup>**en-ki**, doch könnte angesichts der Unterweltsassoziation von <sup>d</sup>**KIŠ.UNU** als Unterweltsgott sowie der <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** in den **zà-me** hier auch **ereš-ki** gelesen werden; cp. Ean. 1 rev. v:07 - 11

<sup>1</sup>Es ist nicht sicher, ob die Verleihung der Waffen und die Episode mit den Gebirgsarealen miteinander in kausaler Verbindung stehen; bis unser Verständnis des Textes besser ist, wird hier eine *post hoc ergo propter hoc* Verbindung angenommen.

<sup>d</sup>ereš-[ki] / m[u-ni] e-[pà]-[da] / umma<sup>ki</sup> / [muš] [ki-ta] [gìr]-[ba] / [zú] [hé]-m[i]-[e] 'Ereški(-gal), deren Namen ich angerufen habe, möge eine Schlange aus der Erde (*den Mann von*) Umma in seinen (= Ummas) Fuß beißen lassen!', wo die Herrin der Unterwelt Ereški(-gal) = <sup>d</sup>NIN.KI in der Reihe der Großen Götter angerufen wird, welche den Grenzvertrag zwischen Umma und Lagaš sanktionieren sollen. Zur Auslassung des Gottesdeterminativs cf. SELZ 2008 [OIS 4].

**viii:06** Evtl. ist mit **an-ta**<sub>(TA:gunû)</sub> 'von oben' **kur**<sub>(AN)-ta</sub><sub>(TA:gunû)</sub> 'aus dem Gebirge' gemeint? Utu bringt die Tiere aus den verschiedenen Bergländern herab; eine mythologische Vorstellung wäre zwar möglich, doch ist mir als mythologisches Rind lediglich der Himmelsstier bekannt.

**viii:07** Zeichenreihenfolge wie für ED IIIa üblich nicht genau feststellbar; ich lese hier, angelehnt an [01] IAS 327, <sup>d</sup>lamma-nin-súmun, doch kann genauso lamma-<sup>d</sup>nin-súmun gelesen werden. Es ist diese Stelle ein weiterer Beleg für die Varianz bezüglich der Stellung von **LAMMA** in ED IIIa.<sup>2</sup>

**viii:09** Die Erwähnung des Mutterschafes **u<sub>8</sub>** direkt nach vorhergehender **LAMMA**-Gottheit erinnert an [12] BiMes 3 26, cp. dort. Zu **u<sub>8</sub>** als Symbol für Fruchtbarkeit, Überfluß und <sup>d</sup>inanna findet sich auch im ED Bildinventar wieder (MILLER 2013; STROMMINGER 1962 Abb. 17a, 23; BUCHANAN 1981 no. 134 = NBC 2579); auch in Texten ist das Mutterschaf häufig mit Überfluß assoziiert (HEIMPEL 1968:228ff.), cp. <sup>d</sup>nanna ùg u<sub>8</sub>-gin<sub>7</sub> lu-a-na 'die Menschen des Nanna, die wie Mutterschafe zahlreich sind' (UET 6 124 29A), šul <sup>d</sup>utu ùg u<sub>8</sub>-gin<sub>7</sub> lu-[...] 'der Jüngling Utu hat die wie die Mutterschafe zahlreichen Menschen ...' (SRT 15 l. 30), saġ-ġi<sub>6</sub> u<sub>8</sub>-gin<sub>7</sub> lu [x x]-a 'die Schwarzköpfigen - zahlreich wie die Mutterschafe - ...' (TMH NF 4 16 vi:17), nin-ġu<sub>10</sub> é-a ga-mu-u<sub>8</sub>-da-[du]-[du] / u<sub>8</sub>-gin<sub>7</sub> sila<sub>4</sub> hé-em-du hé-[a] / uz<sup>(u)</sup>d-gin<sub>7</sub> máš hé-em-du hé-[a] / u<sub>8</sub>-gin<sub>7</sub> sila<sub>4</sub>-ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub>-ga [hé]-a / uz<sup>(u)</sup>d-gin<sub>7</sub> máš-gùn-gùn-a hé-a / nin-ġu<sub>10</sub> é-a ga-mu-u<sub>8</sub>-da-du-du 'meine Herrin (= Inanna(-k)), in den Tempel will ich mit dir gehen! Wie ein Mutterschaf - das Lamm kommt zu ihr; so möge es sein! Wie eine Zicke - das Zicklein kommt zu ihr; so möge es sein! Wie ein Mutterschaf und (ihr) wohlgeratenes Lamm; so möge es sein! Wie eine Ziege und (ihr) geschecktes Zicklein; so möge es sein! Meine Herrin - in den Tempel will ich mit dir gehen!' (SRT 5 ll. 33 - 38). Dabei ist vor allem SRT 5 interessant, da die Göttin <sup>d</sup>inanna hier direkt mit einem **u<sub>8</sub>** identifiziert wird. Cf. auch [01] IAS 327 D(4) zu šu-nir und den identifizierten Emblemen von Gottheiten (z.B. der **u<sub>5</sub>-kù** der Nanše in Gude'a CA xiv:23). Kann man hier an ein ähnliches Konzept denken und sich die Venusgöttin als hier spezifisch mit dem schwarzen Mutterschaf assoziiert vorstellen?

Zu **nám-ASAR** in CUT 4A = SF 39 cf. ZAND *op.cit.*:231f., wo er **ASAR** als *verbum movendi* identifiziert, welches eine Bewegung entlang einer vertikalen Achse angibt, ohne jedoch (wie ebenfalls an vertikaler Achse zu denkendes è oder e<sub>11</sub>) eine Richtung

<sup>2</sup>Möglicherweise findet sich in diesem Text noch ein weiterer Beleg für **LAMMA**; cp. [01] IAS 327 ii:07.

(‘nach oben’ resp. ‘nach unten’) zu implizieren. Evtl. läßt sich **ZĀ nām-ASAR** als phonetische Variante zu dem aus dem CV **da-ři** ‘an der Seite führen’ (SELZ 1995a:256 [ASJ 17]) deuten? Vielleicht kann **ASARI** hier aufgrund von partieller Homophonie (ZAND 2009:55f.) als UGN-Schreibung für NO /ři/ interpretiert werden? ZANDs Überlegungen zu **ASAR** als *verbum movendi* würden dem verbalen Element des CV **da-r/ři** (SELZ 1995a:263f. ad DP 214)<sup>3</sup> entsprechen. Die im UGN-Corpus belegte Verwendung von **ASAR** entsprechend NO è und e<sub>11</sub> (Quelle: ZAND *op.cit.*:232) spricht allerdings für Bewegung entlang einer vertikalen Achse (ZAND *op.cit.*:231f.), wohingegen das Verbalelement /ři/ in **da-ři** vielmehr eine horizontale Bewegung zu beschreiben scheint. Wenn **da** als *idu(m)* interpretiert wird, liegt eine semantische Verbindung zwischen **da** = *idu(m)* in **maš-da-ři-a** (SELZ 1995a:264) und **zà.g** = *pātu(m)* ‘Seite’ hier in viii:09 vor. Für eine mögliche Verwandtschaft zwischen **maš da-ři** und **u<sub>8</sub> ZĀ nām-ASAR(I)** spricht zudem, daß der Nominalbildungstyp **maš-da-ři-a** sich auch mit den Elementen **gu<sub>4</sub>**, **ku<sub>6</sub>**, **maš / máš**, **máš-níta**, **silá<sub>4</sub>**, **udu**, **udu-níta** findet (*op.cit.*:264f.); **u<sub>8</sub>-gī<sub>6</sub>** an der Position vor **ZĀ nām-ASAR(I)** entspricht ebenfalls diesem Typus.

Da leider die Verbalform nicht richtig zu verstehen ist, kann **ME.TE** als **ni<sub>x</sub>-te** = *ramānu(m)* (ALSTER 1974 [JCS 26], FAOS 6 235 *s.v.* **mete(=te:me)(-n)**), THOMSEN 1984:78f., ATTINGER 1993:174; cp. Gude’a CA ii:01) oder als **me-te** = *simtu(m)* ‘Ornament, Zier’ verstanden werden.

### 3.2 [06] ‘Große Fāra-Götterliste’ SF 1 [VAT 12760+ = P010566]

Die im Folgenden angestellten Überlegungen zu den möglichen Assoziationen zwischen den behandelten Einträgen innerhalb der LL<sup>4</sup> zeigen, daß sich assoziative “Verbindungen” herstellen lassen<sup>5</sup>, die primär in drei Formen auftreten: lautliche, graphische und

<sup>3</sup>Cf. auch zu **na-ři(-ři(-g))** *op.cit.*:262.

<sup>4</sup>Die Reihenfolge der Bearbeitungen der einzelnen ED LL, wie sie in dieser Arbeit gegeben werden, soll keine spezifische chronologische Voranstellung der Texte aus Fāra gegenüber denen aus Tell Abū Šalābīkh implizieren; zu den divergierenden Positionen hinsichtlich der chronologischen Beziehungen zwischen den beiden ED-III-Textgruppen cp. die folgenden Zitate:

MITTERMAYER 2005:86:

“Oftmals ist ein Unterschied bei den Zeichenformen von Fāra und TAS zu erkennen, wobei letztere in der Entwicklung etwas weiter fortgeschritten scheinen: [...]”

ALSTER 1992:5<sup>11</sup>:

“It is my definite impression that the Abū Šalābīkh tablets are slightly older than the Fara tablets. On the former there are generally fewer grammatical elements (w/ some exceptions), the sign forms tend to be more archaic, and not only the horizontal lines, but also the vertical ones separating the cases are drawn as real cuneiform signs, each one with a “head”. [...]”

KRECHER 1992:287:

“[...] the literary Fara tablets and the maybe slightly younger literary texts from Tell Abū Šalābīkh [...]”

<sup>5</sup>Wie bei den frühen LL im Allgemeinen ist die Systematik hinter der Anordnung der einzelnen Einträge in der ‘Großen Götterliste’ aus Fāra bislang unbekannt; daß ein System vorliegt, läßt sich aus den für uns ersichtlichen Gruppierungen entlang theologischer, lokaler, semantischer Natur erschließen. Cp. BOTTÉRO 2001:50:

“[...]we are unable to discern the organizing principle that the authors of the list most likely followed. Thus, very early on, the ancient Mesopotamians attempted to impose order onto the mass of gods:

semantische Beziehungen (ZAND 2009:54 zu den Mechanismen des UD.GAL.NUN).

In den hier behandelten LL resp. den für die Untersuchung relevanten Einträgen lassen sich primär semantische und graphische Beziehungen feststellen; die lautlichen Beziehungen sind problematisch (*loc.cit.*). Dies vor allem auch, da wir für die einzelnen sumerischen Zeichen festgelegten Lautwerte nur auf spätere Quellen zurückgreifen können, die nicht notwendigerweise das Lautinventar des ED widerspiegeln. Die semantischen Beziehungen scheinen am ausgeprägtesten zu sein; cf. ZAND 2009:57f., KREBERNIK 1984:267 [BFE], KREBERNIK 1998:299 [OBO 160/1]. Cp. dazu auch SELZ 2002 [AOAT 281 = FS Dietrich], der darauf hinweist, daß (entsprechend dem substanziologischen Denken) die Zeichen besonders innerhalb der Listenwissenschaft<sup>6</sup> des alten Mesopotamien nicht nur einfache Bezeichnungen konstituieren, sondern vielmehr auch als eigene Entitäten zu gelten haben (*op.cit.*:652f.).

i

- 15       <sup>d</sup>lamma-nin-súmun<sup>7</sup>  
16       <sup>d</sup>nin-LAK-358  
17       <sup>d</sup>bara<sub>7</sub>(LAGABxSIG<sub>7</sub>)  
18       <sup>d</sup>nin-bára  
19       <sup>d</sup>TU  
20       <sup>d</sup>nin-DI

---

*even if the ordering principle in the ancient list of Šuruppak escapes us, the placement of the most important group at the head of the list suggests a further ordering of all the gods.*" [Emph. NL]

Auch ESPAK 2011:47 spricht von der Problematik der uns verborgenen Organisationsprinzipien hinter frühen Götterlisten:

"Third millennium Old-Sumerian lists are not organised following a certain fixed centralised model of the pantheon and several differing traditions seem to be in existence simultaneously. Understanding these early lists is made difficult by the fact that several essential aspects of the third millennium mythology are still impossible to interpret in lack of preserved longer mythological texts. Larger myths, hymns and epics appear from the Neo-Sumerian period onwards and present already a much more organised view of the overall pantheon of Sumer. Listing [sic-NL] of deities are always organised in a certain order, reflecting the official interpretation of the pantheon through [sic-NL] the eyes of centralised Neo-Sumerian state rulers and officials. Older third millennium sources were, however, composed in a political situation where instead of one centralised state several political and also mythological systems existed simultaneously."

Man vergleiche hier auch LAMBERT 1957-71:474 [RIA 3]:

"In general the Fara god lists contain so many obscure and otherwise unknown deities that little more can be said on their order (or lack of order)."

WIGGERMANN 1992:280:

"The earliest god lists, those from Abu Salabikh and Fara, are generally organized after philological principles, not, like later, after theological ones. They served the schools, not speculation."

<sup>6</sup>Die LL wurden im Rahme dieser Arbeit als Ausdruck einer 'Listenwissenschaft' verstanden, die die Gesamtheit des Kosmos (**AN.KI**) abzubilden und zu ordnen versucht (LAMBERT 1975:194).

<sup>7</sup>MANDER 1986:40 interpretiert den DN als <sup>d</sup>nin-KAL.UĜKIĜ<sup>!</sup>.

21	<sup>d</sup> nin-é-gal
22	<sup>d</sup> nin-A.DI
23	<sup>d</sup> nin-bur?
24	<sup>d</sup> nin-me-nu-è
25	<sup>d</sup> nin-me
26	<sup>d</sup> lamma-nin-sig <sub>4</sub> -tud
27	[ <sup>d</sup> ]lamma-[nin]-zid
28	[ <sup>d</sup> ]lamma-[nin]-[x <sup>?</sup> x] <sup>?</sup>
ii	
01	<sup>d</sup> lamma-nin-gi-uġ <sub>5</sub> (EZENxAN)
02	<sup>d</sup> lamma-nin-men <sub>x</sub> (ĜÁxEN)
03	<sup>d</sup> lamma-men <sub>x</sub>
04	<sup>d</sup> lamma-ama
05	<sup>d</sup> lamma-igi-hul
06	<sup>d</sup> lamma-nin-É.SAĜ.SUR
07	<sup>d</sup> lamma-nin-eden-ġi <sub>6</sub>
08	<sup>d</sup> nin-KIŠxÚŠ?
09	<sup>d</sup> nin-gublaga
10	<sup>d</sup> nin-azu(ZU <sub>5</sub> xA)
11	<sup>d</sup> nin-ka-aš-bar!(AŠ)<-an>-ki
12	<sup>d</sup> lamma-nin-nun
[...]	
vii	
20	<sup>d</sup> KIŠ.UNU
21	<sup>d</sup> piriġ-KIŠ
22	<sup>d</sup> nemur <sub>x</sub> (PIRIĜ.TUR)

23	<sup>d</sup> lamma-piriḡ
24	<sup>d</sup> lamma-SAḂ <sup>?</sup> -piriḡ
25	<sup>d</sup> UD.KA
26	<sup>d</sup> UD-saḡ-kal

### Kommentar i:15 - ii:12

**i:15** Die Überlegungen, welche in diesem Fall zu der Lesung <sup>d</sup>lamma-nin-súmun führen, beruhen im Wesentlichen auf der Evidenz aus [01] IAS 327, nämlich (1) der konstanten Schreibung des Namens der Göttin in dieser Reihenfolge und (2) der Verwendung von alleinstehendem <sup>d</sup>lamma für diese in IAS 327 obv. ii:7, ohne dabei innerhalb der Grammatik einen Plural einzuführen, was auf eine Identität von <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>lamma-nin-súmun in dem Text hinweist. Weitere Belege für die Lesung (<sup>d</sup>)lamma-(<sup>d</sup>)nin-súmun finden sich außerhalb von [01] IAS 327 und [06] SF 1 i:15 noch in [02] den zà-me-Gesängen von Tell Abū Ṣalābīkh ll. 83 - 84 **GI.EN.KI erim-kù / <sup>d</sup>lamma-nin-súmun zà-me**, 'Enegi, strahlendes Joch - Lamma-Ninsumun: Preis!' (direkt gefolgt von ihrem Gatten Lugalbanda in den darauffolgenden beiden Zeilen 85 - 86 **ḂÁ:AMAR:KÛ:UB:NUN / <sup>d</sup>lugal-bàn-da zà-me**) und [04] IAS 397. Der Gottesdeterminativ gehört sicher zur Göttin selbst; **lamma**<sup>8</sup> beschreibt eine (göttliche) Funktion (cf. SELZ 2008:15 [OIS 4]). Der DN wird mit den durch /**lamma**/ beschriebenen Aspekten konnotiert (SELZ *loc.cit.*). Daß /**lamma**/ nicht als syntaktischer Teil eines DN angesehen werden muß, sondern wie ein Klassifikator verwendet werden kann, zeigt sich v.a. durch die ED Varianz hinsichtlich der Stellung von **lamma** (cp. [02], [03], [06]). Es ist an dieser Stelle nochmals darauf hinzuweisen, daß ich die Verwendung von **LAMMA** während des ED in Kombination mit einem DN als semantischen Klassifikator interpretiere, der die Funktion der Gottheit näher beschreibt (SELZ *op.cit.*:14). Dabei ist es unwesentlich, ob das funktionsdeterminierende Element vor dem (eigentlichen) DN, dahinter oder zwischen die Einzelzeichen des göttlichen Namens geschrieben steht; cp. dazu SELZ 2008 *passim*.

Im Vergleich mit [01] IAS 327 ist offenkundig, daß hier ebenfalls Ninsumun (cf. WILCKE 1998-2001[RIA 9]:501ff. *s.v.*) in der speziellen (nur ED bezeugten) Epiphanieform der Lamma-Ninsumun aufscheint; cf. [01], [02] zà-me. Vergleicht man z.B. die Auflistung in SF 1 von i:7 <sup>d</sup>men<sub>x</sub>(ḂÁxEN) und ii:3 <sup>d</sup>lamma-men<sub>x</sub>(ḂÁxEN) liegt der Gedanke, es handele sich bei den in den ED Listen aufscheinenden **lamma**-Gottheiten um sekundäre DNN bzw. Sekundärformen der betreffenden Entitäten, nahe (cf. auch ii:02, ii:03); vgl. hierzu SELZ 1997[CM 7]:171, 181 und v.a. 204<sup>250</sup>.

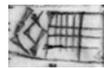
<sup>8</sup>Bzw. **LAM** in [04] IAS 397, was jedoch eher auf Homophonie zu beruhen scheint und gewissermaßen als frühe 'syllabische' Kurzform von /**lamma**/ gesehen werden kann.

Zudem gilt für eine LL wie SF 1 noch in weitaus höherem Maße was schon für den literarischen Text [01] IAS 327 gesagt wurde - die Reihung der Zeichen innerhalb der einzelnen Zeilen entspricht nicht notwendigerweise der Reihung, in der die Zeichen zu lesen sind (cf. [01], , D(6))<sup>9</sup>. Das Voranstellen des Zeichens **DIĞIR** in diesen Listen kann - abgesehen von seiner Markierung der Göttlichkeit der damit gekennzeichneten Wesen - auch als semantischer bzw. mnemotechnischer Hinweis auf den Beginn eines neuen Eintrages gesehen werden, der sich aus dem optisch-mnemotischen Ordnungsprinzip dahinter ergibt; cp. SELZ 1997:204<sup>250</sup>:

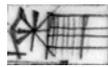
“The above mentioned DIĞIR-sign is little more than a heuristic tool and its function seems overestimated, especially in the third millennium.”

Hinsichtlich der Assoziation von <sup>d</sup>lamma-nin-súmun mit <sup>d</sup>nin-LAK-358 (i:16) und <sup>d</sup>nin-NĪĞIN (i:14) außerhalb der semantischen Assoziation (s.u. *ad* LAK-358) sei darauf hingewiesen, daß **GUL**, ebenso wie **LAK-358** und **NĪĞIN**, im hinteren quadratisch-rechteckigen Teil des Zeichens aus vier horizontalen Keilen besteht, die ähnlich angeordnet sind. Dies könnte auf eine graphische Verbindung hinweisen.

**i:16**



**LAK-397°UD = U.UD.KID = NĪĞIN**



**LAK-397°AN = LAK-358 = U.AN.KID**

Cp. i:14 <sup>d</sup>nin-U.UD.KID(= NĪĞIN); auch KREBERNIK schlägt für **LAK-358** (= **LAK397°AN**) - nach ihm “ÉN+É”<sup>10</sup> - einen möglichen Zusammenhang zu NĪĞIN = **LAK-397°UD** vor (RIA 9 *s.v.* Nin-LAK-358(“ÉN+É”)), worin ich ihm folge; *idem.* 1984:321<sup>119</sup> [BFE]:

"Da UD in der UD.GAL.NUN-Orthographie für AN steht (...) könnte zwischen "ÉN+É" und NĪĞIN ein engerer Zusammenhang bestehen, den ich jedoch im Kontext nicht nachweisen kann."

Eine Beziehung zwischen **lamma** und **LAK-358** könnte sich (1) (mit KREBERNIK 1984:200) aus der Verbindung von **LAK-358** mit der Gottheit <sup>d</sup>ASARI (SF 1 rev.

<sup>9</sup>Cp. ZAND 2009:10:

“Die Anordnung der Zeichen innerhalb eines Faches erfolgt aus unserer Sicht frei und ohne Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu Zeichenkombinationen oder die Leseabfolge, so können sogar die Bestandteile von Diri-Komposita voneinander durch andere Keilschriftzeichen getrennt sein. [...] Die Gründe für die freie Zeichenanordnung sind unklar. Dem antiken Leser war die Komposition jedoch bekannt. Probleme, wie die Reihenfolge von Keilschriftzeichen oder die Bestimmung von Subjekt und Objekt waren ihm als Muttersprachler mit entsprechendem kulturellem Hintergrund fremd.”

SELZ (*im Druck*) bezweifelt, daß die Zeichensetzung rein willkürlich oder rein aus ästhetischen Gesichtspunkten erfolgte; cp. auch [02][2].

<sup>10</sup>Ebenso MANDER 1986:40.

i:13) - sehr wahrscheinlich mit späterem <sup>d</sup>asari-lú-hi gleichzusetzen -, und (2) aus der ED IIIb belegten Entität <sup>d</sup>lamma-LAK-397(°KI)-è ergeben; für (2) cp. [12] Urn. 26 bzw. [13] Urn. 51.

Zu (1): In den zà-me-Hymnen aus Tell Abū Šalābīkh wird <sup>d</sup>asari-lú-KAL geschrieben (IAS 266, IAS 267: KAL; IAS 268, IAS 258: GURUŠ): ll. 33 - 34 KU<sub>6</sub>.A ir-nun / <sup>d</sup>asari-lú-KAL zà-me '(in) Ku'ara<sup>11</sup>, (dem Heiligtum mit) fürstlichem Wohlgeruch sei Asarilu-KAL Preis!' (SELZ 1995:25<sup>67</sup> [UGASL]). Eine mögliche Assoziation zwischen lamma und Asariluhi (und im weiteren dem hier gegebenen LAK-358, folgt man KREBERNIK) findet sich in TH No. 10:140 (SJÖBERG 1969:25), wo Asariluhi auffällig mit dem Zeichen KAL assoziiert wird: nun-zu nun-kal-kal <sup>d</sup>asari-lú-hi lú-kal-kal '[y]our prince is the highly esteemed prince, Asarluhi, the highly esteemed one'. KREBERNIK *loc.cit.* erwähnt einen möglichen Zusammenhang zwischen der in Tell Abū Šalābīkh für den Gott gebräuchlichen Schreibung unter Miteinbeziehung des Zeichens KAL und den später für Asariluhi bezeugten Epitheta mit KAL (s.o.). Ein weiterer möglicher Zusammenhang könnte sich aus späteren Geburtsbeschwörungen ergeben, cf. STOL 2000:10f. [CM 14], VAN DIJK 1973:503ff.). Hier zitiert die aB Beschwörung YBC 4603 = YOS 11 86 mit dem Subskript inim-inim-ma-munus-ù-tu-da-kam: *i-na me-e na-a-ki-im / ib-ba-ni e-šé-em-tum / i-na ši-i-ir [ši]-ir-ha-ni-im / ib-ba-ni / li-il-li-du-um / i-na me-e A.AB.BA ša-am-ru-tim / pa-al-hu-ú-tim / i-na me-e ti-a-am-tim ru-qú-ú-tim / a-šar še-eh-ru-um ku-us-sá-a i-da-a-šu / qí-ir-bi-is-sú la-a uš-na-wa-ru / i-in ša-am-ši-im / i-mu-ur-šu-ú-ma <sup>d</sup>ASAR.LÚ.HI ma-ri <sup>d</sup>EN.KI / ip-tù-ur ma-ak-sí-i-šu / ku-uš-šú-ru-ú-tim / tù-ú-da-am iš-ku-un-šum [...]*; "In the waters of intercourse, the bone was created; in the flesh of muscles, the baby (*lillidum*) was created. In the ocean waters, fearsome, raging, in the far-off waters of the sea: where the little one (*šehrum*) is - his arms are bound! inside which the eye of the sun does not bring light. Asalluhi, the son of Enki, saw him. He loosed his tight-bound bonds, he made him a path, he opened him a way." (Übersetzung STOL 2000:11)

Falls LAK-358 tatsächlich mit Asarluhi in Verbindung steht, fällt es leicht, den DN in den gegebenen Kontext einzuordnen: Die Geburt als dem klassischen ersten Übergang des Menschen, dem biologisch (uranfänglichen) Übergang zwischen intra- und extrauteriner Existenz, passt zu den umstehenden Geburts- und Muttergottheiten. Asarluhi selbst mit seiner Funktion als Geburtshelfer (cp. STOL 2000:61, 133) reiht sich problemlos in die Assoziationskette ein.

Für uns auch interessant sind die später belegten Gleichungen von NĪGIN mit *kūbu(m)*: cf. CAD K *sub voce*: [ni-gi-in] U+UD = *ku-ú-bu*, ni-gi-in U+UD+KID = MIN (= *ku-ú-bu*), *ku-um-mu* A III/3:210ff.; nin-gi-in U+UD = *ku-ú-bu*, nin-gi-in U+UD+KID = MIN (= *ku-ú-bu*) // *ku-um-mu* Ea III 172f.; [ni-gi-in] [U]+UD+KID = *ku-bu*, *ku-um-mu*, [ni-gi-in] [U]+UD+KID = MIN (= *ku-bu*) MIN (= *ku-um-mu*) Diri I 195-198; nīgin saġ.itī.nu.til.la urugal.la<sup>1</sup>.aš nu.túm.ma : *izbu ku-bu ša [ina qabri] la qebru* the malformed (and) the (stillborn or) premature child who is not buried in a grave ASKT p. 82 - 83:13; [NĪGIN] // *ku-ú-bu* [ // *ni-id lib-bi*] RA 13 28:6. Zu den möglichen Schreibungen als U+UD oder U.UD.GAR.KID für das Zeichen cf.

<sup>11</sup>Cf. SJÖBERG 1969:81 [TCS 3].

KRECHER 1966:130. Cp. weiters STOL 2000:29:

“He is not a still-born child but must be a foetus that already has clear human features. One of its Sumerian equivalents literally means “situated in its water” (a.ba.gar.ra); another “who does not complete the month(s)”, and an incantation characterizes it as “not sucking the milk of its mother”. The normal Sumerian word for an unborn foetus is *nigin* but it is never found outside the lexical texts.”

Zu den in SF 1 gegebenen Geburts- und Muttergottheiten in der Umgebung von **LAK-397°AN** und **LAK-397°UD** und dieser späteren Gleichung von **LAK-397°UD** mit der (mythologisierten) Fehlgeburt schließe ich mich KREBERNIK 2002a:46<sup>253</sup> an:

“Die nur lexikalisch bezeugte Bedeutung "Fötus" ist vielleicht künstlich aus der (mythologischen) Funktion des NĪGIN-Heiligtums abstrahiert.”

Eine weitere mögliche Assoziation zwischen **LAK-358** und **LAK-397°UD** = **nigin** (= *kūbu(m)*) resp. **LAK-397°UD** = **niġar<sub>x</sub>**<sup>12</sup> (= *kummu(m)*)<sup>13</sup> besteht auch in dem Element der Tempelarchitektur:

Es ist für Interpretation bzw. mögliche Assoziation des hier gegebenen DN interessant, daß das **ni<sub>9</sub>(NĪGIN)-gar** / **niġar<sub>x</sub>** in späterer Zeit als Teil der Tempel von Ninisina und Inanna(-k) bezeugt ist (*ad* TNN cp. GEORGE 1993:133 Nos. 885 **é.nigin.ġar.ra**, 886 **é.nigin.ġar.ra** 2, 887 **é.nigin.na**; weitere Belege cf. TCS 3:92f.); cp. auch SRT 6 iii:03, worin über die Muttergöttin gesagt wird “[she] deals rightly with the afterbirth, she cuts the umbilical cord with a reed, she determines the fate (of the child), she puts her hand on the door of the Nigar, she makes the malformed birth come out (?)” (STOL 2000:29). BLACK 1985:43 [ASJ 7] schreibt in Zusammenhang mit einer ES-Klage des 1.Jtsd.s:

“[t]he Akkadian *kummu*, ‘private room, chamber esp. of a temple’ is set against *nigin* in lexicographical texts. (É-)nigin-gar-ra seems then to refer to a building containing, or established as, such a private shrine, dedicated to a goddess.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup>Zu der Lesung **niġar<sub>x</sub>** cf. WAETZOLD 1975:383.

<sup>13</sup>Cf. auch SELZ 1995:177<sup>800</sup> [UGASL], CAPLICE 1973:300ff. [OrNS 42].

<sup>14</sup>Cp. KULEMANN-OSSEN 2008; im syrischen Tall Knēdiġ fanden sich in den frühbronzezeitlichen Schichten (Ĝazira 0/I - IIb)?? mehrheitlich Gräber von Föten und Säuglingen. Die Föten wurden intra muros in Töpfen beigesetzt. Zu der Frage nach möglichen Gründen für diese auch in späteren Kulturkreisen gut bezeugte Art der Leichenbehandlung von Früh- oder Totgeborenen cf. KULEMANN-OSSEN *op.cit.*:235:

“Die fötale Haltung der geborgenen Skelette sowie die Wahl von Gefäßen als Bestattungsbehältnisse gaben Anlass zu der Vermutung, dass man damit eine symbolische Rückführung der Kinder in den Mutterleib beabsichtigte, mit der die Geborgenheit der Schwangerschaft wiederhergestellt werden sollte. Möglicherweise versuchte man it dem Einbringen der toten Früh- und Neugeborenen in Töpfe aber auch die Gefahr von bösen Dämonen einzudämmen.”

Es ist mir nicht ganz klar, was mit dem Ausdruck ‘fötale Haltung’ gemeint ist, da tote Föten generell fötal wirken.

Schon KREBERNIK (BFE:203) nimmt an, daß es sich bei **LAK-358** wahrscheinlich um ein Kulttoponym handelt, wobei er SF 18 ii:06 **nun-LAK-358-dinanna-ta** zitiert; in BFE:200 finden sich sämtliche ED Belege zu **LAK-358** in Kombination mit **si**, welche die Überlegung, daß es sich bei dem Zeichen um ein Signifikant für ein Toponym (spez. einen kultisch genutzten Ort) handelt, noch weiter untermauern; dazu KREBERNIK 2002a:23ff<sup>15</sup>. Ein weiterer möglicher Beleg aus Tell Abū Šalābīkh ist IAS 518 [IM 81437 = AbS 1044 = 6G 54 : 74] v:02 **ur-LAK-358-si** (cf. BIGGS und POSTGATE 1978:10:111 [Iraq 40]). Vgl. v.a. auch BFE:207, wo auf ein mit **LAK-358** verbundenes Gewässer hingewiesen wird, das wahrscheinlich mit dem **a-gúb-ba** in Verbindung stehen dürfte (cf. [01] viii:44), welches gemäß den von KREBERNIK angestellten Beobachtungen evtl. das mit Enki(.g) assoziierte unterirdische Süßwasser (**abzu**) im Rahmen einer kultisch gebrauchten Stätte repräsentiert; dazu würden auch SF 36 vi:04 - 06 und die in BFE Komm. 6(b) zitierten Geburtsbeschwörungen passen, welche jeweils auf ein Schilfrohr **gi** verweisen. Zu dem Schilfrohr im Rahmen von Geburt cf. [06] ii:01. Weitere Überlegungen bezüglich **LAK-397** und **LAMMA** cp. [14] Urn. 26, [15] Urn. 51.

**i:17** Gemeinhin wird hier <sup>d</sup>šára gelesen; cf. UGASL 275 s.v.: TŠŠ 572 ii:2'; Tell Abū Šalābīkh **zà-me**-Gesänge (IAS 268, IAS 267, IAS 273) ll. 106 - 107 **gu<sub>4</sub> an-ki x é saġ-dar** / <sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub> **zà-me**. Angesichts dessen, daß die umgebenden Gottheiten allesamt weiblich sind und mit dem Konzept von Herrschaft und Geburt verknüpft scheinen, wirkt die Inklusion des männlichen Stadtgottes von Umma, eines Falkengottes (?), eigentümlich; cp. zu den folgenden Überlegungen auch [03A] IAS 82 ii:12 <sup>d</sup>ĜÁxSIG<sub>7</sub>-[**LAK-672**].

Nimmt man an, daß die einzelnen Einträge innerhalb der Götterliste miteinander nach einem uns (noch) unbekanntem System verknüpft sind, lassen sich folgende Überlegungen anstellen: **LAGABxSIG<sub>7</sub>** kann als ein einzelnes Zeichen gesehen werden, wobei die Gunierungen - **SIG<sub>7</sub>** = **IGI:gunû** - deutlich sind; **TU** in i:19 ist ebenfalls ein einzelnes Zeichen, dessen Seiten guniert sind. Somit könnte man zwischen einer formalen (graphischen) Verbindung zwischen den beiden Einträgen sprechen. Die Verbindung zwischen **BÁRA** (i:18) und **TU** läßt sich ebenfalls über das Element der Gunierung und Zeichenkomposition bzw. -form herstellen; wenn man zudem <sup>d</sup>nin-é-gal (i:21) dieser Gruppierung hinzufügt, läßt sich der Zusammenhang von Herrschaft (**é-gal**) mit dem herrschaftlichen Sitz / Thronsockel **BÁRA** (semantische Verbindung) und auch dem Kultsockel (für Statuen?) **BÁRA** zu **LAGABxSIG<sub>7</sub>** zurückassoziiieren. Daß <sup>d</sup>lamma-nin-súmun selbst konzeptuell eng mit sowohl sumerischen Königtum (als Gemahlin des schier archetypen Heros-Herrscher Lugalbanda und Mutter des Bilgames) als auch dem Konzept von Geburt (z.B. in eben ihrer Funktion als den Bilgames Gebärende) verbun-

<sup>15</sup>KREBERNIK 2002a:23:

"Das im ältesten sumerischen Onomastikon beliebteste Verbum ist si "füllen". Es wird, wie seit der Fāra-Zeit belegte Pleneschreibungen zeigen, mit einer Ortsbezeichnung im Lokativ-Terminativ konstruiert. Die häufigen Namen des Typs X + Z-e + si werden gewöhnlich so verstanden, daß die Person X den Ort Z "(aus)füllt", also z.B. lugal-bára-ge-si "der König (erfüllt =) nimmt das Thronpostament ein"???

den ist, läßt eine Lesung **bara7** anstelle von **šára** innerhalb dieser Reihung möglich scheinen. Auf diese Weise kann eine semantisch-theologische Assoziation konstruiert werden (cp. i:16, i:18); auch könnte man in diesem Fall von Homophonie als Assoziationsprinzip sprechen (cf. ZAND 2009:55).

**TU** wiederum läßt sich mit i:14 **LAK-397°UD** mit der Lesung **nìgin** = *kūbu(m)* verbinden (semantisch-theologisch, cf. RIA 8:516 § 7.12); selbes gilt auch für eine semantische Beziehung zwischen **ᵈlamma-nin-súmun** und **LAK-397°UD** = **niġar** (= *kummu(m)*). Cf. evtl. [01] IAS 327 vii:35ff. bezüglich der Verlagerung der Handlung in das 'Außen' des **KISAL**; **ᵈlamma-nin-súmun** hat als liminales Wesen in diesem Zusammenhang möglicherweise einen über die Liminalität verlaufende Bezug zu der "Cella" **niġar**. Zu der allgemeinen Form dieser Theorie cp. KREBERNIK 1993-97[RIA 8]:513f. *sub* § 6.5 zur *Metaphorik der Mutterschaft*, welcher es Wert ist, in seiner Vollständigkeit zitiert zu werden:

“Die Metaphorik solcher Titel umfaßt mehrere Ebenen: Erstens kann der Terminus "Mutter" auf der Rolle der Muttergöttin als Stamm-Mutter von Göttergenerationen bzw. als Schöpferin des ersten Menschen anspielen. Zweitens kann "Muter" eine bleibende Funktion, gewissermaßen das "Amt" der mütterlichen Göttin, bezeichnen. Dazu gehören die Herausbildung des Kindes im Mutterleib, die Tätigkeiten von Hebamme und Amme, mütterliche Fürsorge und Erbarmen. Die Assoziation von "Mutterleib" und "Erbarmen" manifestiert sich auch lexikalisch: Beide können durch dasselbe Wort, sum. arhuš = akk. *rēmu*, bezeichnet werden. Als Ausweitung ihrer Hebammen- und Ammenfunktion wird es zu verstehen sein, wenn die Muttergöttin auch "Ärztin" genannt werden kann (PN *Ma-ma-A.ZU*, cf. Roberts 1972, 43). Drittens hat man wohl auch die Inthronisation von Herrschern und Priestern als eine "Geburt" aufgefaßt, eine Vorstellung, die z.B. auch alttestamentlich belegt ist, wenn etwa ein Psalmist Gott zum König sprechen läßt: "Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (Ps. 2, 7). Im tigi-Lied auf Nin-tur heißt es (Z. 8f.), sie habe den en-Priester, den lagar-Priester und den König "geboren". Nach Tempelhymne Nr. 39 (Z. 502f.) stattet sie die neugeborenen Könige bzw. en-Priester mit ihren Insignien aus. Herrscher sind "mit der rechten Milch der Nin-hursaġa gesäugt" (Behrens/Steible, FAOS 6, 202 s.v. kú 1.b [E-anna-tum, En-anna-tum, En-teme-na, Lugal-zage-si]; Puzur-Mama 1, ii 6'f.; En-merkar und En-SUHkešda-anna, Z. 94). Den Bezug der Muttergöttin zu Herrscher- bzw. Priesterwürde reflektieren auch ihre Namen Nin-gu'enna (...), Nin-menna (...), Nin-uru-lugalene (...)."

Man vergleiche hiermit LOTMANS Konzept der distinkten und kontinuierlichen Texte; sieht man die Vorstellung der Muttergottheit(en), geäußert durch ihre Namen, als kurze Ketten (=Texte) aus distinkten Segmenten (=Zeichen) an und nimmt man davon Abstand, eine einzige Bedeutung pro Segment festzusetzen (was schon aufgrund der vielfältigen Lesarten für Keilschriftzeichen - gerade im Sumerischen des ED - schier absurd erscheint), kann man den jeweiligen göttlichen Namen (den Text) als "weder durch lineare noch durch zeitliche Folge organisiert" (LOTMAN 2010:53) ansehen - LOTMAN selbst

vergleicht derartige kontinuierliche Texte bzw. deren polysemen semantischen Raum mit z.B. denen von Gemälden, Ritualhandlungen oder auch Träumen. In der Tat kann man gerade im Kontext der zahlreichen frühen sumerischen Gottheiten von Assoziationen zwischen den hinter einer Gottesvorstellung stehenden Ideen und Konzepten, welche in den Zeichen des jeweiligen Namens gewissermaßen komprimiert dargestellt werden, und der von FREUD 1942:234f. beschriebenen Traumarbeit im Rahmen der Psychoanalyse ausgehen. Man vergleiche:

LOTMAN *loc.cit.*:

“Das menschliche Bewusstsein ist heterogen. Der minimale Denkkapparat muss aus mindestens zwei unterschiedlich konstruierten Systemen bestehen, die die von ihnen hervorgebrachte Information austauschen. Studien zum spezifischen Funktionieren der Hemisphären des menschlichen Großhirns zeigen eine weitgehende Analogie zwischen diesem und dem Mechanismus der Kultur als kollektivem Intellekt. In beiden Fällen haben wir es mit mindestens zwei grundsätzlich verschiedenen Arten zu tun, die Welt zu reflektieren und neue Information zu erzeugen, und in beiden Fällen gibt es komplexe Mechanismen, die den Austausch zwischen diesen Systemen organisieren.”

FREUD *loc.cit.*:

“Traumgedanken und Trauminhalt liegen vor uns wie zwei Darstellungen desselben Inhaltes in zwei verschiedenen Sprachen, oder besser gesagt, der Trauminhalt erscheint uns als eine Übertragung der Traumgedanken in eine andere Ausdrucksweise, deren Zeichen und Fügungsgesetz wir durch den Vergleich von Original und Übersetzung kennen lernen sollen. Die Traumgedanken sind uns ohne weiteres verständlich, sobald wir sie erfahren haben. Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind.”

Zur Assoziation von Tropen innerhalb ED LL cp. LOTMAN 2010:60f.:

“Während dies in Bezug auf die Metapher evident erscheint, kann es hinsichtlich der Metonymie so aussehen, als wären, weil hier die Ersetzung über eine Verbindung innerhalb derselben Zeichenreihe stattfindet, das ersetzende und das ersetzte Glied homogen. Tatsächlich aber sind Metapher und Metonymie in dieser Hinsicht isofunktional: Ihr Zweck ist nicht, mit Hilfe einer bestimmten semantischen Ersetzung das zu sagen, was sich auch ohne deren Hilfe sagen ließe, sondern einen Inhalt auszudrücken, eine Information zu übermitteln, die sich auf andere Weise nicht übermitteln läßt.”

**i:18** ANDERSSON 2012[KEMO]:90 zu /**bara.g**/ “throne dais” als ein Symbol der Macht (“insignia of power”). Zu Nin-BARAG cf. RIA 9 335f.:

"Mit der Muttergöttin identisch oder assoziiert dürfte <sup>d</sup>Nin-BARAG schon in der großen Götterliste aus Fāra (SF 1 i 18, s. ZA 76 (1986) 168) sein." (CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001a)

Eine nähere Bestimmung der Funktion dieser weiblichen Gottheit läßt sich über **bára(.g)** = *parakkû(m)* vornehmen: cf. CAD P *s.v.* **parakku A** [**giš.gu.za bára**] = [MIN (= *kussû*)] *pa-rak-ki* Hh. IV 87; **lugal.bára.bára.gé.e.ne** = LUGAL *a-šib pa-rak-ki* Lu I 75; **bára.gal.gal.la an.ki.bi.da.ke<sub>x</sub>(KID) e.ne.er mu.un.na.su<sub>8</sub>.ge.eš** : *ina pa-rak-ki GAL.MEŠ ša šamê u eršeti šâšu izzazzušu* in the great chapels of heaven and earth (the gods) stand up for him 5R 51 iii 33f.; **ama.gal<sup>d</sup>nin.lil.le bára.kù.ga li.bí.in.[...]** : *umma rabītu<sup>d</sup>MIN ina pa-rak-ki-šá elli [...]* may the great mother Ninlil [reside(?)] in her holy chapel (in Ekur) 4R 24 No. 2:13f.; **en gišgal.an.na gú.en.na.ar bára.ge si.a** : *bēlu manzāzu šaqû ina naphar bēlī a-šib pa-rak-[ki]* lord, higher in position than all the lords who sit upon daises *Lugal-e* I 24.

Bezüglich eines möglichen semantisch-architektonischen Zusammenhangs zwischen **d<sup>nin</sup>-bára** und **d<sup>nin</sup>-LAK-358** *via* das *tertium comparationis* des architektonisch-kultischen Elements **niġar<sub>x</sub>(LAK-397°UD)** cf. CAD *loc.cit.* **3' b' ašar BÁRA ša Aššur bēlija ina qerbišu epšu u [š]attišamma Aššur bēlī ana BÁRA šātu ana ašābi illaku** '(the cella) in which the dais of Aššur, my lord, was built and where Aššur, my lord, comes each year to that dais to take his seat' AOB 1 94:37 and r. 2 (Adn. I). Weiters KAR 55 1-2 EN *ra-bu-u šá ina šamê<sup>e</sup> KÚ.MEŠ BÁRA<sub>x</sub> ra-šū'-bu ra-mu-u* 'lord who in the holy heaven sits on a dais'; SAKI:198d II 3f. **bára-si-ga-bi ì-bù-re-a** '(the one who changes the place where the statue stands and) tears out its ...' where *bára-si-ga* means "socle, pedestal" (SJÖBERG 1969:122 [TCS 3]).

Kann der 'Kultsockel' /**barag**/ in Zusammenhang mit dem im Sumerischen gut bezeugten Statuenkult gesehen werden?

Als Alternative zu dem *ad* **LAGABxSIG<sub>7</sub>** getätigten Vorschlag, **bara<sub>7</sub>** anstelle von **šára** für den DN zu lesen, kann auch der umgekehrte Weg gewählt werden: **BÁRA** hat auch die Lesungen **šar<sub>6</sub>**, **šara**; KREBERNIK 1993-97[RIA 8]:511 schon hat überlegt, ob **d<sup>nin</sup>-BÁRA** evtl. als **d<sup>nin</sup>-šar<sub>6</sub>** gelesen werden sollte und eine der Geburtshelferinnen im Umkreis der Muttergottheit darstellt (RIA \*Muttergottheit § 4.5, § 4.3.15 *ad* Nin-SAR, erste Tochter des Enki(.g) in *EnkNinh*); zu **d<sup>nin</sup>-SAR** cp. auch [**A07**] VS 14 5 und [**A08**] DP 54, Eventuell sind die jeweiligen möglichen Lesungen miteinander kombiniert zu denken, um die Fülle der theologisch-semiotischen Spekulationen der ED III-Schreiber/Priester zu verstehen; cp. RUBIO 2011:109:

“In light of the comparisons made between the panthea to which different sources bear witness, it can be argued that the Early Dynastic god lists were scholarly constructs, in large part detached from both personal religiosity and public cult.”

*loc.cit.*:

“In Mesopotamia, the god lists belong not only to a scholarly tradition but also to the same sphere of literary texts, and Mesopotamian literature was, first and foremost, the business of scribes. Most Sumerian literature as it has come to us consists of scribal artifacts, whose life was confined to the realm of scholars and schools.”

Cp. auch SELZ 1990[ASJ 12]:111, der auf den gelehrten Charakter der ED 'theologischen' Texte hingewiesen hat.

**i:19** Cf. UGASL 266, KREBERNIK 1993-97:504 *sub* \*Muttergöttin § 3.6 [RIA 8], CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001t:507 *sub* \*Nin-tur [RIA 9]. Es steht wohl außer Zweifel, daß hier "die" Geburtsgöttin gemeint ist; cf. i:26 **<sup>d</sup>lamma-nin-sig<sub>4</sub>-tud**. JACOBSEN 1973:279 liest für **TU tur<sub>5</sub>** und beschreibt, daß das Zeichen "originally [was] the picture of a reed-hut with a tall decorative spar or spire, similar to the reed-huts pictured in early representations of sheepfolds and cowpens"; cp. auch SZARZYŃSKA 1992:272 [ASJ 14] zur Schreibung der heiligen Herden von Unug mit **tûr** und **tur<sub>5</sub>**. Weiters erläutert er den möglichen Zusammenhang zwischen **tud** (**<sup>d</sup>ú**) = *banû(m)*, *walādu(m)* und **tur<sub>5</sub>** = *šerru(m)*, *šehru(m)*, *lakû(m)*, und stellt Überlegungen an zu Nintu(r) als

"in essence numinous power in and behind the reproductive process of the cow. That power had its locus in the birth-hut of the cowpen and so became symbolized by it. More specifically yet, it resided in the reproductive organ, the uterus, of the cow for which, metaphorically, the birth-hut came to serve, as "birth-hut of the insides". (*ibid.*:281)

Daß **<sup>d</sup>nin-tu** und **<sup>d</sup>TU** als isomorph aufgefasst werden, läßt sich demgemäß durchaus postulieren. Das Zeichen, welches in diesem ED IIIa Text den DN kennzeichnet ist *prima vista* mit dem Konzept des Liminalen durch den Geburtsvorgang verbunden; es zeigt sich jedoch, daß die klassische Geburtsgottheit dieser Zeit auch deutlich mit der Unterwelt in Verbindung stehende Züge in ihrem Wesen bzw. in ihrer Konzeption aufweist<sup>16</sup>:

"Humans and animals can drop their foetus prematurely in times of war and violence, another cause of miscarriage. For this eventuality the verb "to throw" is used in Sumerian and Babylonian. A famous Sumerian hymn extolling Enlil [**<sup>d</sup>en-líl-sù-ra-šè**, s.u. - NL] has this passage, referring to miscarriage caused among the living by the birth goddess (!) Nintu: "Without Enlil, the great mountain, Nintu does not let die, does not kill; the cow in the cattle pen does not 'throw' its calf, the ewe in the sheepfold does not deliver a malformed lamb". (STOL 2000:27) <sup>17</sup>

<sup>16</sup>Cp. VAN LOON 1991:265 [BiOr 48]:

"There is evidence from other parts of Anatolia as well that graves were thought to be protected by the mother goddess."??

Weiters *loc.cit.*<sup>5</sup>:

"The necropolis of Cyme, on the Aeolian coast close to Lydia, has yielded several images of Cybele seated in her shrine with a lion or leopard on her knees, e.g., Ekrem Akurgal, Die Kunst Anatoliens (Berlin 1961) fig. 209. [...]"

Es mag dies besonders in Hinblick auf die mit **PIRIĜ** konstruierten DNN in col. vii (s.u.) interessant sein; cp. auch [00] MSVO 4 37 aus Tell 'Uqair.

<sup>17</sup>RÖMER 1990:388 KU 25 rev. iii:124 - 127 **kur-gal <sup>d</sup>en-líl-da nu-me-a / <sup>d</sup>nin-TU nu-ug<sub>5</sub>'-ge saĝ-ĝiš nu-ub-ra-ra / áb é-tûr-re amar-bi nu-šub-bé / u<sub>8</sub> amaš [x x] sila<sub>4</sub>-ĝá-zu nu-è**. Übersetzung der gesamten <sup>d</sup>Enlil-Hymne **<sup>d</sup>en-líl-sù-ra-šè** cf. JACOBSEN 1987:101ff..

Daß die Geburt ein gefährlicher Vorgang ist, ist der Menschheit seit langem bekannt; von besonderem Interesse für den Versuch, die hier zitierten Zeilen der *'Großen Fāra-Götterliste'* miteinander zu verbinden ist die Assoziation von Geburt und Tod<sup>18</sup>, wobei besonders der schon *sub* i:17 erwähnte ungeborene Fötus **nīgīn** = *kūbu(m)* die dem Konzept der Geburt innewohnende Liminalität besonders gut verkörpert. Cp. EBELING 1957-71[RIA 3]:98f., wobei in dem hier gegebenen Kontext der Abschnitt über den Fötus und "embryonale Elemente" in der Schöpfung besonders interessant ist. Cf. dazu i:15, i:16, i:18.

EDZARD spricht vom Kūbu als "das göttlich verehrte Numen des Foetus und der Fehlgeburt", von welchem - ähnlich den anderen bezeugten als unruhig geltenden Toten - erwartet bzw. befürchtet wurde, daß es den Lebenden Schaden zufügen würde (zitiert nach RÖMER 1973:310<sup>3</sup>); weiters wurde (wohl aufgrund der offensichtlichen Assoziation mit Tod) eine Unterweltskonnotation angenommen; cp. *GEN* 300 - 301 (= Mt<sub>2</sub> rev. 20 - 22) **U.UD.KID-ḡu<sub>10</sub>** <mu<sup>1</sup>> **nu-[sa<sub>4</sub>]-àm igi bí-du<sub>8</sub>-[àm] / a-na-gin<sub>7</sub> ì-ḡál / ḡ<sup>is̄</sup>banšur kù-sig<sub>17</sub> kù-babbar [lâl ì-nun-ta] e-ne im-dì-e-ne** "Hast die totgeborenen Kinder du gesehen, die keinen Namen erhielten? Wie geht es ihnen?" - "An einem Tisch von Gold und Silber, [Honig und fürstlichem Fett] spielen sie..."; CT 39 35:76 (+ Dupl. K.11811) *Anunnaku, <sup>d</sup>malku, eṭemmu, kūbu* (cf. STOL 2000:31<sup>28</sup>). Zur Verbindung zwischen *kūbu* und Abortus cp. RÖMER 1973:314: ND 4394, 11-13 (s. CAD K 487 **kūbu** A 2 a) [*uta*]/*mmāki <sup>d</sup>Ku-bi e-né-ti / [utammāki <sup>d</sup>K]ù-bi na-da-ti / [utammāki <sup>d</sup>K]ù-bi Na-ra-am-<sup>d</sup>Sîn Šarrukīnu*(LUGAL.GI.NA) ["Ich besch]wöre dich beim <sup>d</sup>Kūbu der *entu*-Priesterinnen, [ich beschwöre dich beim <sup>d</sup>K]ūbu der *nadītu*-Priesterinnen, [ich beschwöre dich beim <sup>d</sup>K]ūbu des Narām-Sîn, des Sargon".

**i:20** Die Bedeutung dieses DN bzw. das Wesen der dadurch bezeichneten Gottheit entzieht sich uns bislang; cp. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001c:339 *s.v.* [RIA 9].

**i:21** BEHRENS 1998, BEHRENS und KLEIN 1998-2001:342ff. [RIA 9].

**i:22** Cf. [03] IAS 82 iii:10; CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001:325 *s.v.* [RIA 9]; die Verbindung zu <sup>d</sup>nin-DI in i:20 *via* das Zeichen DI ist offensichtlich und bedarf keiner weiteren Erklärung, wenn auch das Wesen der Gottheit uns unbekannt ist. Evtl. <sup>d</sup>nin-a-še<sub>12</sub>? DI kommt in Schreibungen für /šed/ in MÛŠ.DI, MÛŠxDI und A.MÛŠ.DI vor; eventuell wird hier in Zusammenhang mit A auf erfrischend kühles Wasser hingewiesen, welches durchaus mit Konzepten wie (vegetabile) Fruchtbarkeit oder Libationen innerhalb von (Inthronisations-)Riten zusammenhängen könnte.

<sup>18</sup>Cf. auch SELZ 2004a:41<sup>105</sup> [WOO 3]:

"Die Anzahl der Todesfälle bei Kleinkindern um den Zeitpunkt der Geburt lag z.B. in Tell ed-Dēr in der neusumerisch-altbabylonischen Zeit bei über 50%; weniger als 40% der dort gefundenen Skelettreste gehörten Individuen über 6 Jahren; [...]"

**i:23** CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001b:337 [RIA 9]. Zu möglichen Interpretationen des Namens vgl. SELZ 1996 [SEL 13], SJÖBERG 1969:185f. [TCS 3]; für die lexikalisch-semantische Reihung im hier gegebenen Rahmen mag auch der Terminus **bur-gi<sub>4</sub>** für Opfergaben von Bedeutung sein: cf. MSL 13 66 O1 (= CBS 1864) ii:24 - 26 **é-bur-saḡ** / **é-bur-gi<sub>4</sub>** / **é-bur-bur**; MSL 12 28A (= PBS 12 9, SLT 102 (11394), CBS 2241 + CBS 9851 + CBS 11394 + CBS 9850 + N 5222 + N 4631) i:41 - 45 **bur<sup>ur</sup>** / **bur<sup>ur</sup>-[gal]** / **[saḡ]-bur** / **bur-saḡ** / **bur-[gi<sub>4</sub>]**; cf. FAOS 5/1 AnNip. 39:01 - 05 **bur DI.ABGAL PA.USAN<sup>d</sup>inanna a mu-ru** '(dieses) BUR-Gefäß hat DI.ABGAL, der PA.USAN, der <sup>d</sup>Inanna-k geweiht'; Ent. 32 ii:02' - 04' **d<sup>e</sup>n-lil-la bur-mah kur-ta mu-na-ta-e<sub>11</sub>** 'für Enlil hat er (dieses) erhabene Steingefäß aus dem Bergland herabgebracht'; Kiš 2:1-4 **me-silim lugal-kiš sar:é bur mu-gi<sub>4</sub>** 'Mesilim, der König von Kiš, hat im Esar das BUR(-Gefäß) (als Opfer) dargebracht'; Gude'a St L (FAOS 9/1:224ff.) obv. iv':10' - 11' **bur-gi<sub>4</sub>-a-bé** / **1 gu<sub>4</sub> 4 udu 1 máš**. Es ist wahrscheinlich, daß in dem gegebenen Kontext die Gottheit durchaus durch ihre Verbindung mit einem steinernen Opfergefäß bzw. einem Raum (innerhalb eines Tempels? Cf. SELZ 1996:5 ad VAT 4917 und Nik 1 61 im Rahmen von aS Verwaltungsurkunden aus Lagaš, "die beide unmittelbar mit der Verwaltung des Bursag zu tun haben" und mit den Abgaben für **d<sup>b</sup>a-ba<sub>6</sub>** und **d<sup>n</sup>in-ḡír-su** zusammenhängen) in den Rahmen der hier bezeugten Götter passt. Auch die Verkettung von **d<sup>n</sup>in-LAK-358** (i:16) zu **d<sup>n</sup>in-bára** (i:18) läßt eine Assoziation innerhalb dieser LL auf der semantischen Ebene *via* Opferhandlungen o.ä. zu.

**i:24** CAVIGNEAUX und KREBERNIK erwägen in RIA 9:470 *s.v.* \*Nin-ME eine Identifikation mit den für Ištar belegten Namen *Menu-amnû*, *Menu-(a)ni(m)* und *Menu-aru*; zu *Menu-(a)ni(m)* zitiert KREBERNIK 1993-97[RIA 8]:65 AN = *Anu ša amēli* 92 - 93 (LITKE 1993:255), welches den Namen als *d<sup>i</sup>š-tar šá ta-ne-hi* 'Ištar der Klage' erläutert. Läßt sich der Topos der Klage innerhalb dieses Epithetons evtl. mit der Klage über eine Fehlgeburt assoziieren?

Für die Fāra-zeitlichen Listen scheint es jedoch wahrscheinlicher, als Übersetzung für diesen DN 'die (göttliche) Herrin, welche die ME nicht heraustreten läßt' zu wählen; im Kontext von Geburt und Mutterschaft, der durch einen Großteil der hier gegebenen Gottheiten angesprochen wird, erscheint es durchaus möglich, den DN auf diese Weise zu interpretieren. Es könnte sich dabei evtl. um eine Anspielung auf einen mißglückten Geburtsvorgang handeln, womit auch **d<sup>n</sup>in-LAK-358** eingebunden wäre: cp. STOL 2000:27-33 [CM 14]; cf. i:16, i:17, i:18, i:19.

**i:25** '(göttliche) Herrin (der) ME'; es ist nicht sicher, ob hier eine Genitivverbindung vorliegt oder nicht und wie der DN gelesen werden soll; cp. SELZ 1997[CM 7]:171, 191<sup>80</sup>. Unabhängig von der Namens(re)konstruktion jedoch läßt sich eindeutig feststellen (CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001n:469 [RIA 9]), daß die Verbindung innerhalb dieser LL zum vorhergehenden **d<sup>n</sup>in-me-nu-è** über das Zeichen **ME** hergestellt wird.

**i:26** Wir können hier, wie auch bei **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun**, eine sekundäre Form der Epiphanie dieser Gottheit erkennen (cf. SELZ 1997:171, 191<sup>76</sup>), die uns ansonsten als **<sup>d</sup>nin-sig<sub>4</sub>-tu(-tu)** bekannt ist. Zu dieser Gottheit vgl. KREBERNIK 1957-71[RIA 8]:513 § 6.3, *Mutterleib / Geburt*:

"Die Muttergöttin selbst kann als personifizierter "Mutterleib" aufgefaßt werden (...). Attribut der Muttergöttin sind die Ziegel, die den Gebärenden als Stütze dienen, wie dies für den alten und neuen Vorderen Orient bezeugt ist (...). Auf diese "Geburtsziegel" bezieht sich wohl der Name Nin-sigtu (...)."

Cp. ebenfalls die **zà-me**-Hymnen von Tell Abū Šalābīkh (IAS 266, IAS 268) ll. 75 - 77 **kěš sig<sub>4</sub>-tu-tu / é-tu<sup>mušen</sup>-gùn-tur / ama <sup>d</sup>nin-tu zà-me** zu der ED Verbindung zwischen **sig<sub>4</sub>-tu-tu** und **<sup>d</sup>(nin-)TU**; zu **sig<sub>4</sub>-tu = du<sub>8</sub>** cf. TCS 3:73 *ad* 94. Cp. auch [05] SF 5 // 6. Zum Geburtsziegel cp. STOL 2000 [CM 14].

Besonders interessant ist dieser Eintrag hier in SF 1 auch, da die **<sup>d</sup>lamma** hier deutlich in den Bereich der Geburt gerückt wird, die in vielerlei Kulturen mit Ritualen verbunden ist; cp. HENSEL 2006:181:

"[...] can be conceptualized as a 'biosocial' event - a biological event imbedded in the social processes of an immediate or extended family, and whose form and process are specific to a particular culture. Birth is everywhere understood as an extraordinary event for the individual and the community, and as potentially dangerous for the mother and the child."

Im Falle von Geburtsgottheiten wie **<sup>d</sup>TU** oder eben hier **<sup>d</sup>lamma-nin-sig<sub>4</sub>-tud** wird explizit auf den Geburtsvorgang an sich Bezug genommen - nicht den Status der Schwangerschaft oder der frisch gewordenen Mutter mit dem Neugeborenen, sondern *spezifisch der Akt des Gebärens*. So schreibt TURNER 2005:94 zum liminalen Zustand:

"In der mittleren "Schwellenphase" ist das rituelle Subjekt (der "Passierende") von Ambiguität gekennzeichnet; es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des verganenen oder künftigen Zustands aufweist."

Diese Definition passt hervorragend zum Akt der Geburt; dieser stellt gleichsam einen doppelten Zustandswechsel dar: (1) Die Schwangere muß sich einem vom Moment der Empfängnis an unausweichlichem Prozeß unterziehen, der sie von einer Frau in deren Innerem neues Leben heranwächst (cf. auch der Gärprozess, auf den schon *sub* [01] **ad agarin<sub>5</sub>** hingewiesen wurde) zu einer Mutter macht - der Übergang kann tödlich sein, auf jeden Fall jedoch schmerzhaft und von viel Blut begleitet (auf die Ambivalenz von Blut als sowohl Leben als auch Tod symbolisierend muß wohl nicht hingewiesen werden). (2) Das Kind wird von einem intrauterinen Wesen ohne Gesicht und andere menschliche, individuelle Züge zu einem Menschen, der - falls es die frühe Kindheit überlebt<sup>19</sup> - ein Teil der menschlichen *communitas* wird und über individuelle, charakterisierende Wesenszüge verfügt. Es wird schreiend und in Blut geboren, und noch nach der Geburt

<sup>19</sup>Cp. VAN GENNEP 2005:60:

ist es mit der Mutter durch die Nabelschnur (**DUR** = *abunnatu(m)*) verbunden, in gewissem Grade noch ein Teil von ihr. Cp. dazu auch LOTMAN 2010:191, der mit Blick auf die Semiosphäre des Dialogs zwischen Mutter und Säugling darauf verweist, daß "die Beteiligten [...] *schon* keine Einheit mehr [sind], aber [...] gleichsam auch *noch* nicht ganz voneinander getrennt [sind]". Der rein biologische Prozeß kann so gleich mit zwei Liminalitätsphasen assoziiert werden. So HENSEL 2006:182:

"Along with (pubertal) initiation, marriage, and death, birth is one of the four crises of the life cycle, and is engaged by the individual and the community with traditional rituals ([i]nitiation). For the woman, especially with her first child, the transition to motherhood is in the foreground, while with the child what is emphasized is the aspect of integration into the social group (immediate and extended family)."

Zu den Ritualen, welche sich um Schwangerschaft und Geburt in verschiedenen Kulturen gebildet haben cf. VAN GENNEP 2005:47-69, LABAT 1957-71a[RIA 3]:178 *sub* \*Geburt; der Vergleich des auf uns aus Mesopotamien gekommenen Materials mit der Sammlung VAN GENNEPS zeigt deutliche Ähnlichkeiten in der Konzeptualisierung von der Krise der Geburt und wie man dieser (auf magische Weise) entgegenwirken kann. Die konzeptuelle Nähe zwischen Geburt und Tod als (initiatorisch-)liminale Krisen scheint sich auch in der Pränatalforschung und Psychoanalyse ausgebildet zu haben; so zur psychologischen Komponente des Überganges zwischen prä- und postnataler Existenz cp. KAMINER 1999:109 [Kritik und Überlegungen *loc.cit.*:110ff.]:

"Mit dem Eintritt ins Leben kommt es zur Entzweiung der beiden narzißtischen Kerne, "wobei die paradiesische Glückseligkeit einer apokalyptischen Katastrophe weicht" (...). Die hierdurch reaktiv mobilisierte anubische Aggression führt zu Zuständen, die nur annähernd als grauenvoll und schreckenerregend beschrieben werden können. Sie gehören zum archaischen Erbe eines jeden Menschen."

Daß die Geburt damit als klassischer Übergang in das Gebiet der Liminalität rückt, unterstützt die hier vertretene Annahme von <sup>d</sup>**lamma** als einer ursprünglich mit Schwellen(zuständen), Liminalität und Übergang konzeptualisierten Funktionsbezeichnung. Auch die in Mesopotamien belegte Vorstellung von Muttergottheit(en) und Menschenschöpfung kann als liminales Element aufgefasst werden - cp. auch KREBERNIK 1993-97a[RIA 8]:512 *sub* \*Muttergottheiten § 6.2:

"Ferner könnte die Assoziation der Muttergöttin mit der Menschenschöpfung aus Lehm ihren alten chthonischen Aspekt reflektieren."

---

"[...] doch kann es genausogut sein - und ich finde das plausibler, daß eine Reihe von Seklusions- und Schutzriten im Zusammenhang mit einem neugeborenen Kind auf der Vorstellung basiert, daß das Kind mehrere Tage leben muß, um ein menschliches Wesen zu werden."

Mag man dieser Interpretation zwar skeptisch gegenüberstehen, doch ist der Kindstod in der Krippe - SIDS, Sudden Infant Death Syndrome - schon seit der Frühzeit belegt (cp. auch WIGGERMANN 2000 [CM 14]). Es wirkt sinnvoll, den emotionalen Aufruhr, den der Tod eines Neugeborenen in einer Gesellschaft bewirkt, zu mindern, indem das Neugeborene selbst noch nicht als 'vollständiger' Mensch angesehen wird.

**i:27** 'Die Lamma-Gottheit (ist eine) rechte Herrin'; cf. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001x:531f. [RIA 9]. Man vermutet eine Assoziation von **ZI** zu **GI**, cp. ii:01.

**ii:01** CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001e[RIA 9]:373 *sub* \*<sup>d</sup>NIN-GI.U<sub>9</sub>.LAMMA. Der DN ist außerhalb dieser Liste nicht bezeugt. Daher scheint eine Untersuchung der einzelnen Namenselemente sinnvoll. Der Gottesdeterminativ **DIĜIR** gilt als Klassifikator (cp. SELZ 1997:204<sup>250</sup>) zur Einordnung entsprechender Schrifteinträge (SELZ 2008). **NIN** kann ebenfalls als eine Art von klassifizierendem Element gesehen werden, und zur Rolle von **LAMMA** als eine funktionsdeterminierende Bezeichnung für eine spezifische Klasse von liminalen Wesen cf. schon SELZ 1997:182:

“As most scholars would probably agree, I understand <sup>d</sup>lamma as a 'functional name', perhaps a kind of deified idea of protection. This usage is well-known from the time of the Fāra-texts onwards. [...] Thus the concept of the Lamma-deities serving as a kind of mediator between the human and the divine world [...].”

CAVIGNEAUX und KREBERNIK *loc.cit.* lesen **u<sub>9</sub>(EZENxBAD)**(<sup>?</sup>); zu **EZENxAN** und **EZENxBAD** cp. COHEN 1976 [JCS 28], [07] SF 5 ii:10. Ich habe mich mit COHEN für eine Lesung **uĝ<sub>5</sub>** entschieden. Für den DN <sup>d</sup>**lamma-nin-gi-uĝ<sub>5</sub>** können wir für die Grundlage der möglichen Bedeutung(en) die Zeichen **GI** und **uĝ<sub>5</sub>(EZENxAN)** festlegt werden; dabei fällt auf, daß im Kontext von (liminalen) Geburtsgottheiten und besonders den nachfolgenden Entitäten <sup>d</sup>**lamma-nin-men<sub>x</sub>**, <sup>d</sup>**lamma-men<sub>x</sub>** und auch <sup>d</sup>**lamma-ama** (ii:02 - 04) **gi** relativ gut als Instrument zum Schneiden der Nabelschnur belegt ist: Cf. *EWO* (PBS I<sub>2</sub> 104 rev. 04 - 05 und Dupl.s SEM 53 obv. 05, rev. 01; SLTN 70 ii, 3N-T409, 3N-T453, 3N-T675) <sup>d</sup>**nin-TU-re ki-nam-dumu-zi-ka mu-da-an-gub-bé / gi-dur-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>-da nam-tar-re-da inim-ša<sub>6</sub>-ge-bi mu-zu** 'I assist Nintur at the place of delivery (lit. "extraction of the child"), I know the propitious words pertaining to cutting the umbilical cord and determining fate' (JACOBSEN 1973:292 [OrNS 42]). Der Moment des Abschneidens der Nabelschnur war in Mesopotamien wie auch in vielen anderen Kulturen ein klassisch liminaler Moment, in welchem das Schicksal des Kindes entschieden wurde (cf. JACOBSEN *op.cit.*:289ff.; cp. auch VAN GENNEP 2005:57f., 67). Der Begriff **gi-dur-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>** ist mit der Muttergottheit verbunden (cp. *EWO loc.cit.*); so enthält z.B. ein Inventar der <sup>d</sup>Ninhursaĝa ein silbernes und 41 kupferne **gi-dur-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub>** (HEIMPEL 1998-2001b:379 [RIA 9]); cf. 11N-T3 (CIVIL 1974 [JNES 33]) ll. 12b - 13 *e-li* LL.DUR-*šú he-pi-ma aš-šum* GI / *na-ki-is ab-bu-un-na-ti : ab-bu-un-na-tú ri-ik-si šá* LÚ *ši-i* 'above his navel he is broken: because of the reed that cuts the Navel: that is the bond of man' (STOL 2000:142 [CM 14]). Bedenkt man die Assoziation von **men** außerhalb der Herrscherkonnotation mit Hebammen (cf. ii:02, ii:03) scheint es möglich, das **gi** hier ebenfalls mit den die Geburt umgebenden Handlungen der Hebamme zu assoziieren.

Da **ZI** in Fāra von **GI** nur durch die Gunierung unterschieden wird (cf. BIGGS 1973a:41 [OrNS 42]), kann auch eine Interpretation als **ZI**<sup>1</sup> = **GI** nicht ausgeschlossen werden. Vielleicht besteht daher eine Verbindung zu <sup>d</sup>**lamma-nin-zi** in i:27.

**ii:02** Der hier belegte DN 'eine Lamma (ist die) Herrin (der) Tiara'  ${}^d\text{nin-men}_x$  wird als Kurzform von  ${}^d\text{nin-men-na}$ , einem der geläufigeren Namen der Muttergöttheit, interpretiert (KREBERNIK 1993-97a:505 § 3.23), kombiniert mit **lamma** zur näheren Determinierung der spezifischen Art von Göttlichkeit (cf. KREBERNIK *op.cit.*:502). Ob hier schon eine Genitivverbindung vorliegt, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Notizen zu  ${}^d\text{nin-men(-na)}$  und den Geburtsvorgang sowie deren Rolle darin cf. JACOBSEN 1973[OrNS 42]:288; 290ff.; cf. zudem UET 6 26 i:26 - 27, *Das Lied der Hacke: nin en-ù-tu-da lugal-ù-tu-da / {}^d\text{nin-men-na-ke}\_4 \text{tu-tu al-}g\tilde{a}g\tilde{a} '[t]he mistress of giving birth to high priests, of giving birth to kings, Ninmenna ("The lady of the Headdress") was setting birthgiving going' nach JACOBSEN 1973:294; STOL 2000:74f., 75<sup>159, 160, 161</sup>. STOL *loc.cit.*:*

"According to the Atram-hasīs myth, the midwife put on her head a special gear. This may have had a specific purpose: in modern Palestine "the midwife folds a thick cloth, puts it on her head, presses her head against the stomach and the afterbirth comes down". In a Sumerian myth the birth goddess Nintu under the name Ninmena "sets birth-giving going"."

$\text{men}_x = \tilde{G}\tilde{A}x\text{EN}$  unterscheidet sich von  $\text{men} = \tilde{G}\tilde{A}x(\text{ME}+\text{EN})$  lediglich durch das fehlende **ME**, was sowohl als phonetischer Indikator als auch als semantischer Hinweis auf die **ME** der Herrschaft gesehen werden kann (cp. aber FARBER-FLÜGGE 1973:103<sup>97</sup>, SELZ 2002:651<sup>13</sup> [AOAT 281]). Weiter cf. ii:03.

**ii:03** ANDERSSON 2012[KEMO]:88 erwähnt  $\text{men}(\tilde{G}\tilde{A}x|\text{ME.EN})$ , "[a]nother piece of attire, the men-headdress", als eines der Insignien der Macht, die mit dem mesopotamischen Herrscher assoziiert sind. Zur möglichen Verbindung zwischen Herrschaft (evtl. auch durch das in  $\tilde{G}\tilde{A}$  eingeschriebene **EN** ausgedrückt, s. ii:02) und dem Zeichen selbst vergleiche ANDERSSON *op.cit.*:89:

"It is on the other hand likely that men in itself in some other cases should be understood as a symbol representing a deity. Two examples of this is the name of the en-priestesses en-men-an-na 'the en is the men of heaven', daughter of *Narām-Su'en*; and en-aga<sub>3</sub>-zi-an-na 'the en is the legitimate crown of heaven,' daughter of Amar-Su'en of Ur. These names surely refer to the Moon God Nanna. The relationship between Nanna and his son Utu on one hand, and the men is perhaps also visible in the big god list from Šuruppaq, where their names are followed by two rather marginal deities  ${}^d\text{Men}_x(\hat{G}\hat{A}_2x\text{EN})$  and  ${}^d\text{Men}_x(\hat{G}\hat{A}_2x\text{EN})\text{-bar}$ ."

In Tell Abū Šalābīkh erwähnen die **zà-me**-Hymnen  ${}^d\text{men}$  (l. 172), wohl als Apposition zu dem darauffolgenden DN  ${}^d\text{inanna-kur-kù}$ ; zu **men** (ohne Gottesdeterminativ) mit  ${}^d\text{Ninlil}$  (SRT 11 32) bzw.  ${}^d\text{Nintu}$  (TCS 3 ms. A = CBS 7073) kombiniert cp. SJÖBERG 1969[TCS 3:]141 *ad* 497; cf. ebenfalls SELZ 1997[CM 7]:171, 190<sup>67, 68, 69</sup> zu  $\text{men}_x$  in SF 1.

$\text{men}_x$  besitzt eine deutliche Verbindung zum Mondgott; entsprechend wäre eine Konnotation von  ${}^d\text{lamma-men}_x$  zu tierischer Fruchtbarkeit und Fortpflanzung zu erwägen

(zur Kuh als wichtige Metapher für die Mutter im ANE cp. JACOBSEN 1973 über Vorstellungen zu Rindern, dem Kalben der trächtigen Kuh etc.). Zum Kontext von Geburtsgottheiten des **lamma**-Abschnittes von SF 1 cp. [01] *ad agarin*<sub>5</sub>, *ad ú-a*. Die spätere Assoziation zwischen <sup>d</sup>EN.ZU und Rindern und Geburtsvorgängen (cp. VELDHUIS 1991, STOL 2000:66ff.) ist bekannt.

**ii:04** **ama** 'Mutter' bestätigt die Verbindung von **lamma** mit den mit Mutterschaft assoziierten Gottheiten; zu <sup>d</sup>**ama** cf. RIA 8:504 *sub* \*Muttergöttin § 3.1:

"Auch <sup>d</sup>LAMMA.AMA in Fāra (SF 1 ii 4) könnte ein Name der Muttergöttin sein."

**ii:05** Der DN ist zu verstehen entweder als 'Lamma des Bösen Blickes', *sc.* **lamma** als Schutzfunktion gegen den sog. "Bösen Blick", oder 'Lamma mit schrecklichem Antlitz'. Das Gegenstück dazu stellt <sup>d</sup>**lamma-igi-ša<sub>6</sub>-ga** dar, evtl. auch <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga(-igi-tab-ba-ni)**, welche man als apotropäische Entitäten als mit <sup>d</sup>**lamma-igi-hul** isomorph auffassen kann: cp. [02] **zà-me**, [16] Eri'inimgina-k 1, [17] Eri'inimgina-k 6. Diese zweiteilige Wahrnehmung von **LAMMA** ist sicher zu verbinden mit ähnlichen Konzepten, wie sie für Dämonen im ANE bezeugt sind (cp. Anzu als Schutz und Bedrohung).

Gegen die Interpretation von **igi-hul** als 'böser Blick' cf. GELLER 2003:117<sup>20</sup>, 127<sup>21</sup>; s.a. THOMSEN 1992:19f. Ungeachtet dessen, ob **igi-hul** nun als 'böser Blick' oder 'schreckliches Antlitz' interpretiert wird, kann die apotropäische Funktion der Entität auf Basis

20

"There is a tendency among these texts, as generally within the field of Assyriology, to adopt an Akkadian expression as *ipso facto* having a similar or identical meaning in Sumerian. In this particular case, in all secondary literature listed above, Akkadian *īnu lemuttu* for "evil eye" is considered to represent the meaning of Sumerian *igi hul*, in all instances. This assumption is predominant in spite of the fact that Akkadian scribes themselves often thought otherwise and often translated otherwise. Scribes who translated Udug-hul incantations, for instance, had a good grasp of classical Sumerian and translated the phrase "igi hul" as *pānu lemnu*. In the oft-repeated phrase, *lú hul igi hul ka hul eme hul*, the word "igi" is translated as *pānu* and not as *īnu*. So although there are a few instances in which "igi hul" is translated as "evil eye" (*īnu lemuttu*), usually for specific reasons, as we will soon see there are many more occasions when the meaning of "face" is far more appropriate to the Sumerian context. This raises the possibility that the notion of "evil eye", familiar to Semitic magic, may not have been a Sumerian concept."

21

"The translation of "igi hul" as "evil eye" is typical of a *problem within Assyriology, namely interpreting Sumerian terms according to their Akkadian counterparts, which is an easy trap into which to fall*. One assumes that the idea of "evil eye" is so well understood and attested within magic in general, and clearly attested in the Akkadian examples of the genre, that it is natural to assume that Sumerian incantations would conform to the same set of meanings. This appears not to be the case. Rather than considering "igi hul" and "inim-ġar" to be metaphors or abstractions of envy and gossip, these terms represent actual hallucinatory images and voices which the paranoid patient sees and hears in his own mind, leading to feelings of persecution." [Emph. NL]

von (1) der Entwicklung von apotropäischen Konzepten im Alten Orient und (2) den ED Belegen *sub* [02], [16], [17] und [18] RBC 2000 durchaus in der hier vorgeschlagenen Form postuliert werden.

**ii:06** CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001d[RIA 9]:350 *sub* \*<sup>d</sup>Nin-É.SAG.SUR.LAMMA. Zu **SUR** cf. EbSL TM.75.G.1907+12680 124 (B rev. vi:02') **SUR** = *su-ra-um* (ARCHI 1987:98); CIVIL 1982:6f. verweist auf ED /**sur**/ im Bedeutungsspektrum von Numeralen und Maßeinheiten als vermutlich '(An)Teil' ("part") bedeutend. **nīg.sur.r[a]** = *mi-iš-lum* NigGA Bil. A i:11 (CAD M/2 *s.v.*); statt **nīg** ist hier besser **ninda** zu lesen, denn offensichtlich ist das 'Halbbrot' **ninda.sur[ra]** gemeint.

Eine mögliche Deutung des Namens der Gottheit, welche sie in dem hier gegebenen Kontext verankern würde, könnte sich aus der Assoziation mit nachfolgend **<sup>d</sup>lamma-eden-gi<sub>6</sub>** ergeben: Stellt man die beiden DNN nebeneinander, so sticht der Gegensatz zwischen der dunklen bzw. nächtlichen Steppe (**edin** als kosmologisches Außen, cp. *IB, DD, WIGGERMANN* 1996:209ff., 210 zu der Lokalisierung von Zentrum und Peripherie in der Realgeographie) und dem **é-sağ** 'Haupthaus' als sich im Zentrum befindenden Kulttoponym hervor. Die Verbindung von **sağ** und **edin** hier ist sicher mit der typisch mesopotamischen Kontrastierung von Zentrum und Peripherie (*WIGGERMANN op.cit.*) zu verbinden. ZAND 2009:56 verweist im Rahmen des UD.GAL.NUN-Corpus auf das Phänomen der partiellen Homophonie zwischen Ursprungszeichen (NO) und Allogramm (UGN), wobei **SUR(šur)** und **MAH(šutur)** miteinander in Beziehung stehen; für den Kontext von SF 1 könnte man erwägen, hier ebenfalls eine partielle Homophonie anzunehmen, wobei **SUR** für **SAR(mú)** stehen könnte. **mú** kann lexikalisch mit *nabātu* geglichen werden; cf. CAD N/1 *s.v.* **MÚ<sup>mu-mu</sup>MÚ** = *i-tan-bu-tu* Antagal D 230; **ká.[ká]r, mul.[mul], sağ.mú.mú, kár.x** = *i-ta-an-[bu-tu]* CBS 13294 iv:10'ff. (Nabnitu); **MÚ<sup>mu-mu</sup>MÚ** = *i-tan-bu-tu* RA 17 124 + 183 iii:10. Diese Form der partiellen Homophonie würde nicht auf der Homophonie der verwendeten Lesung beruhen (cp. ZAND *op.cit.*) sondern vielmehr auf dem überlieferten Zeichennamen, entsprechend dem KVK-Schema SvR<sup>22</sup>. **SAR** mit der Lesung **mú** hätte den Vorteil, als akkadisch *nabātu(m)* für die Beschreibung von dem "Erhellen" von Gebäuden, v.a. Tempeln, gut bezeugt zu sein (cf. CAD N/1 *s.v.*). Steht **SUR** partiell homophon für **SAR(mú)** könnte man eine etwaige Interpretation als 'Lamma (des) strahlenden Hauptgebäudes' ansetzen. Möglicherweise liegt auch eine Parallele zu UM 29-16-273 + N 99 iv:07 **dur-sur an-lá-gin<sub>7</sub>** 'the twisted rope to which heaven is secured' vor (cf. ALSTER 1976:122

<sup>22</sup>Cp. auch KRECHER 1992:299, der als eines der Austauschprinzipien des UGN das Verändern von Vokalen (generell zu dunkleren Vokalen hin, die weiter hinten im Artikulationsraum gebildet werden) identifizierte:

- "The phonemic changes applied to the (original) words before writing include
- (a) change of vowel, very often towards /u/
  - (b) change of consonant (including exchange between /n/ and /s/, /š/)
  - (c) omission of final consonant
  - (d) adding of an initial consonant before vowel as first phoneme
  - (e) transposition of the sequence consonant-vowel to vowel-consonant
  - (f) augmentation by one whole syllable inserted or added."

[JCS 28]), was offensichtlich eine konzeptuelle Nähe zur *axis mundi* aufweist.

**ii:07** CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001n[RIA 9]:470 *sub* \*<sup>d</sup>Nin-MI.EDEN.LAMMA. Es ist nicht ganz klar, wie dieser DN zu lesen ist; die graphische Anordnung der Zeichen läßt sich nach dem Photo auf CDLI nicht genau erkennen, doch scheinen die drei 'determinierenden Zeichen' **DIĜIR**, **NIN** und **LAMMA** jeweils noch vor **EDEN** und **MI** geschrieben worden zu sein. Zu **eden** als mit der Unterwelt assoziiertem Begriff vgl. SELZ 2004b:54 [WOO 3]:

“Das Konzept der zwei Bereiche, der bekannten Welt, der Innenwelt, und der meist feindlichen Außenwelt ermöglicht es denn auch, daß Teile der Steppe (eden), oder des Berglandes (kur) mit der Unterwelt verglichen wurden. Ja, beide Bezeichnungen entwickeln sich geradezu zu Synonyma für die Unterwelt. So sind es auch jene Bereiche, in der oft die Dämonen und Totengeister lauern, jederzeit bereit, den ungeschützten Menschen zu attackieren.”

Es bietet sich an, hier **MI** als **ĝi<sub>6</sub>** zu verstehen und dieses mit der ED IIIb-Beschreibung des <sup>d</sup>**nin-azu<sub>x</sub>** als **ur-ĝi<sub>6</sub>** zu verbinden: cp. BFE 36(b) = TM 75 G 2459, **zà-me**-Hymnen (IAS 268, IAS 267, IAS 265) ll. 136 - 137, s. auch ii:10. Vielleicht ist der Name also als 'die Lamma-Gottheit ist die Herrin der nächtlichen Steppe' zu verstehen, da es unwahrscheinlich scheint, **ĝi<sub>6</sub>** hier als neutrale Farbbezeichnung aufzufassen<sup>23</sup>; cp. v.a. ii:06 für eine antonyme Konstruktion:

Zentrum	Peripherie
é-saĝ	edin
SUR = SAR	ĝi <sub>6</sub>

Es gibt Hinweise, daß /**lamma**/ auch eine Unterweltskonnotation hat, cp. <sup>d</sup>**lamma-nin-gi-ug<sub>5</sub>** oder <sup>d</sup>**lamma-igi-hul**. Es ist auffällig, daß gerade die mit Geburt und Mutterschaft assoziierten **lamma**-Gottheiten (bis auf <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun**) über diese Konnotation verfügen; und selbst <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** wird in den **zà-me**-Hymnen dem Kulttoponym **GI.EN.KI** zugeordnet, welches traditionellerweise eine starke Unterweltskonnotation trägt, cp. [01], [02]; auch IAS 268, IAS 267 *ad* <sup>d</sup>**nin-azu**; weiters s.u. *sub* ii:10.

**ii:08** CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001l:449 *s.v.* [RIA 9]; mit MITTERMAYER 2005 wird angenommen, daß es sich hier um ein Tierkopfsymbol der sog. **KIŠ**-Gruppe handelt. Ob jedoch tatsächlich **KIŠxÚŠ** zu lesen ist, ist nicht gesichert (cp. KREBERNIK 19986:169 [ZA 76]); es wäre auch möglich, den von KREBERNIK als Teil der 'Schnauze'

<sup>23</sup>Hier mag auch LOTMANS Anmerkung von der Natur des 'Außen' in Hinblick auf Zeit gelten: Das 'Außen' beginnt, wo der Tag endet, die Nacht wird demgemäß mit dem Außen assoziiert (2010:188)

aufgefassten schräg verlaufenden oberen Keil als obere Kante von **GÁNA:tenû** zu sehen. Dieser Teil, der beinahe direkt an das in der vorherigen Zeile geschriebene **EDIN** angeschlossen wirkt, hat an der Vorderseite des Zeichens (über dem Rhombenohr) offenbar Reste von der für **GÁNA** typischen Gunierung. Es könnte auch **ĜIR<sub>16</sub> = KIŠ+GÁNA:tenû** vorliegen: Die Frage nach dem in das Tierkopfzeichen geschriebene Zeichen (**ÚŠ?**) könnte wegfallen wenn der betreffende horizontale Keil als der das Rhombenohr des Zeichens füllende 'Standard'-Keil angesehen wird. Seine Platzierung noch im Rhombenohr würde dafür sprechen.

**ii:09** Cf. SELZ 1995[UGASL]:251f., 252<sup>1206</sup>; in Tell Abū Šalābīkh findet sich der Gott in den **zà-me**-Gesängen (IAS 268, IAS 267, IAS 259, IAS 272) ll. 120 - 121 **EZENxLA NÍNDAxGU<sub>4</sub> dar / <sup>d</sup>nin-gublaga(EZENxLA) zà-me**. Der später als männlich belegte <sup>d</sup>Ningublaga wird in Ĝirsu als eventuell dem Kreis um <sup>d</sup>Nanše zugehörig vorgestellt; ANDERSSON 2012:172<sup>1009</sup> erwähnt unter 3.1.7.10 "*Light, brilliance and visual phenomena*", daß die Phrase **lugal-u<sub>4</sub>-an-na** 'der Herrscher ist das Licht des Himmels' "was associated with Nanna and Ningublaga of Kiabrig in earlier times." Dies könnte als Verbindung zu den mit **men<sub>x</sub>** gebildeten DNN-Formen (ii:02-03) gesehen werden und somit die Anwesenheit des mit Rindern assoziierten Gottes in diesem Teil der Liste erklären. Ebenso ist die Verbindung zwischen der Rindergottheit und dem Konzept der Zeugungskraft (sowohl tierischer als auch menschlicher solcher) verhältnismäßig deutlich auszumachen; cp. ii:02, ii:03, VELDHUIS 1991 sowie STOL 2000:66ff. [CM 14]. Zur Frage nach dem Geschlecht der Gottheit cp. SELZ 1995:252.

Eine weitere Möglichkeit, **<sup>d</sup>nin-gublaga** innerhalb des semantischen Netzes von SF 1 zu verorten bietet sich vielleicht durch spätere Epitheta der Entität: Als in apotropäischen Ritualen vorkommende Gottheit trägt <sup>d</sup>Ningublaga die Epitheta **lugal hul-ġál-ra** 'Herr, der das Böse schlägt' und 'Träger der unfreundlichen Waffe' (cf. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001f:375 [RIA 9]); ED finden sich zwar keine Erwähnungen des Gottes in Verbindung mit **hul**, doch wenn diese später bezeugten Epitheta auf einer älteren Tradition beruhen, könnte zwischen diesem Eintrag und **<sup>d</sup>lamma-igi-hul** (i:5) eine semantische Assoziation bestehen.

**ii:10** SELZ 1994[UGASL]:212ff. *s.v.*, BIGGS 1974[OIP 99]:50 ll. 128 - 139 (**zà-me**), KREBERNIK 1986:197 [ZA 76]; <sup>d</sup>Ninazu, der erst unter Eri'inimgina-k in das Pantheon von Lagash übernommen wurde, wird als Heil- und Unterweltsgott beschrieben (Funktion als Heilgott 'Herr Arzt' UGASL 212f.); in der Opferliste DP 51 i:01 - ii:04 folgen auf seinen Eintrag **<sup>d</sup>ereš-ki-gal** und **<sup>d</sup>[mes]-[an]-[DU]**. Die Mutterschaft der <sup>d</sup>Ereškigal(a) wirkt weniger gekünstelt als die später bezeugte Genealogie, in der <sup>d</sup>Enlil und <sup>d</sup>Ninlil als Eltern von <sup>d</sup>Su'en/<sup>d</sup>Nanna, <sup>d</sup>Nergal, <sup>d</sup>Ninazu und <sup>d</sup>Enbilulu gelten (cf. BEHRENS 1978). Im Allgemeinen ist der Unterweltsaspekt während des ED stärker ausgeprägt als die apotropäische Heilsfunktion, welche sich im Rahmen von Beschwörungen primär auf Schlangenbisse zu beziehen scheint. Dies stimmt mit der chthonischen Natur des Gottes als Teil der Gruppe transtigidischer Schlangengottheiten überein (WIGGERMANN 1997 [CM 7]). WIGGERMANN 1998-2001b[RIA 9]:333 verweist auf den Eintrag für <sup>d</sup>Ninazu in

den **zà-me**-Hymnen von Tell Abū Šalābīkh (IAS 268, IAS 267) ll. 128 - 139 (insb. 136 - 137 **ur-ġi<sub>6</sub> dam-šè nú / <sup>d</sup>nin-a-zu<sub>x</sub>**)<sup>24</sup>. KREBERNIK 1984[BFE]:180f. beschreibt die Parallele **ur-ġi<sub>6</sub> éš-dam-ma / nú-a** 'schwarzer Hund, der im Wirtshaus liegt' in BFE 36(b) = TM 75 G 2459, die sich in einer Variante **ur-ġi<sub>6</sub> éš-TE nú** in SF 36 v:10 - 11 wiederfindet. VEENHOF 1996[WZKM 86=FS Hirsch]:433 *ad kt a/k* 611:2f. weist auf die Möglichkeit einer Verbindung mit **du<sub>6</sub>-ur-ġi<sub>6</sub>-ga** in Enannatum I 29 viii:08 (FAOS 5/1:201) hin, und auch in *DD* (ALSTER 1972:64f.) ll. 95 - 97 // 107 - 108 taucht die Bezeichnung **ur-ġi<sub>6</sub>** mit Unterweltskonnotation in einer für den Text typischen Phraseologie auf (jeweils Antworten auf <sup>d</sup>Dumuzids Flehen, nicht an die **gal<sub>5</sub>-la**-Dämonen verraten zu werden als er sich in den Gräben von Arali [**e-a-ra-li-ka**] versteckt): **u<sub>4</sub> ki-zu ab-pà-dè-en-na-a ur-zu hu-mu-kú-e / ur-ġi<sub>6</sub> ur-nam-sipa-da-zu / ur-ġi<sub>7</sub> ur-nam-en-na-zu ur-zu hu-mu-kú-e** "When I should (be forced to) show your place - may your dog devour me! The black dog, your dog of shepherdship, the noble dog, your dog of lordship, may your dog devour me!". Es wäre durchaus möglich, hier in dem Epitheton des <sup>d</sup>Ninazu als **ur-ġi<sub>6</sub>** eine Assoziationsmöglichkeit zu <sup>d</sup>**lamma-nin-ed-en-ġi<sub>6</sub>** zu sehen (cf. ii:07). Zu **ur-ġi<sub>6</sub>** und einer möglichen Verbindung mit der Mandragora cp. SELZ 2004:194<sup>36</sup> [WZKM 94]; s.a. [01] D(1), D(2).

Weiters ist interessant, daß <sup>d</sup>Ninazu und Lamma-<sup>d</sup>Ninsumun in [02] den **zà-me**-Hymnen beide mit dem Kulttoponym **GI.EN.KI**, also Enegi, in Verbindung gebracht werden. Die Bovidenmetaphorik für die Unterweltsgottheit(en) von Enegi könnte eventuell als ein *tertium comparationis* auf einen weiteren Zusammenhang zwischen dem Konzept der **lamma** und der Unterwelt hinweisen. Cp. auch STEINKELLER 2004:183 [ZA 94]:

"Given that "aurochs" is a fitting metaphoric image of the god of death, war, and destruction, it is easy to see how the development *alim* > Nergal took place."

**ii:11** Es liegt vielleicht eine verkürzte Schreibung für <sup>d</sup>Nin-ka'ašbar/e, eine Form der Muttergöttin, vor; cp. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001h:439 *s.v.* [RIA 9], auch JACOBSEN 1973:292f. [OrNS 42]. Sicherlich identisch mit <sup>d</sup>Nin-ka'ašbar-anki, ebenfalls ein Name der Muttergöttin (CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001i *s.v.* [RIA 9]: Die Tafel bietet ein deutliches **KI**, so liegt wohl letztere hier vor. Cp. auch **nun-ka-aš-bar** als Epitheton des <sup>d</sup>**ŠEŠ.KI** in TH No. 8 113 - 16 **temen-zu abzu 50 engur imin-e / éš šà-diġir-re-e-ne-ke<sub>4</sub> igi ì-ġál / nun-zu nun ka-aš-bar men-an-daġal-la / lugal-ana<sub>x</sub>(AN)-kam <sup>d</sup>aš-ím-babbar-e** 'your foundations (are like those of) the Abzu, fifty in number, 'seven' oceans (are within you), shrine, which looks into the 'heart' of the gods, your prince, the prince who makes decisions, the crown of the wide heaven, the lord of heaven, Ašimbabbar' (SJÖBERG 1969:23). Vergleiche auch die Verwendung von **men** in diesem Kontext; cf. ii:02, ii:03 *ad* <sup>d</sup>**lamma-men<sub>x</sub>**, <sup>d</sup>**lamma-nin-men<sub>x</sub>**. Götter (und Herrschaft) sind in unserem Kontext oft verbunden mit: Herrschaft – Strahlen – Mondgott – Rinder – Fruchtbarkeit – Geburt – Mutter.

Eine weitere Assoziationsmöglichkeit bieten Kontexte von **ka-aš-bar**; cf. THOMSEN 1984:224 606 **ka-aš bar-re-da za-a-da ša-mu-e-da-ġál** 'to make decisions is with you'

<sup>24</sup>Cf. [02][1].

(Šu-ilišu A 20); FLÜCKIGER-HAWKER 1999:327 **ka-aš-bar** 'to render decisions' (A 144 (Susa)), **ka-aš kur-ra bar** 'to render decisions of the netherworld' A 144; SJÖBERG 1973:40 37 [AfO 24] **di-ku<sup>ř</sup><sub>5</sub> ka-aš-bar-e-dè** = *dajjānu ša purussām iparrasu*; cp. JACOBSEN 1973:292f. [OrNS 42], STOL 2000:143 [CM 14].

**ii:12** Cf. SELZ 1995[UGASL]:263 *s.v.*, "fürstliche Herrin"; *loc.cit.*<sup>1275</sup> wirft die Möglichkeit eines sekundären DN auf, der evtl. mit der <sup>d</sup>Inanna-k verbunden sein könnte. Diese Interpretation könnte zudem durch Gemdet Našr-zeitliche Belege für unterschiedliche Epiphaniformen der <sup>d</sup>Inanna-k gestützt werden (cf. SELZ (*im Druck*)); STEINKELLER 2002:254 beschreibt diese drei Formen (cp. SZARZYŃSKA 1993:8 [RA 87]) der <sup>d</sup>Inanna-k von Uruk - **inanna-ud**, **inanna-sig** und **inanna-nun** - als 'morning Inanna', 'evening Inanna' und 'princely Inanna'. Dabei erwägt er eine mögliche Interpretation von **inanna-nun** als 'Inanna of Eridu/Enki' (*loc.cit.*<sup>23</sup>); SELZ (*im Druck*) verweist auf den astralen Aspekt, welcher nicht nur Auf- und Untergang der Venus kennt, sondern als weitere signifikante Planetenstände auch Zenit und Nadir; der Nadir könnte für die **inanna-kur** dieser Texte stehen (was auch erklären würde, warum in den archaischen Listen keinerlei Opfertgaben für diesen Aspekt der Gottheit belegt sind), der Zenit mit **inanna-nun**, ~ 'hochstehende Inanna'. Vielleicht hier also 'die Lamma ist die hochstehende Herrin'?

Außerhalb solcher Kontexte kann der DN mit den Ahnen des An (TCL 15 25:07 - 08) bzw. <sup>d</sup>Enlil (CT 24 4:08 - 09) in Verbindung gebracht werden (cf. SELZ *op.cit.*, WIGGERMANN 1992:281). Nicht völlig auszuschließen ist, daß hier, wie schon bei **U.UD.KID** = **LAK-397°UD** und **LAK-358** = **LAK-397°AN**<sup>25</sup> in i:14 bzw. i:16 eventuell eine UD.GAL.NUN-Lesung vorliegt. Dann stünde **NUN** für **LÍL**, wie in dem Corpus gut bezeugt (cf. ZAND 2009:64); cp. auch KREBERNIK 1984:279. Alternativ dann 'eine Lamma ist <sup>d</sup>Ninlil' bzw. 'die Lamma ist die Herrin (des) (Wind-/Atem-)Hauch(es)'.

### 3.2.0.1 Zusammenfassung SF 1 i:15 - ii:12 (Table 0.1)

IN DEN ERSTEN beiden Spalten der *Großen Fāra-Götterliste* werden 12 **LAMMA**-Gottheiten genannt. Es zeigt sich, daß die Gottheiten, die in dem hier betrachteten Abschnitt von SF 1 aufgelistet sind, in drei Grundbereiche eingeteilt werden können: *A) Herrschaft & Kult, B) Geburt & Mutterschaft, C) Konzeptuelles "Außen"*.

Es lassen sich von den 26 in dem Abschnitt genannten Gottheiten all jene mit uns verständlichen Namen einem dieser semantischen Bereiche zuordnen; evtl. könnte man hier von einem thematischen Ordnungsprinzip im Aufbau von SF 1 sprechen? Alle **LAMMA**-Gottheiten in diesem Teil der Liste können, soweit verständlich, mit diesen drei Bereichen assoziiert werden.

---

<sup>25</sup>UGN UD = NO AN!

Table 3.1: SF 1 i:15 - ii:12: Semantische Bereiche

(01)	i:15	<sup>d</sup> lamma-nin-súmun	Herrschaft, Kult
	i:16	<sup>d</sup> nin-LAK-358	Kult (Kulttoponym)
	i:17	<sup>d</sup> bara <sub>7</sub> (LAGABxSIG <sub>7</sub> )	Herrschaft, Kult
	i:18	<sup>d</sup> nin-bára	Herrschaft, Kult
	i:19	<sup>d</sup> TU	Geburt
	i:20	<sup>d</sup> nin-DI	
	i:21	<sup>d</sup> nin-é-gal	Herrschaft
	i:22	<sup>d</sup> nin-A.DI	
	i:23	<sup>d</sup> nin-bur <sup>?</sup>	
	i:24	<sup>d</sup> nin-me-nu-è	Herrschaft? Kult?
	i:25	<sup>d</sup> nin-me	Herrschaft
(02)	i:26	<sup>d</sup> lamma-nin-sig <sub>4</sub> -tud	Geburt (Hebamme)
(03)	i:27	<sup>d</sup> lamma-nin-zid	Herrschaft
(04)	i:28	<sup>d</sup> lamma-nin-[X <sup>?</sup> X <sup>?</sup> ]	
(05)	ii:01	<sup>d</sup> lamma-nin-gi-uḡ <sub>5</sub>	Hebamme (?)
(06)	ii:02	<sup>d</sup> lamma-men <sub>x</sub>	Herrschaft, Geburt (Hebamme)
(07)	ii:03	<sup>d</sup> lamma-nin-men <sub>x</sub>	Herrschaft, Geburt (Hebamme)
(08)	ii:04	<sup>d</sup> lamma-ama	Geburt
(09)	ii:05	<sup>d</sup> lamma-igi-hul	Apotropaion
(10)	ii:06	<sup>d</sup> lamma-É.SAḂ.SUR	
(11)	ii:07	<sup>d</sup> lamma-nin-eden-ḡi <sub>6</sub>	Peripherie - Außen - Unterwelt
	ii:08	<sup>d</sup> nin-KIŠ <sup>?</sup> xÚŠ <sup>?</sup>	
	ii:09	<sup>d</sup> nin-gublaga	Mond
	ii:10	<sup>d</sup> nin-azu(ZU <sub>5</sub> xA)	Unterwelt, Schlangen
	ii:11	<sup>d</sup> nin-ka-aš-bar-<an>-ki	Geburt, Rechtssprechung (Unterwelt)
(12)	ii:12	<sup>d</sup> lamma-nin-nun	Herrschaft

Table 3.2: A ) Herrschaft &amp; Kult (LAMMA) in SF 1 i:15 - ii:12

A ) Herrschaft & Kult				
(01)	i:15	<sup>d</sup> lamma-nin-súmun	Herrschaft	Gemahlin des Heros-Herrschers Lugalbanda
			Kult	göttliche Stammutter von Unug I (Bilgames)
(03)	i:27	<sup>d</sup> lamma-nin-zid	Herrschaft	Epitheton für Göttinnen
(12)	ii:12	<sup>d</sup> lamma-nin-nun	Herrschaft	UGN <b>NUN</b> für NO <b>LÍL</b> ; <b>NUN</b> in frühen Schreibungen für Nil
			Kult	<b>NUN</b> als Zeichen für die Standarte des <sup>d</sup> Enki(.g) in Eridug
			Kult	Erscheinungsform inanna-nun der Venusgöttin in Unug

Table 3.3: B - Geburt &amp; Mutterschaft (LAMMA) in SF 1 i:15 - ii:12

B - Geburt & Mutterschaft				
(02)	i:26	<sup>d</sup> lamma-nin-sig <sub>4</sub> -tud	Geburt	Hebamme (Gebärziegel)
(03)	ii:01	<sup>d</sup> lamma-nin-gi-uḡ <sub>5</sub>	Geburt (?)	Hebamme (Schneide (?))
(08)	ii:04	<sup>d</sup> lamma-ama	Mutterschaft	Mutter = Metapher

Bei den *A) Herrschaft & Kult* zugeordneten **LAMMA**-Göttinnen handelt es sich um unterschiedliche Formen von mit **LAMMA** konstruierten Gottheiten. Bei **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** handelt es sich um die sekundäre Epiphanieform der auch ohne das Funktionselement **LAMMA** bezeugten Göttin <sup>d</sup>Ninsumun. Ihr Bezug zu dem Konzept 'Herrschaft' entspringt ihrer Position als Gemahlin des mythischen Königs Lugalbanda, gleichermaßen auch ihrer Stellung als Mutter des Bilgames: Die Göttin ist in der Überlieferung gleich mit zwei (sterblichen) Herrschern verbunden. Cp. auch [01] IAS 327

**<sup>d</sup>lamma-nin-nun** kann verschieden interpretiert werden<sup>26</sup>, ist aber in den drei auffälligen Lesarten jeweils mit Herrschaft resp. Kult assoziiert.

<sup>26</sup>ENGLUND ..... weist darauf hin, daß von Uruk IV an (MSVO 4 73 ii:01, Cities Seal 04) in den Schreibungen für <sup>d</sup>Enlil, Nibru und v.a. <sup>d</sup>Ninlil das Zeichen **NUN** für **KID** gebraucht wurde - bis Uruk III hinein für <sup>d</sup>Enlil, bis ED IIIa [IAS 21 iii:04, TSS 1 rev. iii:15, TSS 14 iii:04] hinein für <sup>d</sup>Ninlil. Auch wird in UGN-Orthographie **NUN** für NO **LÍL** gebraucht (ad ii:12). Weiters ist eine Interpretation als Form der archaisch bezeugten **inanna-nun** denkbar (*loc. cit.*) - <sup>d</sup>Inanna-k als Venus im Zenit, einer Verbindung zum Kult der Venusgöttin in Unug. Ebenso könnte das **NUN** sich auf die Standarte des <sup>d</sup>Enki(.g) in Eridug beziehen, eine wohl als kultisch zu bezeichnende Verbindung. Alle drei Lesarten beinhalten jedoch eine Beziehung zu dem Konzept göttlicher Herrschaft - <sup>d</sup>Enlil und seine Stadt sind paradigmatisch für Herrschaft, <sup>d</sup>Ninlil sein (konstruiertes) Pendant. Der sakralen Ebene des Zentrums von <sup>d</sup>Enlil und <sup>d</sup>Ninlil in Nibru entspricht teilweise die der Zentren von <sup>d</sup>Enki(.g) in Eridug und <sup>d</sup>Inanna-k in Unug - alle bedeutende Kultorte.

Table 3.4: C ) Konzeptuelles “Außen” (LAMMA) in SF 1 i:15 - ii:12

C ) Konzeptuelles “Außen”			
(09)	ii:05	<sup>d</sup> lamma-igi-hul	Außen (dämonisches?) Apotropaion
(10)	ii:07	<sup>d</sup> lamma-nin-eden-ġi <sub>6</sub>	Außen Peripherie/Außen - Unterwelt

Unter den mit *B) Geburt & Mutterschaft* verbundenen **LAMMA**-Göttinnen handelt es sich bei <sup>d</sup>lamma-nin-sig<sub>4</sub>-tud (wie auch bei der unter *Herrschaft & Kult* angeführten <sup>d</sup>lamma-nin-súmun) um die sekundäre Epiphanieform einer ohne die Funktionsbezeichnung **LAMMA** bezeugten Gottheit <sup>d</sup>nin-sig<sub>4</sub>-tud (cf. *ad* i:26).<sup>27</sup> <sup>d</sup>nin-gi-uġ<sub>5</sub> scheint ebenfalls mit dem Bereich der Geburt zu tun zu haben, wenn das **gi** als Signifikant für die philologisch und archäologisch bezeugten **gi-ku**<sub>5</sub> 'Rohrschneiden' interpretiert werden darf<sup>28</sup>. Bei <sup>d</sup>lamma-ama schließlich scheint es sich um den ursprünglichen DN <sup>d</sup>ama oder **diġir-ama** 'eine Gottheit ist die Mutter' zu handeln. Diese (wohl ältere) deifizierte Idee wird durch das Funktionselement **LAMMA** als semantischer Klassifikator modifiziert - die vergöttlichte Mutter in ihrer Funktion als **LAMMA**, die wohl mit Schutz in Liminalsituationen (Schwangerschaft, Geburt, Mutterwerdung) assoziiert werden kann. (02) und (03) verweisen auf Realien aus der Umgebung des Tätigkeitsfeldes der Hebamme, und auch (06) <sup>d</sup>lamma-men<sub>x</sub> und (07) <sup>d</sup>lamma-nin-men<sub>x</sub> werden beide mit **men**<sub>(x)</sub> assoziiert, einer besonderen Kopfbinde, die Hebammen tragen, um bei der Geburt durch Pressen nachhelfen zu können (STOL 2000 [CM 14]).<sup>29</sup>

Der Name der Kategorie *C) Konzeptuelles “Außen”* ist bewußt vage gehalten; eine Kategorisierung 'Unterwelt' wäre ebenfalls möglich, engt die mögliche Begriffsvielfalt allerdings in eine negativ konnotierte Richtung. Konzeptuelle 'Unschärfen' in der sumerischen Bild- und Schriftkultur scheinen gerade in den frühen Epochen wichtige Stilmittel gewesen zu sein (cp. das Oszillieren zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre in Sympositionsszenen, funktionale Göttlichkeit des Herrschers, polyseme Darstellungen animalischer und menschlicher Fruchtbarkeit in einem Objekt, die Verwendung von **DIĠIR**, Deifikation von Gegenständen etc., die Polyvalenz der Rosette in der frühsumerischen 'Kunst', cf. SELZ 1997 [CM 7], 2004 [WZKM 94], 2008 [OIS 4], 2010 [WZKM 100] *passim*).

Angesichts der auf uns gekommenen materiellen Reste von apotropäischen Wesen-

<sup>27</sup>Die Göttin stellt wohl die aus dem ursprünglichen (vergöttlichten) Ziegel, über dem die Frauen gebären, hervorgegangene Form dar (das 'Numen des Gebärziegels').

<sup>28</sup>Diese aus z.B. einem Tempelhort der <sup>d</sup>Ninhursaġa bezeugten Messer wurden für das Abschneiden der Nabelschnur nach der Geburt verwendet.

<sup>29</sup>Ebenso verweist das bedeutungstragende Element (<sup>d</sup>)**men**<sub>(x)</sub> natürlich auch auf Herrschaftskonzepte und Krönungsvorstellungen. Wegen nuancierten Unterschieden in den Interpretationsmöglichkeiten wie diesen werden die deutlich über einen einzelnen semiotischen Bereich A), B) oder C) hinausreichenden DNN mit **LAMMA** weiter unten erwähnt.

heiten<sup>30</sup> scheint eine Klassifikation der <sup>d</sup>lamma-igi-hul als apotropäisches Wesen gesichert. Eine <sup>d</sup>lamma-igi-hul ist meines Wissens nach nirgends sonst belegt, aber man erinnert sich an die Darstellungen von Pazuzu und Huwawa. Beide im Grunde durchaus gefährliche dämonische Gottheiten sind in der apotropäischen Kunst des Alten Mesopotamien durch Darstellungen ihrer Gesichter gut bezeugt, die abgebildeten Fratzen könnten durchaus als **igi-hul** bezeichnet werden. Wir wissen nicht, wie wir uns in dieser Periode eine **LAMMA** vorzustellen haben; **igi-hul** scheint im Kontext mit den dämonischen Apotropäen allerdings ein guter Indikator für eine ähnliche Vorstellung von einem schrecklichen Antlitz (wie bei Pazuzu und Huwawa) auch bei der **LAMMA** zu sein. Eine konzeptuelle Verbindung zu “Außen” (Liminalität, Unterwelt, Peripherie des Seins) scheint offensichtlich. <sup>d</sup>lamma-nin-eden-ġi<sub>6</sub> schließlich ist mit der Vorstellung des “Außen” durch die Stellung von **eden** als kosmologische Peripherie verbunden; cp. auch die <sup>d</sup>lamma-eden-líl-lá in *IB*.

### Kommentar vii:20 - 26

**vii:20** ‘Gottheit von KIŠ.UNU’, sc. <sup>d</sup>Nergal gemäß STEINKELLER 2004 [ZA 94]. Zu Lesung und Schreibung des Namens <sup>d</sup>Nergal cp. VON WEIHER 1971 [AOAT 11], STEINKELLER 1987 [ZA 77] (v.a. p.167: “In view of the above facts, we can safely conclude that the classical spelling of Nergal’s name had its origin in the archaic logogram KIŠ.”), LAMBERT 1990, STEINKELLER 1990, LAMBERT 1990a (jeweils ZA 80), WIGGERMANN 1998-2001a [RIA 9], STEINKELLER 2004 [ZA 94], ZAND 2009:241; MITTERMAYER 2005:23 verweist zudem auf Parallelschreibungen des DN in der hier bezeugten Form in den Texten SF 23 ii:05 sowie IAS 21 ii:6, beides Exemplare von *ED Cities*.

Man beachte die Unterscheidung zwischen den Zeichen **KIŠ** und **PIRIĜ**, beides Tierkopfzeichen (cp. MITTERMAYER 2005), die sich gerade in vii:21 deutlich zeigt und es uns ermöglicht, Unterschiede in der Schreibung der jeweiligen Zeichen während des ED III zu erfassen. **KIŠ** stellte vermutlich ursprünglich einen Stierkopf dar, cp. LAMBERT 1990:45 (“bull’s head”), WIGGERMANN 1998-2001a:215 (“bull’s head”), STEINKELLER 2004:178 (“the head of an aurochs”).

Der Vergleich zwischen dem hier als **KIŠ** transkribierten Zeichen und demjenigen in ii:08, welches von KREBERNIK als **KIŠxÚŠ** identifiziert wird, würde dafür sprechen, daß in ii:08 tatsächlich **ĜÌR+GÁNA:tenû** zu lesen ist; das hier geschriebene **KIŠ** entspricht dem paläographischen Befund genau (MITTERMAYER 2005:23ff., 28ff., 35ff., STEINKELLER 2004:182), wohingegen das Zeichen in ii:08 deutlich an der Oberseite der ‘Schnauze’, bevor das Rhombenohr antritt, im spitzen Winkel darauf stehende Keile besitzt. Diese können als *šēšseg*-Keile verstanden werden, oder aber eben als **GÁNA:tenû**; cp. STEINKELLER *loc.cit.*.

Cp. auch die **zà-me**-Hymnen (IAS 266, IAS 268, IAS 267, IAS 257, IAS 258) ll. 65 - 69 **KIŠ.UNU / dag-gal an-ki / gissu-sig / <sup>d</sup>en-ki <sup>d</sup>nin-ki / <sup>d</sup>KIŠ.UNU zà-me** (nach LAMBERT 1990:44; BIGGS 1974:48 liest statt **KIŠ ĜÌR**) ‘Kutha, great abode of heaven and netherworld, pleasant shade of Enki and Ninki, praise to Nergal!’. Cf. [03A] IAS 82 *ad* ii:18, v.a. auch [05] SF 39 vii:19.

<sup>30</sup>Für die späteren Perioden sind hier vor allem Pazuzu und Lamaštu zu nennen.

**vii:21** Evtl. 'Raubkatze von Kiš'? Wenn **KIŠ** gemäß STEINKELLER 1987:167 das Logogramm für den Namen des Unterweltsgottes darstellt, könnte auch 'eine Raubkatze ist der Unterweltsgott' interpretiert werden. Jedenfalls ist mit RUBIO 2011:99 hier der Übergang von dem vorherigen Eintrag **AN.KIŠ.UNU** zu **AN.PIRIḪ.KIŠ** über die Verwendung von **KIŠ** gegeben:

"In the Abū Ṣalābīh list, this section groups together theonyms that start with the sign NIN, which corresponds to an early Sumerian word for 'lord' and 'lady'. In the Fāra list, the same criterion surfaces: theonyms beginning with the animal-head signs KIŠ and PIRIG - both of which look rather similar in the Early Dynastic script - appear consecutively, as do the names with UD, and the transitions from section to section seem to be connected to the last sign in the previous entry (PIRIG, KAL)."

**PIRIḪ** bezeichnet eine Raubkatze, cf. MITTERMAYER 2005:16; aber HEIMPEL 1968:336:

"Die Punkte b-e<sup>31</sup> zeigen recht deutlich, dass mit ur-mah der Loewe in seiner natuerlichen Erscheinung bezeichnet wird, mit pirig dagegen der Loewe mehr als Traeger seiner Eigenschaften. pirig waere dann die 'poetische', ur-mah die Sachbezeichnung."

**vii:22** Zur Lesung **nemur<sub>x</sub>** für **PIRIḪ.TUR** vgl. STEINKELLER 1990:54<sup>3</sup>; cp. ebenfalls Hh XIV A<sub>II</sub>, S<sub>4</sub>, S<sub>7</sub> **PIRIḪ.TUR** : *mī-ra-nu lab-bi* [MSL 8]. Vielleicht als Leopard anzusetzen; SELZ 1997:172 **<sup>d</sup>piriḪ-TUR** "the Fiercy [sic - NL] Lion(ess)". Cp. auch [03A] IAS 82 ad ii:19. Weiters Gude'a CA xxvi:22 - 28. Zu einer möglichen Verbindung zwischen **LAMMA** und Raubkatzen cp. [00] MSVO 4 37. Angesichts der hier gegebenen Nähe des Leoparden (?) zu **KIŠ** cp. evtl. ARUZ 2003:335 Fig. 87 (IM 66071), cat. no. 232 (Syria 7829): ED III Chlorit-Gefäße im 'international style' aus Nibru bzw. Mari, die beide einen Leoparden im Kampf gegen Schlangen zeigen (zur Verbindung von Schlangen und Unterwelt cp. WIGGERMANN 1997).

**vii:23** Vgl. SELZ 1997:171 **<sup>d</sup>piriḪ:lamma** 'the Lion(ess) (is) a 'Protective Goddess'; die Entscheidung, an dieser Stelle **<sup>d</sup>lamma-piriḪ** zu lesen anstatt die Funktionsbezeichnung **lamma** nach das bedeutungstragende Nomen **piriḪ** zu stellen beruht einerseits auf der Evidenz für ED **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun**, andererseits auf der in cols. i, ii und vii bezeugten Varianz der Schreibungen der Komposit-DNN mit **LAMMA**; unter diesen ist für den hier bezeugten DN v.a. **<sup>d</sup>lamma-saḡ-piriḪ** zu nennen, welcher als *bahuvrihi*-Konstruktion aufgefasst wird (cf. vii:24). Natürlich wäre auch eine Lesung **<sup>d</sup>piriḪ-kal** oder **<sup>d</sup>piriḪ-kalag** möglich, oder eine Kombination aller möglichen Lesungen: Es scheint hier ein theologisch-scholastisches Spiel mit den Zeichen vorzuliegen (cp. RUBIO 2011:99f., 107f., 109f.), was sich schon an der Verwendung von **KIŠ** und **PIRIḪ** in der gegebenen Reihung zeigt; ebenso scheint auch mit den möglichen Bedeutungen von **KAL** gespielt zu werden (vgl. vii:24 **<sup>d</sup>lamma-saḡ-piriḪ** und vii:26 **<sup>d</sup>UD-saḡ-kal**). Dazu RUBIO 2011:109f.:

<sup>31</sup>Cf. HEIMPEL 1968:334ff. *sub* 39 **ur-mah**.

“It is commonplace to distinguish between official cult and popular religion. The pantheon of the official cult inhabits offering lists and ritual texts, whereas the deities of popular religion surface in the onomastic materials. To these two panthea, one should add a third, the pantheon of the scribes, which for the most part includes practical awareness of the other two, along with a large number of gods and goddesses whose main role was to fill the interstices of sacred narratives and to shape divine genealogies within the confines of a world made of clay. As the plurality of deities defines polytheism, so does the variety of panthea embody the scribal processing and creation of intellectual discourses and religious landscapes.”

Vgl. außerdem die archäologischen Belege *sub* Appendix A: MSVO 4 37 sowie *ad* vii:22 (s.o.), welche auf eine möglicherweise schon Ĝemdet Našr-zeitlich belegte Verbindung zwischen 'Leoparden', Übergängen und dem Zeichen **LAMMA** hinweisen; ebenso [03A] IAS 82 *ad* ii:1, ii:20.

**vii:24** KREBERNIK 1986[ZA 76]:175 umschreibt <sup>d</sup>**LAMMA.k[a]-pirig**, RUBIO 2011:99 <sup>d</sup>**piriḡ-saḡ<sup>1</sup>-kal**; betrachtet man die Kopie des Textes auf CDLI wirkt das hier **SAḠ** gelesene Zeichen gleich dem in vii:26 bei <sup>d</sup>**UD-saḡ-kal**; der 'Hals' ist abgebrochen, doch ist auch am Rest des Zeichens keine Gunierung erkennbar, wie sie für **KA** eigentlich anzunehmen ist. Die grundlegende Aussage des DN bleibt jedoch die selbe, ob nun **KA** oder **SAḠ** gelesen wird. Cp. Gude'a CB xiii:21 - 23 **šita<sub>x</sub>-saḡ-imin tukul-huš-mè / tukul ub-min-e nu-íl ḡiš-gaz-mè / mi-tum tukul-nir(ZA.NIM) saḡ-piriḡ** 'the seven-headed club, fierce battle mace, the weapon unbearable for North and South, a cudgel in pitched battle, the "dead man", the lion-headed weapon of *hulālu*-stone' (EDZARD 1997:96); cf. SJÖBERG 1969:125<sup>80</sup> für mehr Belege. Ich fasse diesen DN mit SJÖBERG als *bahuvrihi*-Konstruktion auf und interpretiere demgemäß 'die Lamma-Gottheit hat das Haupt einer Raubkatze' für die Lesung mit **SAḠ** bzw. 'die Lamma-Gottheit hat das Maul einer Raubkatze' für die Lesung mit **KA** (cf. SELZ 1997:195<sup>151</sup> <sup>d</sup>**lamma-ka-piriḡ** "the Protective Goddess (has) a lion's mouth"). Es ist auch möglich, **KA** als **zú** zu lesen: 'die Lamma-Gottheit hat die Fänge einer Großkatze'.

**vii:25** Die Verbindung zum vorhergehenden Eintrag besteht im Zeichen **KA**.

**vii:26** In dem hier gegebenen Kontext ist **saḡ-kal** statt **saḡ-rib** zu lesen; zu den für die GL von Fāra unterscheidbaren Zeichenformen cf. KREBERNIK 1986:161f.; zu **saḡ-kal** = *ašarēdu* und ebenso **saḡ-rib** = *ašarēdu* vgl. SJÖBERG 1969:66 [TCS 3].

### 3.2.0.2 Zusammenfassung vii:20 - 26:

DER ZWEITE ABSCHNITT von SF 1, in dem außerhalb von cols. i:15 - ii:12 **LAMMA**-Gottheiten angeführt werden. Hier scheinen die Gottheiten anderen semiotischen Bere-

Table 3.5: SF 1 vii:20 - 26: Semantische Bereiche

vii:20	<sup>d</sup> KIŠ.UNU	Unterwelt	<sup>d</sup> Nergal, Unterwelt
vii:21	<sup>d</sup> PIRIĜ.KIŠ	Unterwelt	KIŠ = <sup>d</sup> Nergal
		Raubkatze	PIRIĜ
vii:22	<sup>d</sup> nemur <sub>x</sub>	Raubkatze	nemur <sub>x</sub> = PIRIĜ.TUR
(13)	vii:23 <sup>d</sup> lamma-piriĝ	Raubkatze	PIRIĜ
(14)	vii:24 <sup>d</sup> lamma-SAĜ-piriĝ	Raubkatze	
vii:25	<sup>d</sup> UD.KA	Sonne	Sonne
vii:26	<sup>d</sup> UD.saĝ-kal	Sonne	Sonne

ichen anzugehören: *A) Unterwelt, B) Raubkatzen, C) Sonne*. Die mit **LAMMA** gekennzeichneten Einträge sind dabei allesamt B) zuzuordnen.

Der mögliche Zusammenhang zwischen diesen semiotischen Bereichen ist nicht klar; evtl. handelt es sich dabei um eine Anspielung auf den Komplex zwischen dem Aufenthalt der Sonne in der Unterwelt, die Markierung von (Tempel-)Eingängen mit Statuen von großen Raubkatzen. Vielleicht wird durch die Positionierung der beiden **LAMMA**-Entitäten auch eine Verbindung zwischen den Konzepten 'Unterwelt' und 'Raubkatze' angedeutet? vii:20 und vii:21 sind miteinander durch die Verwendung des Zeichens **KIŠ** verbunden, und vii:21 beendet zwar die '**KIŠ**-Reihe', beginnt aber zugleich die '**PIRIĜ**-Reihe' (vii:21 - 24). Die mit **UD** 'Sol' assoziierten Einträge bilden durch die Verwendung von **UD** eine Einheit, sind aber gleichzeitig noch an die vorhergehenden Einträge "gebunden": vii:24 und vii:25 sind über das Zeichen **SAĜ** in seinen Variationen verbunden, vii:26 wiederholt **UD**, wiederholt das **SAĜ** und wiederholt das Zeichen **KAL**.

### 3.3 [07] Die 'Fisch essenden' Götter<sup>32</sup> - **diĝir-ku<sub>6</sub>-gu<sub>7</sub> [A]** SF 5 [VAT 12626 = P010570] // **[B]** SF 6 [VAT 12644 = P010572]

#### 3.3.1 [07A][1] SF 5 [VAT 12626 = P010570]

<sup>32</sup>SF 5 rev. iii:6; da die auf der Rückseite genannten Gottheiten denen der Vorderseite entsprechen und der Abschnitt der Fisch essenden Götter mit **AN.ZA.KUR.ZA** (= <sup>d</sup>za-za-gin) endet, was dem Schluß der Vorderseite entspricht, nehme ich an, daß auch SF 5 obv. 'Fisch essende' Götter auflistet; cp. auch Tabelle 1.

obv.

ii

10 AŠ <sup>d</sup>nin-tin<sup>ti</sup>-[uḡ<sub>5</sub>]

iii

01 AŠ <sup>d</sup>nin-LAK-397°UD

02 AŠ <sup>d</sup>izi-ḡar-dím

03 AŠ <sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798

04 AŠ <sup>d</sup>nin-MAR

05 AŠ <sup>d</sup>me-lám

06 AŠ <sup>d</sup>lamma

07 AŠ <sup>d</sup>TU(tud)

08 AŠ <sup>d</sup>TU(tur<sub>5</sub>)

09 AŠ <sup>d</sup>TIR(ašnan<sub>x</sub>)

10 AŠ <sup>d</sup>TAG.NUN(uttu<sub>x</sub>)

11 AŠ <sup>d</sup>NÁM.NUN

12 AŠ <sup>d</sup>nin-kilin(PÉŠ)

13 AŠ <sup>d</sup>[nin-kilin]-aš-bar

### Kommentar [07A][1]:

**ii:10** Cf. EDZARD 1998-2001a [RIA 9], 'Herrin, die das Leben tötet' - bei EDZARD *loc.cit.* 'Herrin, Leben des/für den Toten' bzw. 'die den Toten belebt' mit akk. *muballit(at) mīti(m)*. Das Zeichen **EZENxAN** wurde während des ED IIIa für **uḡ<sub>5</sub>** (vermutlich **uḡ<sub>5</sub>** anzusetzen) verwendet; schon unter Eri'inimgina-k allerdings findet sich die Schreibung **EZENxBAD** für **u<sub>5</sub>**, cf. COHEN 1976:82 [JCS 28], [06] SF 1 ii:01. Die Stellung der <sup>d</sup>nin-tin<sup>ti</sup>-uḡ<sub>5</sub> vor <sup>d</sup>nin-LAK-397°UD untermauert evtl. die *ad* [06] SF 1 ii:16 angestellte Überlegung, daß <sup>d</sup>nin-LAK-397°UD (= **nīḡin**, = **nigar<sub>x</sub>**) und damit vielleicht auch <sup>d</sup>nin-LAK-358(= **LAK-397°AN**) eine Verbindung zur Sphäre des Todes hat (cp. **nīḡin** = *kūbu* [06] SF 1 i:16ff.). Semantische Assoziation zu iii:01. Cp. zudem [A01] FTP 110 ii:04 - 05, [A02] TSŠ 629 i:05 - ii:05 (s.u. *ad* iii:02).

**iii:01** Ich lese **LAK-397°UD = U.UD.KID**, um sowohl die Möglichkeit einer Lesung **nîgin** als auch **nigar<sub>x</sub>** offenzulassen; cf. [06] SF 1 i:16, i:17, i:19, *passim*. Die dort angestellten Überlegungen zur (semantischen) Polyvalenz innerhalb der LL scheinen durch hier vorangehende **<sup>d</sup>nin-tin<sup>ti</sup>-uğ<sub>5</sub>** und zwei Zeilen darauf folgende **<sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798** untermauert zu werden: Erstere verweist auf die Lesung **nîgin** (im Zusammenhang mit Frühgeburten?), letztere auf die Lesung **nigar<sub>x</sub>** und die Assoziation auf architektonisch-kultischer Ebene. Cp. auch SELZ 2010:181<sup>14</sup> [WZKM 100]:

"Das Objekt ist ein deutlicher und emischer Hinweis darauf, dass die von uns ikonologisch oft unterstellte Eindeutigkeit bei der Interpretation von Darstellungen überaus problematisch ist. Wie in der Schrift (vgl. etwa Selz 2002), so auch im Bild ist die Absicht der Mesopotamier eher gegenläufig. Die Mehrdeutigkeit ist gewollt und dem Verweischarakter von Zeichen geradezu inhärent. Vermutlich war sie den Mesopotamiern besonders wichtig und dürfte sogar für die Beurteilung des "künstlerischen" Status eines Bildwerkes oder Textes von vorzüglicher Bedeutung gewesen zu [sic - NL] sein."

Vielleicht liegt hier auch eine semantische Assoziation zu ii:02 vor: Wenn wir **LAK-397°UD** als **nigar<sub>x</sub>**, vielleicht 'Cella', verstehen, mag eine Verbindung zu einer Lichtquelle in diesem Heiligtum vorliegen, die sich hinter **<sup>d</sup>izi-ğar-dím** (s.u.) verbergen könnte.

**iii:02** Cp. [A01] FTP 110 ii:03 - 05 **1 (bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>izi-ğar-dím / 1 (bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>lamma / 1 (bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>nin-ti-[uğ<sub>5</sub>-ga]**; weiters [A02] TŠŠ 629 ii:02 - 05 **3 (aš) <sup>d</sup>nin-LAK-397°UD / 3 (aš) <sup>d</sup>izi-ğar-dím / 2 (aš) <sup>d</sup>nin-é-gal-LAK-798 / 1 (aš) 1/2 (diš) <sup>d</sup>me-lám / 3 (aš) <sup>d</sup>lamma**. SELZ 1997[CM 7]:172 erwähnt **<sup>d</sup>izi-ğar**, wohl als (deifiziertes) Kohlebecken oder Kohlepfanne zu interpretieren. **<sup>d</sup>izi-ğar-dím** dementsprechend vielleicht 'der Schöpfer des Kohlebeckens' oder 'der das Kohlebecken befeuert'? Es läßt sich evtl. eine Assoziation zu **me-lám** via dem *tertium comparationis* des Lichtes herstellen - cp. <sup>(d)</sup>**me-lám** (iii:03, cf. [A01] FTP 110, [A02] TŠŠ 629) als vergöttlichtes luminoses Phänomen ("Aura" bzw. Schreckensglanz), und ebenso hat auch **<sup>d</sup>izi-ğar-dím** eindeutig eine Verbindung zu Licht bzw. Feuer. Die Verbindung zu nachfolgendem **<sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798** liegt vielleicht ebenso in räumlichem Zusammenhang.

**iii:03** Das letzte Zeichen im Fächer, **LAK-798**, wird von CAVIGNEAUX und KREBERNIK RIA 9:350 (1998-2001x, 1998-2001y) **ZA** gelesen. STEINKELLER 1995[BiOr 52]:706f. verweist auf das dahinterliegende Bild (zwei an einer Kette aufgereichte (Edel-)Steine) und disputiert die Lesung **ZA**. Dem Kontext entsprechend ist hier wohl /**ZA**/ (**ZÁ**?) 'Edelstein' anzusetzen. Zum Verhältnis von **ZA** und **NA** cp. nun auch CIVIL 2010, *The Lexical Texts in the Schøyen Collection* [CUSAS 12], CDLI Press. Wahrscheinlich ist die hier belegte Gottheit mit **<sup>d</sup>nin-é-gal** oder **<sup>d</sup>inanna(-k)** isomorph; dementsprechend kann eine architektonisch-kultische Assoziation zwischen diesem Eintrag und dem in iii:01 **<sup>d</sup>nin-LAK-397°UD** angenommen werden. Cp. [06] SF 1 *ad* **LAK-358** (i:16, i:17, i:19, *passim*); zu **<sup>d</sup>nin-é-gal** cf. BEHRENS und KLEIN 1998-2001[RIA 9], BEHRENS 1998.

Auch hat LAMBERT 1985[MARI 4]:537 auf die Möglichkeit hingewiesen, in <sup>d</sup>MÛŠ.ZA(.ZA) eine Schreibung für die gemeinsemitische Aštar zu sehen.

Eine mögliche Assoziation zu <sup>d</sup>izi-ġar-dím könnte in LAK-798 bestehen, welches ED mit dem Lautwert ZA in Kombination mit dím aufscheint, cp. BIN 8 10 i:03. Evtl. auch semantische Assoziation via <sup>(na4)</sup>za-dím?

**iii:04** SALLABERGER 1998-2001:463ff. [RIA 9], SELZ 1995:256ff. *s.v.* [UGASL]. <sup>d</sup>nin-MAR ist als dem Kreis des <sup>d</sup>Enki(.g) entstammende Gottheit auf ersten Blick nicht leicht in den hier behandelten Passus von SF 5 einzuordnen, scheinen doch die Verbindungen zu den umgebenden Göttern nicht unbedingt offensichtlich; in derselben Kolumne scheint jedoch <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub>(TAG.NUN) auf (s.u. *sub* iii:10), welche als eine der Nachfahrrinnen des <sup>d</sup>Enki(.g) im Rahmen seiner inzestuösen Eskapaden aus *Enki und Ninhursaġa* bekannt ist. Auch hat die <sup>d</sup>nin-MAR eine enge Verbindung zur Rinderzucht, cf. vor allem die ihr geweihten Tempel mit dem sich auf tierische Fruchtbarkeit beziehenden Zeichen TÛR 'Hürde, Pferch' (cf. SALLABERGER *op.cit.*:464). Auch das Fest ezen-amar-(a)-a-si-gi<sub>(4)</sub>-da/dè 'Fest, an dem die Jungrinder befruchtet werden' (SELZ 1995:259) verweist auf ihren Aspekt als Rindergöttin. Die Anspielung auf tierische Fruchtbarkeit mag auch eine Verbindung herstellen zu den in iii:07 - 08 aufscheinenden <sup>d</sup>TU als Geburtsgottheiten; cf. [06] SF 1 i:15 <sup>d</sup>lamma-nin-súmun, i:19 <sup>d</sup>TU, ii:03 <sup>d</sup>lamma-nin-men<sub>x</sub>, ii:04 <sup>d</sup>lamma-men<sub>x</sub> ii:09 <sup>d</sup>nin-gublaga; cf. auch [01] IAS 327 zur Rolle der Verbindung zwischen menschlicher, tierischer und pflanzlicher Fruchtbarkeit.

Eine Verbindung zu <sup>d</sup>lamma läßt sich durch den in [14] Urn. 26 iii:02 - 03 geschilderten Bau des Heiligtums der Göttin <sup>d</sup>nin-MAR herstellen, dem in ll. 04 - 06 direkt die Herstellung bzw. Weihung der Statue <sup>d</sup>lamma-LAK-397-è folgt.

**iii:05** SELZ 1997[CM 7]: 170, 188<sup>37</sup>. Eine Verbindung zu dem in iii:02 genannten <sup>d</sup>izi-ġar-dím läßt sich *via* das *tertium comparationis* des Lichtes/Feuers bzw. die Verwendung des Zeichens NE herstellen (s.o.); cp. auch WINTER 1994:123:

“Mesopotamian texts, in both Sumerian and Akkadian, make apparent that all aspects of light are important, from the light issuing from the principal astral bodies - sun, moon, Venus (and thereby from the principal astral deities, Utu/Shamash, Nanna/Sin and Inanna/Ishtar), to the ruddy intensity of fire, the shimmering of light on water, and the gleam of precious metals and other materials. In all cases, it is the combination of light-plus-sheen yielding a kind of lustrousness that is seen as particularly positive and auspicious.”

Bedenkt man diese von WINTER beschriebene Vielfalt von Lichtphänomenen, so werden außer graphischen und phonetischen Assoziationsprinzipien innerhalb dieses Textes noch andere Möglichkeiten offenbar: <sup>d</sup>nin-MAR als eine auch mit dem Meer eng verbundene Göttin kann auch als über dieses Strahlen als mit <sup>d</sup>me-lám assoziiert gedacht werden; der Fall <sup>d</sup>izi-ġar-dím ist klar, doch auch die <sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798 kann in ihrer Rolle als 'Herrin des großen Hauses' (dadurch mit dem Konzept der Herrschaft verbundene Göttin) sowie die Bedeutung von LAK-798 = ZA als Edelstein(e) über das semantische Element des Strahlens in die gegebene Reihenfolge der Einträge assoziiert werden.

Die Assoziation von **<sup>d</sup>me-lám** und **<sup>d</sup>lamma** in SF 5 // 6 mag mit WINTER 1994:124 darauf hinweisen, daß die mit dem Göttlichen assoziierte Strahlkraft von **<sup>d</sup>me-lám** auch ein Teil des vergöttlichten /**lamma**/ ist; der Zusammenhang von Luminosität und Sakralität kann hier also als die konzeptuelle Nähe zwischen dem Göttlichen und /**lamma**/ ausdrückend interpretiert werden. Es scheint durchaus denkbar, daß **<sup>d</sup>lamma** selbst auch immateriell-luminos konzipiert werden konnte.

Mag auch die Verbindung zu **<sup>d</sup>lamma** nicht völlig klar sein, so könnte die Erwähnung von **<sup>d</sup>me-lám** hier doch durch partielle Homophonie motiviert sein (cf. [06] SF 1 i:17, ii:06, ZAND 2009:55f.). Cp. auch [08] SF 7.

**iii:06** Interessant ist, daß hier **<sup>d</sup>me-lám**, **<sup>d</sup>lamma** und **<sup>d</sup>TU** miteinander kombiniert werden: Zwar bleibt die *sub* iii:05 vorgetragene Vermutung von einer immateriellen Luminosität von **<sup>d</sup>lamma** nur Spekulation, doch wäre möglich, aus der hier gegebenen Reihung abzuleiten, daß **lamma** (1) mit dem Konzept der göttlichen Strahlen resp. Glanz verbunden war, und auch (2) mit der Vorstellung von Geburt assoziiert wurde; cp. die Positionierung der **LAMMA**-Entitäten in [06] SF 1, umgeben von (teils chtonischen) Geburts- und Muttergottheiten, die den Übergang von Geburt zu Leben (und auch Tod) vielfältig verkörpern.

Es scheint also die semantische Assoziation zwischen **<sup>d</sup>lamma** und nachfolgendem **<sup>d</sup>TU** auf der Verbindung von Gebären, Entstehen und Wachsen als Übergangsphasen zu beruhen, wie wir es ähnlich in [06] SF 1 beobachtet haben: Cf. i:15, i:17 i:19, i:26, ii:01, ii:02, ii:03, ii:04.

**iii:07-08** Cf. [06] SF 1 i:19; s.u. *ad* iii:09. JACOBSEN 1973[OrNS 42]:2798ff. wies darauf hin, daß sich in **TU** zwei Geburtskonzepte verbergen, nämlich **tud** = (*w*)*alādu(m)*, *banû(m)* und **tur<sub>5</sub>**, welche er phonetisch und graphisch mit **tûr** 'Pferch, Hürde' verbindet (*loc.cit.*):

“This name [<sup>d</sup>nin-TU - NL], it may be noted first of all, is written with a sign tur<sub>5</sub> (TU), which, as shown by its earlier forms, was originally the picture of a reed-hut with a tall decorative spar or spire, similar to the reed-huts pictured in early representations of sheepfolds and cowpens. Such a picture also underlies another sign with value tur, the sign tûr, “cowpen” (Akk. tarbāṣu), and the difference between this sign and tur<sub>5</sub> in their original forms is so slight - in tûr the spar points straight up, in tur<sub>5</sub> it tilts - that it is tempting to assume that they were originally mere orthographic variants of a single original sign picturing the hut of a cowpen and representing the Sumerian word tur “cowpen””

Ich interpretiere die Doppelnennung als zwei Formen der Geburtsgöttin bezeichnend - **<sup>d</sup>tud(TU)** und **<sup>d</sup>tur<sub>5</sub>(TU)**. Zur möglichen Assoziation zwischen **<sup>d</sup>lamma** und dem **<sup>d</sup>TU** in iii:07 s.o. *sub* iii:06.

Die Unterscheidung zwischen den beiden DNN beruht gemäß meinem Vorschlag auf (1) der Doppelnennung von **TU** sowie (2) dem Zusammenhang zwischen iii:06 **<sup>d</sup>lamma**

und iii:07 <sup>d</sup>tud; weiters (3) verstehe ich die Lesung <sup>d</sup>tur<sub>5</sub> durch nachfolgendes <sup>d</sup>TIR als phonetisch motiviert, wobei hinzukommt, daß (4) beide Zeichen mit dem isolierbaren Element ŠE beginnen. Cp. KRECHER 1992:299 zu der Änderung der Vokalqualität in UGN-Schreibungen im Vergleich zur EG Normalorthographie.

**iii:09** Bei <sup>d</sup>TIR handelt es sich vielleicht um eine verkürzte Schreibung für <sup>d</sup>ašnan (ŠE.TIR), cf. MANDER 1978:5 [OrAn 17]; cp. *LahAš* (CBS 14005 = MBI 8, Ni 4462 = ISET 2 71, UET 6 33) 01 - 11: hur-saḡ an-ki-bi-da-ke<sub>4</sub> / u<sub>4</sub> an-né <sup>d</sup>a-nun-na im-tud-dè-eš-a-ba / mu <sup>d</sup>ašnan nu-ub-da-tud-da-aš nu-ub-da-an-sig<sub>7</sub>-ga / kalam-ma gu-<sup>d</sup>uttu nu-ub-da-an-dím-ma-aš / <sup>d</sup>uttu-ra temen nu-mu-un-na-si-ga-aš / u<sub>8</sub> nu-è-a sila<sub>4</sub> nu-šár-ra / ùz nu-me-a máš nu-šár-ra / u<sub>8</sub>-e sila<sub>4</sub> min-bi nu-ub-tu-ud / ùz-e máš eš<sub>5</sub>-bi nu-ub-tu-ud / mu <sup>d</sup>ašnan-<sup>d</sup>kù-sù <sup>d</sup>lahar-bi-da-ke<sub>4</sub> / <sup>d</sup>a-nun-na diḡir-gal-gal-e-ne nu-mu-un-zu-uš-àm, 'Upon the Hill of Heaven and Earth, when An had spawned the divine Godlings, since godly Wheat had not been spawned with them, not been created with them, - nor had been fashioned in the Land the yarn of the godly Weaver, nor had the loom of the godly Weaver ever been pegged out - and Ewe had not appeared, so that there were not numerous lambs; there was no goat, so that there were not numerous kids, for Ewe did not drop her twin lambs, and goat did not drop her triplet kids, the names even of Wheat, the holy blade, and of Ewe were unknown to the Godlings and the great Divinities' (ALSTER und VANSTIPHOUT 1987:14f. [ASJ 9]).

Es fällt auf, daß hier <sup>d</sup>Uttu gemeinsam mit <sup>d</sup>Ašnan und <sup>d</sup>Lahar erscheint; alle drei Gottheiten verweisen auf Kulturerrungenschaften, nämlich Weberei, Ackerbau und Viehzucht. Die Assoziation zur nachfolgenden Zeile würde demgemäß auf semantischer bzw. mythologisch-theologischer Ebene funktionieren, da sowohl <sup>d</sup>TIR (ašnan<sub>x</sub>?) als auch <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub> (TAG.NUN) jeweils als Göttinnen primärer menschlicher Kulturelemente gelten; cp. ALSTER und VANSTIPHOUT 1987:2. Die parallele Nennung von <sup>d</sup>TIR und <sup>d</sup>TAG.NUN mag dadurch bedingt sein. Das Zeichen TIR besteht bemerkenswerterweise aus ŠE+NUN&NUN, was auch auf graphische Gründung dieser Reihe hinweisen könnte.

**iii:10** Kulturgottheit der Weberei, mit Spinnen assoziiert; cp. WAS I Pl. 4 g (BM 132191), h (BM 89516); bekannt aus dem Mythos *Enki und Ninhursāḡa* als die letzte in der Reihe der Töchter des <sup>d</sup>Enki(.g), welche aus den inzestuösen Verbindungen des Gottes mit seinen Töchtern hervorgehen (s.o. *sub* iii:04 *ad* <sup>d</sup>nin-MAR). <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub> (TAG.NUN) ist mit nachfolgendem <sup>d</sup>NÁM.NUN primär über die Verwendung von NUN graphisch verbunden; überdies besteht auch die Möglichkeit einer semantischen Assoziation, da NUN im Sumerischen eng mit <sup>d</sup>Enki(.g) gekoppelt ist. Dieser war Vater, aber auch Liebhaber, der <sup>d</sup>Uttu. Vielleicht liegt auch für NÁM.NUN eine semantische Verbindung zur Textilproduktion vor (cp. KREBERNIK 1998-2001 [RIA 9]).

**iii:11** KREBERNIK 1998-2001 [RIA 9] *s.v.*: NÁM fällt post-ED mit TÚG zusammen, zur Unterscheidung auch PEAT 1976:205 [JCS 28]; der DN ist auch Ur III-zeitlich bezeugt. Abgesehen von der direkten Verbindung innerhalb der LL mit <sup>d</sup>nin-kilin und

<sup>d</sup>uttu<sub>x</sub> (TAG.NUN) ist für eine mögliche Beziehung zu <sup>d</sup>lamma v.a. die Ur III Opferliste HSS 4 54 zu erwähnen, welche <sup>d</sup>NÁM.NUN direkt auf die <sup>d</sup>Ninsumun folgen läßt; auch werden dort Lugalbanda und <sup>d</sup>Lugalmarada (Gatte der <sup>d</sup>NÁM.NUN) miteinander gleichgesetzt. Die Assoziation zu <sup>d</sup>nin-kilin(PÉŠ) geschieht durch die Verbindung der Gottheit mit Textilien und deren Produktion; cp. auch eine mögliche Interpretation des Namens als 'Prachtgewand' (RIA 9 *loc.cit.*).

**iii:12-13** Cf. KREBERNIK 1984:287ff. [BFE], zur Unterscheidung zwischen <sup>d</sup>Ningirim(a) und <sup>d</sup>Ninkilim/n cf. *op.cit.*:255, 260f., 262. *op.cit.*:292:

Wir finden in den beiden kleinen Fara-Listen "die Folge <sup>d</sup>nin-PÉŠ - <sup>d</sup>nin-PÉŠ.aš-bar - <sup>d</sup>nin-ki-da. Während die jeweils letztgenannten <sup>d</sup>nin-ki-di bzw. <sup>d</sup>nin-nin-ki-da sicherlich zusammengehören (und durch den Wechsel di/da die bereits farazeitliche Existenz des Lautwertes di bezeugen), scheinen sich die beiden vorausgehenden in der großen und in den beiden kleinen Listen über Kreuz zu entsprechen, d.h.: zur jeweils un glossierten Schreibung ist in der großen Liste aš-bar, in den kleinen Listen aber gi<sub>4</sub>-lí hinzuzudenken. Somit ergibt sich aš-bar als eine weitere Lesung für PÉŠ in dem GN <sup>d</sup>nin-PÉŠ. Sollte diese mit uš-bar "Weber" gleichzusetzen sein?"

Eine Verbindung zwischen <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub>, <sup>d</sup>NÁM.NUN und <sup>d</sup>nin-PÉŠ bzw. <sup>d</sup>nin-PÉŠ-aš-bar liegt damit auf der Hand. So könnte auch gegen KREBERNIKs Auffassung *loc.cit. sub* (6), "[e]in sich in den Götterlisten andeutender Bezug zu Textilien, s.o. S. 292, ist sonst nicht nachzuweisen" eingewandt werden, daß eine auf Basis des Webens bestehende Assoziation zwischen der Spinnengöttin <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub> und der Mungogöttin <sup>d</sup>nin-kilin(PÉŠ) durch den hier gegebenen Beleg in SF 5 kaum zu bestreiten zu sein scheint. Cf. RIA 8 *sub* \*Mungo; in Mesopotamien wohl *Herpestes auropunctatus*, cf. NELLIS 1989, UERPMANN 1995 mit archäozoologischen Belegen aus Babylon, Ur, Isin und Nippur.

### 3.3.2 [07A][2] SF 5 [VAT 12626 = P010570]

rev.

i

10 AŠ <sup>d</sup>nin-tin<sup>ti</sup>-ug<sub>5</sub>(EZENxAN)

ii

01 AŠ <sup>d</sup>nin-MAR

02 AŠ <sup>d</sup>me-lám

03	AŠ <sup>d</sup> nin-kilin(PÉŠ)
04	AŠ <sup>d</sup> nin-kilin(PÉŠ)-aš-bar
05	AŠ <sup>d</sup> nin-ki-da
06	AŠ <sup>d</sup> lamma
07	AŠ <sup>d</sup> uttu <sub>x</sub> (TAG.NUN)
08	AŠ <sup>d</sup> nin-PA.GAL.UŃKIŃ
09	AŠ <sup>d</sup> TU(tud)
10	AŠ <sup>d</sup> TU(tur <sub>5</sub> )
11	AŠ <sup>d</sup> TIR

### Kommentar [07A][2]:

Der Unterschied zwischen obv. und rev. von SF 5 ist nur gering; es werden praktisch die selben Gottheiten aufgelistet, Unterschiede zeigen sich in der genauen Reihung der DNN und den untereinander bestehenden Assoziationen zwischen diesen. Ist es noch relativ einfach, die Assoziationen innerhalb des uns hier interessierenden Abschnittes auf der Vorderseite von SF 5 zu erkennen, fällt es um einiges schwerer, die passenden resp. möglichen Verbindungen zwischen den einzelnen Gottheiten auf der Rückseite herauszuarbeiten. Zu den bereits obv. kommentierten DNN sei auf die jeweiligen Zeilenkommentare verwiesen.

**ii: 05** Cf. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1990-2001ac[RIA 9]:447; der Bezug dieses DN zu Textilwaren und deren Produktion ist aus anderen Texten belegt - so wurde **ki-da/i** offenbar als syllabische Variante zu **GADA** gesehen, cp. auch oB Aa 166:1 [**GADA**] : **ga-da** : **GADA** : *ki-tu-[-ú-um]*. Die Assoziation zu nachfolgendem **d<sup>l</sup>amma** ist mir nicht klar, evtl. könnte es sich dabei um eine lautliche, graphische und weiters dann semantische Entsprechung handeln: Nicht ausgeschlossen scheint eine Interpretation von **ki-da** als syllabische Schreibung für **KID**, die Rohrmatte. Ob man weiterhin die spätere Schreibung von **d<sup>n</sup>nin-LÍL** für **d<sup>n</sup>nin-KID** heranziehen kann, bleibt unsicher. Jedoch könnte dies auf ein *tertium comparationis* von **LÍL** und **LAMMA** verweisen (cp. [1] IAS 327<sup>33</sup> iii:05, iii:06).

Es sei zudem darauf hingewiesen, daß **d<sup>l</sup>amma** auch in [A02] TŠŠ 629 ii:05 - iii:01 neben einer mit Weberei assoziierten Göttin, **d<sup>n</sup>NUN.TAG**, steht; eine ähnliche Nähe

<sup>33</sup>Der in [01] IAS 327 bezeugte **LÍL** wird dort immer mit **É** geschrieben.

findet sich auch in [A01] FTP 110 und [A03] WF 153. Weben als im Alten Orient grundlegend weibliche Aktivität scheint in den der Kultpraxis entstammenden Texten aus Fāra mit den **LAMMA** umgebenden Konzepten assoziiert zu sein (cp. aber [06] SF 1!).

**ii: 08** Cf. CAVIGNEAUX und KREBERNIK 1998-2001ad[RIA 9]:481 *sub* \*<sup>d</sup>nin-PA.GAL.UKKEN. Evtl. 'die Herrin des Szepters ist die Anführerin (in) der Versammlung'; *loc.cit.* wird die Möglichkeit einer Lesung <sup>d</sup>nin-ḡidri-kingal 'Herrin (ist der) Stab des Versammlungsleiters' erwogen. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine Form der gemeinhin als <sup>d</sup>nin-PA bekannten Göttin, welche einen "ursprünglichen Bezug zur Muttergöttin und zum Szepter" hat (cf. RIA 9 *sub* \*<sup>d</sup>NIN-PA). Cp. SELZ 1992a:191 für einen Zusammenhang zwischen der hier bezeugten Gottheit und der Vorstellung der (göttlichen) Ratsversammlung, als deren Herr <sup>d</sup>Enlil gilt.

### 3.3.3 [07B] SF 6 [VAT 12644 = P010572]

obv.

ii

02 AŠ <sup>d</sup>lugal-mes-lam  
 03 AŠ <sup>d</sup>nin-PA-gal-uḡkiḡ  
 04 AŠ <sup>d</sup>nin-tin-ug<sub>5</sub>-ga  
 05 AŠ <sup>d</sup>nin-MAR  
 06 AŠ <sup>d</sup>me-lám  
 07 AŠ <sup>d</sup>lamma

iii

01 AŠ <sup>d</sup>TU(tud)  
 02 AŠ <sup>d</sup>TU(tur<sub>5</sub>)  
 03 AŠ <sup>d</sup>ašnan<sub>x</sub>(TIR)  
 04 AŠ <sup>d</sup>uttu(TAG.NUN)  
 05 AŠ <sup>d</sup>nin-kilin  
 06 AŠ <sup>d</sup>nin-kilin-aš-bar  
 07 AŠ <sup>d</sup>nin-ki-da

**Kommentar [07B]:**

Es fällt auf, daß in den drei Varianten des **LAMMA** enthaltenden Abschnittes der *Liste fischessender Gottheiten* drei Gruppen konstant bleiben<sup>34</sup>:

- (1) **<sup>d</sup>nin-MAR** — **<sup>d</sup>me-lám**
- (2) **<sup>d</sup>TU(tud)** — **<sup>d</sup>TU(tur<sub>5</sub>)** — **<sup>d</sup>TIR**
- (3) **<sup>d</sup>nin-kilin** — **<sup>d</sup>nin-kilin-aš-bar** — **<sup>d</sup>nin-ki-da**

Während die Anordnungsprinzipien von Gruppe (1) undeutlich bleiben (cf. [A][1] SF 5 *ad* iii:04, iii:05), sind es für Gruppe (2) phonetischen Prinzipien (cf. [A][1] SF 5 *obv. ad* iii:07 - 08, iii:09), für Gruppe (3) wiederum vermuten wir semantischen Prinzipien (dem Bezug der Gottheiten zu Textilien, cf. [A][1] SF 5 *obv. ad* iii:10, 11, 12, 13, 14, [A][2] *rev. ad* ii:05).

**3.3.4 Zusammenfassung [07]:**

Schon MANDER 1978 [OrAn 17] stellte die Frage, ob es sich bei SF 5 und SF 6, die generell als *'Kleine Götterlisten'* bezeichnet (und verstanden) wurden, tatsächlich um LL handelt, oder ob vielmehr angebracht sei, die Texte als Opferlisten zu verstehen. Diese Überlegung wurde von SELZ 1992a:197ff. aufgegriffen, der sich MANDER anschloß und SF 5 // 6 dem Bereich der Kultpraxis zuordnete; so auch MARTIN *et al.* 2001:114.

Bemerkenswerterweise weisen die aus Fāra stammenden Opferlisten [A02] TŠŠ 629 und [A03] WF 153 starke Parallelen zu SF 5 // 6 auf, ebenso die Pfründenliste [A01] FTP 110 (cp. Tabelle 1)<sup>35</sup>. Die Gottheiten, die in den genannten Texten als Empfänger von Gaben im Rahmen von Kulthandlungen genannt werden, entsprechen SF 5 *obv.* Auf der anderen Seite ist nur ein sehr geringer Teil dieser Gottheiten in SF 1 genannt, von der man annimmt, daß sie das Pantheon in seiner Gesamtheit abbildet. Dies jedoch scheint nicht der Fall zu sein (zu den genauen Parallelen cp. die jeweiligen Bearbeitungen in Appendix B). Es kann also davon ausgegangen werden, daß SF 5 // 6 tatsächlich dem Bereich der Kultpraxis zuzuordnen ist und somit ein anderes, vielleicht Fāra-spezifisches Pantheon abbildet als SF 1 (cp. auch LAMBERT 1985:525ff. [MARI 4]).

<sup>34</sup>Cf. KREBERNIK 1986[ZA 76]:167, der in seiner Edition von SF 5-6 sonst nur noch eine weitere Gruppe anführt, nämlich **<sup>d</sup>nin-SAR** — **<sup>d</sup>nin-mug**; diese Gruppe kann eventuell auf partieller Homophonie beruhen, da **SAR** auch **mud** bzw. **mú** gelesen werden kann. Cf. ZAND 2009:55f., KRECHER 1992:299.

<sup>35</sup>Zu den Texten cp. MANDER 1978:2, der selbst auf SF 5 // 6, WF 153, TŠŠ 629, TŠŠ 715 und TŠŠ 886 zurückgreift.

In Tabelle 1 'Vergleich SF 5, SF 6, FTP 110, TSŠ 629, WF 153 (+ SF 1)' wurde SF 5 als Referenztext gewählt; ausgehend von der Positionierung von <sup>d</sup>lamma wurden die oben bearbeiteten Gottheiten aufgrund ihrer Nähe innerhalb dieser Liste und der sich evtl. daraus ergebenden konzeptuellen Nähe ausgewählt. Die Reihenfolge der Gottheiten in der Tabelle entspricht der Reihenfolge von SF 5 obv. ii:09 - iii:14.

Da nicht alle der in den administrativen Texten [A01] FTP 110, [A02] TSŠ 629 und [A03] WF 153 aufgelisteten Gottheiten in der Umgebung von <sup>d</sup>lamma in [07A] SF 5 obv. vorkommen, habe ich mich dazu entschlossen, jene Götter, die in mehr als einem Text genannt werden, ebenfalls aufzulisten; es sind diese unterhalb der Leerzeile alphabetisch geordnet. Die Aufnahme dieser Götter geschah primär um darauf zu verweisen, daß diese DNN zwar in SF 5 (obv. + rev.) vorkommen, aber nicht in SF 1. Der Unterschied zwischen dem in SF 1 reflektierten Pantheon und dem der Opferlisten soll dadurch verdeutlicht werden. Gottheiten, die in lediglich einem der Textzeugen bezeugt sind, wurden ignoriert. SF 1 wurde zum Vergleich inkludiert.

### 3.4 [08] SF 7 [VAT 12761 = P010573]

obv.

i

01	<sup>d</sup> en-É
02	en-É
03	<sup>d</sup> inanna
04	<sup>d</sup> inanna
05	NUN
06	NUN
07	<sup>d</sup> sùd(SUxKUR+RU)
08	<sup>d</sup> sùd
09	<sup>d</sup> gi:bil
10	<sup>d</sup> gi:bil
11	<sup>d</sup> lamma

Table 3.6: Vergleich SF 5, SF 6, FTP 110, TŠŠ 629, WF 153 (+ SF 1).

	SF 5 obv.	SF 5 rev.	SF 6	FTP 110	TŠŠ 629	WF 153	SF 1
<sup>d</sup> nin-PA-gal-uḡkiḡ	ii:09	ii:03	ii:03		i:04	vi:08	
<sup>d</sup> nin-tin <sup>ti</sup> -uḡ <sub>5</sub> (-ga)	ii:10	i:10	ii:04	ii:05	i:05		x:08
<sup>d</sup> nin-LAK-397°UD	iii:01				ii:01		i:14
<sup>d</sup> izi-ḡar-dím	iii:02			ii:03	ii:02		
<sup>d</sup> nin-é-gal.LAK-798(=ZA)	iii:03				ii:03	i:09	
<sup>d</sup> nin-MAR	iii:04	ii:01	ii:05				rev. ii:23
<sup>d</sup> me-lám	iii:05	ii:02	ii:06		ii:04		ix:13
<sup>d</sup> lamma	iii:06	ii:06	ii:07	ii:04	ii:05	i:11	
<sup>d</sup> TU	iii:07	ii:09	iii:01	iii:05		ii:03	i:19
<sup>d</sup> TU	iii:08	ii:10	iii:02		rev. i:03		
<sup>d</sup> TIR	iii:09	ii:11	iii:03		rev. i:04	v:13	x:25 <sup>?</sup>
<sup>d</sup> uttu <sub>x</sub>	iii:10	ii:07	iii:04	i:04	iii:01	iii:06	
<sup>d</sup> NÁM.NUN	iii:11			iii:02	iii:03	iii:08	
<sup>d</sup> nin-kilin	iii:12	ii:03	iii:05	i:05			iv:05
<sup>d</sup> nin-kilin-aš-bar	iii:13	ii:04	iii:06		iii:05		
<sup>d</sup> nin-ki-da	iii:14	ii:05	iii:07	ii:02		iii:15	
<sup>d</sup> amar-MI.ZA	(iv:04)			iv:01	iii:02		
<sup>d</sup> en-zi-da	(iv:03)	(ii:12)	iii:08	iii:07	iv:01		
<sup>d</sup> gal:ga:eri	(v:01)			iii:06	v:01		x:07
<sup>d</sup> lugal-UD				v:02	ov:05		
<sup>d</sup> lugal-URUxUD	(iv:05)	(ii:13)		iii:04		v:01	
<sup>d</sup> nin-ka-si	(v:07)			iii:03	rev. i:02	v:10	
<sup>d</sup> nin-MUG	(iv:08)	(iii:02)		iv:04	iv:04		
<sup>d</sup> nin-piriḡ	(v:03)	(iv:13 <sup>?</sup> )		iv:02	v:02		iv:02
<sup>d</sup> nin-SAR	(iv:07)	(iii:01)			iv:03	iv:06	ii:24
<sup>d</sup> nisaba	(i:07)	(i:07)		i:03		ii:11	i:09
<sup>d</sup> šul-pa-è	(v:08)	(iii:04)		rev. i:04			
<sup>d</sup> TAB	(ii:03 <sup>?</sup> )			rev. i:02	i:02		
<sup>d</sup> za-za-gìn	(v:09)	(iii:05)		rev. i:03			

12	<sup>d</sup> lamma
13	<sup>d</sup> nanše
14	<sup>d</sup> nanše

### Kommentar:

Es handelt sich hier vermutlich um eine Übungstafel, die in col. i die Namen von Göttern enthält; die späteren Einträge scheinen nach graphischen Prinzipien angeordnet zu sein. Die Reihung der zu Anfang genannten Gottheiten - <sup>d</sup>en-É, <sup>d</sup>inanna und NUN - entspricht der generellen theologischen Hierarchie (cf. MANDER 1986:40; so beginnt auch SF mit <sup>d</sup>en-líl, <sup>d</sup>inanna und <sup>d</sup>en-ki): <sup>d</sup>Enlil und <sup>d</sup>Enki(.g) werden fast immer zu Beginn von Götterlisten genannt; dazu allgemein LAMBERT 1957-71 [RIA 3] *sub* \*Götterlisten; zur Stellung des <sup>d</sup>Enlil cp. SELZ 1992a, LAMBERT 1992:119f., SELZ 1995:125ff. [UGASL]; zu der des <sup>d</sup>Enki(.g) cp. GALTER 1983:144ff., ESPAK 2006, 2010 *passim*. Zwar wäre gerade ED die oberste Göttertriade als aus <sup>d</sup>Enlil, <sup>d</sup>Enki(.g) und einer Form der Muttergottheit, wie z.B. <sup>d</sup>Ninhursāga, bestehend zu erwarten, doch weist z.B. ESPAK 2010: 204 darauf hin, daß teils auch <sup>d</sup>Inanna(-k) den Platz der Muttergottheit in der oberen Triade einnehmen konnte. Die Position von <sup>d</sup>sùd läßt sich leicht aus ihrer Rolle als Stadtgöttin von Šuruppak ableiten (cf. MARTIN *et al.* 2001:112f.).

Auffällig ist die Doppelsetzung der Einträge; im Gegensatz zu der Doppelsetzung von <sup>d</sup>TU in [07A][1] SF 5 iii:07 - 08 bzw. [07B] SF 5 rev. ii: 09 - 10 ist es hier jedoch eher unwahrscheinlich, daß es sich jeweils um zwei unterschiedliche Gottheiten handelt. Ebenso auffällig ist das Fehlen des Gottesdeterminativs in i:02. Zwar ist allgemein bekannt, daß **DIĜIR** als Signifikator für das Zuordnen eines Eintrages zur göttlichen Sphäre gerade in den frühen Schriftstufen nicht unbedingt notwendig ist (cp. SELZ 2008 [OIS 4]); dennoch sticht das Fehlen des Zeichens heraus. Ob hier ein Schreiberfehler vorliegt oder der Eintrag evtl. als Schreibung für Nibru zu verstehen ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Auch die Doppelschreibung des Namens der <sup>d</sup>Inanna-k könnte durchaus für zwei unterschiedliche Lesungen stehen (cp. MANDER 1986:38f. *ad* IAS 82, ähnlich LAMBERT 1985:537 [MARI 4]).

Die Verbindung zwischen <sup>d</sup>Nanše und <sup>d</sup>lamma erinnert an [21A][2] Gude'a CA iv:08 <sup>d</sup>nanše nin-urun<sub>x</sub> nin-išib <sup>d</sup>lamma diĝir-kal-la 'Nanše - gewaltige Herrin, Lustrationspriesterin, <sup>d</sup>Lamma, kostbare Göttin!'. Die dem Kreis um <sup>d</sup>Enki(.g) angehörige Gottheit (cf. VELDHUIS 2004:22ff.) trägt als Traumdeuterin **ensi** (CA iii:01, iv:12) deutliche liminale Züge (cp. [21A][2]; zu <sup>d</sup>Nanše in dieser Rolle cf. VELDHUIS 2004:26ff.); cp. auch TH No. 22 ll. 276 - 279 (N 4179 obv. 10 - 13) **nin-zu <sup>d</sup>nanše u<sub>4</sub>-gal-la a-ĝi<sub>6</sub>-uru<sub>16</sub>-na / KI.A-a-ab-ba-ka tu-da-a / úh-pú-ab-ba-ka zú-NE.NE / [x]-i-zi-ba e-ne-du<sub>11</sub>-du<sub>11</sub>** (SJÖBERG 1969:33) 'Your lady <sup>d</sup>Nanše, a great storm, a mighty flood, born on the shore of the sea, who laughs on the foam of the sea, who plays on the water

of the flood' (cf. VELDHUIS 2004:25). Die Verortung des Geburtsorts der Göttin am Ufer des Meeres verweist evtl. auf einen auch in dieser Tradition vorhandenen liminalen Wesenszug; auf jeden Fall bietet sich mit dieser Passage eine faszinierende Parallele zur schaumgeborenen Aphrodite der griechischen Mythologie. Ebenfalls mit dieser Stelle vergleichbar ist die Positionierung von **d<sup>l</sup>amma** in [03] IAS 82 + IAS 86 v:07 zwischen **d<sup>me-é-nun</sup>** (v:06) und **d<sup>šita-ḡeštug<sub>x</sub>(ḠIŠ.TÚG)-é-nun</sup>** (v:08); die Verbindung zwischen dem **é-nun** und **d<sup>Enki</sup>(.g)** ist gut bezeugt (cp. [03] *ad* v:03, v:06, v:08). Eine Assoziation zwischen der hier gemeinten **d<sup>l</sup>amma** und der Sphäre des Enki(.g) scheint aufgrund dieser Belege wahrscheinlich zu sein.

Interessant ist auch die Nennung des **d<sup>gi:bil</sup>** vor **d<sup>l</sup>amma**; es scheint, daß der Gott hier ein ähnliches Konzept wie **d<sup>me-lám</sup>** beschreibt (cp. [07A][1] SF 5 obv. iii:05, [07A][2] SF 5 rev. ii:02, [07B] SF 6 ii:06, [A02] TSS 629 ii:04, [10C] IAS 46 x:07): Das (vergöttlichte) Feuer als manifeste Form der Strahlungskraft, welche uns auch in der Kunst des Alten Orients und den schriftlichen Referenzen darauf begegnet; so z.B. WINTER 1994:123. Als Beispiel mögen hierbei die Namen von Ningirsus **balag<sup>g</sup>**-Leiern **lugal-igi-huš** (CB xi:01) und **ušumgal-kalam-ma** (CB x:14, xv:21, xviii:22) gelten; man vergleiche die aus den Königsgräbern von Ur stammenden Leiern, cf. WOOLLEY 1934 Pls. 109 (U. 10412, PG 800), 111 (U. 12354, PG 1237), 114, 115 (U. 12353, PG 1237). In Hinblick auf den Zusammenhang zwischen **d<sup>l</sup>amma** und **d<sup>gi:bil</sup>** mag auch **NE:šēššeg = gibil = edēšu** 'neu' eine Rolle spielen - die Verwendung von **NE** für das Wort ergibt sich wahrscheinlich aus dem Konzept der vernichtenden und erneuernden Flammen<sup>36</sup> (es ist auch möglich, an dieser Stelle **d<sup>gi</sup>gibil<sub>4</sub>(NE.GI)** oder **d<sup>gi</sup>gibil<sub>6</sub>** zu lesen; cp. STEINKELLER 1990[ZA 80]:57<sup>11</sup>, cf. auch SELZ *loc.cit.*). **d<sup>me-lám</sup>** würde damit in die Nähe des vergöttlichten Feuers gerückt werden, bzw. **d<sup>gi:bil</sup>** in die Nähe des Konzeptes der Aura, des Glanzes, der in der sumerischen Vorstellungswelt eine wichtige Rolle innehatte; cf. WINTER 1994. <sup>37</sup> Zu babilistischen Deutungsversuchen des DN cf. SELZ 2002:661.

Es mag vielleicht von Bedeutung sein, daß **d<sup>gi:bil</sup>** und **d<sup>nanše</sup>** eng mit den konträren Elementen Feuer resp. Wasser verbunden sind; die Stellung von **d<sup>l</sup>amma** zwischen ihnen verwiese in diesem Fall auf den liminalen Charakter von **LAMMA**.

### 3.5 [09] *ED Cities* SF 23 [VAT 12573 = P010600]

i:

15 i-nun

<sup>36</sup>So z.B. für **d<sup>Erra</sup>** ROBERTS 1972:21ff., dazu kritisch NAKATA 1979:63f. [ASJ 1]. SELZ 1995:137<sup>557</sup> [UGASL] verweist auf "die ursprüngliche Funktion des Gibil als Erreger von Schilfbränden". Belege zu **d<sup>gi</sup>gibil<sub>6</sub>** in administrativem Kontext bei VISICATO 1995:122, MARTIN *et al.* 2001:106.

<sup>37</sup>Cp. auch die Stellung von **d<sup>gi:bil</sup>** in SF 5 // 6 zu Beginn der Aufzählungen direkt nach **d<sup>en-É</sup>** und **d<sup>en-ki</sup>**.

16	<sup>d</sup> lamma
17	gi-[gun <sub>4</sub> ]

### Kommentar:

*ED Cities* ist nach KREBERNIK 1998:315 [OBO 160/1] eine zweiteilig zusammengesetzt thematische Liste, die sowohl Städte- als auch Götternamen enthält.

**i:15** **i-nun** ist außerhalb von *ED Cities* lediglich in [10C] SF 57 x:05' in ME <sup>d</sup>I.NUN bezeugt, wo es ebenfalls direkt vor <sup>d</sup>lamma steht (s. dort). Ob es sich hier um ein Toponym oder einen Götternamen handelt, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Die Parallele [10C] mit dem vorangestellten AN weist jedoch, gemeinsam mit dem Kontext des betreffenden Abschnittes von SF 57, darauf hin, daß es sich durchaus um einen DN handeln könnte.

**i:16** **LAMMA** ist hier ein wohl als Gottesdeterminativ zu interpretierendes AN vorangestellt; demgemäß besteht hier durchaus die Möglichkeit, daß es sich um einen DN anstatt eines Toponyms handelt.

**i:17** Das **gi-gun<sub>4</sub>(UNU)** ist als Prototyp des Ziqqurat (SZARZYŃSKA 1992:279 [ASJ 14]) bekannt aus Beschwörungstexten um <sup>d</sup>Enki(g), schon archaisch als **GI-UNU-GI** in W 21263 bezeugt. ENGLUND 2011:006 zu **UNU**: 'the striations incised within the base of the AB sign to form UNUG might indicate the terraces of a stepped tower'. Es ist hier also wahrscheinlich ein Kulttoponym gemeint. Angesichts der späteren (ED IIIb) Belege für das /**giguna**/ läßt sich wohl ein spezifischer Ort ausschließen; vielmehr wird es sich hier um eine allgemeine Bezeichnung für einen spezifischen Typ von Heiligtum handeln. Cf. Ent. 1 ii:14 - 15 (// Ent. 8 v:03 - 04) **gi-gù-na-** / **tir-kù-ga** 'das Giguna des / im strahlenden Wald' (<sup>d</sup>Ninhursaġ(a)), iii:02 (// Ent. 8 vii:05b) **gi-gù-na-mah-ni** 'ihr erhabenes Giguna' (<sup>d</sup>Nanše), Ent. 18 04 (// Ent. 43 03 - 04) **èš-gi-gi-gù-na** 'Rohrheiligtum (des / im)? Giguna' (<sup>d</sup>Ninġirsu-k), Ent. 23 17 **gi-gù-na-ni** 'ihr Giguna' (Nanše), 28 - 29 **gi-gù-na-** / **tir-kù-ga** (<sup>d</sup>Ninmah), Ukg. 16 ii:10 - 12 **gi-gù-na-** / <sup>d</sup>nin-mah- / **tir-kù-ga-ka-ka** etc.

**3.6 [10] [A] SF 57 [VAT 9108 = P010647] + Dupls. [B] IAS 48 [IM 70167 = AbS-T 224 = P225926] + [C] IAS 46 [IM 070164+ = AbS-T 221+AbS-T 372a = P225924]**

**3.6.1 [10A] SF 57 [VAT 9108 = P010647]**

v

- 11 LAK-167 AN&AN sanga  
12 GAL KÛ sanga  
13 kù sanga  
14 KISAL sanga  
15 UD sanga  
16 GUM sanga  
17 UNU sanga  
18 <sup>d</sup>inanna sanga  
19 ENGUR sanga  
20 [d] lamma sanga

**Kommentar:**

Gemäß KREBERNIK 1998:316 [OBO 160/1] eine Liste von Kultpersonal (**sanga**-Abschnitt v:11 - vi:06). Es wirkt jedoch so, als ob es nicht nur darum ginge, tatsächliche **sanga**-Positionen bzw. -Titel aufzuzählen, sondern als ob das Element **sanga** gegenüber den vorangestellten Elementen zurückträte. Fast hat man den Eindruck, eine Art von rudimentärer Kosmologie durchexerziert zu sehen.

**v:11** AN&AN hier mit einem gemeinsamen vertikalen Keil geschrieben, eine Lesung **tilla<sub>x</sub>** bietet sich an. Es ist keine Form von **AŠ** zwischen den beiden AN erkennbar. Bei vorhergehendem Zeichen liegt jedenfalls die Zeichenform **LAK-167 (IGI:gunû)** vor.

**v:12** Die Verbindung zu vorhergehendem Eintrag ist evtl. graphischer Natur: **GAL (LAK-164)** und **IGI:gunû (LAK-167)** können als auf dem selben graphischen Kompositionsprinzip beruhend interpretiert werden. Auch eine semantische Assoziation zwischen den beiden Einträgen ist möglich, entstammen doch sowohl AN und KÛ dem semantischen Bereich des Strahlens und Leuchtens; cp. WINTER 1994.

**v:13** Wiederholt das Zeichen KÛ aus dem vorherigen Fächer.

**v:14** Die mögliche Verbindung zwischen den vorherigen Einträgen und **KISAL** ist unklar; graphische Ähnlichkeit liegt keine vor, auch partielle oder gar vollständige Homophonie kann ausgeschlossen werden. Cp. [10B] IAS 48 iv':08 - 09, wo **sanga-KISAL** auf **sanga-en-É** folgt. Evtl. läßt sich eine Assoziation auf semantischer Ebene (Heiligtum) herstellen?

**KISAL** scheint die ursprüngliche Schreibung für /**gipar**/ gewesen zu sein (STEINKELLER 1985:46 [ZA 75]); zum /**gipar**/ allgemein cf. HARRIS 1957-71:377ff. [RIA 3]. Wenn **KISAL** als **gipar<sub>x</sub>** gelesen wird, kann eine semantische Verbindung mit **UNU** (sowohl als Unug und auch **úrugal**) und **<sup>d</sup>inanna** hergestellt werden; cp. **eri-gu<sub>4</sub>-huš** *EnmAr* ll. 14 - 15 **ġi<sub>6</sub>-par<sub>4</sub> kù <sup>d</sup>inanna-ke<sub>4</sub> / sig<sub>4</sub>-kul-ab<sub>4</sub><sup>ki</sup> kù-ki-in-dar-ra-gin<sub>7</sub> pa-è ak-àm** 'das Gipar der strahlenden <sup>d</sup>Inanna-k, im Ziegelwerk von Kulab erstrahlend wie das Silber in der Spalte, wurde gemacht'; ll. 31 - 32 **aratta<sup>ki</sup> èš é-an-na ġi<sub>6</sub>-par<sub>4</sub> ki-kù-gin<sub>7</sub> / kù <sup>d</sup>inanna-ra sig<sub>4</sub>-kul-ab<sub>4</sub><sup>ki</sup>-gin<sub>7</sub> nu-mu-un-na-řú** 'Aratta hatte für <sup>d</sup>Inanna-k nicht(s) wie den Schrein E'anna, das Gipar - den heiligen Ort -, (nichts) wie das Ziegelwerk von Kulab erbaut'; l. 45 [**ġi<sub>6</sub>]-par<sub>4</sub>-kù-ga [dúr] ġar-ra-za** 'das strahlende Gipar, dein (*sc.* <sup>d</sup>Inanna-k) Sitzplatz!'. Cf. auch [01] IAS 327 *ad* vii:35.

**v:15** Wie **UD** gelesen werden soll, ist nicht sicher. Cp. vielleicht auch [01] IAS 327 vii:35 **lugal-bàn-da kisal-bar-šè**, wo Lugalbanda - der eine enge Assoziation mit der Sonne hat - im **KISAL** evtl. im Rahmen eines nekromantischen Ritus einem **LÍL** begegnet. Eine mögliche Verbindung zu vorhergehendem **KISAL** kann evtl. auch über die Farbassoziationen dunkel - hell : **ġipar** - **babbar** hergestellt werden.

**v:16** **GUM<sup>+</sup>** wirkt in unserem Kontext eigenartig; die Belege aus literarischem Kontext scheinen sowohl Gewaltanwendung (*LahAš* UET 6 35 ll. 146 - 153, *GilgAg* ll. 59 - 62) als auch das Zerdrücken bzw. Pressen von Knoblauch(?) zu bezeichnen: *ID* 305A **šúm<sup>+</sup>sar níġ sis-a nu-gum-e-me-eš<sup>38</sup>** 'bitteren Knoblauch zerdrücken sie nicht'. Letzteres bezieht sich auf die **gal<sub>5</sub>-lá**, welche <sup>d</sup>Inanna-k bei ihrer Rückkehr aus der Unterwelt begleiten; es handelt sich dabei um eine Erweiterung des bekannten Topos der dämonischen Wesen und ihrer Unmenschlichkeit (cf. SLADEK 1974:13); *ID* ll. 297 - 299 [YBC 4621 = JCS 4 212-213 obv. 25 - 27] **ú nu-zu-me-eš a nu-zu-me-eš / zíz-dub-dub-ba nu-gu<sub>7</sub>-me-eš / a-bal-bal-a nu-naġ-naġ-me-eš** 'Speis' kennen sie nicht, Trank kennen sie nicht; Mehlopfer essen sie nicht, libiertes Wasser trinken sie nicht'.

Es läßt sich keinerlei plausible Verbindung zwischen **GUM<sup>(+)</sup>** und den übrigen Einträgen erkennen. ED IIIa Belege aus Fāra und Tell Abū Šalābīkh scheinen **GUM<sup>(+)</sup>** als Variante zu **GAZ** zu nehmen: So z.B. IAS 59 iii:07', IAS 60 viii:07', IAS 91 vii:04, IAS 102 rev. ii:03', SF 58 iv:15, SF 67 iv:08. Die Differenzierung zwischen **GUM** und **GAZ** (**GUMxŠE**) scheint sich erst während des ED IIIb auszubilden. Die hier belegte Zeichenform wird von mir als **GUM<sup>+</sup>** interpretiert; cf. KREBERNIK 1986 [ZA 76].

**v:17** **UNU** für Unug ist hier sicherlich mit **<sup>d</sup>inanna-k** in Verbindung zu bringen; zu der Göttin und ihre Verehrung in Unug cp. die literarische Überlieferung in *EnmEn*,

<sup>38</sup>Entnommen c.1.4.1. auf ETCSL.

*EnmAr, LB I, LB II, GEN* und für das ED III in IAS 329<sup>39</sup> oder auch SF 40; allgemein WILCKE 1978-80 [RIA 5] *sub* \*Inanna/Ištar. Der Kult der <sup>d</sup>Inanna-k in Unug läßt sich anhand schriftlicher Belege bis in die archaische Periode belegen (SZARZYŃSKA 1992, 1993, 1997).

Bei einer Lesung **úrugal** (cp. [02]-[2] **zà-me** ll. 149 - 151; LAMBERT 1990:52, STEINKELLER 1990:55, *idem* 2004:175) kann eine Verbindung zu vorhergehendem **GUM**<sup>+</sup> hergestellt werden; auch eine Assoziation zu **UD** wäre ob der gut bezeugten Rolle des <sup>d</sup>Utu als Richter in der Unterwelt möglich (cf. ALSTER 1991 [ASJ 13]).

**v:18** Zwischen diesem und dem vorhergehenden Eintrag besteht vielleicht eine semantische Verbindung; cp. *ad* v:17. Zu darauffolgendem **ENGUR** läßt sich über die Verwendung des Zeichens **DIĜIR** eine Verbindung auf graphischer Ebene herstellen. Bedenken wir die Rolle des <sup>d</sup>Enki(.g) als Hüter der **ME** (cp. *InEn*) und den Zusammenhang zwischen seinem wässrigen Heim und dem Aufsteigen der Sonne und Sterne (cp. ALSTER 1976:118<sup>28</sup> [JCS 28]) ließe sich evtl. auch eine semantische Verbindung herstellen zwischen der Venusgöttin (und auch der Sonne, cf. STEINKELLER 1992a:258<sup>39</sup>) und der Süßwassertiefe **ENGUR**. Nehmen wir die konzeptuelle Identität von Nachthimmel, unterirdischen Gewässern und Unterwelt, wie sie ALSTER *loc.cit.* erläutert, an, könnten die Einträge **IGI:gunû AN&AN sanga, GAL KÛ sanga, UD sanga, UNU sanga, <sup>d</sup>inanna sanga** und **ENGUR sanga** allein durch diese Vorstellung miteinander verbunden werden.

**v:19** **ENGUR** kann sich entweder auf die Göttin (<sup>d</sup>Namma oder auf die Süßwassertiefe **engur** beziehen; beide Lesungen sind möglich. Bezüglich der Schreibung ist anzumerken, daß das eingeschriebene **HAL = LAK-5** hier ohne horizontalen Keil, dafür mit vertikalem Keil geschrieben wurde. Ein **DIĜIR** ist jedoch auszuschließen (cf. DEIMEL 1923:55); cp. auch die Parallele in [10B] IAS 48 iv':06'. Wird eine auf partieller Homophonie beruhende Verbindung zwischen den Einträgen v:18 - 20 angenommen bietet sich eine Lesung **namma** für **ENGUR** an.

Nimmt man als eines der Charakteristika des **ENGUR**, daß es sich unterhalb des Horizontes (bzw. der Erdoberfläche) befindet, und vergleicht man das **ENGUR** konzeptuell mit dem **é-nun** - beide befinden sich unterhalb der Erdoberfläche/dem Horizont, beide sind eng mit <sup>d</sup>Enki(.g) assoziiert, cf. [03] IAS 82 vi:03, vi:06, vi:08; s. v.a. CAPLICE 1973 [OrNS 42] - so kann die Vorstellung, daß die Sterne und die Sonne tagsüber in einem unterirdischen Raum ruhen (cp. CAPLICE *op.cit.*), durchaus auch mit dem **ENGUR** in Verbindung gebracht werden. Dies würde eine semantische Verbindung zwischen **ENGUR** und **UD** (cp. IAS 326+342 i:07 - 08 *da-di URU šu áġ NĪ.SIG <sup>d</sup>en.ki = ARET V 6 i: 05 - 06a [da-d]i URU-[h]u-um-šu ne-si-ki-im <sup>d</sup>en.ki*, 'favourite of ... prince Ea' [LAMBERT 1989:33, RUBIO 2011:105] über den Sonnengott) sowie **ENGUR** und **<sup>d</sup>inanna** ermöglichen. Cp. auch ALSTER 1976:118<sup>28</sup> [JCS 28] zum **abzu** in der für **é-nun** belegten Rolle des Ruheortes der Sonne, Venus und Sterne.

---

<sup>39</sup> ALSTER 1976 [JCS 28].

**v:20** Es sei an dieser Stelle auf das von ALSTER 1976:188<sup>28</sup> in JCS 28 besprochene sumerische Mythologem des Lichtes, welches aus dem Ozean am Morgen jedes Tages aufsteigt, hingewiesen.<sup>40</sup> Kann die Vorstellung von Luminosität als Träger von Vitalität (WINTER 1994:124f.) in der mit **LAMMA** verbundenen Vorstellung eine Rolle gespielt haben? Bedenken wir die Reihung von **LAMMA** (außerhalb des hier gegebenen Kontexts mit **ENGUR**) direkt hinter <sup>d</sup>me-lám in [07A]-[1] SF 5 obv. ii:06 - 07 und [A02] TSŠ 629 ii:04 - 05 erscheint dieser Schluß möglich. Cp. ebenfalls [03] IAS 82, wo <sup>d</sup>lamma zwischen <sup>d</sup>ME-é-nun und <sup>d</sup>šita-ğeštug<sub>x</sub>(ĞIŠ.TÚG)-é-nun steht und eine konzeptuelle Verbindung zum é-nun deutlich sichtbar zu sein scheint. Weiters [08] SF 7 i:09 - 10 <sup>d</sup>gi:bil direkt vor <sup>d</sup>lamma. Unsere *sub* [07A] iii:05 angestellte Überlegung zu einer möglichen Konzeptualisierung von **LAMMA** als auch luminosimmateriell vorgestellt scheint durch die Semiotik dieses Textabschnitts Bestätigung zu finden.

### 3.6.2 [10B] IAS 48 [IM 70167 = AbS-T 224 = P225926]

iv':

[lacuna]

- |     |                           |
|-----|---------------------------|
| 01' | [...]                     |
| 02' | sanga UD                  |
| 03' | sanga UNU                 |
| 04' | sanga GUM <sup>+</sup>    |
| 05' | sanga <sup>d</sup> inanna |
| 06' | sanga ENGUR               |
| 07' | sanga lamma               |
| 08' | sanga en-É                |

---

<sup>40</sup>*idem. loc. cit.:*

“In my opinion Enki’s role as the giver of the cosmic measures (me) goes closely together with the concept that light arises from his ocean. Therefore, when it is said in the collection of the Sumerian Temple Hymns 16 that Enki’s Ziggurat is the “place where (he) calls upon the Sun,” and in “Enki and the World Order” (...) 76 that Enki obtains the control over the “fixing of the terms at the place where the Sun rises,” this is not just words, but key-points with regard to the understanding of Sumerian mythology.”

Cp. auch die von ALSTER erwähnte Studie zur vedischen Uşas in KUIPER 1960.

09' sanga [KISAL<sup>2</sup>]

10' [...] -mu

[lacuna]

### Kommentar:

Paralleltext zu SF 57 v:11 - 20; es gelten im Wesentlichen die *sub* [A] zu findenden Kommentare. Die Reihung der Elemente ist im Großen und Ganzen gleich, der auffälligste Unterschied liegt darin, daß **sanga** in den einzelnen Fächern vor die restlichen Elemente gestellt wird (cp. SF 57).

**iv':02'** Cf. [A] SF 57 v:15. **UD** und **UNU** stehen hier direkt nebeneinander; eine Lesung **úrugal** für **UNU** würde sich hier angesichts der gut bezeugten Assoziation des Sonnengottes mit der Unterwelt anbieten.

**iv':04'** Cf. [A] SF 57 v:17. **UNU** und **GUM<sup>+</sup>** haben in diesem Text ihre aus SF 57 bekannte Stellung vertauscht.

**iv':05'** Cf. [A] SF 57 v:16. Die Zeichenform ist hier ebenfalls **GUM<sup>+</sup>**, im Gegensatz zu SF 57 jedoch ein wenig elaborierter geschrieben.

**iv':06'** Cf. [A] SF 57 v:18. Auch hier liegt wohl eine Verbindung zu **UNU** für <sup>d</sup>Inanna-k Stadt vor, allerdings durch die direkte Nachbarschaft zu **GUM<sup>+</sup>** evtl. stärker der zerstörerische Aspekt der Göttin betont (cf. SELZ 2000 [NIN 1])?

**iv':07'** Cf. [A] SF 57 v:19. Die Positionierung von <sup>d</sup>Inanna-k direkt vor **ENGUR** hat sich hier erhalten, was auf ihren astralen Aspekt zu verweisen scheint; cp. *op.cit.*; ob man jedoch die beiden Einträge miteinander verbinden darf, kann nicht bewiesen werden.

**iv':08'** Cf. [A] SF 57 v:20. Da die Stellung von **LAMMA** in der Kette <sup>d</sup>**inanna** – **ENGUR** – **lamma** sich erhalten hat, kann davon ausgegangen werden, daß auch die sich dadurch ergebenden Interpretationsmöglichkeiten erhalten bleiben (der mangelnde Gottesdeterminativ läßt sich leicht durch die Variabilität hinsichtlich der Verwendung von **DIĜIR** in dieser Funktion erklären, cf. SELZ 2008:15ff. [OIS 4]). Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß das Auslassen des Gottesdeterminativs **DIGIR** in Tell Abū Šalābīkh und Fāra unterschiedlich ist; cf. SELZ *loc.cit.*, MANDER 1986:106ff..

Interessant ist bei der in IAS 48 für uns lesbar fortgeführten Auflistung der mit **sanga** kombinierten Elemente nachfolgendes **en-É**. Evtl. zeigt sich hier eine in Tell Abū

Ṣalābīkh deutlicher als in Fāra fassbare Verbindung zwischen **É/LÍL** und **LAMMA**, cp. [01] IAS 327 ll. vii:35ff.? Besonders attraktiv scheint diese Möglichkeit v.a. auch wegen der Handlung in zitiertem Textabschnitt, welche in einem **KISAL** stattfindet, wo ein **LÍL** beschworen (?) wird; cp. hier iv':10' **sanga KISAL!** Auch [03] IAS 82 ii:17, [06] SF 1 ii:12, [07A]-[2] SF 5 rev. ii:05.

**iv':09'** Wahrscheinlich ist hier **en-É** zu lesen (s.o.).

**iv':10'** Cf. [A] SF 57 v:14. Wie schon dort ist nicht sicher, ob hier **kisal** oder **ḡipar<sub>x</sub>** gelesen werden soll, cp. [01] *ad* vii:35.

### 3.6.3 [10C] IAS 46 [IM 070164+ = AbS-T 221+AbS-T 372a = P225924]

x:

05 ME <sup>d</sup>I.[NUN]

06 [ME] <sup>d</sup>lamma

07 ME [gi:bił]

08 ME [li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub>]

09 ME <sup>d</sup>[ad]:kù

[...]

#### Kommentar

**x:05** Cp. [09] *ED Cities* SF 23 i:15, wo <sup>d</sup>lamma zwischen **i-nun** und **gi-gun<sub>4</sub>** steht; lexikalisch der akkadische Text TIM 9 85 *tu-ta-ti* [IM 51147 = P223453] ii:20. Die Positionierung vor <sup>d</sup>lamma, **gi:bił**, **li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub>** und <sup>d</sup>ad:kù weist allerdings darauf hin, daß es sich hier eher um eine DN als ein Toponym handelt.

**x:06** Auffällig ist die parallele Reihung hier wie in [09] *ED Cities*. Es ist nicht möglich, zweifellos festzustellen, welcher Zusammenhang zwischen <sup>d</sup>I.NUN und <sup>d</sup>lamma besteht; die Nähe zu <sup>(d)</sup>gi:bił ist allerdings auffällig. Neben der Konnotation von **LAMMA** mit Geburt im Rahmen von Liminalität (cp. [06] SF 1) scheint im ED das Bedeutungsspektrum um Luminosität von Bedeutung gewesen sein, wenn wir die Positionierung von <sup>d</sup>lamma in der unmittelbaren Nähe von <sup>(d)</sup>gi:bił sowohl hier als auch in [08] SF 7 sowie die Gruppierung zusammen mit <sup>d</sup>me-lám in [07A][1] SF 5 obv. iii:05 - 06, [07B] SF 6 ii:06 - 07 sowie [A02] TŠŠ 629 ii:04 - 05 in Betracht ziehen. S.a. [10A] SF 57 v:20 (s.u. *ad* x:07).

**x:07** = IAS 53 viii':01' (ebenfalls ohne Gottesdeterminativ), cp. [08] SF 7 i:09 - 10; **gi:bil** steht hier jedoch nach <sup>d</sup>lamma. Was für uns von besonderem Interesse ist, ist die Nennung von **gi:bil** direkt nach einer **lamma**, welche ihre Parallele in den **zà-me**-Litaneien aus Tell Abū Ṣalābīkh (IAS 268, IAS 265) ll. 152 - 156 findet<sup>41</sup>: <sup>d</sup>gi:bil-NUN<sup>ki</sup> / **gi:bil bar u<sub>6</sub>-di / u<sub>6</sub> NE.RU / TI MUNSUB / kù <sup>d</sup>gi:bil zà-me**. Die angestellten Überlegungen zu einer konzeptuellen Nähe zwischen **LAMMA** und Feuer bzw. Licht scheinen durch diese Belege bestätigt zu werden: Cp. [07A][1] SF 5 obv. iii:05, [07A][2] SF 5 rev. ii:02, [07B] SF 6 ii:06, [A02] TSS 629 ii:04, [08] SF 7 i:09 - 10.

**x:08** = IAS 53 viii':02'; cf. SELZ 1995:160 *s.v.* [UGASL], MICHALOWSKI 1987-90:32f. [RIA 7]; **zà-me** (IAS 268, IAS 267) ll. 228 - 235 **ḡiš-gi ki-du<sub>10</sub> / BARxTAB<sup>42</sup> nam-ma / ama <sup>d</sup>li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub> / ḡiš-gi ki-du<sub>10</sub> / BARxTAB nam-ma / zà-me du<sub>11</sub>-ga / diḡir-gal-gal / ama <sup>d</sup>li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>**

<sup>d</sup>li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub> wird in den **zà-me**-Litaneien als **ama** 'Mutter' tituiert. Dieser Titel ist in den **zà-me** ansonsten der <sup>d</sup>NinTU und <sup>d</sup>Ningal vorbehalten; auch weist ihre Position am Ende der Auflistung der Kulttoponyme (cp. COHEN 1976:91f. [JCS 28]) auf eine besondere Stellung der Göttin in Tell Abū Ṣalābīkh hin. Evtl. handelt es sich bei <sup>d</sup>Lisin um die Stadtgottheit des Ortes. COHEN *loc.cit.* hat nachgewiesen, daß in <sup>d</sup>li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub> eine Form der Muttergottheit gesehen werden kann, cf. die von ihm zitierten Belege; ähnlich auch KRAMER 1982:136f. [FS Kraus]. Auch die Positionierung direkt hinter <sup>d</sup>gi:bil scheint auf die Prominenz der Göttin hinzuweisen (COHEN *loc.cit.*) - was auch die Wahrnehmung von **LAMMA** beeinflußt haben mag, wird diese doch in mehreren Texten unmittelbar nach <sup>d</sup>gi:bil genannt.

Ebenfalls für uns interessant ist die Nennung von [zu]-úr-mu und za-ar-mu in BM 29633 (Klage der <sup>d</sup>Lisin um ihren Sohn) l. 20 als Angehörige des Hofstaates der <sup>d</sup>Lisin; diese Gottheiten gelten bei Gude'a als Angehörige der Siebenlinge der <sup>d</sup>Baba, gemeinsam mit <sup>d</sup>NÍ-pa-è, úr-<é>-nun-ta-è-a und <sup>d</sup>za-za-ru (cp. CB xi:03 - 14); cf. JACOBSEN *apud* KRAMER 1982:144, Verweis auch bei SELZ *op.cit.*:160<sup>682</sup>. Cp. [16] Eri'inimgina-k 1, wo <sup>d</sup>lamma neben den Gottheiten <sup>d</sup>NÍ-pa-è, <sup>d</sup>ur-<é>-nun-ta-é-a und <sup>d</sup>zar-za-ru<sub>9</sub> genannt wird, welche in CB xi:03 - 14 gemeinsam den sieben Kindern der <sup>d</sup>Baba zugerechnet werden. Es scheint hier eine Verbindung zu bestehen, welche sich mir jedoch entzieht. Kann es sich bei <sup>d</sup>li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub> um einen alten Namen der <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> handeln? Es würde dies die Ähnlichkeit der beiden Göttinnen erklären. Das in aS Lagaš belegte Toponym **naḡ-TAR-é-<sup>d</sup>li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>-ka** 'Wasserreservoir am Haus der <sup>d</sup>Lisi(n)' (Nik 1 277 ii:04) sowie der ebenfalls lagašitische Monatsname **itu-ezen-<sup>d</sup>li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>-na** (STH 1 34 xi:09, RTC 53 viii:02, VAT 4478 ii:04, VAT 4688 iii:03, DP 228 vii':08; cp. SELZ 1995:160) weisen vielleicht auf eine ursprüngliche Identität der beiden Gottheiten hin.

<sup>41</sup>Ll. 149 - 151 sind dem Kulttoponym **AN:LAMMA:KI** und der Gottheit <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga gewidmet; cp. [02][2].

<sup>42</sup>Cp. [03A] IAS 82 ii:16 <sup>d</sup>BARxTAB.SILA<sub>4</sub>.

**x:09** = IAS 53 viii':03'; cp. SF 1 x:15. Angesichts der vorangehenden Nennung von **ᵀli<sub>9</sub>:si<sub>4</sub>** und deren Charakter als Form der Muttergottheit **di<sub>9</sub>ir-mah** (cf. COHEN 1976:90ff. [JCS 28]) besteht vielleicht die Möglichkeit, **ᵀad:kù** als den Gefährten der Göttin zu interpretieren<sup>43</sup>; cp. die Verwendung von **ad** für **ad-da** = *abu(m)*: BIN 8 105 rev. 01 **1** (aš) **ad-é-gal**; DP 458 ii:03; ITT 2 946 v:02; MVN 6 216 ii:01; Princeton 1 303 **2** (diš) **ma-na siki / ad šu-nir énsi-ka-šè / ki lugal-ezen-ta // šeš-kal-la / šu ba-ti / mu é PÛ.ŠĀ-da-gan ba-řú**. Vielleicht also 'der strahlende Vater'?

### 3.7 [11] SF 72 [VAT 12778]

v

- 15 AN&AN RU EN NUN MIN  
 16 AN&AN EN EŠ? SAĜ LAMMA<sup>1</sup> MIN  
 17 AN KAL MIN  
 18 AN GI KI MIN

[...]

#### Kommentar

KREBERNIK 1998:316 [OBO 160/1] identifiziert diesen Text als eine Geographische Liste von Gewässernamen, v.a. da **IDIGNA** und **BURANUNA** vorkommen; er liest **A** (welches anstelle des späteren **I<sub>7</sub>(AxENGUR)** stehen und Kanäle etc. bezeichnen soll) statt **MIN**, ausgehend von den Namen für Euphrat und Tigris. Da in dem Text ansonsten deutliches **A** geschrieben wird, entschied ich mich dazu, hier **MIN** statt mit KREBERNIK **A** zu lesen. Der Kontext bleibt dunkel.

Es ist möglich, in v:17 **KAL** als **lamma** zu lesen; es kann jedoch nicht bewiesen werden.

### 3.8 Zusammenfassung: ED IIIa Fāra

In Fāra sind während des ED IIIa verschiedene Gottheiten mit dem Element **LAMMA** bezeugt; sie stammen aus mythischen Texten (SF 39), Götterlisten (SF 1, SF 7), Opferlisten (SF 5 // 6, FTP 110, TSŠ 629, WF 153) und verschiedenen Lexikalischen Listen (SF 23, SF 57, SF 72). Der Kontext ist nicht immer klar; so hat z.B. SF 39 den Vorteil, als Narrativ eine andere Struktur zu haben als eine Götterliste wie SF 1. Beide

<sup>43</sup>Erst aB ist **ᵀnin-sikila** als **dam ᵀli<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>** belegt; cf. RIA 7:33. Davor schweigen die Quellen über einen Gefährten der Göttin.

Table 3.7: Umgebung von LAMMA (L<sub>(15)</sub>) in ED IIIa Fāra

Opferlisten				
SF 5	o. iii:05-08	<sup>d</sup> me-lám	L <sub>(15)</sub>	<sup>d</sup> TU (2x)
SF 5	r. i:05-07	<sup>d</sup> nin-ki-da	L <sub>(15)</sub>	<sup>d</sup> uttu <sub>x</sub>
SF 6	ii:06-iii:02	<sup>d</sup> me-lám	L <sub>(15)</sub>	<sup>d</sup> TU (2x)
FTP 110	ii:03-05	<sup>d</sup> izi-ġar-dím	L <sub>(15)</sub>	<sup>d</sup> nin-ti[-uġ <sub>5</sub> -ga]
TŠŠ 629	ii:04-iii:01	<sup>d</sup> me-lám	L <sub>(15)</sub>	<sup>d</sup> uttu <sub>x</sub>
WF 153	i:09-ii:03	<sup>d</sup> nin-é-gal.LAK-798	L <sub>(15)</sub>	<sup>d</sup> TU

haben gegenüber LL wie SF 72 den Vorteil, daß wir einen ungefähren Sinn rekonstruieren können.

Von den ED IIIa in Fāra bezeugten 15 DNN (aus acht Texten) mit dem Element **LAMMA** stammen 13 aus der *Großen Götterliste* SF 1. Diese können den semantischen Bereichen A) *Herrschaft & Kult*, B) *Geburt & Mutterschaft*, C) *Konzeptuelles "Außen"* sowie *Raubkatzen* zugeordnet werden.<sup>44</sup> Außerhalb dieser Gruppe findet sich - außer isoliert stehendem <sup>d</sup>lamma - nur noch <sup>d</sup>lamma-nin-súmun als eine sekundäre Epiphanieform der Gemahlin des Lugalbanda, die uns aus den mythischen Narrativen [01] IAS 327 und [05] SF 39 (UGN) bekannt ist. So erscheint SF 39 in diesem Kontext als Weiterführung des mythologischen Repertoires, das wir aus kontemporärem Tell Abū Šalābīkh kennen. Es handelt sich dabei um den einzigen ED Beleg für <sup>d</sup>lamma-nin-súmun in Fāra außerhalb von SF 1<sup>4546</sup>.

<sup>d</sup>lamma allein ist dem Befund nach in weniger zerebral anmutenden Formen von Kult und Religiosität anzusiedeln als die scholastisch-theologischen Schreiberkonstruktionen aus SF 1 (Tab. 2.5; cf. [06] Zusammenfassung). Treffen die *sub* [07] angestellten Überlegungen zur Identifikation von SF 5 // 6 als Opferliste(n) statt als (lexikalische) Götterliste(n) zu, sprechen alle aus Fāra bezeugten Opferlisten ([07A] SF 5, [07B] SF 6, [A01] FTP 110, [A02] TŠŠ 629, [A03] WF 153) ausschließlich von <sup>d</sup>lamma ohne Erweiterung (Spezifikation) des DN<sup>47</sup>.

In den Opferlisten läßt sich eine einheitliche Nähe von <sup>d</sup>lamma zu den semantischen

<sup>44</sup>*Raubkatzen* überlappt scheinbar mit den Konzepten 'Unterwelt' und 'Licht'. Ersteres dürfte wohl mit der unbestrittenen Gefährlichkeit von Raubkatzen zu tun haben.

<sup>45</sup>Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß <sup>d</sup>nin-súmun als primäre Epiphanieform der Göttin nicht in SF 1 aufscheint.

<sup>46</sup>CUT 4 (4A =SF 39) scheint einige Parallelen zu [01] IAS 327 aufzuweisen: (1) die Handlung beider Texte spielt sich großteils im Gebirge / Bergland ab; (2) Vorkommen von Lugalbanda (ohne Gottesdeterminativ); (3) Vorkommen von <sup>d</sup>lamma-nin-súmun; (4) **IM.RU** (einziges Vorkommen von **IM.RU** in ED lit. Texten außerhalb von IAS 327.); (5) die Verwendung von **NIN.LAMMA** bzw. **NIN.LAM** (cp. [04] IAS 397.); (6) Symposion (in IAS 327 evtl. angedeutet durch vi:32 <sup>d</sup>a-nun si mu-sá-sá?).

<sup>47</sup>Dies gilt auch für das Onomastikon: Als PN mit dem Element **LAMMA** ist ausschließlich **ur-dlamma** bezeugt (cp. Appendix C).

Bereichen *Licht*, *Geburt* und *Weberei* beobachten<sup>48</sup> (cp. Tab. 3.7). Dabei steht **d<sup>l</sup>amma** in vier von sechs Opferlisten direkt nach den luminosen Phänomenen **d<sup>me-lám</sup>** und **d<sup>izi-ġar-dím</sup>**; ein deutlicher Bezug zu Licht ist also erkennbar.<sup>49</sup> Dabei fällt das konsequente Beibehalten der Reihenfolge Licht – **d<sup>l</sup>amma** – X ([**07A**][1], [**07B**], [**A01**], [**A02**]) resp. X – **d<sup>l</sup>amma** – Geburt ([**07A**][1], [**07B**], [**A03**])<sup>50</sup> auf.

In [**08**] SF 7 wird **d<sup>l</sup>amma** im Rahmen einer Götterliste, die den Beginn eines Vokabulars o.ä. darstellt, an sechster Stelle genannt. Die Struktur der Einträge ist sehr auffällig: Nach einer Enumerierung der Triade Enlil, Inanna(-k) und Enki(.g) wird die Liste von Sud (der Stadtgöttin von Fāra/Tell Šuruppak) angeführt, direkt gefolgt von **d<sup>gi:bil</sup>** und **d<sup>l</sup>amma**. Der Charakter von Gibil als Feuergott als das 'brennende Schilfrohr' verweist angesichts der Parallelen aus den Opferlisten darauf, daß **LAMMA** hier wohl primär als mit Licht assoziiert gedacht werden kann<sup>51</sup>.

Die Belege aus geographischen Listen ([**09**] *ED Cities* SF 23, [**11**] SF 72 (?)) sind unklar; aus SF 72 lassen sich bislang keine Schlüsse ziehen, und SF 23 listet sowohl DNN als auch GNN und TNN auf. Dies macht eine eindeutige Zuordnung dieser beiden Belege für **d<sup>l</sup>amma** bzw. **AN.KAL** unmöglich.

<sup>48</sup>*Licht*: SF 5 obv. iii:05 - 06, SF 6 ii:06 - 07, FTP 110 ii:03 - 04, TSS 629 ii:04 - 05.

*Geburt*: SF 5 obv. iii:06 - 08, SF 6 ii:07 - iii:02, WF 153 ii:01 - 03.

*Weberei*: SF 5 rev. i:09 - ii:03, TSS 629 ii:06 - iii:01.

**d<sup>nin-ti</sup>[-uġ<sub>5</sub>-ga]** und **d<sup>nin-é-gal.LAK-798</sup>** können vielleicht mit Tod resp. Herrschaft verbunden werden.

<sup>49</sup>Cp. auch Tab. 3.5 zu **LAMMA** + Licht in SF 1 col. vii:20 - 26.

<sup>50</sup>Eine gemeinsame Auflistung **d<sup>me-lám</sup>** – **d<sup>l</sup>amma** (**L<sub>(15)</sub>**) – **d<sup>TU</sup>** weisen dabei nur [**07A**][1] SF 5 obv. und [**07B**] SF 6 auf.

<sup>51</sup>Zu **LAMMA** + Licht in den Opferlisten aus Fāra (s.o.) cf. Tab. 3.5, 3.7.

Cp. vielleicht auch die in SF 1 vii:23 - 24 bezeugten erweiterten DNN **d<sup>l</sup>amma-piriġ** und **d<sup>l</sup>amma-SAĠ-piriġ**, die unmittelbar vor den beiden DNN **d<sup>UD.KA</sup>** und **d<sup>UD.SAĠ.KAL</sup>** stehen. Das gemeinsame Element **UD** kann wohl als mit Sonne oder Licht assoziiert gedacht werden.

**Teil II**

**ED IIIb**

## Kapitel 4

### Lagaš/Ĝirsu

#### 4.1 [12] BiMes 03 26 [2H-T25 = P221796]

v:

- 03'        DIŠ íd-bi <sup>d</sup>lamma-igi-bar  
04'        diĝir-bi <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga  
05'        u<sub>8</sub>(LAGABxGU<sub>4</sub>+GU<sub>4</sub>)-ganun(<sup>Ĝ</sup>ÁxNUN)-dumu-nun  
06'        ku<sub>6</sub>-bi níĝ-lá-saĝ  
07'        muš-bi muš-taka<sub>4</sub>

“Sein Kanal ist der Kanal:-Lamma-öffnet-das-Auge. Seine Gottheit ist die schöne Lamma - das Mutterschaf des Speichers, das fürstliche Kind. Sein Fisch ist der **níĝ-lá-saĝ**-Fisch. Seine Schlange ist die **muš-taka<sub>4</sub>**-Schlange.”

#### Kommentar

Dieser aus al-Hibā/Lagaš stammende Text datiert vermutlich auf die Regierungszeit von Enannatum I oder dessen Sohn und Nachfolger Entemena (ca. 24. Jhdt. BCE); er wurde in Areal C (N 0-10, E 210-220, Raum 7-18, SE Ecke des Fußbodens von Schicht I A) gefunden und mißt 118 x 120 x 36 mm (BIGGS 1973:26). Er wurde von BIGGS in JNES 32 publiziert, wo dieser feststellte, daß es sich bei dem Text um ein sogenanntes “Rätsel” handelt. Warum “Rätsel”? Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte und des Beginns dieses neuen Jahrtausends wurde den sogenannten sumerischen Rätseln nur wenig Beachtung geschenkt; CIVIL publizierte 1987 in AuOr 5 einen (zu dem Zeitpunkt auf Vollständigkeit abzielenden) Corpus sumerischer Rätsel, wobei er den uns hier betreffenden Text allerdings nicht behandelte und auf BIGGS’ Beitrag in JNES 32 verwies (CIVIL 1987:17<sup>1</sup> [AuOr 5]).

Nach CIVIL können sumerische Rätsel durch das unweigerlich vorkommende Wort **ki-búr-bi** ‘seine Lösung’ identifiziert werden, allerdings fehlt es bei zwei Textzeugen seines sumerischen Rätselcorpus (UET 6 340 und OECT 5 35). Diese verfügen allerdings über Parallelen, in welchen der Begriff zweifellos identifizierbar ist. Unserem Text fehlt dieser Identifikationsmarker, und auch das von CIVIL als mögliche ‘Rätselformel’ besprochene

**i-bi-lu a-da-lu** bzw. das Element **a-da**, welches ja v.a. auch aus den Disputationstexten als **a-da-min** bekannt ist, fehlt.

Strukturell gesehen handelt es sich um einen sehr einfachen Text; jeder Sinnabschnitt wird durch ein **DIŠ** eingeleitet, worauf Verweise auf je einen Kanal (1), eine Gottheit (2), einen Fisch (3) und eine Schlange (4) folgen, invariabel in dieser Reihenfolge. Alle Objekte sind mit dem Possessivsuffix **/-bi/** der 3.P.Sg.SK versehen. Bei einem Rätsel würden wir die "Antwort" auf die Rätselfrage(n) erwarten, doch auch dies ist hier nicht der Fall. Wenn es sich aber nicht um ein Rätsel handelt - um was dann? Ein möglicher Gedanke wäre, die Grundprinzipien einer LL darin zu sehen, die sich aus mehreren verschiedenen Elementen zusammensetzt (geographisch, Gottheiten, tierisches Leben) und gerade dadurch über die von uns angenommenen Einschränkungen einer LL hinauswächst - ein offener im Gegensatz zu einem geschlossenen Text. Evtl. handelt es sich dabei um einen mnemotechnischen Text, der im Rahmen der Schreiberausbildung Anwendung fand und die Realgeographie der Schreiber in Textform darstellte. Wie schon BIGGS *loc.cit.* nehme ich an, daß die Verbindung zwischen den jeweils ungenannt bleibenden Städten und den genannten Fischen bzw. Schlangen der Realität entsprang und nicht als rein literarische Elaborierung gesehen werden kann. Vielleicht kann hier ein Reflex auf die wohl der Tierwelt entstammenden 'Totem-Standarten' einzelner sumerischer Städte gesehen werden (cf. JACOBSEN 1967 [JCS 21]); es fällt jedoch auf, daß die von uns als Signifikanten für derlei geartete Standarten bzw. Totems in allen bisher belegten Fällen Vögel sind.

Da der sumerische Lebensraum<sup>1</sup> aufs engste mit der künstlichen Irrigation durch das Kanalwesen verknüpft war, kann angenommen werden, daß Siedlungen mit bestimmten Kanälen und/oder Flüssen assoziiert waren (cp. FRAYNE 1992:3ff., v.a. ROST 2006:126). Schon ein Blick auf ED Administrationstexte macht deutlich, daß viele der Produkte, die innerhalb des Redistributionssystems zirkulierten, typische Marschzonenprodukte waren (ROST *loc.cit.*<sup>+ 51f.</sup>); gerade Schlangen und Fische sind in Marschgebieten heimisch (POURNELLE 2003:245) und fanden demgemäß auch Eingang in das Leben der Menschen (POURNELLE *loc.cit.*). Man kann evtl. annehmen, daß die gemeinsam mit Kanal und Gottheit genannten Tiere wohl für den jeweiligen geographischen Locus charakteristisch waren.

**v:03'** Ein Kanal **íd-d<sup>l</sup>amma-igi-bar**, 'Kanal: Lamma-öffnet-das-Auge', ist außerhalb von BiMes 3 26 bislang nicht belegt. **igi-bar** = *amāru(m)*, *naplasu(m)* ist als CV im Sumerischen gut bezeugt, cf. BEHRENS und STEIBLE 1981:168f. [FAOS 6], THOMSEN 1984:297 [Mes 10], SELZ 1997:202<sup>221</sup>). Da eine nominale Form kaum belegt ist, kann eine Genitivverbindung hier wohl ausgeschlossen werden. Offen bleibt, wie das Element **LAMMA** hier zu interpretieren ist - bezieht es sich auf eine spezifische Statue, die in der uns unbekanntem Stadt Verehrung fand? Oder bezieht es sich auf etwas Abstrakteres? Sollten die Überlegungen zu **LAMMA** als mit Liminalität assoziiert zutreffen, könnte evtl. auch davon ausgegangen werden, daß die Position der Mündung des Kanals einen 'Übergangscharakter' zwischen Zentrum und Peripherie aufwies, oder der Kanal

---

<sup>1</sup>Zur Frage nach dem Beginn der Notwendigkeit von Bewässerungswirtschaft in Mesopotamien cf. ROST 2006.

selbst durch einen liminalen Aspekt gekennzeichnet war. Daß sich in dem **LAMMA** eine Schutzfunktion widerspiegelt, kann wohl ausgeschlossen werden. Vielleicht kann der Mediationsaspekt von **LAMMA** mit Handel bzw. Schifffahrt in Verbindung gebracht werden? Keine dieser Möglichkeiten kann sich mit Sicherheit feststellen lassen.

**v:04'** Innerhalb der Assyriologie wird der DN **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga**, 'die schöne/gute Lamma', gemeinhin mit der Region von Lagaš – Ĝirsu – NINA in Verbindung gebracht (BIGGS 1973:32, SELZ 1995:158ff. [UGASL]). Während des ED IIIa scheint das Element **LAMMA** in den Texten dieser Region nur in isolierter Form als **<sup>d</sup>lamma** im PN **ur-<sup>d</sup>lamma** auf (cf. Appendix C), wohingegen **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** ED IIIa in den **zà-me**-Litaneien aus Tell Abū Šalābīkh genannt wird (ll. 149 - 151, cf. [02][2]). Diese Erscheinungsform einer **LAMMA** ist ansonsten während des ED III nur noch unter Eri'iniṃgina(-k) in [16] Ukg. 1 und [17] Ukg. 6 bezeugt.

**v:05'** Ich fasse **u<sub>8</sub>(LAGABxGU<sub>4</sub>+GU<sub>4</sub>)-ganun(ĜÁxNUN)-dumu-nun** 'das Mutterschaf des Speichers, fürstliches Kind' als Epitheton der **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** der vorangehenden Zeile auf. Zu **u<sub>8</sub>** cp. SELZ *op.cit.*:180 s.v. **MÍ.U<sub>8</sub>-sig**: Sowohl **u<sub>8</sub>** 'Mutterschaf' als auch **súmun** 'Wildkuh' finden sich in PNN an Positionen, an denen wir ein theophores Element erwarten würden (SELZ *op.cit.*:275 s.v. **sún**). Eine Assoziation zwischen deifiziertem **LAMMA** und der Wildkuh **súmun** erinnert natürlich an die ED IIIa in Tell Abū Šalābīkh und Fāra gut bezeugte **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** (cp. [01] IAS 327, [02][1] **zà-me** ll. 83 - 84, [04] IAS 397, [05] SF 39 viii:09, [06] SF 1 i:15). Kann es sich hier evtl. um einen alternativen Traditionsstrang handeln, in dem die deifizierte **LAMMA** nicht mit der Wildkuh, sondern mit dem Mutterschaf in Verbindung gebracht wird? Sowohl Kühe als auch Mutterschafe sind sehr mütterliche Tiere, die sich um ihre Jungen inniglich kümmern, sie beschützen und verteidigen. Cp. auch das (mit der Inanna(-k) assoziierte) **u<sub>8</sub>-ḡi<sub>6</sub>** in SF 39 viii:09 in direkter Nähe zur **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun**. Vielleicht kann hier an eine besondere Funktion von sowohl **u<sub>8</sub>** als auch **súmun** als essentiell mütterliche Tiere gedacht werden, die in dem Aspekt von **LAMMA** als mütterliche und schützende Gottheit evoziert werden soll: Durch die Nähe zu **<sup>d</sup>nin-súmun** auf der einen Seite und konkreten PNN, in denen **súmun** und **u<sub>8</sub>** in ihrer mütterlichen Funktion referiert werden (SELZ *loc.cit.*), auf der anderen Seite.

Die Verbindung **dumu-nun** kann sowohl mit 'fürstliches Kind' (nun als Adjektiv) als auch mit 'Kind eines/des Fürsten' (Genitivverbindung **\*dumu-nun-ak**) übersetzt werden. Setzt man eine Genitivverbindung an, könnte **nun** für Enki(.g) stehen (cp. [08] SF 7); es ist allerdings auch möglich, **dumu-nun** als parallel zu **a-nun** aufzufassen. Cp. auch *LahAš* 01 - 06, wo darauf verwiesen wird, daß zwar *in illo tempore* An die **<sup>d</sup>a-nun** erschaffen hatte, aber nicht mit jenen gemeinsam Mutterschaf, Weberin und Getreide. Besteht ein Bezug zwischen **dumu-nun** hier und **<sup>d</sup>a-nun-na** in *LahAš*?

**v:06'** Eigentlich ist **níḡ-lá-saḡ** als 'Kopfbinde' o.ä. anzusetzen (**níḡ-lá** = *šimdu(m)* 'Binde, Band'); cf. SF 11 (*ED Fische*) l. 83 **níḡ:lá-saḡ-ku<sub>6</sub>**; PETTINATO 1981:104 [MEE 3], PETTINATO 1980:12 [MEE 2]:

nì-lá-gaba/sag. L'elemento nì-lá ricorda da vicino (túg-)nì-lá reso in accadico con *šimdu* "Wehrgehänge, Band": W. von Soden, *AHw*, 1102; W. W. H. Römer, *SKIZ* 161; J. Bauer, *AWL*, 473 ad I 2 ("ein Wollkleid"). Nei testi lessicali bilingui di Ebla si trova nì-lá-gu-sag-keszda = *ne-ru<sub>x</sub>*(=EN): *MEE*, 1, n. 1722 r. II 3-4, per cui si veda l'accadico *nirru/nīru* "ein Seil oder Band" (*AHw* 793), oppure = *ma-wa-gu-wu*: *MEE*, 1, n. 5192 I 16-17. Esso viene specificato nei nostri testi da gaba, sag oppure DU (si veda r. IV 5), da qui la traduzione diverse: "cintura" per nì-lá-gaba. "fiocco" per nì-lá-sag e "calzari" per nì-lá-DU, dato che io intendo gaba "petto, pancia", sag "capo" e DU "piedi".

**v:07'** Kann ich nicht zufriedenstellend deuten. Eine **muš-taka<sub>4</sub>** ist in den sumerischen Quellen sonst nicht belegt. Mit **taka<sub>4</sub>** = *ezebu(m)* läßt sich höchstens an einen Verweis auf die leere Haut der Schlange nach der Häutung denken.

## 4.2 [13] Erm 14396 = P234784<sup>2</sup>

01            nīg-ú-rum

02            <sup>d</sup>lamma

"Eigene Sache der Lamma"

### Kommentar

Diese aus Ĝirsu stammende Alabasterschale<sup>3</sup>, Maße  $\varnothing = 44$  mm, h = 25 mm, mit am Grund angebrachter Inschrift bezeugt das Vorhandensein einer Gottheit (<sup>d</sup>)**lamma** ohne Epitheton (cf. [04] SF 1) während des ED IIIb in Ĝirsu. Dies läßt sich vielleicht als Hinweis darauf verstehen, daß die Gottheit <sup>d</sup>**lamma** während des ED IIIb nicht notwendigerweise nur als sekundäre Epiphanieform einer nur anderweitig bezeugten Gottheit zu verstehen ist (cp. <sup>d</sup>**lamma-nin-súmuna** in [01] IAS 327, [02] **zà-me**, [04] IAS 397, [05] SF 39, [06] SF 1 i:15). Offenkundig bezeugt es eine selbstständige Funktionsform bestimmter Gottheiten (Göttinnen); evtl. als der deifizierte Schutzaspekt weiblicher Gottheiten zu verstehen (SELZ 1997[CM 7]:182). Cp. [02][2] **zà-me**, [06] SF 1 i:15, [12] BiMes 3 26.

Auch aus dem Material des Objektes lassen sich Schlußfolgerungen ziehen. 'Alabaster' ist ein (leider) in der Archäologie sehr vage gebrauchter Begriff, der nicht nur Calcit und

<sup>2</sup>Abbildung cf. Appendix D.

<sup>3</sup>Niedriges Gefäß (einfach, topfartig) mit dreiteiligem Rumpfaufbau KO:TR:KO (kx-ve(gerundet)-gr-ee); Rand abgerundet+(Halb-)Wulst, überhängend; Flachboden (cf. KARSTENS 1994).

Calciumsulfat (Gips) bezeichnet, sondern auch für Calciumcarbonat (Calcit + Aragonit) und Marmor verwendet wird<sup>4</sup> (MOOREY 1994:37).

Unabhängig davon, welche Gesteinsart durch 'Alabaster' bezeichnet wird, teilen die Materialien bestimmte Eigenschaften miteinander: Helligkeit, eine luzide Qualität (oft werden Calcit, Calciumsulfat, Calciumcarbonat und heller Marmor als durchscheinend oder von Innen heraus leuchtend wahrgenommen) und einen geringen Härtegrad (2 - 3 nach Mohs). All diese Eigenschaften machen die Verwendung der mit Alabaster bezeichneten Materialien für kultische und 'profane' (ELIADE 1959) Luxusgegenstände verständlich. Alabastergegenstände sind im Alten Orient auch aus vielen anderen Orten belegt (z.B. Tell Brak, Tepe Gawra, Tell el-Arpachiyeh, Tell Qannas, Uruk, Ur, Khafajeh<sup>5</sup>, Aqar Quf, Assur [MOOREY *op.cit.*:38ff.]); fast immer handelt es sich dabei um kultische Gegenstände bzw. Gegenstände des Luxus. Cp. dazu v.a. auch die emische Perspektive aus *Lugal-e* XII 513 - 516 (= SEM 32+ rev. iv:04 - 07) *sub* [03] IAS 82 v:03 *ad* <sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è. Damit bestätigt das Material die Inschrift, die deutlich macht, daß es sich bei Erm 14396 um einen Gegenstand aus dem kultischen Kontext handelt.

**nīg-ú-rum** ist ein Abstraktum, das aus **ú-rum** 'eigen' gebildet ist; cp. MSL 13 98, 54 [nīg]-ú-rum = *ta-li-i*[*m-<tum>*] (cf. FAOS 6:341). **nīg-ú-rum** ist auf Gegenständen aus dem aS Lagash bezeugt, cp. VAT 4827 iii:06 - 07 **nīg-ú-rum-d**ba-ba<sub>6</sub>.

**nīg-ú-rum** hängt eng zusammen mit der Unterscheidung von Besitz und Eigentum (cp. SELZ 1999-2000:1<sup>\*</sup>, 2<sup>1</sup> [AfO 45/46] Disk.+Lit.; *op.cit.*:13f. zum Nebeneinander von **nīg-GA(-r)** und **nīg-ú-rum** in VS 25 74 = AWAB 172 = VAT 4856). Die Annahme, daß diese Alabasterschale vielleicht einem Funktionär von einer (zentralen) Institution zur Verfügung gestellt wurde (SELZ *op.cit.*:15), würde demgemäß mit dem kulturellen Wert des Materials und der Inschrift übereinstimmen. Evtl. ist auch ein funererer Rahmen denkbar: SELZ 2004[WZKM 94]:203f. hat darauf hingewiesen, daß das Inventar früher **nīg-GA** Texte mit den materiellen Hinterlassenschaften des Königsfriedhofs von Ur zu einem großen Teil übereinstimmt. Leider ist der Fundkontext von Erm 14396 unbekannt.

Mit unserem Stück hier zu vergleichen ist SMUI 1900.53.0143 [P423565]<sup>6</sup>, eine unpublizierte Schale aus Diorit aus der Gegend von Lagaš; von der Form her ähnelt sie Erm 14396<sup>7</sup>, und eine auf der Seitenwand angebrachte Inschrift identifiziert das Stück als **nīg-ú-rum** der <sup>d</sup>nin-SAR. Auffällig ist hierbei auch, daß <sup>d</sup>nin-SAR während des ED praktisch nur in unmittelbarer Nähe zu <sup>d</sup>lamma bezeugt ist (cp. [03] IAS 82 ii:15,

<sup>4</sup>Calcit: Eine kristalline Form des Calciumcarbonats; bricht leicht und ist sehr weich (Härtegrad 2.5 - 3 nach Mohs), daher für Gebrauchsgegenstände wenig geeignet.

Calciumsulfat: Sehr weich (Mohs 2), weißlich, leicht durchscheinend. In archäologischem Kontext häufig brüchig und erodiert.

Calciumcarbonat: Sehr häufiges Sedimentgestein, härter als die 'klassischen' Alabaster Calcit und Calciumsulfat (Mohs 3); weiß bis hellgrau (teils auch leicht rosa, manchmal schwarz mit weißen Calcitvenen).

<sup>5</sup>Cp. IM 30590, die Scherbe eines großen Alabastergefäßes mit Inschrift **me-bára-ge** / **lugal** / [kiš] (EDZARD 1959:9 [ZA 53]).

<sup>6</sup><http://www.spurlock.illinois.edu/search/details.php?a=1900.53.0143>, 10/12/2012.

<sup>7</sup>∅ = 82 mm, h = 52 mm, t = 8 mm; niedriges Gefäß (einfach, topfartig) mit einfachem Rumpfaufbau KO; Rand abgeschrägt + abgerundet; Flachboden.

vii:13', [06] SF 1 ii:23, [07A][1] SF 5 obv. iv:08, [07B] SF 6 iv:03, [A02] TSS<sup>Š</sup> 629 iv:03 - 04, [A05] RTC 8 ii:06, [A07] VS 14 5, [A09] DP 54). Auch dies würde für eine Datierung von SMUI 1900.53.0143 in das ED IIIb sprechen.

### 4.3 [14] Ur-Nanše 26 [AO 3177 = CIRPL Urn. 26]

ii

01 éš-ġír-su  
 02 mu-řú  
 03 <sup>d</sup>šul-šà-ga  
 04 mu-tud<sup>8</sup>  
 05 ġú-šu-du<sub>8</sub>  
 06 mu-tud  
 07 <sup>d</sup>kínda-zi

iii

01 mu-tud  
 02 é-<sup>d</sup>nin-MAR.KI  
 03 mu-[řú]  
 04 <sup>d</sup>lamma-  
 05 LAK-397(U.KID)-è  
 06 mu-tud<sup>9</sup>

“Das Heiligtum von Ģirsu hat er erbaut; Šulšaga hat er geboren; Ģušudu hat er geboren; Kindazi hat er geboren; den Tempel der Nin-MAR.KI hat er erbaut; Lamma-aus-dem-LAK-397(U.KID)-hervortretend hat er geboren.”

<sup>8</sup>Die Verwendung von /**tud**/ läßt hier deutlich darauf schließen, daß es sich um die Herstellung von Statuen handelt, so auch BEHRENS und STEIBLE 1983:333 [FAOS 6].

<sup>9</sup>Der Ergativ zu den Verbalformen befindet sich, wie in dem für diese Periode typischen Formular von Votivinschriften ganz zu Beginn der Inschrift, i:01 - 05 **ur-<sup>d</sup>nanše / lugal- / lagaš / dumu-ġu-ni-DU / dumu-ġur-sar**; es handelt sich dabei um den für Ur-Nanše typischen Beginn seiner Inschriften.

## Kommentar

Urn. 26 berichtet von der Schöpfung mehrerer Götterstatuen: Des Šulšaga(na), des (der?) Gušudu, des Kindazi, und eben der/des **<sup>d</sup>lamma-LAK-397-è**. Die Herstellung dieser Statuen kann im Rahmen der Erbauung des **éš-ġír-su** erfolgt sein, worauf der Text hinweisen würde. Die Nennung des Errichtens eines Tempels der Nin-MAR.KI würde darauf schließen lassen, daß es sich um eine Auflistung konsekutiver Votivakte des Ur-Nanše handelt. Der rituelle Rahmen der Statuenherstellung kann jedoch, auch unter Bezugnahme auf die später bezeugten Rituale *mīs pî* und *pît pî*, als gesichert angenommen werden<sup>10</sup>.

**ii:03** Šulšaga(na), der 'Jüngling nach seinem (=Ningirsus) Sinn/Herzen', gehört dem aS Pantheon aus Lagaš/Ĝirsu um Ningirsu und Baba an (cp. SELZ 1995:277ff. [UGASL] s.v. (**<sup>d</sup>šul-šà(-ga)(-na)**). Konzipiert als Sohn von Baba und Ningirsu kommt der Gott schon in fārazeitlichen Texten zusammen mit Igalim(a) vor<sup>11</sup>; cp. IAS 83 vi:05' - 06'; [A05] RTC 8 i:06 - ii:01. Später cf. Ukg. 4 ix:17 - 21 (= 5 viii:24 - 27) **é-nam-dumu GĀNA-nam-dumu-ka <sup>d</sup>šul-šà-ga-na lugal-ba ì-gub** 'auf dem Anwesen der 'Kindschaft' (und) auf den Feldern der 'Kindschaft' ist Šulšagana als Eigentümer eingesetzt'; auch DP 105 iv:01 und DP 415 **kiri<sub>6</sub>-nam-dumu-<sup>d</sup>šul-šà-ga-ka** 'Garten der 'Kindschaft' des Šulšaga'.

**ii:05** Obgleich zu **<sup>d</sup>gú-šu-du<sub>8</sub>** bislang nicht viel bekannt ist (cp. SELZ 1995:139<sup>568</sup>), läßt sich doch eine zumindest oberflächliche Verbindung zu den übrigen genannten Entitäten herstellen. Der Gott scheint auch in [15] Urn. 51 vi:09 - 13 gemeinsam mit **<sup>d</sup>šul-šà** und **<sup>d</sup>kínda-zi** auf. SELZ *loc.cit.* überlegt, ob man das Element **gú** in dem DN als Schreibung für späteres **gú-un** = *biltu* interpretieren kann und verweist auf die Ausdrücke **gú-du<sub>8</sub>** 'den Nacken lösen, von Lasten befreien' und **šu-du<sub>8</sub>** 'in der Hand halten' - evtl. also 'der die Abgabe/den Ertrag in Händen hält'? Der DN ist in Fāra als Berufsbezeichnung belegt: WF 113 [VAT 9056 = P011071] i:02' **3 (diš) ur-nin gú-šu-du<sub>8</sub>**, TSŠ 486 [Ist Š 486 = P010836] ii:06 **gú-<šu>-du<sub>8</sub>**, TSŠ 237 [Ist Š 237 = P010782] iii:04 **gú-šu-du<sub>8</sub>**, FTP 83 [UM 33-59-064 = P222159] ii:03 **gú-šu-du<sub>8</sub>**; cp. auch *Lú C* 13.

**ii:07** **<sup>d</sup>kínda-zi** - der in Ĝirsu schon zur Fāra-Zeit verehrt wurde, cf. [A05] RTC 8 ii:02 - ist ebenfalls eine dem Hofstaat des Ningirsu angehörige Gottheit ('der rechte Barbier'). **<sup>d</sup>kínda-zi** wird außerhalb von Urn. 26 lediglich ein weiteres Mal erwähnt, nämlich in Urn. 51 vi:11 - 12 - dort ebenfalls zwischen **<sup>d</sup>šul-šà(-ga)(-na)** und **<sup>d</sup>gú-šu-du<sub>8</sub>** genannt.

Abgesehen von [A05] RTC 8 scheint **<sup>d</sup>kínda-zi** auch in DP 44 v:03 (vor **<sup>d</sup>lamma**) und Nik 1 29 iii:09 (vor **<sup>d</sup>lamma**) auf, ebenso in einer Votivinschrift (BM 22445 = CT

<sup>10</sup>Cp. WALKER und DICK 1999.

<sup>11</sup>Auffällig ist, daß sowohl in Urn. 26 als auch in Urn. 51 **<sup>d</sup>šul-šà(-ga)** ohne **<sup>d</sup>ig-alim** genannt wird.

1 20 1896-06-15 = P234697) unklarer Provenienz, zu datieren unter Nammahani und einer Lagaš II-zeitlichen Opferliste aus Ĝirsu ([A10] ITT 4 7078).

**iii:04-05** <sup>d</sup>lamma-LAK-397(U.KID)-è 'Lamma-aus-dem-LAK-397(U.KID)-hervortretend'. Frühere Bearbeitung lesen <sup>d</sup>lamma-šita<sub>4</sub>-è: SOLLBERGER 1952:111<sup>4</sup> '(la statue de) Lama brandissant l'arme ...', STEIBLE 1982b:10 [FAOS 5/2] 'Lama, (die) die Šita-Waffe herausgehen läßt', SELZ 1995:159 [UGASL], FRAYNE 2008:95f. [RIME 1]; cp. aber GRÉGOIRE 1962:2f.<sup>41</sup>, der <sup>d</sup>lamma-u<sub>6</sub>(IGI'.KID)-è 'la déesse Lama-qui-sort-merveilleuse' erwägt. SOLLBERGER *loc.cit.* verweist darauf, daß "šita<sub>4</sub>" nicht in REC vorkommt (cf. auch THUREAU-DANGIN 1907:4f. [SAKI]).

Die Identifikation von U.KID als šita<sub>4</sub> scheint auf MSL 6 1A (Hh Tf. V) 192 [VAT 08876 = Ass 4564 = AOTU 1/1 57-58 = P282430 rev. i:06 - 07] zu beruhen: ĝiš'á-šita<sub>4</sub> = KI.MIN (*ta-kal-tu*) / ĝiš'á-šita<sub>4</sub>-UM = KI.MIN (*ta-kal-tu*); aB Hh UET 7 92 = P247851 iv:31' hat á-šita<sub>4</sub><sup>mušen</sup>, wobei die Zeichenform dort wohl eher als U.ĜIŠ<sup>!</sup>? zu interpretieren ist.

ED finden sich außer Urn. 26 und Urn. 51 keine Belege für eine šita<sub>4</sub> zu lesende Zeichengruppe; die Ur III-zeitlichen Belege sind auf Variationen des Jahresnamen Šulgi-r 28 beschränkt, in denen die Installation des en-Priesters En-nam-šita-Šulgirake-bagub in Eridug commemoriert wurde (FRAYNE 1997:104 [RIME 1]): FS Greenfield 617 6 rev. 05 mu en-nam-šita<sub>4</sub>-<sup>d</sup>šul-gi-ke<sub>4</sub>-ba-gub ba-hun-ĝá (Šulgi-r 28.00.00); Iraq 22 pl. 18 / 6 NT 147 [A 31118 = 6N-T0147 = P110467] rev. 03' - 05' mu <sup>d</sup>šul-gi lugal-uri<sub>5</sub><sup>ki</sup>-ma-ke<sub>4</sub> en-nam-šita<sub>4</sub>-<sup>d</sup>šul-gi-ra-ke<sub>4</sub>-ba-gub bù-saĝ en <sup>d</sup>en-ki eridu<sup>ki</sup>-šè (Šulgi-r 28.06.00); Nisaba 6 17 [BM 106072 = 1913-04-16, 904 = P208522] rev. ii:08 mu-<sup>d</sup>[šul-gi] nita-[kal-ga] lugal-uri<sub>5</sub><sup>[ki]-ma</sup> lugal-an-ub-[da-límmu-ba-ke<sub>4</sub>] en-nam-šita<sub>4</sub>-<sup>d</sup>šul-gi-ra-ke<sub>4</sub>-na gub en <sup>d</sup>en-ki eridu<sup>ki</sup>-ga in-hun-ĝá als vollständigste Form des YN.

Beachte v.a. die Variationen in Iraq 22 pl. 20 / 6 NT 850 [6N-T0850 = P110471] rev. 05 - 07 en-nam-<šita>-<sup>d</sup>šul-[gi-ra]-ke<sub>4</sub>-[ba-gub] bù-saĝ en <sup>d</sup>en-ki in-hun-[ĝá] (Šulgi-r 29.00.00) und MVN 15 242 [Anonymous 0133 = P118507] 13 - 14 mu [en-nam]-šita-<sup>d</sup>šul-gi-ra-ke<sub>4</sub>-ba-gub ba-hun (Šulgi-r 28.12.00). Cp. auch aB *InEb* UET 6/1 14 = P346099 rev. 02 [á nam]-[U.GÁ]xU-ke<sub>4</sub> [šu ĝá]-ĝá mu-bu-um-gin<sub>7</sub>-gam-e 'die Macht der šita<sup>?</sup>-Waffe zu tragen, biegsam wie mubum(-Holz)'; ähnlich ein aB Schultext YRL SC 1826-Bx1-4 = PARS 12/01 126 = P387610 obv. 16, bei dem die für unsere Überlegungen relevanten Zeichen jedoch erodiert sind.

Cf. [06] SF 1 i:14, i:16; U.KID/U+KID = LAK-397; U.UD.KID = LAK-397°UD; U.AN.KID = LAK-358 = LAK-397°AN. Das Zeichen hier in Urn. 26 ist eindeutig LAK-397, U.KID. SELZ 1995:298 hat auf die Möglichkeit hingewiesen, daß Ur-Nanše ursprünglich aus dem Ort NINA/Niĝin stammte. Angesichts der Nennung von <sup>d</sup>lamma-LAK-397(U.KID)-è nach der des Tempelbaus für <sup>d</sup>nin-MAR.KI, die dem Kreis der Nanše angehört, und der Homophonie von LAK-397°UD /niĝin/ mit

**NINA** /niġin/ scheint es durchaus möglich, in hier geschriebenem **LAK-397** eine defektive Schreibung für **LAK-397°UD** oder auch **LAK-397°AN** (cp. [06] SF 1 i:16) zu sehen.

**LAK-397** kommt in ED Beschwörungen aus Lagaš und Ebla als frühe Form der Einleitungsformel **én-é-nu-ru** vor (KREBERNIK 1984:197 [BFE]). Das Vorkommen von PNN wie **ama-LAK-358-si** und **ama-LAK-397-si** nebeneinander spricht allerdings sowohl für eine Interpretation der Zeichenkombination als Toponym als auch eine Verbindung zwischen **LAK-358** und **LAK-397**.

#### 4.4 [15] Ur-Nanše 51 [4 H-T 1 (4 H 5), RIME 1:E1.9.1.6b = Ur-Nanše 6(b)]

vi

09           šul-šag<sub>4</sub>

10           mu-tud

11           kínda-zi

12           mu-tud

13           <sup>d</sup>gú-šu-du<sub>8</sub>

vii

01           [mu]-tud

02           <sup>d</sup>lamma-LAK-397°KI-è

03           mu-tud

“Šulšag(a) hat er geboren; Kindazi hat er geboren; Gušudu hat er geboren; Lamma-aus-dem-LAK-397°KI-hervortretend hat er geboren.”

#### Kommentar

Wie in Urn. 26 sehen wir hier parallel <sup>d</sup>lamma-LAK-397°KI-è im Kontext der Herstellung bzw. Geburt von Kultstatuen; cp. dazu v.a. [06] SF 1 i:16, i:19 und den Paralleltext [14] Urn. 26 zur Lesung **LAK-397** anstelle des üblicherweise gelesenen **šita**<sub>4</sub>. Wieder finden wir <sup>d</sup>lamma-LAK-397°KI-è in der unmittelbaren Nähe von (<sup>d</sup>)šul-šà, <sup>d</sup>kínda-zi und <sup>d</sup>gú-šu-du<sub>8</sub>. Im Gegensatz zu Urn. 26 hat sich die Reihenfolge der genannten Gottheiten geändert: Anstelle der Reihung šul-šag<sub>4</sub>, <sup>d</sup>gú-šu-du<sub>8</sub>, kínda-zi und <sup>d</sup>lamma-LAK-397(°KI)-è ist nun <sup>d</sup>gú-šu-du<sub>8</sub> in der diesbezüglichen Reihung weiter unten (nach <sup>d</sup>kínda-zi) positioniert, wohingegen sich am Status der <sup>d</sup>lamma-LAK-397(°KI)-è in dieser Auflistung nichts ändert.

**vii:02** SELZ 1995[UGASL]:159 liest an dieser Stelle **IGI<sup>l</sup>.KID**, FRAYNE 2008:92 [RIME 1] **DUL.KID**. CRAWFORD 1977[JCS 29]:192ff.<sup>12</sup> liest in der Erstbearbeitung **KI.É.È** gegen SOLLBERGERS Vorschlag, hier parallel zu Urn. 26 iii:05 **šita<sub>4</sub>** zu lesen. Gemäß des Photos in CRAWFORD *op.cit.*:211 handelt es sich bei dem von CRAWFORD als **É** gelesenen Zeichen tatsächlich um ein **KID**, bei dem ersten Zeichen um **U+KI** in Ligatur. Demgemäß läßt sich die Zeichengruppe als **LAK-397°KI** analysieren; cp. KREBERNIK 1984:197ff. [BFE].

Schon KREBERNIK hat auf die Möglichkeit einer engen Verbindung zwischen **LAK-358 = LAK-397°AN** und **NĪGIN = LAK-397°UD** hingewiesen (*op.cit.*:321<sup>119</sup>), da **UD** in UGN für **AN** in NO steht. Die Zeichensemantik von **AN** und **KI** als elementare Dichotomie, die sich auch in der kosmogonischen Struktur der Sumerer und Mythologie niederschlägt, könnte auf eine ähnliche Verbindung zwischen **LAK-397°AN** und **LAK-397°KI** verweisen. Die in [06] SF 1 i:16 belegte Gottheit **<sup>d</sup>nin-LAK-358** direkt nach **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** könnte ebenfalls darauf hinweisen.

Wie schon *sub* [06] SF 1 *ad* i:16 erwähnt, kommt **LAK-397°AN** häufig in Kombination mit dem Verbum **si** vor, was darauf hinweist, daß es sich bei der Zeichenkombination um ein Toponym handeln könnte; auch **LAK-397°KI** in Kombination mit **è** wirkt als Toponym wahrscheinlicher denn als Waffe. Zu **è** cp. GELB, STEINKELLER, WHITING 1991:55, 240 [OIP 104]; STEINKELLER 1989:32 [FAOS 17/1]; THOMSEN 1984:302 [Mesopotamia 10] *sub voce*. **è** wird häufig mit einem *ablativus separativus* konstruiert, der oft auch in der Verbalkette aufgenommen wird: *GilgHuw* A [Ashm 1932-155 = P412444] rev. ii 25; SumLetters [Ist Ni 9701 + N 3264 + N 3266 + = P230799] 260; CBS 15079 [P269643] obv. 6; BIN 10 77 rev. 5; OIP 15 1 [CBS 14151+UM 29-16-140 = P269136] rev. v:21, v:35, vi:16; MEE 3 50+ [P218312; QuSem 18 13] ii:13 u.v.m.; DNN [03] IAS 82 v:02 **<sup>d</sup>mes-lam-ta-è**; v:03 **<sup>d</sup>nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è**; [A01] FTP 110 **<sup>d</sup>mes-lam-ta-è**; SF 1 ix:12 **<sup>d</sup>NINA-ta-è**; rev. i:25 **<sup>d</sup>abzu-ta-è**; rev. iv:04' **<sup>d</sup>mes-lam-ta-è**; rev. iv:5' **<sup>d</sup>mes-é-nun-ta-è**; rev. ix:17' **<sup>d</sup>si<sub>4</sub>-é-é-nun-ta-è**; SF 59 [VAT 12425 = P010650] ii:12 **u<sub>4</sub> é-men-nun-ta-è**; ii:13 **u<sub>4</sub> men-šà-ta-è**; DP 77, DP 339, DP 458, DP 491 etc.

Daß es sich bei der hier und in Urn. 26 iii:04 genannten **<sup>d</sup>lamma** um dieselbe Erscheinungsform der Gottheit handelt, steht aufgrund des Parallelismus zwischen den beiden Texten außer Frage; ebenso kann davon ausgegangen werden, daß **LAK-397-è** und **LAK-397°KI-è** das selbe Epitheton der Gottheit ausdrücken.

#### 4.5 [16] Ukg. 1 [MNB 1390, AO 12181, AO 12782, IM 5642]

<sup>12</sup>*loc.cit.* Anm. 30:

“Sollberger would read šita<sub>x</sub> è as in Urn. 26 iii 5 (Lama "wielding the mace"), but the writer has kept KI.É.È rather than šita<sub>x</sub> è since the šita<sub>x</sub> of Sollberger is apparently based on the sign form given in ŠL I 787. This, as the writer understands it, is not the sign given in Urn. 26 iii 5. [...]”

i

- 01 [d<sup>n</sup>nin-ǵír-su]  
02 [ur-saǵ<sup>-d</sup>][en-líl]-lá-ra  
03 eri-inim-gi-na  
04 lugal-  
05 ǵír-su<sup>ki!</sup>-ke<sub>4</sub>  
06 an-ta-sur-ra  
07 é-hé-[ǵál]-kalam-ma-[ka]-ni  
08 é-gal-ti-ra-áš-ka-ni  
09 mu-na-řú  
10 [é]-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>  
11 [mu]-[na]-řú  
[...]

ii

- 01 [d<sup>i</sup>ig-alim-ma-ra]  
02 [é-me-huš]-gal-[an-ki]  
03 [mu]-[na-řú]  
04 <sup>d</sup>[šul-šà]-ga-[na-ra]  
05 ki-[tuš]-[akkil-lí-ni]  
06 mu-[na-řú]  
07 <sup>d</sup>[lamma]-ša<sub>6</sub>-[ga]  
08 ǵiš[igi]-[tab]-[ba-ni]  
09 é-ni mu-na-řú  
10 šà-ba  
11 <sup>d</sup>zar-za-ru<sub>9</sub>  
12 <sup>d</sup>NÍ-pa-è  
13 <sup>d</sup>úr-nun-ta-è-a

“[Dem Ningirsu], dem [Helden] des Enlil, hat Eri'inimgina(-k), der König von Ĝirsu, das Antasurra - seinen Tempel 'Überfluß des Landes Sumer' - (und) seinen Großtempel des Tirař für ihn erbaut. [...] [Dem Igalima] hat er den Tempel 'Schreckliche Große ME von Himmelerde'<sup>13</sup> für ihn erbaut. Dem řulřagana hat er seinen Wohnsitz des Schlachtrufes für ihn erbaut. Der schönen/guten Lamma - seiner<sup>14</sup> Scheuklappe - ihren Tempel hat er für sie erbaut: in seinem Inneren hat er für Zarzaru, NÍpa'e, (und) Urnunta'e'a Kapellen für sie erbaut.”

## Kommentar

### (01) <sup>d</sup>lamma-řa<sub>6</sub>-ga: Eine Hypostase der Baba?

Antasurra<sup>15</sup> und Tirař<sup>16</sup> waren beide auch als **é-gal** bezeugt. Beide Bauten hatten sowohl eine politische, militärische und rituelle Ebene (cf. CHARPIN 2011[WOO 6]). Die in dem Text genannten Gottheiten entsprechen dem aS Lokalpantheon von Ĝirsu, cf. SELZ 1995[UGASL]; nach der standardisierten Reihenfolge von <sup>d</sup>nin-ĝír-su, (<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>), <sup>d</sup>řul-řà-ga-na und <sup>d</sup>ig-alim folgt das Heiligtum der <sup>d</sup>lamma-řa<sub>6</sub>-ga-igi-tab-ba-ni, in welchem Schreine bzw. Kapellen für <sup>d</sup>zar-za-ru<sub>9</sub><sup>17</sup>, <sup>d</sup>NÍ-pa-è<sup>18</sup> und <sup>d</sup>ur-nun-ta-è<sup>19</sup>

<sup>13</sup>GEORGE 1993:122 übersetzt 'House of the Great Awesome ME's of Heaven and Underworld' und verweist u.a. auf den uns hier betreffenden Ukg.-Text; **é-me-huš-gal-an-ki** ist allgemein in der aS-Zeit als Tempel des <sup>d</sup>Igalima(k) in Ĝirsu bekannt. SELZ 1995[UGASL]:145 übersetzt 'Haus, (das die großen schrecklichen 'Me' von Himmel (und) Erde (besitzt)'. Zur Konzeption von TNN mit dem Element **an-ki** cf. [02] **zà-me** ad l. 149 **AN.LAMMA.KI**.

<sup>14</sup>Ob sich /-ani/ hier auf <sup>d</sup>lamma-řa<sub>6</sub>-ga oder Eri'inimgina(-k) bezieht, ist unklar.

<sup>15</sup>Bezeugt als Opferempfänger schon zur Fāra-Periode in RTC 9 i:5 nach **ti-ra-āř**; ursprünglicher Bau des Gebäudes unter Akurgal (cf. Akg. 1); SELZ 1995:221 *sub* II. 9., GEORGE 1993:68.

SELZ *op.cit.*:24<sup>63</sup> erwägt ob der Grenzlage zu Umma, ob eine Übersetzung "(Palast:) Der oben begrenzt hat" angemessen wäre; *ibid.*:227<sup>103</sup>:

"Die Deutung von A. Falkenstein, AnOr 30, 164, mit Anm. 4: "vom Himmel herabgetropft" bleibt unbefriedigend. Vgl. vielleicht sur "(eine Grenze) ziehen", "abgrenzen" (H. Behrens und H. Steible, FAOS 6 s.v. "Elliptisch für ki-sur?") in 'Ent. 41 ii 4-6 und Ean. 6 i 3-5 und beachte Ent. 28 vi 9ff. (=29 vi 21ff.): lú-umma<sup>ki</sup>(-a) e-ki-sur-ra-<sup>d</sup>nanše-ka ... an-ta bal-e-da "Den Mann von Umma, der den Grenzgraben des Ningirsu (und) deen Grenzgraben der Nanše ... von oben her überschreitet". Demnach könnte man vielleicht an-ta-sur-ra als "(Tempel,) der oben begrenzt hat" [sic - NL] deuten und im Namen eine Anspielung auf die Grenzlage des Tempels erblicken (...). Zu sur "to separate, divide" s. jetzt auch R. Englund, JESHO 31 (1988) 165."

Ich schließe mich der Deutung von Antasurra als durch seine Grenzlage definiert an und interpretiere den TN als einen Hinweis auf die Liminalitätskonzeption (geographisch) des 'Tempels' bzw. Festungs- oder auch Versorgungsgebäudes (cp. Ukg. 1 i:06-07 **an-ta-sur-ra** / **é-hé-ĝál-kalam-ma**).

<sup>16</sup>Name bislang ungedeutet, cf. SELZ 1995:219<sup>1042</sup> [UGASL] und GEORGE 1993:150; ebenfalls schon Fāra-zeitlich belegt (RTC 7 i:04, [A05] RTC 8 i:04).

<sup>17</sup>Nach SELZ UGASL s.v. <sup>d</sup>za-za-ru<sub>9</sub> bei Gude'a eines der sieben Kinder der Baba (s.u.).

<sup>18</sup>Lediglich in Ukg. 1 und seinen Varianten belegt.

<sup>19</sup>Ebenso wie NÍpa'e lediglich in diesem Text bezeugt; gleich dem/der Za(r)zaru gilt diese Gottheit, deren Name wohl 'die aus dem Schoße des Fürsten Hervorgegangene' bedeutet (cf. SELZ UGASL s.v.), später als eines der sieben Kinder der Baba belegt.

errichtet wurden. Demgemäß können wir annehmen, daß die drei genannten Gottheiten in engem Zusammenhang mit **LAMMA** als **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga(-igi-tab-ba-ni)** stehen - welcher jedoch dies ist, bleibt uns ob der mangelnden Quellen bislang noch verborgen.

Gemeinhin wird angenommen, daß es sich bei **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** um eine Hypostase der Baba, spezifisch im geographischen Bereich von Lagaš/Ĝirsu angesiedelt, handelt. Diese Interpretation beruht v.a. auf der u.a. unter Gude'a oder auch Nammahani und Šulgi-r belegten Verbindung zwischen der **<sup>d</sup>lamma-sila<sup>20</sup>-sír-sír-ra<sup>21</sup>** und den Namen für Babas Tempelgebäude (**é**-)sila-sír-sír<sup>22</sup>. Auch die Nähe der 'Siebenlinge der Baba' in Gude'a CB xi:03 - 14<sup>23</sup> zu verschiedenen Formen von **LAMMA** mag zu dieser späteren Identifikation der Gottheiten geführt haben. SELZ 1995 geht von der Möglichkeit einer ursprünglichen Dreiheit dieser Kinder der **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>** aus, nämlich der hier in Ukg. 1 und [15] Ukg. 6 genannten Gottheiten, welche in dem Schrein der **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** verehrt wurden. Zumindest bei **<sup>d</sup>ur-nun-ta-è** handelt es sich der Überlieferung nach auch um ein Kind der **<sup>d</sup>li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub>** handelt. Gleiches gilt für bei Gude'a belegten **<sup>d</sup>za-ar-mu**; cp. [10C] IAS 46 x:08. Es könnte sich demgemäß bei **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>** und **<sup>d</sup>li<sub>9</sub>:si<sub>4</sub>** um Formen derselben Göttin handeln. Die Inklusion von Urnunta'e'a innerhalb des von Eri'inimgina-k erbauten Tempels für **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga(-igi-tab-ba-ni)** könnte ebenfalls darauf hinweisen, daß ein lokaler Identifikationsprozeß zwischen **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>** und **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** begonnen hatte. Unter Eri'inimgina-k scheint diese Identifikation jedoch noch nicht vollständig abgeschlossen gewesen zu sein: [A17] DP 54, datierend vermutlich auf Ukg. 02.00.00, listet die **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** zwischen Baba und Šulšagana, wo sie einen Ziegenbock als Opfergabe erhält - wesentlich weniger als die anderen in dem betreffenden Teil des Textes aufscheinenden Divinitäten. Dies läßt scheinbar darauf schließen, daß zu diesem Zeitpunkt die **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** noch nicht völlig als Hypostase der Baba ange-

<sup>20</sup> *ad sila(TAR)* 'Weg', 'Straße' cp. VOLK 2000:20 [ZA 90]; *idem. InŠuk* A 296; AVERBECK 1987:771 *ad* Gude'a CB xiv:23; SALLABERGER 1993a:282<sup>1306</sup> [UAVA 7], SELZ 1995:26f.<sup>+73</sup> [UGASL].

<sup>21</sup> Cp. [22] Ur-GAR 3, [23] Nammahani, [24] AO 166.

<sup>22</sup> Cp. GEORGE 1993:148 *s.v.*; Gude'a St. E obv. ii:14 - 22 **u<sub>4</sub> <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> / dumu an-na / nin eri-kù-ga / nin-a-ni / é-sila-sír-sír / é-ki-ág-ni / mu-na-řú-a / eri mu-kù / izi im-ma-ta-lá**; vi:13 - 17 **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> / nin-a-ni / é-ki-ág-ni / é-sila-sír-sír / mu-na-řú-a**; St. G v:08 - 12 **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> / nin-a-ni / é-ki-ág-ni / é-sila-sír-sír / mu-na-řú-a**; St. H ii:01 - 02 **u<sub>4</sub> é-sila-sír-sír / é-ki-ág-ni**; iii:02 - 05 **ama <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> / é-sila-sír-sír-ta / gù-dé-a / /nam\til mu-na-sum**; CA xxvi:09 **sila-sír-sír ki-á-ág-ba**; administrative Belege: DP 54 iii:02 - 03 **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> / 1 maš <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír**; ansonsten ist **sila-sír-sír** während des ED IIIb v.a. in PNN des Typus **géme-sila-sír-sír(-ra)** bzw. **lú-sila-sír-sír(-ra)** und **ur-sila-sír-sír(-ra)** belegt; cf. BIN 8 359, DP 75, DP 116, DP 117, DP 118, DP 143, DP 173, DP 175, DP 233, DP 268, DP 339, DP 525, FAOS 15/2 124, HSS 3 25 [FAOS 15/2 24], HSS 3 26 [FAOS 15/2 25], HSS 3 27 [FAOS 15/2 26], Nik 1 7 [FAOS 15/2 7], Nik 1 16 [FAOS 15/2 16], Nik 1 20 [FAOS 15/2 20], Nik 1 22 [FAOS 15/2 22], Nik 1 25 [FAOS 15/2 25], Nik 1 174 [FAOS 15/2 174], Nik 1 218 [FAOS 15/2 218], SNAT 11 [BM 17814], TSA 2 [RIAA 18], TSA 18 [AO 4132], TSA 40, TUT 164-15 [VAT 2409], VS 14 23 [VAT 4784], VS 14 39 [VAT 4807], VS 14 86 [VAT 4425], VS 14 176 [VAT 4409], VS 27 4 [VAT 4655], VS 27 8 [VAT 4662], VS 27 71 [VAT 4850], VS 27 85 [VAT 4875], Zinbun 18 104 10 [BM 16377].

<sup>23</sup> CB xi:03 - 14 **lukur-ki-IG-ni hé-ğál-lú-šár / <sup>d</sup>za-za-ru / <sup>d</sup>IM-pa-è / <<sup>d</sup>>úr-é-nun-ta-è-a / <sup>d</sup>GAN-ğír-nun-na / <sup>d</sup>hé-šà-ga / <sup>d</sup>zú-úr-mu / <sup>d</sup>za-ar-mu / dumu-maš-imin-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>-me / bàn-da-en-<sup>d</sup>nin-ğír-su-ka-me / nam-šita<sub>x</sub>-ša<sub>6</sub>-ga gù-dé-a-da / en <sup>d</sup>nin-ğír-su-ra mu-na-da-šu<sub>4</sub>-ge-eš**.

sehen wurde. Wahrscheinlich wurde der Begriff der 'schönen Lamma' ursprünglich auf eine spezifische **LAMMA**-Statue bezogen, die sich erst im weiteren Laufe der Zeit zu einer Hypostase der Baba entwickelte: Name, Objekt (= Statue, wohl in einem mit Baba assoziierten Tempel aufgestellt, cp. SELZ 1997:182 [CM7]) und göttliche Entität(en) verschmolzen miteinander, und der ursprüngliche Hintergrund - **ᵈlamma** als eine liminale, beschützende Gottheit, die konzeptuell der Baba in ihren (liminalen) Schutzaspekten nahe stand - war im Vergessen versunken.

## (02) Verbindung zwischen **ᵈba-ba₆** und **ᵈlamma-ša₆-ga**

TURNER 1989/2005:95 schreibt über den Liminalitätszustand und die damit assoziierten Schwellenwesen:

”Die Eigenschaften des Schwellenzustands (der ”Liminalität”) oder von Schwellenpersonen (”Grenzgängern”) sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen. *Viele Gesellschaften, die soziale und kulturelle Übergänge ritualisieren, verfügen deshalb über eine Vielzahl von Symbolen, die diese Ambiguität und Unbestimmtheit des Schwellenzustands zum Ausdruck bringen.* ” [Emph. NL]

Dieser Paragraph gibt uns mehrere Hinweise auf die Natur des Zusammenhanges zwischen Baba und **ᵈlamma-ša₆-ga**: In Gude'a St. H iii:02 - 05 **ama ᵈba-ba₆ / é-sila-sír-sír-ta / gù-dé-a / [nam]-til mu-na-sum** finden wir Baba deutlich als Mutter bezeichnet, und auch SELZ 1995:299 [UGASL] beschreibt die Göttin mit den Worten ”[a]ls Hauptzug der Göttin ergab sich das Bild der gnädigen, gütigen Frau, der 'Landesmutter'”. Jedoch erscheinen in der Studie zu der Entität auch deutliche Bezüge zum Totenkult des alten Lagaš/Ĝirsu, und die von SELZ *loc.cit.* angestellte Überlegung, daß es sich bei der Baba ursprünglich um einen Beinamen der Inanna(-k) gehandelt haben könnte, zeichnet ein detaillierteres Bild der Göttin als das einer lediglich generischen Muttergottheit<sup>24</sup>, welches es uns erlaubt, einen deutlich mit dem Liminalen zusammenhängenden Aspekt festzustellen.

SELZ 1995:100 schreibt ”[d]as 'Fest der Baba', sicherlich ihr Hauptfest, beginnt auffälligerweise mit Totenopfern (...). Diese Nähe der Göttin zum Totenkult ist auch sonst bezeugt (...); *op.cit.*:32: ”[v]or diesen Opfern am 'Hoffest' erwähnt RTC 46 drei Tage mit Totenopfern”. Gerade während des ED besteht eine enge Verbindung zwischen Totenkult und Fruchtbarkeit; cp. [01] IAS 327 iii:12, iii:13, iii:15, D(3). Dies zeigt sich auch

<sup>24</sup>Cf. RIA 8 *s.v.* \*Muttergöttin A. § 5.7; siehe v.a. auch [04] SF 1, wo die **lamma**-Entitäten teils chthonische Züge tragen, ebenso die umgebenden Mutter- bzw. Geburtsgottheiten selbst, so z.B. **ᵈnin-U.UD.KID** in i:14 (dazu *sub* [04] *ad* i:16, i:17, i:18, *passim*); vgl. auch STOL 2000 [CM 14], der sich dem Thema ausführlich widmet.

hier; so verweist etwa der Text DP 218, welcher Opfergaben für Tote und Gottheiten verzeichnet, auf den Anlass für das bezeugte Totenmahl - eine Geburt: vi:06 - vii:03 **itu ezen-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>-ka / bára-nam-tar-ra / dam-lugal-an-da / énsi- / lagaš<sup>ki</sup>-ka-ke<sub>4</sub> / dumu-mí / i-tu-da-a / ba-gu<sub>7</sub>** 'im Monat: 'Fest der Baba', (als) Baranamtara, die Gemahlin des Lugalanda, des Stadtfürsten von Lagaš, eine Tochter geboren hatte, wurde (dies) verzehrt'. Im weiteren Rahmen dieses Festes wurden dann Opfergaben für die Verstorbenen Enentarzi und DU.DU am 'Schwarzmondtag' **<sup>d</sup>utu-u<sub>4</sub>-ná-a-ka** dargeboten und verzehrt. Die Verbindung zwischen Geburt und Totenopfer (und auch dem liminalen Bereich einer Mondfinsternis) in diesem Rahmen bezeugt eine deutliche Konzeption von den sich zwischen den Extremen von Geburt und Tod befindenden Schwellensituationen; cp. TURNER 1969/2005:96f., v.a. *ibid.*:97 unter '*Dialektik des Entwicklungszyklus*':

"Aus alle dem schließe ich, daß für Individuen wie für Gruppen das Leben eine Art *dialektischer Prozeß* ist, der die sukzessive Erfahrung von Oben und Unten, Communitas und Struktur, Homogenität und Differenzierung, Gleichheit und Ungleichheit beinhaltet. [...] Mit anderen Worten, *jeder einzelne wird im Laufe seines Lebens abwechselnd mit Struktur und Communitas, Zuständen und Übergängen konfrontiert.*" [Emph. NL]

Auch bei Inanna(-k) handelt es sich um eine religionswissenschaftlich gesehen höchst liminale Divinität<sup>25</sup>. Falls es sich bei Baba um eine ausdifferenzierte Form der gemeinmesopotamischen Göttin handelt, wobei der DN Baba sich aus einem Lallwort für **ama** 'Mutter' entwickelte, das mit den der Ĝatumdug entlehnten Elementen kombiniert wurde (wie SELZ *loc.cit.* annimmt und auch demonstriert), läßt sich eine Verbindung zwischen Baba und **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** über diesen Zusammenhang herstellen. Baba und Ĝatumdug sind nicht nur über den Aspekt einer Muttergottheit miteinander verbunden, sondern weisen darüber hinaus einen engen Zusammenhang mit der Venusgottheit

<sup>25</sup>So auch GRONEBERG 2004:156:

"[...] Sie war weiblich als Inbegriff des erotischen Liebreizes und der sexuellen Potenz, die sie anreizen und verleihen sollte, und sie war männlich im Kampf: "Ihr Spiel ist der Kampf, das Niedermähen der Helden." [...] Der Zwiespalt in ihrer Persönlichkeit wird durch deutlich formulierte Thesen und Antithesen zur Sprache gebracht, er wird aber nirgendwo durch eine mythologische Erzählung erläutert. Ganz offensichtlich hielt man eine Erklärung nicht für nötig."

Cf. dazu den *Agušaya-Hymnus* oder den *Nanāya-Hymnus*. Altsumerisch schien die 'Herrin des Himmels' (**\*nin-an-ak**) mit ihrem Hauptkultort Uruk nicht nur als **\*nin-kur-kur-ak** 'Herrin aller Länder' verstanden worden zu sein, sondern als überregionale Gottheit auch v.a. in Lagaš/Ĝirsu einen vorrangigen Platz im Pantheon eingenommen zu haben; cp. SELZ 1995:153f. [UGASL]. SELZ 2000:29 weist darauf hin, daß Inanna(-k) schon in protohistorischer Zeit mit dem Planeten Venus assoziiert wurde (cp. SZARZYŃSKA 1992, 2004), welcher bekanntlich zwei 'Erscheinungsformen' - als Abend- und Morgenstern, **<sup>d</sup>inanna-ud** und **<sup>d</sup>inanna-sig**, cf. auch **<sup>d</sup>inanna-nun** und **<sup>d</sup>inanna-kur** (SELZ, *im Druck*) - besitzt. Dies scheint einer der bedeutsamsten Gründe dafür zu sein, weswegen Inanna(-k) als bipartite (SELZ *loc.cit.*) und damit deutlich liminale Entität konzeptualisiert wurde. So auch die Vorstellung der (ebenfalls schon protohistorisch belegten) Ištar als männliche und weibliche Elemente in sich inkorporierend, entsprechend den 'Manifestationen' als Abend- und Morgenstern (cp. SELZ *loc.cit.*, SZARZYŃSKA 2004). Innerhalb dieses Rahmens ist eine Synthese zwischen Ĝatumdug und Inanna(-k) zu der Figur der Braut des Ningirsu, Baba, als Wahrscheinlichkeit innerhalb von Lagaš/Ĝirsu durchaus anzunehmen (SELZ *loc.cit.*).

auf. Es scheint, als hätte in der spätfürhdyastischen Epoche (ED IIIb) in Ĝirsu auch noch eine engere Beziehung von Venusgöttinnen zu den Muttergottheiten bestanden.

Die /**lamma**/ hält sich in liminalen Bereichen auf, befindet sich in liminalen Zuständen - Übergangszuständen. Dabei ist die Frage nebensächlich, ob es sich nun um eine 'geistige' Initiation, eine kultische Reinigung, oder die Durchquerung von fremden, dazwischen-seienden geographischen Arealen handelt: das Konzept der Liminalität, der Schwelle selbst, ist es, welches uns hier innerhalb des sumerischen mythischen Kosmos als personifizierte<sup>26</sup>, göttliche Funktion begegnet. Hinsichtlich der Funktionen der Baba kann wohl davon ausgegangen werden, daß spezifische Eigenschaften der **dġá-tùm-du<sub>10</sub>** und der **d<sup>i</sup>inanna**, die zu der Figur der Baba kombiniert wurden, erhalten blieben und in der Folge auch als charakteristische Eigenschaften der entstandenen Göttin angesehen wurden. So nährt sich die Liminalität im Konnex mit Baba primär aus drei Grundelementen, die sich aus den Konzeptualisierungen der an der Göttin gewissermaßen beteiligten Entitäten - Inanna(-k) und Ĝatumdug - erschließen lassen: Dem Thema der Geburt (so befindet sich das ungeborene Kind *in utero* noch in einem ungeformten Übergangszustand, ist noch nicht ganz Mensch), dem Thema des Todes (die Totenopfer, besonders im Zusammenhang mit einer Mondfinsternis resp. Geburt, s.o.) sowie dem Thema der Sexualität.

### (03) Die Schreine im **é-d<sup>i</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** und deren Verbindungen zu **LAMMA**

Wie TURNER 1969/2005:95 (s.o.) schon anmerkte, ist die Liminalität innerhalb von Systemen kultureller Symbole oftmals mit Konzepten wie dem Dasein *in utero*, Dunkelheit, Ambiguität, Unbestimmtheit, Bisexualität<sup>27</sup> bzw. Transsexualität<sup>28</sup> oder anderen Seinszuständen, welche sich "dazwischen" befinden; cp. TURNER *ibid.*:94.:

"Zustand" ist ein umfassenderer Begriff als "Status" oder "Amt" und bezeichnet jeden kulturell definierten, stabilen oder wiederkehrenden Zustand. [...] In der mittleren "Schwellenphase" ist das rituelle Subjekt (das "Passierende") von Ambiguität gekennzeichnet; es durchschreitet einen kulturellen Bereich der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder künftigen Zustands aufweist."

Die drei geringeren Gottheiten **d<sup>i</sup>NÍ-pa-è**, **d<sup>i</sup>ur-nun-ta-è**, **d<sup>i</sup>zar-za-ru<sub>9</sub>** bilden mit **d<sup>i</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** eine konzeptuelle Einheit. Ist es möglich, aus dem uns zur Verfügung stehenden Material zu erschließen, welcher Art diese Verbindung hätte sein können?

Auffällig ist auf jeden Fall das verbale Element **è**, welches in zwei der drei DNN vorkommt; wie schon aus Komposita damit hervorgeht, hat der Begriff deutliche Konnotationen von einer nach "Außen" gerichteten Bewegung bzw. einer Entwicklung von einem Zustand zu einem anderen solchen; so z.B. **a-da-min-è** 'den Kampf aufnehmen'

<sup>26</sup>Damit ist nicht notwendigerweise eine anthropomorphe Vorstellung verbunden.

<sup>27</sup>Cp. Inanna(-k) - Ištar als Venusgottheit mit männlichen und weiblichen Attributen (GRONEBERG 1986), ebenso HARRIS 2000.

<sup>28</sup>Cp. dazu ID (SLADEK 1974), insbesondere die Kreationen des Enki(.g), **kur-gar-ra** = *kurgarrû* und **gala-tur-ra** = *assinnu*.

(lit. 'den Zwiestreit hinaus"bringen"' ; ATTINGER 1993:420); **a-e-è**, '(Kanal) trockenlegen'<sup>29</sup>; **a-è(-a)**, 'Wasserableitstelle' (SALLABERGER 1993:301 [UAVA 7] T 107), 'herausbrechendes/-fahrendes Wasser' (DE MAAIJER und JAGERSMA 1997-1998:280 [AfO 44-45]); **a-è-a**, 'Überflutung'; = *butuqtu(m)*; **á-áḡ-ḡá-è** 'Instruktionen herausgehen lassen' (ATTINGER 1993:426); **á-è**, 'großziehen'<sup>30</sup> (THOMSEN 1984:304, 'to bring up'; SJÖBERG 1961:67 [ZA 54] *ad* UET 1 146 b 21 "'den Arm" (oder die Kraft) ausgehen (ausstrecken) lassen" (nämlich gegen den Feind)'; sonst '(ein Kind zum Aufziehen annehmen)' = *leqû(m)*, *leqûtu(m)*, *tarbîtu(m)*; **dalla-è**, 'strahlend hervorkommen' (ZGOLL 1997:204 [AOAT 246], **nin-me-šár-ra** l. 1 [Ni xxxx<sup>31</sup>+Ni 9521, 3N-T 302 = IM 58415, U.16900A, YBC 4656, UM 89-14-1] **nin-me-šár-ra u<sub>4</sub> dalla è-a**), THOMSEN 1984:302 'to appear, to shine, to make resplendent' etc.

**ii:11** Zarzaru ist, abgesehen von einer Erwähnung in der aB Liste VAT 8371 (rev. 14-17 **<sup>d</sup>ig-alim-ma / <sup>d</sup>šul-šà-ga-ni / <sup>d</sup>zar-za-ru-um / <sup>d</sup>sir-sir**), wie auch die beiden anderen Gottheiten, welche über Kapellen resp. Schreine im Tempel der **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** verfügten, lediglich hier in Ukg. 1, [19] Ur-Ningirsu I 6 sowie der Auflistung der Siebenlinge der Baba (Gude'a CB xi:04) belegt. Wie schon SELZ 1995:288<sup>1436</sup> [UGASL] erwähnt, wirkt die Schreibung **<sup>d</sup>zar-za-ru-um** wie eine syllabische Schreibung eines semitischen Nomens, was *loc.cit.* in Verbindung mit *šaršaru(m)*, AHw IIIa *s.v.* I eine große Schlange, a/jB; auch *sub šerru(m)* I, II "Schlange" gebracht wird. Falls man tatsächlich auf einen Schlangencharakter dieser Gottheit schließen kann, lassen sich Bezüge zu anderen Schlangengottheiten und deren Attributen herstellen: So weist schon WIGGERMANN 1997 [CM 7] darauf hin, daß die transtigidischen chthonischen Schlangengottheiten allesamt Verbindungen zur Unterwelt bzw. der Ebene des Todes besitzen<sup>32</sup>.

**ii:12** **<sup>d</sup>NÍ-pa-è** scheint im sumerischen Textcorpus abgesehen von Gude'a CB xi:05 lediglich in dem uns hier beschäftigenden Text auf; evtl. wäre es möglich, den Namen als 'das erstrahlende Selbst', 'das Selbst, das Strahlen hervorbringt', 'Selbst, (wie Zweige eines Baumes) erstrahlend'<sup>33</sup>, oder (mit SELZ [UGASL *s.v.*]) 'die durch sich selbst strahlend Erscheinende' zu übersetzen. Auch Übersetzungen, die für **ní** = *ramānu(m)*, wie hier angenommen, eher **ní** = *puluhtu(m)* gleichen wollen, sind möglich, so z.B. 'erstrahlender Schrecken', 'in Schrecken erstrahlend' u.ä.; cp. evtl. [01] IAS 327 D(4)

<sup>29</sup>STOL 1976-80[RIA 5]:365 *sub* \*Kanal(isation). A. Philologisch:

"Bei Konflikten mit Nachbarstaaten konnten die Kanäle eine wichtige Rolle spielen. Während des ED haben Umma und Lagaš lange um das Gu'edenna gestritten, wobei die Stadtfürsten von Umma den Grenzgraben (e.ki.sur.ra) irgendwie trocken legten (a.e.è); [...]"

Zum Gu'eden(a) cf. [18B]-[2] Gude'a CB xii:05 **<sup>d</sup>lamma-enku-e-gú-eden-na**.

<sup>30</sup>Hier kann evtl. eine sich auf die Übergangsphase des Aufwachsens - zwischen Kind und Erwachsenenem - beziehende Konnotation angenommen werden.

<sup>31</sup>Cp. ZGOLL *op.cit.*:187<sup>727</sup>.

<sup>32</sup>Cp. [06] SF 1 ii:10 *ad* **<sup>d</sup>nin-azu(ZU<sub>5</sub>xA)**.

<sup>33</sup>Das hinter **pa-è** stehende Konzept der sich 'hinausbewegenden' Zweige eines Baumes erinnert natürlich an die während des ED häufig vorkommenden Darstellung des Lebensbaumes auf Rollsiegeln, modern auch an manche mathematische Formeln für Fraktale.

zu sumerischen Belegen für **IM (= NÍ)** als Aspekt des sumerischen Selbstkonzeptes ähnlich dem **gidim** vor dem Tod des Menschen.

**ii:13** Urnunta'e'a, 'die aus dem fürstlichen Schoße Hervorgekommene', ist ebenfalls lediglich in diesem Text und [19] Ur-Ningirsu I. 6 bezeugt; man kann in diesem DN wohl die korrekte Schreibung für den später belegten DN <sup>d</sup>**úr-é-nun-ta-è-a** sehen, in AN = *Anum* II:79 eines der acht Kinder von Lisin und Ninsikila (AN = *Anum* II 72 - 79) bezeichnet<sup>34</sup> (cf. SELZ 1995:285; MICHALOWSKI 1987-1990:33 [RIA 6]); cp. aber auch [03] IAS 82 v:02 <sup>d</sup>**mes-lam-ta-è**, v:03 <sup>d</sup>**nu<sub>11</sub>-é-nun-ta-è**. Mehr ist über Urnunta'e'a derzeit nicht bekannt. Wie dem auch sei ist jedoch sehr wahrscheinlich ein Verweis auf den Übergang vom intrauterinen Zustand<sup>35</sup> in den außerhalb des Schoßes, 'Menschwerdung' gewissermaßen, in der Namenskonstruktion enthalten.

Wir sehen also, daß alle drei minderen Gottheiten mit liminalen Konzepten verbunden sind:

<sup>d</sup>**zar-za-ru<sub>9</sub>** trägt, seinem vermutlichen Charakter als Schlangengottheit entsprechend, deutlich liminale Züge<sup>36</sup>: Schlangen häuten sich, sind oft giftig (so im heutigen Iraq bzw. Syrien immer noch die besonders häufige *Cerastes cerastes*, deren hämotoxisches Gift schnell zu Nekrosis führen kann), was gerade in vormodernen Gesellschaften ein Problem darstellen konnte. Sie sind schon seit dem frühen ED als Götternamen bzw. als Elemente von Götternamen belegt. Mit diesen gottheiten verbundene Konzepte wirken für uns ambivalent, wie z.B. bei <sup>d</sup>**nin-ġiš-zid-da** und seinem Vater <sup>d</sup>**nin-azu**. <sup>d</sup>**nin-azu** (cp. [06] SF 1 ii:10) verfügt über den Charakter einer Heilungs-/Heilergottheit, was sehr wohl mit dem Gegensatz zwischen Gift und Heilung (oder auch der Zusammenhang zwischen Dosis und Wirkung bei vielen sog. Naturheilmitteln) zusammenhängen mag - denn "[a]lle Dinge sind Gift, und nichts ist ohne Gift; allein die Dosis macht's, daß ein Ding kein Gift sei"<sup>37</sup>. Der Symbolismus der Schlange ist vielschichtig und komplex, doch soll darauf hingewiesen werden, daß eine ikonographische Ähnlichkeit zwischen den in die Tiefe der Erde reichenden Wurzeln eines Baumes und den im heutigen Iraq heimischen Schlangen besteht, welche bevorzugt nachtaktiv sind und sich teilweise im Sand eingraben<sup>38</sup>. Verbindungen zwischen Schlangen und der Unterwelt sind naturgemäß häufig, cp. die Eidformel für Ereški(gal) in der Geierstele, Ean. 1 rev. v:07 - 11 (cf. [05] SF 39 viii:04). Der Unterweltsbezug von Schlangen und Schlangengottheiten (so auch Ningišzidda als Thronträger in der Unterwelt) wird durch die zitierte Stelle der Geierstele gut verdeutlicht und damit auch auf den inhärenten Bezug zur Liminalität verwiesen.

---

<sup>34</sup>Cp. [10C] IAS 46 x:08.

<sup>35</sup>Cf. KAMINER 1999; [04] SF 1 [VAT 12760+ = P010566].

<sup>36</sup>Cp. auch die Schlange im akkadischen Gilgamesh-Mythos.

<sup>37</sup>Philippus Aureolus Theophrastus Bombast PARACELsus (VON HOHENHEIM), *Die dritte Defension wegen des Schreibens der neuen Rezepte* in: *Septem Defensiones 1538. Werke Bd. 2*, Darmstadt 1965:510.

<sup>38</sup>ALESSANDRINI Dean, *Venomous Snakes in Iraq*; <http://www.reptilechannel.com/snakes/venomous-snakes/venomous-snakes-iraq.aspx> [01/03/2012 01:11].

Nípa'e, dessen bislang noch undeutlicher Name durch das Element **pa-è** sicherlich mit semiotischen Konzepten wie '(vom Zentrum her nach außen hin) erstrahlen' oder 'erwachsen' in Verbindung gebracht werden kann, erinnert - falls **NÍ** = *ramānu(m)* verstanden wird - an den Herrschernamen **en-me:te-na**, der bedeutet 'Herr seiner Selbst' (cp. ALSTER 1974 [JCS 26]).

Der Name Urnunta'e'as scheint ebenfalls für das Konzept einer Liminalitätsgottheit zu sprechen: Der/die aus dem Schoße Hervorgekommene verweist auf die Geburt als liminalen Akt (cf. TURNER *loc.cit.*). Die Schreibung **<sup>d</sup>úr-é-nun-ta-è-a** bei Gude'a CB xi:06 scheint für die die Interpretation des Hervorschreitens aus dem unterirdischen Gewässer **é-nun** aufschlußreich: Die Vorstellung des Uterus als mit Wasser gefüllte Dunkelheit, aus der der Fötus hervorkommt (cf. STOL 2000 [CM 14]), ist auch verbunden mit astralen und kosmologischen Vorstellungen (cp. ALSTER 1976:118<sup>30</sup>, [03] IAS 82 v:02, v:03, v:06, v:08).

Falls die genannten drei Divinitäten tatsächlich in den engeren Kreis der **<sup>d</sup>lamma(-ša<sub>6</sub>-ga)** gehören, so können wir mit ihrer Hilfe die schon weiter oben aufgestellte Theorie zur liminalen Natur der **LAMMA** zu stärken versuchen. Wenngleich eine Verwandtschaft zwischen **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** und **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>** besteht, so beruht diese doch scheinbar am Ehesten auf einer Vermischung des Funktionsbegriffes mit der lokalen Theophanie der idealen weiblichen Gottheit - von einer Hypostase kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht gesprochen werden.

#### (04) Die **<sup>d</sup>lamma** als **<sup>ḡiṣ</sup>igi-tab-ba**<sup>39</sup>

Zu dem Terminus (**<sup>ḡiṣ</sup>igi-tab-ba** cp. u.a. *Lugal-e* 277 **amaš líl-lá-uru<sub>16</sub>-da igi-tab-ba a ki-a mi-ni-ib-hád** 'den Schafspferch (hat) die erhabene Windsbraut (wie mit einer) Scheuklappe (verschlossen), das Wasser ist dort auf der Erde ausgetrocknet'<sup>40</sup>; RIA 6:449 *sub* \*Lamma/Lammassu wird der Terminus **<sup>ḡiṣ</sup>igi-tab-ba-ni** als "his blinkers" übersetzt; der Kontext von Ukg. 1 allein verrät jedoch nicht, ob sich das "his" hier auf Eri'inimgina(-k) beziehen soll oder auf eine(n) der im Text genannten Gottheiten. Ähnlich kann auch für das sum. Possessivsuffix 3.P.Sg.PK /-ani/ argumentiert werden, wenn auch aus der Bedeutung von **<sup>ḡiṣ</sup>igi-tab-ba-ni** ersichtlich ist, daß sich das Possessivum auf den Herrscher bezieht (s.u.). Cp. auch *LB II lugal-bànda* ll. 97 - 102 **mušen-e ní-bi silim-e-šè iri-in-ga-àm-me / anzu<sup>mušen</sup>-dè ní-bi silim-e-šè iri-in-ga-àm-me / i<sub>7</sub>-hal-hal-la nun-nam-tar-re-bi-me-en / zi-du šà-kúš-ù<sup>d</sup>en-líl-lá-ka <sup>2-ḡiṣ</sup>igi-tab-bi-me-en / a-a-ḡu<sub>10</sub> <sup>d</sup>en-líl-le mu-un-túm-en / kur-ra <sup>ḡiṣ</sup>ig-gal-gin<sub>7</sub> igi-ba bí-in-tab-en**<sup>41</sup> 'Der Vogel preist sich selbst, Anzu preist sich selbst: "Der Fürst, der den schnellfließenden Flüssen das Schicksal entscheidet, bin ich! Die 'Scheuklappe' der Rechtschaffenen, die sich mit Enlil beraten, bin ich! Mein Vater, Enlil, hat mich (hierher) gebracht, hat mich die Front des Gebirges wie eine

<sup>39</sup>Cp. [02] **zà-me**.

<sup>40</sup>'le bercail a été fermé par la Lilit, dans la terre il a séché les eaux' (VAN DIJK 1983).

<sup>41</sup>Auffällig ist hier die Verwendung von <sup>2-ḡiṣ</sup>**igi-tab** in l. 100, gefolgt von der Formulierung **igi - tab** in l. 102b. Es wird sich dabei wohl um ein gelehrtes Wortspiel handeln.

große Tür verschließen lassen!”’ (cf. WILCKE 1969:100f.). Weiters VOLK 1995, *InŠuk* A 917 **diġir-igi-tab-tab** (ohne Übersetzung); BEHRENS und STEIBLE 1983[FAOS 6]:171 verweisen auf die im CAD angeführten Gleichungen:

[**kuš.igi.tab**].**ba.anše** : *nap-la-sa-a-tum* Hh 11 B 2 04’ (MSL 9 199), **igi.tab.anše** : *nap-la-sa-tum* Izi A ii 09’, **igi.tab.anše** : *nap-la-sa-tu*; CAD N/1 *sub naplastu* (**naplaštu**) s.; **1.** blinkers, **2.** spy hole, hatch, also as name of a mark on the left lobe of the liver; OB, SB; pl. *naplasātu*; wr. syll. and **igi.bar**

Scheuklappen<sup>42</sup> dienen von alters her dazu, Tieren wie z.B. Equiden, welche schnell die Tendenz dazu zeigen, durch Eindrücke der peripheren Vision von ihrem ihnen eigentlich auferlegten Ziel abgelenkt und zum Scheuen gebracht zu werden.

Es geht hier ursprünglich gesehen um die Minimierung von Furcht durch die Einschränkung von Sinneseindrücken aus der Peripherie des Blickfeldes (cf. [02] **zà-me ad ᵀlamma-šaᵀ-ga**); die Fokussierung des Tieres auf das, was vor ihm liegt, ist eher sekundär zu sehen. Furcht ist kein grundlegendes Element innerhalb des Rahmens dieser Technik; zwar mögen Scheuklappen heutzutage oftmals im Zusammenhang mit sogenannten 'scheuen' Pferden, welche durch Züchtung häufig von höchst nervösem Charakter sind, angewandt werden, doch ist die Grundlage der Verwendung von Scheuklappen im eigentlichen Sinne die Limitierung von sensorischem Input von Außen, aus dem peripheren Bereich des Tieres.

Ursprünglich kann man damit eine Schutzfunktion verbinden: Dem Tier soll jeglicher es möglicherweise erregende oder scheu machende Eindruck erspart bleiben. Die durch die Scheuklappen garantierte Abschaltung der störenden äußeren Einflüsse garantiert auch (sekundär) die konsequente Verfolgung eines Ziels.<sup>43</sup>

Auch EICHLER 1983[JAOS 103]:96:

"In this passage the term occurs in metaphoric association with *igi-tab* 'blinker'. Lipitištar in a self-laudatory royal hymn exclaims: *kušE.ÍB-ùr-igi-tab-ugnim-ma-me-en* I am the *kušE.ÍB-ùr*, the 'blinker' of the troops. The metaphor 'blinker' seems to refer to one's ability to direct and guide the gaze of others thus ensuring their resolve in executing one's commands."

Ich würde die gegebene Stelle eher demgemäß interpretieren, daß der Herrscher sich selbst dahingehend rühmt, seine Truppen vor Furcht und Scheu zu schützen, möglicherweise

<sup>42</sup>Vergleiche auch die Belege zu Abbildungen von vor Wagen gespannten Equiden und Symposionszenen: ZARINS 1976:236 Fig. 42, p. 247 Fig. 49 [= BOESE AMW 21 1], p. 248 Fig. 50 [= AMW 5 2; cf. [01] i:02, D(1), D(2)]; p. 249 Fig. 51 [= AMW 1 2], p. 250 Fig.s 52 [= AMW 2 3], 53 [= AMW 7 2]; Equiden in kultischen 'Grottesken' p.240 Fig. 46 (dazu p. 242), v.a. auch WOOLLEY 1934 Plates pl. 105 U.10556 (cp. ZARINS *op.cit.*:274). Wagengespanne, Kampf und Tierkampfszenen p. 256 Fig. 55, p. 262 Fig. 61, v.a. auch die Kriegesseite der Ur-Standarte (WOOLLEY 1934 Pl. 92 U.11164), Evtl. läßt sich auch mit ZARINS *op.cit.*:255 das Tier, welches Teil der ED "Bootgott"-Siegel ist, in manchen Fällen als Equide interpretieren? Vgl. COLLON 1997:12 [CM 7].

<sup>43</sup>Sowohl Equiden als auch Boviden mögen im Falle von auftauchenden Hindernissen innerhalb ihrer durch Scheuklappen eingengten Sicht zwar 'zurückscheuen', brechen jedoch äußerst selten zu den Seiten aus. Dies mag besonders für das Ziehen von Pflügen von Bedeutung gewesen sein. Cf. auch ZARINS 1976:226 Fig. 39, 228 Fig. 41 zu von Boviden gezogene Wagen, was wohl auf eine Verwendung im Rahmen von "Prunkzügen" bzw. auch im Kampf hinweist: cp. [02][2] **zà-me**.

parallel zu den Selbstidentifikationen des Šulgi.r als **lamma**. Zwar sind Fokus und Zielstrebigkeit im Rahmen der Metapher **igi-tab** durchaus von Bedeutung, es scheint jedoch die Negatives abwehrende Funktion, welche das geradlinige Verfolgen eines Ziels erst (sekundär) erlaubt, im Vordergrund zu stehen.

Es scheint möglich, das Konzept der Scheuklappe mit dem Konzept hinter **<sup>d</sup>lamma(-ša<sub>6</sub>-ga** zu verbinden: Die **<sup>d</sup>lamma** als Funktion innerhalb des Rahmens eines Schwellenzustandes bietet Schutz vor dem, was sich Außen befindet (cp. auch die Vorstellung von dem Übergang von der Welt der Lebenden zur Unterwelt, wie sie möglicherweise in [02] den **zà-me**-Litaneien aufscheint). Sicherheit hängt damit direkt zusammen, Fokus kommt erst sekundär hinzu. Es ist also möglich, die Funktion der **LAMMA** als direkte Verbindungslinie zwischen zwei Zuständen (jedweder Art) zu sehen, wobei **ḡišigi-tab-ba** den Blick des Betreffenden (**-ani**) auf das Ziel richtet, ihn schlichtweg 'auf dem rechten Pfad' hält und jedwede ablenkenden bzw. negativen Elemente ausfiltert. Es ist in diesem Zusammenhang kaum verwunderlich, daß das Zeichen **TAB** sich ikonographisch noch heute in den Darstellungen von Scheuklappen wiederfindet.

#### 4.6 [17] Ukg. 6 [ESEM 1717]

v

- 08'        é-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>
- 09'        mu-řú
- 10'        <sup>d</sup>ig-alim-ma-ra
- 11'        é-me-huš-gal-an-ki
- 12'        mu-na-řú
- 13'        <sup>d</sup>šul-šà-ga-na-ra
- 14'        ki-tuš-akkil-lí-ni
- 15'        mu-na-řú
- 16'        <sup>d</sup>gan-ḡír
- 17'        lukur-ki-áḡa-
- 18'        <sup>d</sup>nin-ḡír-su-ka-ra
- 19'        é-ni mu-na-řú
- 20'        <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga ḡišigi-tab-ba-ni
- 21'        é-ni mu-na-řú

[.....]

“Den Tempel der Baba hat er erbaut; dem Igalima hat er den Tempel ‘Schreckliche Große ME von Himmelerde’ für ihn erbaut; dem Šulšagana hat er seinen Wohnsitz des Schlachtrufes erbaut; der Gangīr, der geliebten **lukur**-Priesterin des Ningīrsu, hat er ihren Tempel für sie erbaut; der schönen Lamma - seiner ‘Scheuklappe’ - hat er für sie ihren Tempel erbaut.”

### Kommentar

Grundsätzlich handelt es sich hier um eine Variante von [16] Ukg. 1. Es werden die Tempel der **<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>**, des **<sup>d</sup>ig-alim** und des **<sup>d</sup>šul-šà-ga-na** genannt, in der selben Reihenfolge als in Ukg. 1; was hier auffällt, ist die Inklusion von **<sup>d</sup>gan-ġīr**, der ‘geliebten **lukur**-Priesterin des Ningīrsu’ vor der Nennung von **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga<sup>ġiš</sup>igi-tab-ba-ni<sup>44</sup>** aufgelistet wird. **<sup>d</sup>GĀN-ġīr** ist mit Sicherheit fest innerhalb des lokalen Pantheons von Lagaš/Ĝirsu verankert; die Göttin<sup>45</sup>, deren Name wahrscheinlich ‘Magd des Hohen Weges’<sup>46</sup> bedeutet, ist von der Fāra-Periode an belegt und scheint als Erste der Siebenlinge der Baba (welche allesamt als **lukur** bezeichnet werden) in CB xi:07 unter der späteren Schreibung **<sup>d</sup>GĀN-ġīr-nun-na** auf. Gemeinhin wird sie als Tochter der Baba bezeichnet (RIA 4:247 *s.v.*), entsprechend der Reihung gemeinsam mit Šulšaga(na) und Igalima sowie der Erwähnung als Kind der Baba in CB xi:07.

Die Auflistung von **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga<sup>ġiš</sup>igi-tab-ba-ni** innerhalb dieses Kontexts verankert die Divinität im lokalen Pantheon von Lagaš/Ĝirsu. Eine familiäre Bindung jedoch kann wohl ausgeschlossen werden, da die **<sup>d</sup>lamma** nie als Kind der Baba bezeichnet wird; auch von einer Hypostase der Stadtgöttin von Lagaš/Ĝirsu kann hier noch nicht die Rede sein; cp. [01] IAS 327, [02] **zà-me**-Litaneien [IAS 266; IAS 268; IAS 267; IAS 269; IAS 257; IAS 258; IAS 274], [03] IAS 82 + IAS 86, [04] IAS 397, [05] SF 39, [06] SF 1, [07] SF 5 // SF 6, [08] SF 7, [10] SF 57 + IAS 48 + IAS 46, [12] BiMes 3 26, [13] Erm 14396, [14] Urn. 26, [15] Urn. 51, [16] Ukg. 1, [18] RBC 2000, [A01] FTP 110, [A02] TŠŠ 629, [A03] WF 153, [A04] RTC 6.

Ich schließe aus dem zugegebenermaßen limitierten Textmaterial, daß (<sup>d</sup>)**lamma** eine Funktionsbezeichnung darstellt, die sich erst im späteren Befund zu einer Hypostase der Baba entwickelt.

### 4.7 [18] RBC 2000 [OrNS 54 57 = P221782]

<sup>44</sup>Der Possessivsuffix bezieht sich hier wohl, ebenso wie in Ukg. 1, auf Eri’inimgina(-k).

<sup>45</sup>Zu der Identifikation von **<sup>d</sup>GĀN-ġīr** als weibliche Gottheit cp. SELZ 1995[UGASL]:140f.. Das Element **HĒ/GĀN** kommt in PNN exklusiv mit weiblichen DNN vor, und schon frühere Autoren haben darauf hingewiesen, daß es sich im Rahmen von PNN definitiv um eine alte Allographie für **ġéme** handelt; dazu besonders SELZ 1995:140<sup>572</sup>, 141<sup>578</sup>, 142<sup>582</sup>.

<sup>46</sup>Bei dem ‘Hohen Weg’ handelt es sich offenbar um die Prozessionsstraße in Ĝirsu.

HALLO 1985[OrNS 54]:58 vergleicht den Schriftduktus dieses Textes mit dem von ED Lagaš, und auch VELDHUIS nimmt ein spätfrühdynastisches Datum aufgrund der Paläographie an. Ich schließe mich den Autoren an; Schriftduktus ist wohl gegen Ende des ED IIIb anzusetzen. Der Text wurde von VELDHUIS CDLB 2003:6 § 2. um Gude'a datierend angesetzt, der aber auch eine Ur III-Datierung nicht ausschließen will.<sup>47</sup>

obv.

- 01           é-gal tir  
 02           gú-ur<sub>5</sub><sup>mušen</sup> se<sub>12</sub>(IGI:gunû)-a a-sig ha-mu-ši-íb-gar  
 03           šà-bi gir<sub>4</sub>-mah izi ba-ra-a  
 04           a-sig ha-ma-ab-sù  
 05           ig-bi ra-gaba <sup>ha</sup>KASKAL <si->sá-a-ğá ha-gub  
 06           zé-hi-bi lú-kin-gi<sub>4</sub>-a-kam  
 07           šu ha-mu-ši-niğin  
 08           ğiš-bala-bi lamma<sub>x</sub>(LAM) á-ša<sub>6</sub>-ğ<sub>u10</sub> ha-àm  
 09           zag-zi-da-ğá ha-kár-kár-ka  
 10           ğiš-ká-ba gú-bi ha-mu-da-zi

rev.

- 11           <sup>d</sup>inanna igi-du-ğ<sub>u10</sub> hé-àm  
 12           diğir-ğ<sub>u10</sub> á-dah-mu ha-àm  
 13           egir-ğá ha-gin  
 14           lú-ì-du-ğá gú-e ki ha-lá  
 15           ğá gú-ğ<sub>u10</sub> an-šè ha-zi  
 16           èš <sup>d</sup>en-ki <sup>d</sup>asar-re abzu-na  
 17           nam-mu-da-búr-e  
 18           da-ğ<sub>u10</sub> <sup>d</sup>nanše al-me-a

<sup>47</sup>Auch argumentiert er, daß die Verwendung von /-ši-/ als Verbalinfix anstelle von /-šè-/ auf eine zeitliche Nähe zu Gude'a hinweist; /-ši-/ ist als Terminativinfix schon unter Eri'inimgina(-k) bezeugt, z.B. Ukg. 6 iv:02 lú hé-ši-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>-a-ka.

“(Am)<sup>48</sup> Palast - ein Wald, in dem **gú-ur<sub>5</sub>**-Vögel leben - möge das untere(?) Wasser hingestellt sein. In seinem Inneren, wo ein großer Ofen entfacht ist, möge das untere(?) Wasser ausgebreitet sein! Seine Tür, der Reiter auf meinem geordneten Pfad, möge offenstehen - sein Riegel möge (wie) ein Bote kreisen! Seine Schwelle möge sein meine Lamma mit schützendem Arm, die an meiner rechten Seite erstrahlt; sein Tor möge den Nacken für mich erheben; Inanna(-k) möge meine Anführerin sein; meine Gottheit möge mein Helfer sein - in meinem Rücken möge er gehen! Mein Pfortner möge seinen Nacken beugen, ich (*dagegen*) möge meinen Nacken zum Himmel erheben! Im Schrein des Enki(.g) ist Asare, in seinem Abzu soll er (es) an ihm nicht lösen! Nanše ist an meiner Seite!”

## Kommentar

**02** VELDHUIS CDLB 2003:6 § 4. verweist auf **gú-ur<sub>5</sub><sup>mušen</sup>** als unorthographische Schreibung für **buru<sub>4</sub>(NU<sub>11</sub>.BUR)<sup>mušen</sup>**, wobei die Gleichung nur in LL des 1. Jtsd.s belegt ist. Ein Vogel **buru<sub>4</sub><sup>mušen</sup>** wird in Ukg. 4 v:15 **á buru<sub>4</sub>-sig<sub>17</sub><sup>mušen</sup>** erwähnt (*loc. cit.*: “Here the translation “crow” is indeed very unlikely.”); cp. auch oB CBS 11319+ rev. i:12’ **nu-um-ma = NU<sub>11</sub>.BUR% NU<sub>11</sub>.BUR<sup>mušen</sup> = zību(m)** ‘Geier’. Wie schon in diesen Kontexten ist auch hier wohl eine bislang unidentifizierte Art von Raubvogel anzunehmen. Der von VELDHUIS angenommene Bezug des Textes zu Unterweltsvorstellungen wirkt eine Interpretation dieser **gú-ur<sub>5</sub>**-Vögel als Geier möglich; cp. die Geierstele des E’annatum, wo die Vögel in einem deutlichen Totenkontext vorkommen.

**sig** ist als adjektiv primär von den astralen Epiphanien der Inanna(-k) in archaischem Unug her bekannt (SZARZYŃSKA 1993 [RA 87], 1997); cf. auch SELZ 1995:180 *s.v.* **MÍ.U<sub>8</sub>-sig** [UGASL].

**04** Zu **izi-gar** cf. HALLO 1985:60f.

**05** HALLO 1985:61 und VELDHUIS CDLB 2003:6; **ra-gaba<sup>ha</sup>KASKAL-<si>-sá-a:ǵá** wird hier **\*ra-gaba(-ø)<sup>ha</sup>KASKAL-si-sá-a:ǵu-a** aufgefaßt, mit **ra-gaba** im Absolutiv, **haKASKAL-si-sá** als Nomen + adjektivisches **si-sá** ‘geordnet’ im Lokativ (-a) und mit Possessivsuffix 1.P.Sg.PK /- **gu<sub>10</sub>**/. Der gesamte Ausdruck wird durch /-a/ subordiniert.

VELDHUIS *op.cit.* § 5. Zu **ig-gub** cf. HEIMPEL 1986:136 **silá gub-gub-bu : né-pé-el-ku-ú** (MSL 11 182 ii:23’) “to be wide open, said of public doors”. *loc. cit.*:

“The Š-stem of *nepelkû* is found in sentences with doors or gates as grammatical object. It then means “to open wide, said of doors,” and the Sumerian equivalent <sup>ǵiš</sup>ig gub “to let stand (open), said of doors”.

Weiters Anm. 29 für das dahinterliegende Bild der dem Wind geöffneten Tür in verlassenen Siedlungen. Cf. auch ATTINGER und KREBERNIK 2004:63 (‘signifie normalement “arracher les battants d’une porte”’).

<sup>48</sup>**é-gal** in l. 01 wird als Lokativ konstruiert.

**08 LAM** wird hier als **lamma<sub>x</sub>** gelesen (cf. VELDHUIS CDLB 2003:6). **LAM** ist auch im UGN-Text [04] IAS 397 als vermutlich primär auf Homophonie beruhende Schreibung für /**lamma**/ bezeugt (s. dort), und auch in [05] SF 39 scheint **nin-LAM** als möglicher Beleg für **LAM** = **lamma<sub>x</sub>** auf. Auch der Kontext weist darauf hin, daß an dieser Stelle **lamma<sub>x</sub>** zu lesen sei: Die Nähe zum persönlichen Gott **diġir-ġu<sub>10</sub>** ist offensichtlich, dessen Kombination mit **d<sup>i</sup>inanna** (als *ištaru(m)?*) deutlich auf das später gut bezeugte Konzept eines weiblichen sowie eines männlichen 'persönlichen Schutzprinzips' verweist (s.u.).

**14** Zu **gú-lá** cf. KARAHASHI 2000:100f.

**16 - 17** Als Agens zu **nam-mu-un-da-búr-re** (3.P.Sg. *marû*, \***na+mu+n.da-búr.e** mit MPX /**na-**/ als Prohibitiv, so auch SCHRAMM 2001[GAAL 2]:17) wird hier Asare angenommen; cf. SCHRAMM *op.cit.*:13ff. zur Unlösbarkeitsformel in sumerischen Beschwörungen.

Zunächst von HALLO 1985 in OrNS 54 bearbeitet, wurde der Text als Gebet interpretiert<sup>49</sup>. VELDHUIS CDLB 2003:6 § 10ff. hat darauf hingewiesen, daß das durch den Text vermittelte Bild eines Eingangs bzw. Übergangs zu dem des Tores zur Unterwelt passt

Der Text ist in vielerlei Hinsicht außergewöhnlich (cf. HALLO *op.cit.*, VELDHUIS *op.cit.*); Format, Gattung und Inhalt finden in dieser Kombination bislang keine direkte Entsprechung.<sup>50</sup> Für uns von besonderem Interesse ist die Lamma, die hier als an der Seite des Menschen 'erstrahlt' (s.u.). Die Stelle erinnert an Gude'a CA iii: 20 - 21 **sukkal(LUH)-inim-ša<sub>6</sub>-ga-zu igi-šè ha-ma-du / d<sup>i</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga-zu ġir-a ha-mu-da-du** 'möge dein Vizier des guten Ausspruchs *bei* meinem Auge hin mit mir gehen, möge deine gute Lamma in meinen Fuß(abdrücken) mit mir gehen!' (cf. [21A] Gude'a CA). In der betreffenden Passage bei Gude'a wird zunächst die Ġatumdug im Rahmen der Vorbereitung zu einem Tempelschlaf als schützende Dornenhecke und schattenspendender Schirm gepriesen (cf. [21A]), bevor gebeten wird, das Paar **d<sup>i</sup>lamma** und **sukkal** die Vorder- und Rückseite des Herrschers schützen zu lassen. Die Nähe zur hier vorliegenden schützenden Triade **d<sup>i</sup>lamma** – **d<sup>i</sup>inanna** – **diġir-ġu<sub>10</sub>** ist deutlich, allerdings lassen sich auch eindeutige Unterschiede feststellen.

Bei Gude'a wird Ġatumdug angerufen, bevor ihre (der Göttin) **d<sup>i</sup>lamma** und ihr **sukkal** ihre Positionen vor resp. hinter dem Stadtfürsten einnehmen sollen. Die beiden Wesenheiten sind hier jeweils mit dem Possessivsuffix 2.P.Sg.PK /**-zu**/ gekennzeichnet, was sich nur auf Ġatumdug beziehen kann. Hier steht das Tor mit seinen Teilen (Riegel, Schwelle, Holztor) an der Stelle, die in der Zylinderinschrift die Göttin einnimmt: Es

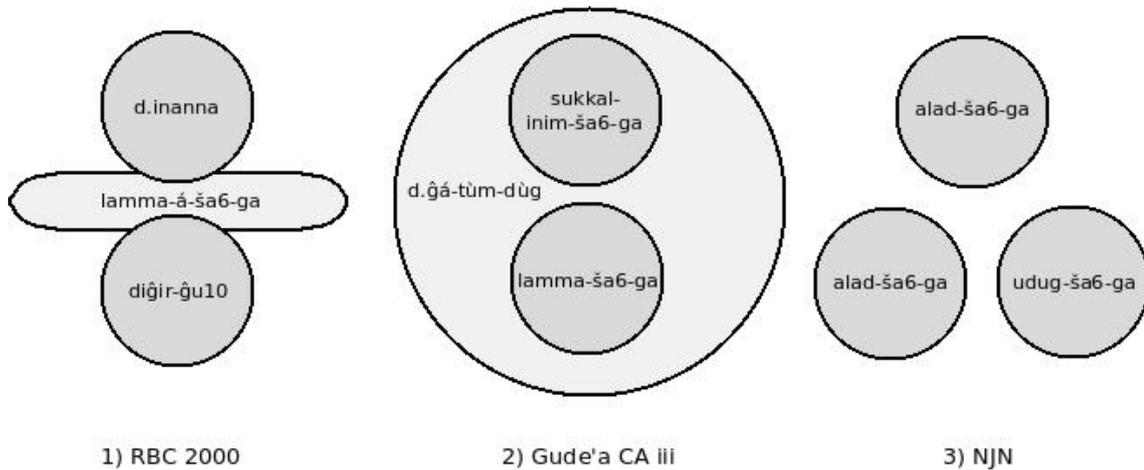
<sup>49</sup>HALLO *op.cit.*:58:

"This composition is to some extent sui generis. I would regard it as a prayer, more specifically the prayer of a (private) individual."

<sup>50</sup>HALLO *loc.cit.*:

"The new text, whether it proves to be an incantation or not, functions as a prayer and, this granted, thus preserves the oldest and most explicit example of its kind yet recovered."

Figure 4.1: Struktur dreier Schutzfunktionen: RBC 2000, Gude'a CA iii, NJN



möge offenstehen (l. 05), sein Riegel möge sich kreisen/sich drehen (l. 06 - 07), seine Schwelle möge eine Lamma-mit-schützendem Arm (l. 08 **ġiš-bala-bi lamma<sub>x</sub>(LAM) á-ša<sub>6</sub>-ga-ġu<sub>10</sub> ha-àm**) sein, die an seiner rechten Seite erstrahlt (l. 09), sein Holztor möge seinen Nacken erheben (l. 10). Die Bilder, die transportiert werden, lassen darauf schließen, daß das Tor (des **é-gal?**) eine wichtige Rolle innehat. Die Schwelle als Moment des Übergangs ist in vielen Kulturen belegt (cp. VAN GENNEP 1909 (2005), ELIADE 1959, TURNER 1960 (2005)). Hier wird die Schwelle mit der Lamma, die an der rechten Seite erstrahlt<sup>51</sup>, identifiziert; es handelt sich nicht nur um eine Äquivalenzentsprechung, sondern **LAMMA** und Schwelle **ġiš-bala** werden miteinander gleichgesetzt. Es handelt sich hier um den bislang besten Beweis für die Konzeptualisierung von **LAMMA**-Entitäten als funktionale Einheiten innerhalb von liminalen Zuständen.

In RBC 2000 erscheinen **d<sup>i</sup>inanna** und **diġir-ġu<sub>10</sub>** als Paar, etwa entsprechend dem Paar **d<sup>i</sup>lamma** und **sukkal** in Gude'a CA. Demgemäß läßt sich auch von einer konzeptuellen Verbindung zwischen **d<sup>i</sup>lamma** und **diġir-ġu<sub>10</sub>** ausgehen: Beide stehen in Vorstellungen, die uns das schützende Agieren von (immateriellen) Wesenheiten/Aspekten in direkter Verbindung mit dem Konzept von Hilfe und Schutz. Ein ähnliches Motiv findet sich auch bei VAT 9304 + VAT 4037 (WAGENSONNER 2008:279ff. [WZKM 98]), wo im Rahmen einer Götter- bzw. Herrscherreise der Prozession **alad-ša<sub>6</sub>-ga** vorangeht und das Zentrum (die Statue der Ninisina) beiderseitig von **d<sup>i</sup>udug-ša<sub>6</sub>-ga** und **d<sup>i</sup>alad(KALxBAD)-ša<sub>6</sub>-ga** flankiert wird (cp. Abb. 2.1).

HALLO erwägte in seinen angestellten Überlegungen zum mythologisch-geographischen Kontext von RBC 2000, daß der Text möglicherweise eine Verbindung mit Lagaš besitzt, ist doch Nanše die Gottheit von NINA.<sup>52</sup> Mythologische Assoziationen, deren genauer

<sup>51</sup>Hier ist wohl weniger nur die Seitenangabe 'rechts' zu verstehen als vielmehr die Vorstellungen, die damit verknüpft sind - Loyalität, Gerechtigkeit etc.

<sup>52</sup>HALLO *op.cit.*:62:

Sinn jedoch noch im dunkel bleibt, lassen sich auch *via* **LAMMA** als *tertium comparationis* anstellen: Möglicherweise meint <sup>d</sup>**inanna** hier nicht die spezielle Venusgöttin, sondern es könnte sich um einen frühen Beleg für eine allgemeinere Verwendung des Wortes für 'Göttin' handeln, entsprechend dem akk. *ištaru(m)*: CT 17 29:17ff. **diġir-bi á-bi ba-ni-in-bad ama-<sup>d</sup>inanna-a-ni su-ni-ta ba-ni-in-sù-sud** : *ilšu ittišu ittesi <sup>d</sup>iš-tar-šú ina zumrišu irtêq* 'sein Gott *verließ* seine Seite, seine Göttin *verließ* seinen Leib'; TCL 6 51:45 - 46 **e-ne-è-m-mar òim-me-er ama-<sup>d</sup>inanna-bi saġ-uš nam-ša<sub>6</sub>-ga hé-bí-[-...]** : *egirre ili u <sup>d</sup>iš-ta-ri lidammiq santak* 'möge er seinen Gott und seine Göttin immer gut stimmen'; cf. CAD I *s.v.* **ištaru 2.** personal or protective goddess. Eine solche Interpretation würde unseren Text in die gut bezeugte Parallelität von 'männlichen' und 'weiblichen' Schutzgottheiten eingliedern. Die Nennung von Enki(.g) und seinem Sohn Asare ist wohl primär durch den Charakter des Texts als Beschwörung bzw. Anrufung gegeben (cf. SCHRAMM *loc.cit.*); es soll jedoch an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß <sup>d</sup>**lamma** in [03] IAS 82 v:07 von den Gottheiten <sup>d</sup>**šita-ġeštug<sub>x</sub>-é-nun** und <sup>d</sup>**išib-é-nun** umgeben ist, welche wohl der Sphäre des Enki(.g) zugeordnet werden müssen. Ebenso scheint sich eine Verbindung zu dem Gott des Wassers und der Weisheit in [12] BiMes 3 26 abzuzeichnen, wo die <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga** als **dumu-nun** bezeichnet wird. Asare scheint ebenfalls eine gewisse Beziehung zu **LAMMA** aufzuweisen: Cp. [06] SF 1 i:16 zur Nähe zwischen dem Gott und **KAL**. Nanše schließlich findet sich in der direkten Nähe von <sup>d</sup>**lamma** noch in [08] SF 7. Auch die Tatsache, daß der als Schwelle identifizierte **LAMMA** die Verhalhandlung **ha-kár-kár-ka m. kár = napāhu(m)** zugeordnet werden muß, ist von uns für Bedeutung, da dieser explizite Beleg für eine Assoziation zwischen **LAMMA** und Lichtphänomenen die *sub* [03] v:03, [07A] SF 5 obv. iii:05 - 06, [08], [10A] SF 57 v:20, [10C] IAS 46 x:07 - 08, [A02] TŠŠ 629 angestellten Überlegungen zu **LAMMA** + Licht untermauert. Auch der Kontext von RBC 2000 als Gebet zum Eintritt in die Unterwelt passt zu den Überlegungen zu einer Unterweltskonnotation der **LAMMA**-Entität(en), s.a. [01] IAS 327, [02][1] **zà-me**, [03] ii:21, [05] SF 39 vii:19ff., [06] ii:07, [A01] FTP 110 ii:04 - 05.

#### 4.8 Zusammenfassung: ED IIIb Lagaš/Ĝirsu

In Lagaš/Ĝirsu ist **LAMMA** während des ED IIIb in den Formen <sup>d</sup>**lamma**, <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga** und <sup>d</sup>**lamma-LAK-397(°KI)-è** bezeugt. Von den Opferlisten aus Ĝirsu belegen 12 einfaches <sup>d</sup>**lamma** ohne nähere Determinierung. Ein Vergleich der unter Eri'inimgina(-k) bezeugten Opferlisten und der zwei Votivinschriften [16] Ukg. 1 und [17] Ukg. 6 zeigt, daß die in [16] und [17] genannte <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga** mit dem Appellativum <sup>ġi</sup>**igi-tab-ba-ni** mit den selben Gottheiten, die auch in den Opferlisten genannt werden, steht.

---

“As translated above, our text is an individual’s prayer for release from the “big house”. It invokes the help of Inanna, the individual’s (personal) deity and, in conclusion, Enki, his son Asare and his daughter Nanshe. What can be said about its possible context, geographical or chronological?”

While the appeal to Enki and his Abzu might seem to point to Eridu, there are grounds for linking the text to Lagash (see already above). As Sjöberg has pointed out, “in Old Babylonian times, Asar belonged to the local pantheon in Lagaš...; also in Neo-Sumerian times he was worshipped in Lagaš”. Nanshe, too, was at home in Lagash, more specifically in Nina (Sirara).”

Table 4.1: ED IIIb Lagaš/Ĝirsu: Belege LAMMA in lit. Texten

Text	ll.	LAMMA	Epitheton
BiMes 3 26	v:03'	íd- <sup>d</sup> lamma-igi-bar	
	v:04'	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga	u <sub>8</sub> -ganun dumu-nun
Erm 14396	02	<sup>d</sup> lamma	
Urn. 26	iii:04 - 05	<sup>d</sup> lamma-LAK-397-è	
Urn. 51	vii:02	<sup>d</sup> lamma-LAK-397°KI-è	
Ukg. 1	ii:07 - 08	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga	igi-tab-ba-ni
Ukg. 6	v:20'	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga	igi-tab-ba-ni
RBC 2000	08 - 09	lamma <sub>x</sub> -á-ša <sub>6</sub> -ga-ĝu <sub>10</sub>	

Demgemäß schließe ich mich SELZ 1995:158 in der Identifikation von <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga und <sup>d</sup>lamma im Kontext von Lagaš/Ĝirsu an; es kann auch davon ausgegangen werden, daß die in [12] BiMes 3 26 genannte Gottheit <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga u<sub>8</sub>-ganun dumu-nun mit der im Gebiet von Lagaš/Ĝirsu bekannten <sup>d</sup>lamma(-ša<sub>6</sub>-ga) identisch ist. Die in RIA s.v. § 5 festgestellte Identifikation der in Lagaš bezeugten LAMMA-Formen als Gestalt der Baba ist nach diesem Befund also in einer derart kategorisch ausgedrückten Formulierung nicht haltbar: Baba und LAMMA werden erst in VS 14 119 (Lug. 01.04.00) im Rahmen des ezen-še-gu<sub>7</sub>-<sup>d</sup>nin-ĝír-su-ka-ka miteinander in einem Text genannt, wo die mit <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga zu identifizierende isolierte <sup>d</sup>lamma Opfergaben von mittlerem Umfang erhält.

<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga ist auch außerhalb der Opferlisten und Votivinschriften bezeugt, nämlich in den geographisch bzw. kultisch orientierten Texten BiMes 3 26 (Lagaš) und [02][2] den zà-me-Hymnen aus Tell Abū Šalābīkh. Dabei ordnen die zà-me-Belege <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga dem Toponym AN.LAMMA.KI zu, welches noch nicht lokalisiert werden konnte. Eine mögliche Identifikation mit ki-<sup>d</sup>lamma, wie aus den Texten [A06] DP 62 und [A09] VS 14 93 bekannt, bleibt unsicher.<sup>53</sup>

<sup>53</sup>Dabei soll auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß es sich bei AN.LAMMA.KI resp. KI.AN.LAMMA um die Bezeichnung für einen kultischen *locus* handelt, der zwar ursprünglich ein singuläres Toponym bezeichnet, allerdings dann auch eine Kultinstallation o.ä. bezeichnet, die in verschiedensten Heiligtümern vorkommen kann (ähnlich dem abzu des Enki(.g)).

Table 4.2: ED IIIb Opferlisten aus Lagaš/Ĝirsu: Datierung/Anlässe

Text	LAMMA	Monat/Fest	Datum
VS 14 119	<sup>d</sup> lamma	ezen-še-gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka-ka	Lug. 01.04.00
[A06] DP 62	ki- <sup>d</sup> lamma- <sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub>	ezen-še-gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka-ka	Lug. 02.04.00
Nik 1 26	<sup>d</sup> lamma	ezen-munu <sub>4</sub> -gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka	Lug. 02.10.00
DP 44	<sup>d</sup> lamma	itu še-gur <sub>10</sub> -ku <sub>5</sub> -rá	Lug. 03.01.00
Nik 1 29	<sup>d</sup> lamma	itu ezen- <sup>d</sup> li <sub>9</sub> -si <sub>4</sub> -ka	Lug. 03.07.00
VS 14 116	<sup>d</sup> lamma	ezen-munu <sub>4</sub> -gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka	Lug. 03.10.00
DP 198	<sup>d</sup> lamma	ezen-x-gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka	Lug. 04.04 <sup>?</sup> /10 <sup>?</sup> .00
DP 49			Lug. 04.xx.xx
Nik 1 24	<sup>d</sup> lamma	ezen-munu <sub>4</sub> -gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka	Lug. 05.10.00
VS 14 74	<sup>d</sup> lamma	ezen-kisal-la-ezen- <sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub> -ka	Ukg. L 01.11.00
[A07] VS 14 5	<sup>d</sup> lamma	ezen-munu <sub>4</sub> -gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka	Ukg. L 02.09 <sup>?</sup> .00
	<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír-ra		
[A08] DP 54	<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír	ezen-kisal-la-ezen- <sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub> -ka-ka	Ukg. L 02.11.00
	<sup>d</sup> lamma		
[A09] VS 14 93	ki- <sup>d</sup> lamma	NINA <sup>ki</sup> -a balag-íl e-ta-ru-a-kam	Ukg. L 02.xx.xx
DP 66	<sup>d</sup> lamma	ezen-munu <sub>4</sub> -gu <sub>7</sub> - <sup>d</sup> nin-ĝír-su-ka	Ukg. L 04.10.00

Table 4.3: ED IIIb Opferlisten aus Lagaš/Ĝirsu: Vergleich Opfermaterie

Text	DN	Opferaufwand
VS 14 119	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1/2 SB, 1/2 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 d E, 1 F
[A06] DP 62	ki- <sup>d</sup> lamma- <sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub>	1 <b>maš lugud-da</b>
Nik 1 26	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1 SB, 1 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F
DP 44	<sup>d</sup> lamma	1 M, 1+1c-da SB, 1+1c-da DB, 1 F
Nik 1 29	<sup>d</sup> lamma	1 M, 1+1c-da SB, 1+1c-da DB, 1 s E, 1 F
VS 14 116	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1 SB, 1 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F
DP 198	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1 SB, 1 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F
DP 49	<sup>d</sup> lamma	
Nik 1 24	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1 SB, 1 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F
VS 14 74	<sup>d</sup> lamma	
[A07] VS 14 5	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1 SB, 1 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F
	<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír-ra	1 <b>maš</b>
[A08] DP 54	<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír	1 <b>maš</b>
	<sup>d</sup> lamma	2 M, 1/2 SB, 1/2 DB, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F
[A09] VS 14 93	ki- <sup>d</sup> lamma	
DP 66	<sup>d</sup> lamma	2 M, 2 B, 1 s ì, 1 F

## Kapitel 5

### Zusammenfassung ED III

Auffällig ist der Unterschied zwischen den Gottheiten mit dem Element **LAMMA** in den Götterlisten von Fāra und Tell Abū Ṣalābīkh: In Fāra dominieren **LAMMA**-Gottheiten mit relativ eindeutigem Herrschafts- und Geburtsbezug sowie jene mit apotropäischem Aspekt, in Tell Abū Ṣalābīkh hingegen werden 2 (4?)<sup>1</sup> nicht näher definierte Erscheinungsformen von **LAMMA** genannt (isoliert stehendes <sup>d</sup>lamma sowie einmal <sup>d</sup>lamma-eri). Es scheint sich dabei um unterschiedliche Traditionsströme zu handeln, die in diesen scholastisch-kompilierenden Listen widerspiegelt sind, wobei die Gewichtung innerhalb dieser 'theologischen' Konstruktionen in den beiden Schreiberzentren unterschiedlich ist.

In Fāra scheint **LAMMA**, geht man von den allein in [06] SF 1 belegten 14 DNN (cf. Tabs. 3.1, 3.5) aus, eine bedeutende Rolle zu spielen. Diese Rolle scheint allerdings lokal begrenzt zu sein: Vergleicht man die Belege für **LAMMA** in Tell Abū Ṣalābīkh und Fāra miteinander, fällt sofort auf, daß wir aus Tell Abū Ṣalābīkh lediglich vier sicher mit **LAMMA** gebildete Gottheiten kennen - was in deutlichem Gegensatz zu den 15 Formen von **LAMMA** in Fāra steht. Natürlich kann dahingehend argumentiert werden, daß die *Große Götterliste* SF 1 ein Produkt der priesterlichen Spekulation ist, in der ein explizites Pantheon ausformuliert wird (cf. LINCOLN 2012:17ff., RUBIO 2011:99f., 107f., 109f.). Dies spiegelt die im frühen 3. Jtsd. bezeugten Tendenzen zur Schaffung eigener göttlicher Formen, die aus unterschiedlichen Repräsentationsformen eines Konzeptes ausdifferenziert werden, wider. Der Kontrast ist umso deutlicher, da die aus Tell Abū Ṣalābīkh bekannten **LAMMA**-Gottheiten "konservativere" Formen darstellen: Die sekundäre Epiphanieform <sup>d</sup>lamma-nin-súmun und <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga sind im ausgehenden Spätfrühdynastikum jeweils auch aus anderen Fundorten bekannt, wohingegen die in SF 1 genannten *hapax*-DNN<sup>2</sup> nur in dieser einen Lexikalischen Liste vorkommen und nicht weiter in einem expliziten Pantheon fortzuleben scheinen.<sup>3</sup> Wir erkennen hier die

<sup>1</sup>Da das Element **LAMMA** bei den in col. vii von [03] IAS 82 aufscheinenden Gottheiten nicht gesichert ist (s. dort) und sich meinem Verständnis entziehen, verzichte ich darauf, diese zwei möglichen Erscheinungsformen hier zu diskutieren.

<sup>2</sup>Nämlich <sup>d</sup>lamma-nin-sig<sub>4</sub>-tud, <sup>d</sup>lamma-nin-zid, <sup>d</sup>lamma-nin-gi-uḡ<sub>5</sub>, <sup>d</sup>lamma-nin-men<sub>x</sub>, <sup>d</sup>lamma-men<sub>x</sub>, <sup>d</sup>lamma-ama, <sup>d</sup>lamma-igi-hul, <sup>d</sup>lamma-É.SAĜ.SUR, <sup>d</sup>lamma-nin-eden-ḡi<sub>6</sub>, <sup>d</sup>lamma-nin-nun, <sup>d</sup>lamma-piriḡ, <sup>d</sup>lamma-SAĜ-piriḡ.

<sup>3</sup>Dies soll keineswegs implizieren, daß die betreffenden Gottheiten keinerlei Verehrung fanden oder aus dem Gedächtnis der Menschen sofort verschwanden. Cp. LINCOLN *op.cit.*:18f.:

"When an explicit pantheon does emerge, it does not fully supplant its implicit predecessor, since unsystematic assumptions persist and informal conversations continue. The explicit pantheon does inflect and constrain such conversations, however, establishing what assumptions are commonly made while rendering others less acceptable or likely. In this fashion, it stabilizes the population's understanding of its gods, establishing a norm that serves as the basis for further discussions. This does not necessarily constitute an orthodoxy or canon, but it approaches that status, as it becomes an

zur (gleichzeitigen) Aufspaltung und Ausdifferenzierung zahlloser verschiedener Götter gegenläufige Tendenz zur Vereinheitlichung bzw. Systematisierung des Pantheons (RIA 10 *s.v.* \*Pantheon. A. I. § 5).

In den literarischen Texten aus Lagaš/Ĝirsu des ausgehenden Spätfrühdynastikums sind - ähnlich wie in Tell Abū Ṣalābīkh - nur drei Formen von mit **LAMMA** gebildeten Gottheiten bekannt; im Gegensatz zu den Fundorten aus ED IIIa spielt allerdings hier der Befund aus den Opferlisten eine wichtige Rolle. Deutlich wird v.a. auch, daß in Lagaš/Ĝirsu **d<sup>l</sup>amma-ša<sub>6</sub>-ga** eine herausragende Rolle innehatte, die ihr weder in Tell Abū Ṣalābīkh noch in Fāra (wo die Entität gar nicht in unserem Textmaterial aufscheint) zukam. Es scheint sich dabei schon ED IIIa um eine eigenständige Gottheit gehandelt zu haben, was sie deutlich von den anderen ED III bezeugten **LAMMA**-Wesen unterscheidet. Ihr werden Cerealienopfer und blutige Opfer (Ziegenbock) dargebracht, und MVN 7 448 [ITT 4 8055 = Ist L 8055 = P115285] rev. 01 nennt auch eine **nin-diĝir-d<sup>l</sup>amma**. Offenbar wird in Lagaš/Ĝirsu die Schreibung **d<sup>l</sup>amma** generell für **d<sup>l</sup>amma-ša<sub>6</sub>-ga** verwendet; ob dies auch für die anderen hier behandelten Fundorte gibt, ist unsicher. Blickt man jedoch auf [03] IAS 82 + 86 v:07, wo isoliertes **d<sup>l</sup>amma** zwischen **d<sup>i</sup>šib-é-nun** und **d<sup>š</sup>ita-ĝeštug<sub>x</sub>** steht, scheint dies eher unwahrscheinlich: Der Kontext unterscheidet sich zu stark von demjenigen, innerhalb dessen die **d<sup>l</sup>amma(-ša<sub>6</sub>-ga)** in ED IIIb Lagaš/Ĝirsu aufscheint.

So läßt sich festhalten, daß mit dem Funktionselement **LAMMA** gebildete Gottheiten im ausgehenden Frühdynastikum zwar durchaus eine bedeutende Rolle in der Vorstellungswelt spielten, diese jedoch keineswegs einheitlich war, sondern vielmehr die Aufspaltungstendenzen des Frühdynastikums reflektiert.

---

ordered system, encoded in prestigious genres, backed by authoritative specialists, widely diffused and commonly accepted.”

**Teil III**

**Lagaš II**

## Kapitel 6

### Lagaš/Ĝirsu

#### 6.1 [19] Ur-Ninĝir su I. 6 [Ur-Ninĝirsu 2 = YBC 2128 = YOS 1 29 = RIME 3/1.1.1.2 = P231801]

i

02 [d][lamma]-ša<sub>6</sub>-ga

03 [d][nin]-súmun

04 [diĝir]-ra-ni

05 [é]-eri-kù-ga-ka-ni

06 [mu]-na-řú

07 [d]za-za-ru

[...]

ii

01 <sup>d</sup>[úr]-nun-ta-è-a

02 [dumu-<sup>d</sup>]nin-ĝír-su-<ka>-ra

03 é-eri-kù-ga-ka-ni

04 mu-[na]-řú

“(Für) die schöne Lamma - (*dies ist*) Ninsumuna, seine Gottheit - hat er ihren Tempel der strahlenden Stadt erbaut; dem/der Zazaru [...]; der Urmunta’ea, dem Kinde des Ninĝirsu, hat er ihren Tempel der strahlenden Stadt erbaut.”

#### Kommentar

##### [01] <sup>d</sup>lamma, Ninsumun und Baba

Wir sehen hier im Rahmen der Texte der sogenannten Lagaš II-Dynastie unter Ur-Ninĝirsu I. die erstmalige Verwendung des Begriffes <sup>d</sup>lamma in Zusammenhang mit der

Göttin Ninsumun außerhalb des ED III-Materials. Die Inschrift commemoriert die Erbauung des Tempelgebäudes **é-eri-kù-ga** für die Gottheit Ninsumun bzw. die **ᵈlamma**. Gemäß GEORGE 1993:157 *s.v.* **é.uru.kù.ga**<sup>1</sup> handelt es sich dabei um einen Beinamen des **é-sila-sír-sír** der Baba innerhalb des sakralen Bereiches von Ĝirsu; **é-eri-kù-ga** wird jedoch scheinbar auch als Beiname des **é-ninnu** geführt. Es scheint logisch, die Erwähnung dieses Heiligtums mit der 'Landesmutter' Baba in Zusammenhang zu bringen<sup>2</sup>, und auch die Erwähnung von **ᵈlamma** in diesem Kontext untermauert diese Vermutung. Doch wie passt die Göttin Ninsumun in dieses Schema? Wir kennen sie aus dem ED Mythos [01] IAS 327 *Lugalbandas Hochzeit*, in welchem sie konstant mit dem Funktionselement **LAMMA** geschrieben wird. Gerade in Tell Abū Šalābīkh ist die Gottheit während des ED gut bezeugt: Die [02] **zà-me**-Litaneien schreiben sie dem Kultort Enegi zu, in zwei UD.GAL.NUN Fragmenten taucht ihr Name sowohl in NO ([05] SF 39) als auch in UGN ([04] IAS 397) auf, und die *Große Fāra-Götterliste* nennt sie zu Beginn einer mit Geburts- und Muttergottheiten assoziierten **LAMMA**-Sektion ([06] SF 1 i:15). Cp. auch die Opferliste [A10] ITT 4 7078, wo **ᵈnin-súmun** im Rahmen des Pantheons von Lagaš (cf. UGASL) nach **ᵈkínda-zi** genannt ist - eine Position, an der wir gewöhnlich eine **LAMMA** erwarten würden, cf. [14] Urn. 26, [15] Urn. 51, [A05] RTC 8, DP 44. Als *terminus post quem* für die Identifikation von Ninsumun als **LAMMA** kann also mindestens ED IIIa angenommen werden.

Betrachtet man die Göttinnen **ᵈba-ba<sub>6</sub>** und **ᵈnin-súmun**, so fällt die Bezeichnung **LAMMA** als verbindendes Element auf. Das geographische Gebiet von Lagaš/Ĝirsu verfügte, wie wir schon bei den ED Texten sahen, über ein Pantheon, welches zwar z.T. Überlappungen mit dem von z.B. Unug aufweist, jedoch gegen Ende des ED ein in sich abgeschlossenes Lokalpantheon darstellt (cf. SELZ 1995:295ff. [UGASL]). Ninsumun ist während der aS Periode in Lagaš/Ĝirsu weder in PNN noch Opferlisten bezeugt - so erscheint es seltsam, unter Ur-Ningirsu I. die Gottheit erwähnt zu sehen. Es scheint sich dabei um den ersten derzeit vorhandenen Beleg für die Erwähnung der Göttin in einer Votivinschrift in diesem geographischen Gebiet zu handeln. Kann es sich um einen Fall von einem Synkretismus zweier weiblicher Gottheiten handeln, welche ob ihrer Verbindung zu **LAMMA** als miteinander verwandt betrachtet wurden, evtl. einen ursprünglich verwandten Charakter hatten und evtl. auch innerhalb der selben Tempelanlage verehrt wurden (cp. [A10])?

[02] **ᵈlamma**: eine Funktion bezeichnendes Attribut oder 'Beiname'?

<sup>1</sup>“1198 **é.uru.kù.ga**, by-name of **é.tar.sír.sír** of Baba in Uru-ku, the sacred quarter of Ĝirsu (so really **é.GN-ak**; cf. Temple Hymns 263.270, and note **uru.kù** also used of **é.ninnu**); used by Ur-Baba (Steible, FAOS 9/1, UrB 1, iv 6; 3, 9; 8, ii 8) and Gudea (Stat. D, iii 17; Gud. 6-9), also found in Lamentation over Sumer and Ur 161 and in the cultic lament *im.ma.al gù.dé.dé* (Cohen, Lamentations, pp. 610, 86; 613, 152: *úru*).”

Scheinbar handelt es sich bei dem in diesem Text erwähnten Gebäude entweder um ein anderes **é-eri-kù-ga**, oder der Text wurde von GEORGE übersehen.

<sup>2</sup>Cp. VA 5353 = Ukg. 50 **ᵈba-ba<sub>6</sub> bára-eri-kù-ga-ka túm-ma / eri-inim-gi-na-ra ki mu-na-áḡ / mu-bi** ”’Baba, die für den Kultsockel der Heiligen Stadt geeignet ist, liebt den Eri’inimgina(-k)’ ist sein (= der Tonolive) Name’.

Wir sehen, daß <sup>d</sup>lamma hier polysem verwendet wird: (1) Bezeichnung für eine spezifische Funktion, (2) Klassifikator einer Gottheit als sekundäre Epiphanieform.

- (1) Die **LAMMA** als Liminalfunktion hängt hier wohl mit dem spezifischen Ort (**é-sila-sír-sír-ra** zusammen; cf. 'die **LAMMA** ist die des (**é-sila-sír-sír**' bzw. 'die **LAMMA** ist die der engen Gassen'. Diese Bezeichnung mag evtl. darauf hinweisen, daß es sich dabei nicht um einen *Eigennamen* der als <sup>d</sup>lamma bezeichneten Entität handelt, sondern vielmehr um eine Spezifikation von *Funktion*.
- (2) Ninsumun wird mindestens seit dem ED IIIa als **LAMMA** gekennzeichnet; daß es sich bei der gut bezeugten <sup>d</sup>lamma-nin-súmun und unserer <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga <sup>d</sup>nin-súmun um die selbe Gottheit handelt, kann kaum bezweifelt werden.

Daß die <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga<sup>3</sup> und <sup>d</sup>nin-súmun hier miteinander ident sind, läßt sich auch aus der grammatikalischen Struktur des Textes ablesen: Bei i:04 [**diğir**]-ra-ni kann /-ani/ Poss.Suff. 3.Sg.PK sich nur auf den Spender der Votivinschrift beziehen. **diğir** steht eindeutig im Singular, woraus auf eine Identität von den in i:01 und i:02 genannten DNN zu schließen ist. i:05 - 06 [**é-eri-kù-ga-ka-ni** / [**mu**]-na-řú: /-ani/ Poss.Suff. 3.Sg.PK kann sich hier nur auf die Gottheit beziehen, für die (Dat.Inf. 3.Sg.PK /-n.a-/) der Tempel gebaut wird. Würden zwei unterschiedliche Gottheiten zu Beginn der Inschrift stehen, wären auch die Infixe und Suffixe dementsprechend pluralisch.

Wir erkennen hier einen weiteren Beleg für den zu dieser Zeit bezeugten Hang zum Synkretismus, in dem die ursprünglich entlang semantischer Bedeutungscluster auseinanderdifferenzierten Gottheiten ('Götterspaltung') wieder miteinander verschmelzen. Dies geschieht offenbar ebenfalls entlang von semantischen Verbindungen und Clustern, die allerdings nicht mit denen, die im Rahmen der Aufspaltung eine tragende Rolle spielten, identisch sein müssen:

Die Göttinnen Ninsumun, Ninsigtud und in weit geringerem Maße auch Baba wurden jeweils mit der Funktionsbezeichnung **LAMMA** kombiniert. Der synkretistische Prozeß, der der Identifikation von Ninsumun und Baba als **LAMMA** im **é-sila-sír-sír** zugrundeliegt, verschmilzt die Göttinnen miteinander, da sie über mit **LAMMA** gekennzeichnete sekundäre Epiphanieformen verfügen.

## 6.2 [20] Ur-Ninğirsu I. 2 [L.76.17 = RIME 3/1.1.1.4 = P231803]

01	<sup>d</sup> lamma
02	<sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub>
03	nin-a-ni

<sup>3</sup>Die Identifikation von <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga, wie aus ED IIIb Lagaš/Ğirsu bekannt, ist in dem hier gegebenen Kontext der deutlich späteren Lagaš II-Periode ein Problem, das in der Conclusio behandelt wird.

04	nam-tìl-
05	ur- <sup>d</sup> nin-ǵír-su
06	énsik-
07	lagaš <sup>ki</sup> -ka-šè
08	nin-NÌĜIN-e-si
09	dam-né
10	ù nam-ti-la-ni<-šè>
11	a mu-na-ri' <sup>4</sup>
12	maš-da-ři' <sup>5</sup> -a-ba
13	nin-ǵu <sub>10</sub> hé-ma-zi-zi
14	mu-bi

“Der Lamma - (*dies ist*) Baba, ihre Herrin - hat für das Leben des Ur-Ninǵirsu, des Stadtfürsten von Lagaš, und für ihr (eigenes) Leben die Nin-Niǵinesi, seine Gemahlin, geweiht. Dieser religiösen Abgabe Name ist ‘Meine Herrin möge sich für mich erheben!’”

### Kommentar

#### [01] <sup>d</sup>lamma, Ninsumun und Baba: II

Wie schon in dem Kommentar zu [19] Ur-Ninǵirsu I. 6 angemerkt, scheint unter diesem Herrscher der Dynastie von Lagaš II zum ersten Mal die Göttin Ninsumun als **LAMMA** auf. Wird in [19] die <sup>d</sup>nin-súmun als <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga im sakralen Bereich von Ǧirsu angesprochen, finden sich hier erneut zwei DNN, die direkt nacheinander verwendet werden. Ob l. 01 und l. 02 miteinander verbunden werden sollen (<sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>) oder es sich um parataktisches <sup>d</sup>lamma <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> handelt, kann nicht festgestellt werden. Aufgrund der parallelen Ausdrucksform in [19] können wir jedoch davon ausgehen, daß es sich um zwei Bezeichnungen für eine Gottheit handelt.<sup>6</sup>

Ebenso wie beim vorhergehenden Text kann hier davon ausgegangen werden, daß sich die Frage nach der Anzahl der Gottheiten in der Grammatik widerspiegelt, und auch hier sehen wir, daß der für diese Frage entscheidende Dativinfix in der operativen Verbalkonstruktion **a mu-na-ri** ein Dat.Inf. 3.Sg.PK /-n.a-/ ist. Dies bestätigt die

<sup>4</sup>Ich folge hier STEIBLE 1991 und ARNAUD 1978 hinsichtlich der Interpretation des Verbums als phonetische Variante zu **a-ru** “weihen”.

<sup>5</sup>Mit SELZ 1995a [ASJ 17], lit. ‘Ziege(nbock), (an) der Seite (herbei)geführt’ nach den etymologischen und grammatikalischen Beobachtungen *ibid.*. Grundbedeutung des Ausdrucks **maš-da-ři-a** als “religiöse Abgabe, Abgabe für Festzwecke” steht jedoch fest (cp. SELZ *op.cit.*:166).

<sup>6</sup>Cp. aber ED IIIb [A06] DP 62!

angestellten Überlegungen, daß es sich bei **LAMMA** hier um ein Attribut der <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> handelt: *Baba ist eine LAMMA* - aber wir müssen nur nach [19] blicken, um zu sehen, daß sie nicht die einzige Göttin ist, welche als **LAMMA** tituliert wird.

Es ist natürlich möglich, hier auch eine Genitivkonstruktion \*<sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>-ak anzunehmen, wie es EDZARD 1997:10 getan hat. Dies würde zu der bei Gude'a belegten Konzeption von **LAMMA** als mit einer bestimmten Gottheit verbundenen Mediator (cf. LANG 2001a:415ff.) passen und auch mit dem Befund zu **LAMMA** als liminales Zwischenwesen übereinstimmen. Will man einen direkten Vergleich mit der Zylinderinschrift des Gude'a anstellen, so könnte allerdings gleichermaßen argumentiert werden, daß Nanše dort den Titel <sup>d</sup>lamma trägt. Eine gesicherte Interpretation ist derzeit nicht möglich.

## [02] <sup>d</sup>lamma als Funktionsbezeichnung im synkretistischen Prozeß

Hinsichtlich der deutlichen Unterscheidung zwischen der **LAMMA** Ninsumun aus [19] und der hier belegten **LAMMA** Baba fällt es schwer, die zu späteren Zeiten belegte Hypostasierung der <sup>d</sup>lamma als Form der Baba für diese Periode zu behaupten. Tatsächlich scheint es sich vielmehr um eine Art von Attribut bzw., passender ausgedrückt, eine Bezeichnung einer spezifischen Funktion zu handeln. Beide Göttinnen sind dazu in der Lage, diese Funktion (ausgedrückt durch das Element **LAMMA**) zu übernehmen, was sich wohl aus den teils überlappenden Charakteristika ergibt, die Ninsumun und Baba miteinander verbinden. Blicken wir auf die Belege zu **LAMMA** während des ED IIIa, so ist eine deutliche Fokussierung der **LAMMA**-Funktion auf mit Herrschaft und Schutz assoziierte semantische Bereiche<sup>7</sup> sichtbar. Diese konzeptuelle Verwandtschaft scheint in der hier behandelten Lagaš II-Periode 1) als durch **LAMMA** gekennzeichnet angesehen und konsequent 2) rationalisiert (cp. BERNER 2001:148f.) zu werden: Ein innerreligiöser Synkretismus<sup>8</sup> auf Element-Ebene innerhalb spezifischer geographischer Teilsysteme (*op.cit.*:149)<sup>9</sup>, wobei die einander konzeptuell ähnlichen Göttinnen durch ihre gemeinsame Bezeichnung als **LAMMA** in der Tendenz zu synkretistischem Denken, das die ursprünglichen Formen verwischt, miteinander verschmelzen.

### 6.3 [21] Ur-Baba 5 [E3/1.1.6.8 = O.777]

01           <sup>d</sup>lamma-

02           sila-sír-sír-ra

<sup>7</sup>Vergleiche die "kosmisch-funktionalen Aspekte" bei KREBERNIK 2002:35f. [AOAT 298].

<sup>8</sup>Anhand des Materials ist nicht ganz klar, ob wir es hier mit Synkretismus im eigentlichen Sinne oder Relationierung zu tun haben. Zur Unterscheidung der Begriffe cp. HrwG V *s.v.* Synkretismus. Einstweilen wird von mir der Begriff Synkretismus verwendet. Eine spezifisch 'synkretistische' Umdeutung (im Sinne BERNERS) scheint allerdings nicht gegeben zu sein.

<sup>9</sup>Als geographisches Teilsystem innerhalb des Systems der altsumerischen 'Religion' kann z.B. das Lokalpantheon von Lagaš/Ĝirsu genannt werden (SELZ 1995).

03	ur- <sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub>
04	énsi-
05	lagaš <sup>ki</sup>
06	dumu-tu-da-
07	<sup>d</sup> nin-á-gal-ka-ke <sub>4</sub>
08	nam-til-la-ni-šè
09	a mu-na-ru

“Der Lamma der engen Gassen hat Ur-Baba, der Stadtfürst von Lagaš, Kind geboren von der Nin-Agalka, für sein Leben (dies) geweiht.”

### Kommentar

Ur-Baba, der Vater der Gemahlin von Gude'a und sein Vorgänger, hat diese Vase aus schwarzem und weißem Gestein (EDZARD 1997:21, STEIBLÉ 1991a:143f. [FAOS 9/1]) der <sup>d</sup>**lamma-sila-sír-sír-ra** geweiht. In den Bearbeitungen zu diesem Stück wird gemeinhin von einer Identität zwischen Baba und dieser **LAMMA** ausgegangen, die als *a priori* gegeben angenommen wird. Im Rahmen der synkretistischen Bestrebungen des ausgehenden 3. Jtsds. zeigt sich eine Entwicklung, an deren Ende eine praktische Identität zwischen den beiden Gottheiten steht - hier bei Ur-Baba allerdings scheint noch eine Differenzierung aufrechterhalten zu werden. Mit SELZ 1995:237 scheint es mir am wahrscheinlichsten, hier noch keine hypostasierte Form der Baba anzunehmen, sondern vielmehr davon auszugehen, daß es sich um eine spezifische Erscheinungsform von **LAMMA** handelt. Durch ihre Schutz- und Liminalfunktionen war diese eng mit dem Gebiet von **silá-sír-sír(-ra)** verbunden und wurde im Laufe der Zeit nicht mehr als unabhängige Entität wahrgenommen, sondern mit der Baba - der ja das **é-silá-sír-sír** bekanntermaßen geweiht ist - identifiziert.

Das synkretistische Verschmelzen von <sup>d</sup>**lamma** und Baba, hier durch das Attribut **\*-silá-sír-sír-a(k)** 'der schmalen Gasse(n)' gegeben, läßt sich hier direkt mitverfolgen. Es ist natürlich möglich, hier einen Hinweis auf eine *bereits stattgefunden habende* Identifikation bzw. Gleichsetzung von <sup>d</sup>**lamma** und der Herrin von Lagaš zu sehen, wo **LAMMA** schon als reine Hypostase der Baba angesehen werden kann. Angesichts des in den Texten des Ur-Ningirsu I. bezeugten Nebeneinanders von Baba, Ninsumun und der deifizierten Funktion von **LAMMA** erscheint mir jedoch wahrscheinlicher, hier eine personifizierte göttliche Schutzfunktion anzunehmen, die in dem (ansonsten mit Baba assoziierten) Bereich des **silá-sír-sír** anzusiedeln ist. Dabei ist vor allem die real-geographische Position von **silá-sír-sír** zu bedenken: Vermutlich ein spezifischer Bereich innerhalb der Heiligen Stadt **eri-kù**, zeichnete er sich offenbar durch sein unübersichtliches Gewimmel an kleinen/schmalen/engen Gassen/Straßen aus - eine Situation,

in der der Mensch Schutz/Beistand bzw. Orientierung durchaus gebrauchen kann. Zu diesem Zeitpunkt ist die **LAMMA** noch nicht mit der Gemahlin des Ningirsu gleichgesetzt. Das **silá-sír-sír-ra**, obgleich archäologisch noch nicht festlegbar, entspricht also vermutlich einem liminalen Gebiet: Baba und Ninsumun, letztere gerade unter der dritten Dynastie von Ur eine Schutzgottheit *par excellence*, wurden beide mit dem **é-silá-sír-sír** in Verbindung gebracht (cp. [19] für Ninsumun als **ᵈlamma-ša₆-ga** des **é-eri-kù**, [20] für **ᵈlamma ᵈba-ba₆**).

Der Zusammenhang zwischen unübersichtlichem Terrain<sup>10</sup> (wenn auch innerhalb der Stadtmauern) und der liminalen Bereich angesiedelten Schutzfunktion von **LAMMA** - welche ja mit beiden Göttinnen in Verbindung gebracht wird - scheint offensichtlich. Es erscheint mir unwahrscheinlich, diese Votivinschrift als der Baba geweiht zu interpretieren. Gerade im Kontext von den Göttern zu weihenden Gegenständen werden die Eigennamen der betreffenden Gottheit(en) üblicherweise genannt. Es scheint gerade aufgrund der chronologisch vorangehenden Weihinschriften vielmehr so, hier das Funktionselement **LAMMA** in seiner im **é-silá-sír-sír** angesiedelten Variante (die zwar mit Baba in Verbindung steht, jedoch noch nicht als Hypostase von dieser gesehen werden sollte) als Empfänger der Weihgabe zu sehen.

## 6.4 [22] Gude'a Zylinder

6.4.1 [22A] Gude'a Zylinder A - **u₄ an-ki-a nam-tar-ra-da** [MNB 1511 = TCL 8 1-30 = RIME 3/1.1.7 = P232300]

### 6.4.1.1 [1] col. iii:09 - 21

iii

09           ᵈǵá-tùm-dùg mu-kù-zu du₁₀-ga-àm

10           ǵi₆-a ma-ni-nú

11           ǵiš ḠÍR:gunû<sup>11</sup>-gal-ǵu₁₀-me zà-ǵu₁₀ mu-ús

<sup>10</sup>Cp. die Dichotomie zwischen Peripherie und Zentrum (WIGGERMANN 1992), ebenso die Gleichungen aus 'canonical' Izi D' col. ii:07' - 14'; nach SELZ 1995[UGASL]:26<sup>73</sup>f. *sūqāqû(m)* 'Gasse, Gäßchen', *qatnu(m)* 'dünn, schmal', *esru(m)* 'eingeschlossen', *mīšu(m)* 'wenig, gering', *esēru(m)* II 'einschließen'.

<sup>11</sup>Lexikalische Quellen zu dem Keilschriftzeichen cf. den philologischen Kommentar zu [01] IAS 327 *ad* viii:44. MOLINA und SUCH-GUTIÉRREZ 2004 [JNES 63], JAGERSMA und DE MAAIJER 2003-4:351 [AfO 50] *s.v.* **ád**. EDZARD 1997:71 liest **ḠÍŠ.UL₄** (REC-4) und übersetzt 'you are my great (protective fence) of camel thorn', basierend auf JACOBSEN 1987:391 (cf. RIME 3/1:68, "Whenever Jacobsen seemed to me to have hit the mark, I did not by any means endeavour to find a translation of my own."); AVERBECK 1987:605 zwar liest ebenfalls **UL₄**, übersetzt jedoch '[y]ou are my great myrtle(?) tree', wofür eigentlich **kíšig/kišī**<sub>17</sub> anzusetzen wäre (s.u.). Der Begriff wird von KLEIN 1981:40 - Šulgi.r P [Ni 2437 = SLTN 80 Fig. 4] b 17 - unübersetzt gelassen - mit der uns hier beschäftigenden Zeile in Gude'a CA verglichen; so schreibt er:

"However, as Å. Sjöberg points out to me, the writing with **ḠÍR-gunû** in Gudea indicates that the

noun in question is to be read  $\tilde{g}is_{4}$ , or the like, and it probably refers to a type of tree, perhaps 'myrtle' (cf.  $\tilde{g}is_{4}$ .GÍR = *asu*)."'

Es scheint möglich, den Verweis auf das Anlehnen (**ús**) der Seite in dieser Zeile, kombiniert mit dem Inhalt der darauffolgenden Zeilen 12 und 14, so aufzufassen, das **ĜIS** mit SJÖBERG und AVERBECK als Determinativ zu lesen ist und damit eine Art von Baum bzw. Pflanze zu assoziieren; es würde sich **kíšig** bzw. **kíši<sub>17</sub>** anbieten (cf. [01]). Dabei mag es sich um eine Art von Dornenhecke (cf. EDZARD *loc.cit.*) handeln, welche dazu genutzt wurde, um die Felder von Tieren u.ä. zu schützen (SELZ, *mündl. Komm.*).

Man sieht diese Schutzfunktion (die natürlich zu der Vorstellung von **LAMMA** ganz hervorragend passt) auch in den Ausführungen Gude'as zu Ĝatumdug als **an-dùl** - 'Schirm' bzw. 'Schutz', so FAOS 6 *s.v.* - und schattenspendende Entität; cp. die schon ED bekannten PNN nach der Struktur DN-**an-dùl**:

**<sup>d</sup>sùd-an-dùl** (TSS 100, WF 15 [VAT 12627], WF 16 [VAT 12621], WF 25 [VAT 9079], WF 53 [VAT 12656])

**<sup>d</sup>dumu-zid-an-dùl** (DP 594)

**nin-an-dùl** (CUSAS 11 252 [CUNES 48-08-112])

**lugal-an-dùl** (CUSAS 11 252 [CUNES 48-08-112], ITT 5 9200 [Ist L 9200], ITT 5 9201 [Ist L 9201], ITT 5 9208 [Ist L 9208], OSP 1 28 [N 291], TMH 5 10 [HS 760])

**<sup>d</sup>utu-an-dùl** (OSP 1 73 [CBS 8455])

**<sup>d</sup>nin-líl-an-dùl** (OSP 1 85 [PBS 9 98 = CBS 6252])

Cp. auch die mit **ĝissu** gebildeten PNN der ED Quellen:

**ĝissu-šè** ((N)TSS 65 + 159 + 178 + 974, MVN 10 83 [JMS A 75], NTSŠ 147, RTC 1 [AO 410], TSS 40, TSS 230, TSS 237, TSS 261, WF 47 [VAT 12490], WF 65 [VAT 12422], WF 67 [VAT 12586], WF 68 [VAT 9080], WF 69 [VAT 9125], WF 76 [VAT 12497], WF 77 [VAT 9109], WF 78 [VAT 12729], WF 107 [VAT 09111])

**é-ĝissu-bi-dùg** (FS Unger 41-42 [ELTS 124], NTSŠ 496, TMH 5 75 [HS 825], WF 25 [VAT 9079], DP 135, DP 136, DP 590, DP 637, MLVS 4 [LB 4], Nik 1 3 [FAOS 15/2 3 = Erm 14003], VS 25 22 [VAT 4436], VS 27 97 [VAT 4917])

**é-ĝissu-dùg** (FTP 104 [N 189 + N 210], FTP 106 [N 557], NTSŠ 169, TSS 570, WF 9 [VAT 12433], WF 41 [VAT 12520], WF 57 [VAT 9119], WF 60 [VAT 12603], WF 61 [VAT 12440], WF 65 [VAT 12422], WF 76 [VAT 12497], WF 149 [VAT 12457])

**ĝissu-bi** (NTSŠ 213, TSS 9 + 127, TSS 101, WF 45 [VAT 9131], WF 53 [VAT 12656], WF 58 [VAT 9127], WF 74 [VAT 12511], WF 124 [VAT 9075])

**é-ĝissu** (RTC 3 [AO 407])

**é-ĝissu-bi** (BIN 8 8 [NBC 5915], RTC 62 [AO 3954], RTC 76 [AO 3300], TMH 5 1 [HS 751])

**nin-ĝissu-kam** (BIN 8 39 [YBC 11925])

**nin-ĝissu-na-ni-kam** (BIN 8 173 [NBC 6984])

**ĝissu-na-ni-dùg** (CT 50 35 [BM 108956], DP 116, DP 117, DP 118, DP 135, DP 138, DP 177, DP 591, FAOS 15/2 124 [MLC 2611], HSS 3 27 [FAOS 15/2 26 = SM 1903.11.002], HSS 3 28 [FAOS 15/2 27 = SM 1904.07.007], Nik 1 3 [FAOS 15/1 3 = Erm 14003], Nik 1 16 [FAOS 15/1 16 = Erm 14016], Nik 1 20 [FAOS 15/1 20 = Erm 14020], TSA 47 [VM 8], Erm 8067, VS 27 13 [VAT 4681])

**ĝissu-na-ni** (DP 31)

**é-ĝissu-bi(PI)** (FAOS 5/2 AnNip 8, OSP 1 37 [UM 29-16-616], TMH 5 14 [HS 764]).

Hinsichtlich der Variationen der PNN ist anzumerken, daß es sich teilweise auch um verkürzte Formen handeln mag (z.B. **é-ĝissu-bi-dùg** und **é-ĝissu-bi**).

Als besonders relevant in Bezug auf die Frage nach der Identifikation von **ĜÍR:gunû** dürften sich in dieser Hinsicht auch die mit **ĜÍR-gal** gebildeten PNN erweisen:

**ama-ĜÍR-gal** (UET 2 48 [IM 49715], UET 2 85 [IM 049736], UET 2 87 [BM 128896], ED II)

**nin-ĜÍR-gal** (RGK 20050523h, aAkk)

**lugal-ĜÍR-gal** (UET 2 70 [UM 37-07-013], UET 2 104 [IM 49676], UET 2 185 [BM 128895], ED II; OSP 1 23 [UM 29-16-256 + UM 29-12-258 + UM 29-16-259 + UM 29-16-260 + N 0286 + N 6547], aAkk)

- 12 gi:li<sub>9</sub>(NE.GI)-bar<sup>12</sup> a-gal-la řú-a-me  
 13 zi-šà mu-ši-ni-ğál<sup>13</sup>

**a-ĞÍR-gal** (UET 2 24 [BM 128893], UET 2 27 [U 12579], UET 2 84 [UM 37-07-020], ED II; OIP 99 61-81, WF 6 [VAT 9072], WF 65 [VAT 12422], TMH 5 54 [HS 804], ED IIIa; OSP 1 46 [CBS 6733], OSP 1 138 [CBS 6732], OSP 1 155 [N 53], TMH 5 1 [HS 751], ED IIIb; Adab 0685+0734, aAkk; ITT 4 7362 [MVN 6 347 = Ist L 7362], Lagaš II)

**SAL-ĞÍR-gal** (UET 2 155 [U 12889a], UET 2 191 [U 12932 = BM 128936], UET 2 226 [IM 49781 = U 12939 + U 12951b + U 12964], ED II)

**šeš-ĞÍR-gal** (UET 2 93 [IM 052227 = U 12824], ED II; TMH 5 4 [HS 754], TMH 5 102 [HS 852], ED IIIb).

<sup>12</sup>Cf. FALKENSTEIN 1964:82 [ZA 52], [06] SF 7 i:09 - 10, [08C] IAS 46 x:07; die Lesung li<sub>9</sub> für NE ist auch aus dem DN <sup>d</sup>li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub> bezeugt (cp. [08C] IAS 46 x:08; ALSTER 1992:22, SELZ 1995 s.v.). POWELL 1984[BSA 1]:62f. verweist auf die Möglichkeit, daß Getreidesorten, welche mit dem Zeichen NE geschrieben werden, eventuell nach auffälligen Besonderheiten in ihren Grannen oder auch Spelzen bezeichnet wurden. So POWELL *loc.cit.*:

“[...] I am motivated primarily by my experience that the lexical tradition is often a more reliable guide than ad hoc interpretation [...]”.

Weitere Belege für **NE.GI-bar** finden sich u.a. in Gude'a St. E v:22 (**ímin gú NE.GI-bar**) sowie (*op.cit.*:63) in zwei prä-sargonischen Texten aus Ğirsu (DP 142 und DP 548), wobei zwei Arten - **še NE.GI-bar-bábbar** sowie **še NE.GI-bar-ği<sub>6</sub>**, also 'helles' und 'dunkles' **NE.GI-bar**-Getreide - genannt werden.

<sup>13</sup>AVERBECK 1987:605<sup>81</sup>, der den Begriff hier mit 'you have inspired me' überträgt, verweist auf die unterschiedlichen Möglichkeiten, das CV **zi-šà-ğál** zu übersetzen; cp. akk. *zišagallu(m)* CAD Z s.v.: “[i]n the Sum. passages, the word denotes the encouragement conveyed by word of mouth, a specific act or by mere presence, from one god to another, or by a god or king to a human being or person of lesser status”. AVERBECK *loc.cit.* leitet seine Übersetzung davon ab. Anders JACOBSEN 1970[TIT]:455 'you have made be unto me life's breath and courage'. HALLO und VAN DIJK 1968a:95 s.v. **zi-šà-gala<sub>7</sub>** referieren v.a. *Cattle and Grain* 35 (SRT 24 + HAV 6 + BE 31:15) mit **nam-lú-u<sub>x</sub>-lu zi šà im-ši-íb-ğál** 'they gave sustenance to mankind' und wollen dementsprechend **zi-šà-ğál** in diesem Kontext mit '(to give) sustenance' übersetzen. *Inanna(-k) B (nin-me-šár-ra*, CBS 7847 + UM 29-15-422, MIO 1167 [BE 31 41] + Ist Ni 2755 [SLTN 64], Ni 9660 + Ni 4590 + Ni 1167 + Ni 2755 + CBS 10868, AO 6713 [TCL 16 51], Ist Ni 4202 [ISET 1 63], 3 N-T 781 [IM 58702], IM 49117, YBC 7169, UET 6/1 107 [U.7750], UET 6/1 109 [U.16879], IM 44336, 3 N-T 469, 3 N-T 721 [IM 58802], 3 N-T 425, 3 N-T 574 [IM 58800], N 4102, N 1210-27) l. 92 **ki-zi-šà-ğál-la-ka ġá-e a-na-me-en** wird *op.cit.* mit '[i]n the place of sustenance what am I, even I?' übersetzt (ebenso HALLO 1997:520); ZGOLL 1997:407 übersetzt **zi-šà-ğál** als 'Lebensatem', 'was Leben ermöglicht' (angelehnt an CASTELLINO 1972:34 zu Šulgi.r B ll. 40 - 41) bzw. 'Lebendige'. Weiters scheint der Begriff auch im Gude'a-Corpus auf: CA xi:24 - 25 **kalam-e zi-šà-ğál ù-ma-sum / lú-dili lú-min-da kiğ mu-da-ak-ke<sub>4</sub>** '[i]t [é-ninnu - NL] will give life to the Land, so that a single person will be able to work as much as two', CA xxiv:06 <sup>d</sup>**ba-ba<sub>6</sub> zi-šà-ğál-gù-dé-a** 'Bau is the encouragement of Gude'a' (Übersetzungen EDZARD 1997), St. B iii:01 - 02 **zi-šà-ğál-la šu-dağal-du<sub>11</sub>-ga-** / <sup>d</sup>**šul-šà-ga-ka-ke<sub>4</sub>** 'amply provided with encouragement by Šulšaga(-k)' sowie St. D ii:02 - 03 ( || ). Wahrscheinlich läßt sich eine ursprüngliche Bedeutung 'Leben (im) Inneren/Herzen vorhanden sein lassen' von der Schreibung her annehmen. Ich versuche, diese in der Übersetzung zu reflektieren.

<sup>14</sup>Cp. Fn. 12 bezüglich der mit **an-dùl** gebildeten PNN.

**an-dùl** = *andullu(m)*; CAD A/II s.v. **andullu** (*andillu*) s.; **1.** canopy, cover, **2.** protection; *sub* **2.** protection - **a**) of gods, spirits: *ṣulūšunu tāba an-dùl-la-šú-nu ša šalāme itrušu elija* (the gods) extended their sweet shade, their beneficent protection over me Streck Asb. 86 x 64; *kīma qê kasāta kīma imbari [ka]tmāta [rap]šu an-dùl-la-ka sahip mātāti* you (Šamaš) bind like a rope and cover like a fog, your broad protection extends over all the lands Lambert BWL 128:40; *littallak ina tābat an-di-l/i-ki* let him walk in the sweetness of your (Ištar's) protection KAR 107:22; etc.; SJÖBERG 1966[OrNS 35]:294 **an-dùl-érin-na-me-en** 'der Schirm (Schutz) der Truppen bin ich'.

FAOS 6 s.v.: <sup>d</sup>**ba**-[**ba**<sub>6</sub> **an-dùl**]-**eri**-[**inim**]-**gi-na-ka** 'Baba (ist) der Schutz des Eri'inimgina(k)'; cp. zudem Gude'a CA xxix:11 **an-dùl pa-gal-gal-gissu-du<sub>10</sub>-ga-kam** 'It is a canopy, heavily foliated branches of good shade' (AVERBECK 1987:677). ATTINGER 1993:158<sup>221</sup> verweist auf die gefrorene Konstruktion, welche dem Begriff **an-dùl** zugrunde liegt ("an-dul<sub>3</sub> = "protection" (= {a + n + i + DUL}), littéral "cela le recouvre"), vergleichbar mit **hé-ḡál** oder auch **i-du<sub>8</sub>**; weiters zu **an-dùl** in Kombination mit Verbalstämmen *ibid.*:438, § 266 *sub* 5.3.14, so z.B. **an-dùl-ak** '(be)schützen', **an-dùl(-le)-eš<sub>(2)</sub>-ak** 'als Schutz fungieren', **an-dùl-du<sub>11</sub>.g** 'schützen'. ATTINGER 1998[ZA 88]176 in seiner Bearbeitung von *InEb* übersetzt 123 **ebih(EN.TI)<sup>ki</sup>-a ḡiš an-dùl pa mul-mul-la-ba uḡ tab-ba mu-un-lu** mit '[a] Ebih vivent des couples de lions *ug* sous les arbres protecteurs aus branches ramifiées' (VOLK 1995:181 'In Ebeh sammeln sich die ... Löwen unter schattenspendenden Bäumen mit leuchtenden Zweigen').

<sup>15</sup>CAD § *sub* **šillu** s.; **1.** shadow, shade of a tree, shaded place, **2.** awning, covering, [...] **5.** protection, aegis, patronage; AHW III s.v. 'Schatten, Schirm, Schutz'.

SJÖBERG 1969[TCL 3]:132 übersetzt hier 'you are (my) protection, in your shade I will refresh myself'; cp. zudem CT 36 27, 30 - 31 **sig<sub>4</sub>-<sup>d</sup>en-lil-lá-ka ḡissu-bi du<sub>10</sub>-ga-àm sipad-zid <sup>d</sup>šul-gi-re ní hé-em-ši-ib-te-en-na** 'in the good shade of the brickwork of Enlil, the faithful shepherd Šulgi refreshes himself'; weiters CT 36 28, 31 **<sup>d</sup>ur-<sup>d</sup>nin-urta kalam-ma gissu-zu ní hé-eb-ši-te-en-te-en** 'Urninurta, may (the people) of the country refresh themselves in your shade'; UMBS X<sup>4</sup> 1, 9-10 **nibru<sup>ki</sup> úru gissu-daḡal-bi-šè un-saḡ-ḡi<sub>6</sub>-ga ní im-ši-ib-te-en-na** 'Nippur, the city, in whose extensive shade the black-headed people refresh themselves'.

So verweist SJÖBERG *loc.cit.* außerdem auf die gemeinsame Wurzel der unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten für **ní-te-en(-te-en)**, 1. 'to be afraid of', 'to fear' und 2. 'to refresh oneself': "both meanings originate from "to be/get cool"" (*ibid.*). AVERBECK 1987:605 übersetzt "you are a wide protective canopy, (so please) let me refresh myself in your shade!", mit Anm. 82 als der wörtlichen Übersetzung 'to your shade let me draw myself near'. THOMSEN 1984:229 *sub* (633) verweist auf eine ähnliche Konstruktion in Šulgi.r A l. 33, nämlich **á-šed<sub>10</sub>-bi-šè ní hé-eb-ši-te-en-te-en**, 'let him refresh himself in his cool arms'. So findet sich auch in *InŠuk* (VOLK 1995:128f.) eine Parallele zu der parataktischen Anordnung von **an-dùl** und **ḡissu** (110 [Dn iii:07'] // 158 [Dn iv:04]) als miteinander konzeptuell verbundene semantische Einheiten: ll. 109 - 110 **ḡiš an-dùl-bi ḡiš[ásal] [ḡissu-daḡal-la-kam] / ḡissu-bi [sig]-[ga u<sub>4</sub>-zal-e]** '[j]ener schattenspendende Baum [war] eine Euphratpappel [von weitem Schatten]. Ihr Schatten war tief [am Morgen]' (Dn = Ni 9721 + 9564 + 9748); SCHRETTER 1990:169 *sub* 87 zu **èḡ(NÍNDAXNE)-zé** als ES-Form von **ḠIŠ.ḠI<sub>6</sub>** - cf. Ddi III ll. 124 - 126, **èḡ-zé** = **ḠIŠ.ḠI<sub>6</sub>** = *gi-il-lu* / **èḡ-zé-[zé]-ib** = **ḠIŠ.ḠI<sub>6</sub>-du<sub>10</sub>-ga** = **KI.MIN** *ta-a-bu* / **èḡ-zé-[da]-ma-al** = **ḠIŠ.ḠI<sub>6</sub>-daḡal** = **KI.MIN** *rap-šu* - verweist auf KRECHER 1967:107 sowie *idem.* 1978:46f. bezüglich möglicher phonetischer Details des ES- sowie EG-Wortes. Zu der Verwendung von **ḡissu** in PNN von EDIIIa - Lagaš II cf. Fn. 12.

Hinsichtlich des für den ANE typischen Bildes von Schatten als beschützend und wohltuend cp. auch IKEDA 1993:64:

"Indeed, there are not a few Biblical terms and expressions which are easy to translate but in fact whose connotations are difficult to appreciate sufficiently unless one has learned the real "taste" of land and nature of Palestine. Certainly, such an expression as "a shade by day from the heat" (Isaiah 4:6) or "like a slave who longs for the shadow" (Job 7:2; cf. also Matthew 20:12 - "who have born the burden of the day and the scorching heat") cannot be appropriately appreciated until one has experienced the scorching heat of the arid summer of Palestine with his own skin."

- 15 ní ga-ma-ši-ib-te  
 16 [šū-mah]-za sa-ga<sup>16</sup> á-zi-da-bi  
 17 nin-ḡu<sub>10</sub> <sup>d</sup>ḡá-tùm-dùḡ ḡá-ra ha-mu-ù-šub  
 18 eri-šè ì-du-e ḡiškim-ḡu<sub>10</sub> hé-ša<sub>6</sub>  
 19 kur-a-ta-íl-la NINA<sup>ki</sup>-šè  
 20 sukkal(LUH)<sup>17</sup>-inim-ša<sub>6</sub>-ga-zu igi-šè ha-ma-du  
 21 <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga-zu ḡìr-a ha-mu-da-du

“ḡamtumdug, dein heiliger Name ist süß!  
 In der Nacht liegst du bei mir.

<sup>16</sup>Es wird mit AVERBECK 1987:606<sup>83</sup> sowie EDZARD 1997:71 angenommen, daß **sa-ga** hier für **ša<sub>6</sub>-ga** steht.

<sup>17</sup>contra ATTINGER 1987:606, welcher statt **sukkal-inim-ša<sub>6</sub>-ga** hier **ù-dug<sub>4</sub>-ša<sub>6</sub>-ga** liest. *ad* **sukkal** cf. AHW *s.v.* **šuk(k)allu(m)**; allg. 'Wesir' (cp. FAOS 6:303), wenn auch SALLABERGER 1993:17 **sukkal** (ohne prädikative Attributierung) mit 'Großwesir' übersetzt; weiters vgl. WIGGERMANN 1988:225 *ad* **SAL.HUB** = /**lagar**/ '(divine) vizier' als Synonym für **sukkal**. Im Rahmen von soziokulturellen Einrichtungen in ED Sumer kann der **sukkal(-mah)** als 'minister of the interior' vorgestellt werden (CIVIL 1994:69); vgl. ITT 2 2730, ITT 3 4847, ITT 3 5395, MVN 10 152 (*ibid.*) mit der Formel **PN lugal a-šà a-dé-a-ni a-ba-da-lah<sub>x</sub>(UD.UD)<sup>1a</sup> sukkal-mah-da nu-me-a a ba-ra-ab-ḡá-ḡá ù tukum-bi ba-da-lah-lah<sup>1a</sup> / -e ì-gaz(-da) bí-dug<sub>4</sub>** 'PN declared under oath that, after his flooded field dries up, he will not irrigate it without the sukkalmah's permission, but if it (the field) dries up (for want of proper irrigation), he will be executed'. Der Begriff **sukkal** wird sowohl für Menschen als auch göttliche Wesen verwendet (WIGGERMANN 1988:229), ohne in der Qualität zwischen diesen beiden Gruppen zu unterscheiden. In dem Kontext dieser Arbeit ist zudem auch auf den PN <sup>d</sup>**lamma-sukkal** hinzuweisen (cf. LIMET 1968:449), ebenso darauf, daß <sup>d</sup>**lamma** in den hier bearbeiteten Texten häufig in Kombination mit einer Offiziärsfunktion aufscheint; cp. LIMET 1968:332:

“L'anthroponymie attribuée fréquemment aux rois et aux dieux une profession. En fait, ce sont des images poétiques : ou bien on suppose que le roi ou la divinité possède les qualités requises pour l'exercice de cette profession, ou bien il s'agit du rôle qu'ils jouent dans la hiérarchie et les récits mythologiques.”

Sich besonders auf den Begriff des **sukkal** in den sumerischen PN der Ur III - Periode beziehend schreibt LIMET dann noch, daß “[l]e terme **sukkal**, traduit traditionnellement par “vizir”, mais qui désigne plutôt un courrier, est plus fréquent.” (*ibid.*:333). Zu **sukkal** bzw. v.a. **sukkal-mah** als Bezeichnung von hochrangigen Offiziären innerhalb des Staatsapparats von Ur III cf. EDZARD 1972-75[RIA 4]:341f. *sub* \*Herrscher § 6.; der Begriff wird auch für diverse Gottheiten unterschiedlichsten Ranges verwendet, so u.a. Nindingul (VAN SOLDT 2003-2005[RIA 10]:127 *sub* \*Ordal. A. § 7.3.), Alla (WIGGERMANN 1998-2001a[RIA 9]:369 *sub* \*Nin-ḡišzida § 2.) u.a.. Es besteht allerdings auch die Möglichkeit, den Begriff mit 'Bote' zu übersetzen - so in VOLK 1995:195, der *ad* *InŠuk* l. 188 // 200 auf CT 15 15 obv. l. 20 mit **nim-ḡìr sukkal-zu igi-šè mu-ra-du** “der Blitz, dein (des Iškur) Bote, geht Dir voraus” verweist. KIENAST und SOMMERFELD 1994[FAOS 8]:272 wiederum haben sich für '(Groß-)Wesir' entschieden. Eine mit 'Bote' kongruente Bedeutung wäre ebenfalls eine angemessene Möglichkeit, da das mittelnde Element im Rahmen der mit diesem Begriff bezeichneten Individuen vorrangig zu sein scheint.

Meine große (schützende) Dornenhecke bist du, du folgst (mir an) meiner Seite<sup>18</sup>; *gilibar*-Getreide, im großen Wasser erbaut, bist du - Leben läßt du dort im Inneren vorhanden sein!<sup>19</sup> Ein breiter Schirm bist du, bei deinem Schatten will sich mein Selbst Kühle holen. Deiner erhabenen Hand Güte und rechte Kraft mögest du auf mich fallen lassen! Zur Stadt hin werde ich gehen - mein vertrauensverheißendes Omen, möge es gut sein! Zum sich aus dem Wasser erhobenen Berg, nach NINA - möge dein Vizier des guten Ausspruchs *bei* meinem Auge hin mit mir gehen, möge deine gute Lamma in meinen Fuß(abdrücken) mit mir gehen!”

### Kommentar [22A][1]

Ich verweise an dieser Stelle auf Abb. 6.1 und Abb. 4.1 *sub* [18] RBC 2000. Konzipiert man eine bildliche Darstellung des Schutzes, welcher dem Gude’a durch <sup>d</sup>*g̃á-tùm-dùg*, **sukkal-inim-ša<sub>6</sub>-ga** und <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga** zu eigen ist, läßt sich eine gewissermaßen kreisförmige ‘Aura’ konstruieren, die den **énsik** von Lagaš auf seinem Weg vom **é-ninnu** aus über Bagara nach NINA umgibt (Abb. 6.1). Vergleicht man diese Konstruktion mit z.B. derjenigen, welche WAGENSONNER 2008[WZKM 98]:279 für den bilinguen Text *Nin-isina(k)s Journey to Nibru (NJN)* präsentiert, sehen wir die Vorstellung des ‘Umgeben-Seins’ von Gottheiten resp. göttlichen Wesenheiten um eine Figur<sup>20</sup> herum, welche sich auf einer Reise von Punkt 1 (P1) nach Punkt 2 (P2) befindet, als gewissermaßen ‘abstrakte’ Konstruktion, die sich im Alten Orient strukturell gesehen in verschiedenen Perioden findet.<sup>21</sup> Diese beiden Punkte (P1, P2) können (wiederum strukturell gesehen) jedwede Art von Zustand/Position innerhalb eines Systems repräsentieren - geographische Punkte (**é-ninnu**, Bagara bzw. NINA), unterschiedliche Zustände innerhalb einer rituellen Struktur (z.B. der Erlangung der göttlichen Pläne für den Tempelbau, die Reinigung von Lagaš im Rahmen der sich darauf beziehenden Vorbereitungen etc.), oder auch einzelne Zustände entlang eines *rite de passage* (cf. VAN GENNEP 1909/2005:21).

Wird dieses System angewandt, läßt sich innerhalb der den gesamten Text überspannenden bzw. umfassenden Ritualstruktur (cp. AVERBECK 1987:24ff.) für diesen Abschnitt von CA, der sich mit der Erkenntnisgewinnung durch Gude’a beschäftigt (i:22

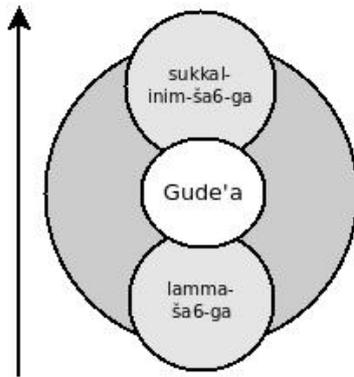
<sup>18</sup>Die Schutzfunktion der Dornenhecke - also in diesem Falle der *Ĝatumdug* -, welche hier als an Gude’as Seite sich befindend konzeptualisiert wird, läßt sich innerhalb dieser Konstruktion bzw. Formulierung besonders gut mit den schützenden Funktionen von **sukkal-inim-ša<sub>6</sub>-ga** und <sup>d</sup>**lamma-ša<sub>6</sub>-ga** vergleichen, welche hier als vor und hinter Gude’a schreitend vorgestellt werden; somit ist der **énsik** von Lagaš hier vorne (**igi-šè – DU**), hinten (**ĝir-a – DU**) und an der Seite (**zà – ús**) von Entitäten mit schützenden Funktionen umgeben (cp. [18] RBC 2000 Fig. 1). Zu der Übersetzung von **ĜIR:gunû** als ‘Dornenhecke’ s.a. KREBERNIK 1984:311.

<sup>19</sup>Man vergleiche diese Stelle mit der emisch sumerischen Vorstellung des Statuenkultes (u.a. noch lebender) Herrscher; cf. v.a. SELZ 1992, 1997, 2004a, 2004b, 2005, 2006.

<sup>20</sup>Im Falle von CA handelt es sich dabei um eine menschliche solche - nämlich Gude’a -, im Falle des *op.cit.* bearbeiteten Textes sowohl um eine Gottheit, deren betreffende Statue als auch vermutlich einen Herrscher auf einer rituellen Fahrt; cp. das Oszillieren zwischen irdischer und himmlischer Sphäre im frühen Mesopotamien (SELZ 2004, 2004a, 2005, 2006, 2008, 2010 etc.).

<sup>21</sup>Interessanterweise ist diese Vorstellung mit dem Element **LAMMA** ED III noch nicht faßbar und begegnet uns hier zum ersten Mal.

Figure 6.1: Die Gude'a umgebenden Schutzfunktionen in CA iii:09 - 21



- vii:12), die Fahrt von Lagaš aus dem **é-ninnu** (= P1) nach NINA<sup>22</sup> (= P2) als auf verschiedenen Ebenen stattfindender und strukturell fluktuierender Liminalzustand definieren:

- Es befindet sich einerseits Gude'a in seiner Rolle als pietätvoller Herrscher in einem Übergangszustand von 'Nicht-Verstehen' (i:22 - v:10, viii:15 - xiii:13)<sup>23</sup> zu Verstehen (der Traumbotschaft des Ningirsu) mit Hilfe der Traumdeutung durch Nanše (v:11 - vii:12), wobei der geographische Wechsel zwischen Lagaš und NINA jeweils die beiden 'Randpunkte' dieses liminalen Bereichs darstellt<sup>24</sup>. Definiert man P1 und P2 mit im kultischen Rahmen aufscheinenden 'Persönlichkeitszuständen' - cp. die Distinktion zwischen 'sakral' und 'profan' v.a. in ELIADE 1959 *passim* -, läßt sich die Reise von Lagaš nach NINA mit der Schwellenphase identifizieren (cf. TURNER 1969/2005:94ff.), deren 'Zentrum' der Aufenthalt im Bagara zu sein scheint<sup>25</sup>. Man vergleiche in dieser Hinsicht die vorgeschlagene Struktur mit der folgenden Aussage von ELIADE 1987:63 über das Sakrale:

<sup>22</sup>Und damit zur Traumdeuterin Nanše, die selbst als <sup>d</sup>lamma bezeichnet wird!

<sup>23</sup>Besonders aussagekräftig und für diesen Teil des Textes resp. die Interpretation hinsichtlich der Strukturierung der Traumepisode(n) in Gude'a relevant sind CA i:27 - 28: **nīg maš-ḡi<sub>6</sub>-ke<sub>4</sub> ma-ab-de<sub>6</sub>-a-ḡá / šà-bi nu-zu**; viii:18 - 22 **nin-ḡír-su é-zu ma-ra-řú-e / ḡiškim-ḡu<sub>10</sub> nu-ḡu<sub>10</sub> / ur-saḡ nīg-du<sub>7</sub>-e ḡu ba-a-dé / dumu-<sup>d</sup>en-líl-lá en <sup>d</sup>nin-ḡír-su / šà-bi nu-mu-ù-da-zu**.

<sup>24</sup>P1, P2 stellen zugleich geographische, ritualtheoretische, kulturell und persönlich voneinander differenzierte Punkte und auch die jeweiligen Zustände dar, welche mit VAN GENNEPS Struktur von *rite de séparation* und *rite d'agrégation* innerhalb des Rahmens der *rites de passage* übereinstimmen.

<sup>25</sup>Zu einer fortführenden Unterteilung der liminalen Phase schreibt VAN GENNEP 1909/2005:21f.:

“Das dreigliedrige Schema der Übergangsriten teilt sich in bestimmten Fällen noch weiter auf - dann nämlich, wenn die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase genügend ausgestaltet ist, um eine Phase für sich zu bilden. Die Zeit des Verlobtseins zum Beispiel stellt eine Übergangszeit zwischen Adoleszenz und Verheiratetsein dar, wobei sowohl der Übergang von der Adoleszenz zum Verlobtsein als auch der Übergang vom Verlobt- zum Verheiratetsein eine Reihe von Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten umfaßt. Der Komplex der Schwangerschafts-, Niederkunfts- und Geburtsriten weist eine ebenso verwickelte Struktur auf. Ich versuche zwar, alle diese Riten so klar wie möglich zu ordnen, da ich es aber mit menschlichen Handlungen zu tun habe, mache ich mir keine Illusionen, eine ebenso exakte Klassifizierung wie z.B. die Botaniker erreichen zu können.” [Emph. NL]

Table 6.1: Tripartite Liminalitätsstrukturen in Gude'a CA i:01 - xii:11

Cylinder A	P1	Liminal	P2
i:1-iv:4	Lagaš	Bağara	NINA
i:10-iv:12	Ningirsu	Ĝatumdug	Nanše
i:22-vii:12, viii:15-xii:19	Unverständnis	Traumdeutung	Verstehen
i:22-vii:12, viii:10-xii:11	Nicht-Wissen	Initiation	Wissen
i:10-vii:8, viii:10-xii:11	nicht offenbart		offenbart
i:1-vii:8	('profan')	liminal	sakral

"[...] where the sacred manifests itself in space, *the real unveils itself*, the world comes into existence. But the irruption of the sacred does not only project a fixed point into the formless fluidity of profane space, a center into chaos; it also effects a break in plane, that is, it opens communication between the cosmic planes (between earth and heaven) and makes possible ontological passage from one mode of being to another." [Emph. orig.]

- Gude'as 'Passage' von dem Nicht-Verstehen der ersten Hierophanie des Ningirsu zum Verstehen derselben durch die Traumdeutung der Nanše (in gewisser Weise ebenfalls eine Hierophanie) läßt sich deutlich als Bewegung (Statuswechsel) zwischen zwei Punkten, welche jeweils einer Schnittstelle (P1, P2) zwischen der hypothetischen vertikalen und horizontalen Achse (cf. MANDER 2000) zugeordnet werden können, lesen. Einige der hier aufscheinenden möglichen Zuordnungen sind in Tab. 6.1 aufgelistet.

Wenden wir uns wieder spezifisch CA iii:10 - 21 zu, können wir innerhalb des uns durch die innere Struktur des Textes vorgegebenen Rahmens feststellen, daß **LAMMA** - hier in der Form **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** - der Göttin Ĝatumdug angehört. Gude'a versucht während seines Aufenthaltes im Bagara durch Gebet, Ritus und 'Tempelschlaf' mit der Göttin Kontakt aufzunehmen; er ruft die Göttin im Rahmen des Gebetes um eine nicht näher definierte Art von 'Schutz' (oder vielleicht besser 'Vorteil?') an, den bei der Reise nach NINA<sup>26</sup> zu besitzen vorteilhaft (?) bzw. erstrebenswert scheint.

**LAMMA** wird hier als **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga-zu** direkt mit Ĝatumdug in Verbindung gebracht - jedoch nicht als 'Anteil' der Göttin, sondern vielmehr als Funktion innerhalb des göttlichen Hofstaates der Gottheit (und/oder auch innerhalb des göttl. Hofstaates von Lagaš unter Gude'a selbst). Auch die Verwendung von **/-zu/** Poss.Suff. 2.P.Sg.PK weist direkt darauf hin, daß eine Identifikation von Ĝatumdug mit der **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** in diesem Falle nicht möglich ist; der Possessivsuffix ist hier nicht im Sinne von 'X ist (ein Aspekt von) Y' zu interpretieren, sondern beschreibt vielmehr eine Zugehörigkeit ('X gehört Y'), entsprechend einem *genitivus possessivus*.

<sup>26</sup>Um im Traum um eine Deutung der primären Hierophanie des Ningirsu in CA i:10 - 21 anzufragen, ebenfalls eine Situation, die mit gutem Gewissen als liminal bezeichnet werden kann.

Es ist an dieser Stelle auszuschließen, daß es sich bei der **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** in iii:21 um eine Hypostase der *Ĝatumdug* (oder, wenn man nach der lagašitschen Tradition des ED IIIb ginge, *Baba*) handelt; aufgrund des *parallelismus membrorum* sehe ich hier iii:20 und iii:21 als zwei unterschiedliche, aber von der angesprochenen Funktion her (dem Begleiten auf einem Weg) einander ähnliche Elemente aus dem Bereich des Göttlichen. Kaum jemand würde der Idee verfallen, *Ĝatumdug* aufgrund von iii:20 religionswissenschaftlich mit dem Begriff **sukkal** zu identifizieren oder die respektiven Bedeutungen aneinander anzugleichen; ebensowenig sollte dies mit **LAMMA** geschehen<sup>27</sup>.

#### 6.4.1.2 [2] col. iv:05 - 12

iv

05            énsi-ke<sub>4</sub> kisal-AN.UD.MÁ.NINA.KI.TAG.TA-ka saĝ an-šè mi-ni-íl

06            ninda ĝiš bí-tag a-šed<sub>12</sub> ì-dé

07            <sup>d</sup>nanše mu-na-ĝen šùd mu-na-DU

08            <sup>d</sup>nanše nin-urun<sub>x</sub> nin-išib <sup>d</sup>lamma diĝir-kal-la<sup>28</sup>

09            nin <sup>d</sup>en-líl-gin<sub>7</sub> nam tar-tar-re

10            <sup>d</sup>nanše-ĝu<sub>10</sub> du<sub>11</sub>-ga-zu zi-dam

11            saĝ-bi-šè è-a-am

12            ensi-diĝir-re-ne-me

“Der Stadtfürst erhob dort im Außenhof von Sirara sein Haupt zum Himmel hin; Brot opferte er, kühles Wasser goß er aus. Er ging zu Nanše, ein Gebet brachte er ihr (dar): ‘Nanše, gewaltige Herrin, Lustrationspriesterin, Lamma, kostbare Göttin - Herrin, wie Enlil die Schicksale entscheidend, meine Nanše! Dein Ausspruch ist rechtens, hinsichtlich seines Inhaltes ist es .... Die Traumdeuterin der Götter bist du!’”

#### Kommentar [22A][2]

Dieser Teil des Cylinder A von Gude’a von Lagaš bedarf, um die Nuancen der Bedeutung, die **LAMMA** hier trägt, herauszuarbeiten, weniger Interpretation als der vorhergehend zitierte Abschnitt. Es handelt sich hier bei der betreffenden Zeile iv:08 um

<sup>27</sup>Selbst *wenn* es zu einer hypothetischen Identifikation im Rahmen der Forschung kommen sollte, so würde diese Konstruktion denn doch sehr bemüht erscheinen. Substanzlogisches Denken, wie es gerade im alten Mesopotamien gegeben zu sein scheint (SELZ 2002:682f. [AOAT 281]), ist keine Begründung für wissenschaftlichen Synkretismus, cp. LINCOLN 2012:121ff.

<sup>28</sup>AVERBECK 1987:608 liest hier <sup>d</sup>nanše nin-urun<sub>16</sub> nin-me-<sup>an</sup>kal-<sup>an</sup>kal-la ‘Oh Nanše – mighty lady, lady of the precious image’. Er verweist auf HEIMPEL 1981 [JCS 33] und den *Nanše Hymnus*.

eine Kette von Epitheta, die sich allesamt auf Nanše beziehen. Sie wird in ihrer Rolle als göttliche Traumdeuterin von Sirara angesprochen, und es läßt sich genau diese Rolle auch mit der Verwendung von <sup>d</sup>lamma als Epitheton in Verbindung bringen. Der Vorgang der Traumdeutung an sich findet hier auf der Ebene des Göttlichen/Sakralen statt; die ursprüngliche Hierophanie des Ningirsu in CA i:17-19, welche sich ja dem Verständnis des Herrschers von Lagaš entzog, wird in kultischem Rahmen von Nanše 'gelöst'. Es ließe sich spekulieren, ob die Funktion der Göttin als Traumdeuterin evtl. mit ihrer Position als **dumu-eridug<sup>ki</sup>-ga tud-da** (*Nanše-Hymnus* l. 255 [SLTNi 67, N.3181]) zusammenhängen könnte, da Eridug als Stadt des Enki(.g) mit dem Weisheitsgott in direktem Zusammenhang steht und die Interpretation von Träumen, inwieweit diese auch jeweils mit kultisch-rituellen Aspekten verbunden sein mag, konzeptuell in den Bereich des Gottes mit seinem Fokus auf Weisheit bzw. Wissen<sup>29</sup>, Magie/Zauberei/Ritual, Wasser etc. fallen würde. Innerhalb des lagašitischen Pantheons hat Nanše durchaus einen liminalen Aspekt: Ihre Rolle als Schützerin der Witwen und Waisen sowie anderer (sozial) benachteiligter Menschen<sup>30</sup> ist deutlich mit den liminalen Bereichen der Gesellschaft ver-

<sup>29</sup>YUHONG 1989 verweist auf eine mögliche Interpretation der Erscheinung der Nisaba im Traum des Gude'a, welche vor allem auf der Ikonographie der Göttin in der Akkad-Zeit beruht; dieser 'riddle dream' und die Auflösung des dem Gude'a unklaren Bildes durch Nanše wirkt so, daß eine Verbindung mit dem mit Enki.g assoziierten Konzept von Weisheit durchaus als möglich erscheint (vgl. ebenfalls die generelle Tendenz zu mit Weisheit assoziierten Funktionen innerhalb des Götterkreises von Eridug).

<sup>30</sup>HEIMPEL 1998:154 *sub* § 7.: "The Nanše Hymn describes her as benefactor of orphans, widows, indebted households, dislocated (lú-kar-ra), and weak (si-ga) persons (20-31)." Die entsprechenden Zeilen lauten (nach der Bearbeitung des Textes von HEIMPEL in JCS 33): **nu-síki mu-un-zu nu-mu-un-su mu-un-zu / lú lú-ra á ġál-la mu-un-zu nu-síki-ka ama-a-ni / <sup>d</sup>nanše nu-mu-un-su-a saġ-èn-tar-ra-a-ni / é-ur<sub>5</sub>-ur<sub>5</sub>-ra sá pād-pād-dè / nin-e lú-kar-ra úr-ra bí-in-túm-mu / si-ga-ar ki mu-na-ab-kíġ-kíġ-e / gi-gur šu DU-ni mu-na-ab-bùluġ(PAP.PAP)-e / <sup>dug</sup>šaġan(U.GAN) šu DU-ni ku-dun mu-na-tuk-tuku / géme si-sá ġir-ni mu-un-dab<sub>5</sub>-ba / <sup>d</sup>nanše šul á-zid-da tuku-ni im-ma-ni-in-šid-šid-e / nu-mu-un-su lú dam nu-tuku-ni / <sup>d</sup>nanše ġiš-úr-gin<sub>7</sub> é-zid-da im-ma-an-gùr-ru-nam** (SLTNi 67, ISET 2 59 = Ni 9817+9999, SLTNi 68, CBS 13633+, STVC 113, 3N-T-483, N 3625), "[s]he knows the orphan, she knows the widow. She knows that man oppresses man, (is) a mother for the orphan. Nanshe, watching over the widow, finding a way for houses in debt, the lady, she shelters the fugitive in her lap. She seeks out a place for the weak. She swells his ... basket for him. She makes his ... vat profitable for him. For the righteous maid who has seized her feet, Nanshe chooses a young man of good means. Over the widow, the person who has no spouse, Nanshe raises the good house like a roof."

Andererseits ist jedoch auch zu bedenken, daß die administrativen Quellen keinerlei Anzeichen dafür erkennen lassen, daß Witwen, Waisen etc. tatsächlich bevorzugt behandelt wurden; so HEIMPEL 1981[JCS 33]:66:

"We do learn from section 2 that she was regarded as benefactor of the socially weak. While her deeds for them are described in general terms, her care for orphan and widow seems to have had a legal frame which was enforced by Hendursaga (lines 191f.). This care translated into reality as it was integrated into the "precepts of justice" (ni-gi-gi-na) of Ningirsu and Nanshe which served as guiding principals for the rulers of Lagash (cf. Gudea Statue B vii 38ff. and compare Ukg. 4 xii 23-25). An actual effect of this care cannot be documented. If we look through the records of the temple of Nanshe in the Ur III period, we are confronted with a strictly rational economic enterprise which shows no signs of preferential treatment of the weak members of society. On the contrary, they were organized in work gangs and supervised by armed guards. They frequently ran away from work were caught and put to work again (...). It is easy to imagine that Nanshe's care is actually more ideal than real."

bunden. Abgesehen von dem gesellschaftlichen Randstatus, der z.B. Witwen und Waisen inne ist und durch die Auflösung der traditionellen Familienstruktur durch den Eingriff des Todes charakterisiert wird, sind gerade auch die Armen kontinuierlich von den 'zentralen' Rangesstrukturen innerhalb einer gesellschaftlichen Hierarchie ausgeschlossen. Das Dasein der Armen in besagten gesellschaftlichen Strukturen wird in vielen Kulturen mit den klassischen Schwellenphasen von *rites de passage* assoziiert, so daß Armut durch den Verzicht auf weltliche Güter dargestellt wird und durch diese Ablösung vom 'Zentrum' der Gesellschaft bzw. deren Strukturen gewissermaßen selbstreferentiell auf den ambigen Charakter der liminalen Phase hinweist; es sei hier auf TURNER 1969/2005:95 hingewiesen:

“Schwellenwesen wie Neophyten in Initiations- oder Pubertätsriten können symbolisch als Wesen dargestellt werden, die nichts besitzen. Sie mögen als Monsterwesen verkleidet sein, nur ein Minimum an Kleidung tragen oder auch nackt gehen und so demonstrieren, daß sie als Schwellenwesen keinen Status, kein Eigentum, keine Insignien, keine weltliche Kleidung, also keinerlei Dinge besitzen, die auf einen Rang, eine Rolle oder eine Position im Verwandtschaftssystem verweisen [...]”

Die Assoziation von Nanše zu dem (an den der sumerischen Semiosphäre eigenen Assoziationen mit H<sub>2</sub>O stark angelehnten) Götterkreis von Eridug läßt deutlich werden, wieso gerade diese Göttin als **LAMMA** angesprochen wird - besonders in Zusammenhang mit der hier angesprochenen Funktion, im Rahmen derer sich Gude'a an sie wendet.<sup>31</sup> Cp. dazu HEIMPEL 1998:154 [RIA 9] *sub* § 6. *N. as dream interpreter*; die Funktion von Nanše als **ensi** ist lediglich hier in Gude'a Cyl. A belegt; in dem *Nanše -Hymnus* (UM 29-16-766, UM 29-13-532, N 1358, ISET I, 162 = Ni 4527, TuM NF 3, 21, 2N-T 86) scheint zwar ebenfalls ein **ensi** auf - 47-48 **ensi-ke<sub>4</sub> ne-saĝ-ĝá mu-na-an-ĝen / eš-dé-kù-mul-mul šu mu-na-ab-du<sub>8</sub>** -, doch ist diese(r) offenbar ein Teil des der Nanše zugehörigen Kultpersonals und nicht mit der Göttin selbst zu identifizieren. Dennoch ist eine Verbindung zwischen der Göttin und dem Beruf des Traumdeuters auffällig. Zu **išib** in der Nähe von **LAMMA** cf. [03] IAS 82 v:06 **išib-é-nun**, *ad* Nanše i.d. Umgebung von **LAMMA** cf. [08] SF 7 i:11 - 12, [A07] VS 14 5, [A09] VS 14 93 und [A10] ITT 4 7078.

Auf jeden Fall wird in Cylinder A deutlich, daß während der Lagaš II-Periode unter Gude'a zwei unterschiedliche Konzeptionen von **LAMMA** gleichzeitig vorhanden waren, die sich in dem Text beide widerspiegeln: In iii:09 - 21 erscheint die **LAMMA** als ein (mit **sukkal** paralleliertes) Schutzkonzept, das als der Göttin Ĝatumdug angehörig verstanden wird, wohingegen hier in iv:05 - 12 die Nanše als **LAMMA** angesprochen wird. Dies weist darauf hin, daß wir es mit mindestens zwei sich voneinander unterscheidenden Konzepten zu tun haben, die sich im Aspekt des Mediators miteinander überlappen.

<sup>31</sup>Cp. die der Nanše eigene Verbindung zu dem wässrigen Element (cp. TH No. 23), liminalen Konzepten wie Traumdeutung sowie ihrem textlich belegten Fokus auf Randgruppen der Gesellschaft.

## 6.4.2 [22B] Gude'a Zylinder B - é-dim-gal-kalam-ma [MNB 1511 = P232300]

### 6.4.2.1 [1] cols. i:20 - ii:10

i

20 <<sup>d</sup>>a-nun-na-ke<sub>4</sub>-<ne>-er mu-ne-gub

21 šùd mu-ne-ra<sup>32</sup> <sup>d</sup>a-nun-na <sup>d</sup>a-nun-na u<sub>6</sub>-di-dè ki-lagaš<sup>ki</sup>

ii

01 <sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra du<sub>11</sub>-ga-ne-ne a-mah è-a

02 lú-ú-lá ba-ab-lá-e

03 šul-zi lú igi mu-ši-bar-ra-ne

04 nam-ti mu-na-sù

05 sipad-me é mu-řú lugal-ğ<sub>u10</sub> é-a-na mi-ni-ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>

06 <<sup>d</sup>>a-nun-na bar-ğ<sub>u10</sub><sup>33</sup>-a šùd hé-mi-sa<sub>4</sub>-za

07 sipad-zid gù-dé-a

08 gal mu-zu gal ì-ga-túm-mu

09 ú-dug-ša<sub>6</sub>-<ga>-ni igi-šè mu-na-du

10 <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga-ni eğir-ni im-ús

“Zu den Anunna-Göttern trat er hin, ein Gebet brachte er ihnen dar: “Anunna, o Anunna, bewundernd das Land (von) Lagaš! (Ihr seid die) Lamma-Gottheiten aller Länder, euer Ausspruch - (er ist) mächtiges Wasser, (das) herausströmt - wird *denjenigen, der es zu binden versucht (selbst) binden*; der rechte Jüngling (jedoch), derjenige, auf den ihr Auge sie dort gerichtet hatten - das Leben ist ihm verlängert worden! Ich bin der Hirte, den Tempel habe ich erbaut - mein König wird dort in sein Haus eintreten! O Anunna, an meiner Seite möget ihr beten!” – Der rechte Hirte, Gude'a - Großes weiß er, (zu) Großem ist er befähigt! Sein guter Udug geht ihm voran, seine gute Lamma folgt (ihm in) seinem Rücken!”

<sup>32</sup>Die VB-√ **ra** wird hier als phonetische Variante von **rá** für **de<sub>6</sub>** interpretiert.

<sup>33</sup>Cp. ATTINGER 1993, der dieses Wort unübersetzt läßt; COHEN 1981 in seiner Bearbeitung von Eršemma 166.1 [BM 85005 = CT 15 22 = RA 65 26] übersetzt **bar-ğ<sub>u10</sub>** mit “because of me”, was zwar eine elegante Lösung darstellt, diese jedoch innerhalb des hier gegebenen Kontexts schwer in eine flüssige Übersetzung einzubauen ist.

## Kommentar [22B][1]

Gude'a spricht in diesem Abschnitt seiner Tempelbauhymne direkt die Anunna-Gottheiten an (cf. [01] IAS 327 col. vi); nach den kultischen Vorbereitungen, die in CA dargestellt wurden, sind die Menschenmengen (wieder) niedergelassen, das Land Sumer ist heimgegangen (CB i:10: **ùġ ba-ġar-ġar kalam ba-re<sub>x</sub>(DU.DU)**), doch die Anunna stehen in Staunen da (CB i:11: **<sup>d</sup>a-nun-na u<sub>6</sub>-di-dè im-ma-š<sub>u4</sub>-š<sub>u4</sub>-ge-éš**).

Es scheint lohnend, die Vorstellung der Anunna-Götter, die staunend die Wunder des Eninnu betrachten, mit der möglichen polyvalenten Konzeptualisierung der Stelle als sowohl der göttlichen, rituellen und menschlich-sozialen Ebene angehörig zu vergleichen. Das Motiv der Anunna und des Staunens findet sich - abgesehen von CB i:21 auch in [01] IAS 327:

vi:

30 níġ-kur-ta re<sub>6</sub>-zu

31 u<sub>6</sub>(IGI.É) ga-dug<sub>4</sub>

32 a-nun si mu-sá-sá

Angesichts von der Kombination der Elemente **u<sub>6</sub>**, **<sup>d</sup>a-nun** und **LAMMA** stellt sich die Frage, ob hier nicht eine bis ins ED IIIa zurückreichende Tradition widergespiegelt ist.

Die Identifikation der Anunna hier als **<sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra** 'Lamma (Pl.) der Bergländer' ist singular. Der Zweck dieses Gebets ist vermutlich in ii:05 - 06 gegeben. Der Segen der **<sup>d</sup>a-nun-na** scheint in direktem Zusammenhang mit dem Einzug des Gottes Ningirsu in sein renoviertes **é-ninnu** zu stehen; falls dies zutrifft, ist es möglich, eine direkte Verbindung zwischen dem (liminalen) Überschreiten der Schwelle und der Anrufung der Anunna um Beistand herzustellen. Die Identifikation der Anunna mit den **<sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra** in diesem Kontext mag ebenfalls mit dem Übergangscharakter der Handlung der Gottheit, die in den Tempel einzieht bzw. als Statue darin eingeführt wird, zusammenhängen.

Nachdem die **a-nun-na** zu Beginn des Gebetes durch Gude'a mit den **<sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra** identifiziert werden, tritt uns die Figur der **<sup>d</sup>lamma** auch direkt danach entgegen: Der Stadtfürst von Lagaš beendet sein Flehen um göttlichen Segen und drückt die Hoffnung aus, die Anunna mögen an seiner Seite beten. Der Text springt an dieser Stelle von der Rede bzw. dem Gebet des Gude'a zu einer standardisierten Form von Preis für den Herrscher, wo nach der Weisheit des Gude'a (**gal-zu**, cp. [01] IAS 327 i:03, ii:06, ii:12, iv:19!) die Wesenheiten **ú-dug-ša<sub>6</sub>-ga** und **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** als um den Stadtfürsten herum positioniert geschildert werden. Diese Schutzstruktur von zwei Wesen mit Schutzfunktion erinnert stark an [22A][1] CA iii:20 - 21.

Tabelle 6.2: LAMMA und sukkał/ú-dug bei Gude'a CA + CB

Cyl.	ll.	
CA	iii:20	sukkał(LUH)-inim-ša <sub>6</sub> -ga-zu igi-šè ha-ma-du
	iii:21	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga-zu ġir-a ha-mu-da-du
CB	ii:09	ú-dug-ša <sub>6</sub> -<ga>-ni igi-šè mu-na-du
	ii:10	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga-ni eġir-ni im-ús

Wie schon in Cylinder A bilden hier eine **LAMMA** und ein parallel konstruiertes anderes Schutzwesen eine Art von schützender Aura um Gude'a herum; man kann sicherlich davon ausgehen, daß dies eine analoge Konstruktion zu der in CA belegten Stelle ist. Auffällig ist auch, daß **LAMMA** hier im Rücken des Stadtfürsten gehen soll, wobei sie in CA in den Fußstapfen des Mannes gehen möge. Ob aus der Positionierung der **LAMMA** im Verhältnis zu den anderen schützenden Wesenheiten ein Schluß gezogen werden kann, bleibt allerdings unklar.

#### 6.4.2.2 [2] col. xii:01 - 06

xii

- 01 ambar-bi KU<sub>6</sub>.HI<sup>34</sup>+SUHUR KU<sub>6</sub>.suhur ù-túm
- 02 ġiš<sup>gi</sup>-[se<sub>x</sub> nisig(SAR)]-ga-bi gi ha-bù-[úr] ù-[túm]
- 03 imin-NAR<sup>35</sup> ra-[gaba]-gú-eden-[na-ke<sub>4</sub>]
- 04 <sup>d</sup>nin-ġir-su-ra é-ninnu-a inim-bi ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>-da
- 05 <sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na
- 06 en <sup>d</sup>nin-ġir-su-ra me-ni-da mu-na-da-dab<sub>5</sub>-e

“Nachdem die betreffende Marsch dann *verschiedenste Karpfenarten* hervorgebracht hat, das Schilfdickicht sein saftiges Grün - möge Schilf (es) bedecken! - hervorgebracht hat, treten die sieben Sänger, die Boten des Gu'edenna, (ein); zu Ninġirsu in das Eninnu treten *die Worte* ein! Lamma-Steuerprüfer-der-Wasserwege-des-Gu'edenna - vor dem Herrn Ninġirsu passiert er/sie mit seinen ME *bei ihm!*”

<sup>34</sup>Das Element **HI** wird hier als verkürzt für **HI.A** stehend verstanden.

<sup>35</sup>AVERBECK 1987:696 liest hier **šatam**.

## Kommentar [22B][2]

Ein religionswissenschaftlich hochinteressantes Element in dem uns überlieferten Material zu **LAMMA** scheint hier in CB xii:05 auf, nämlich die Gestalt der Ningĩrsus Hofstaat im **é-ninnu** angehörigen Entität **<sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na**. Es soll hier ein kurzer Überblick über Grammatik und Strukturierung dieses spezifischen Abschnittes gegeben werden.

### [01] **<sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na**: Grammatik + Interpretation

xii:05 **<sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na** wurde bislang unterschiedlich aufgefasst; EDZARD 1997:95 übersetzt 'Lama-inspector-of-the-fisheries-of-Gu-edenna', AVERBECK 1987:697 'Lammar, who is the tax collector of the Guedinna'. In der Übersetzung von EDZARD ist nicht ganz klar, wie dieser /e/ interpretiert; bei AVERBECK wird es offenbar als Ergativpostposition /-e/ verstanden.

Ich nehme eine grammatikalische Form **\*<sup>d</sup>lamma-enkud-e(.g)-gu'eden-ak-ak** 'Lamma: (Steuer-)Eintreiber der Wasserwege des Gu'eden' an. Anstelle der zweiten Genitivpostposition, welche in dieser Interpretation die *regens-rectum*-Verbindung von /e.g/ und /gu'eden/ kennzeichnet, kann auch eine Lokativpostposition angenommen werden, so daß wir alternativ **\*<sup>d</sup>lamma-enkud-e.g-gu'eden-ak-a** 'Lamma: Steuereintreiber in den Wasserwegen des Gu'eden' erhalten. Anstatt e als zu **enkud** = *mākis(u)m* gehörige Ergativpostposition zu interpretieren wird es hier als Nomen **e(.g)** = *īku(m)* 'Deich', 'Graben' (cf. STOL 1976-80[RIA 5]:365 *sub* \*Kanal(isation). A. Philologisch; FLÜCKIGER-HAWKER 1999:312ff. "embankment") interpretiert, das gemeinsam mit den es umgebenden Nomina eine doppelte Genitivverbindung **\*enku-[e.g-gu'eden-ak]-ak** eingeht. Die grammatikalische Struktur von xii:05 - 06 erscheint dadurch schlüssig, da eine Ergativpostposition innerhalb einer *regens-rectum*-Verbindung die Struktur aufbrechen würde.<sup>36</sup>

Die Bedeutung des DN läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, scheint jedoch primär von der Rolle des **gú-eden** abzuhängen.<sup>37</sup> Die Wahrscheinlichkeit, daß der primäre Bedeutungsträger außer **LAMMA** z.B. **enkud** ist, scheint eher gering; zudem kann **gú-eden** durch seine historische Rolle als klassisches Grenzgebiet gelesen werden, das anthropologisch durchaus als liminal interpretiert werden kann (cf. VAN GENNEP 1909/2005, TURNER 1969/2005, ELIADE 1959, DUERR 1984). Falls unsere Überlegungen zu **LAMMA** als liminal orientierter Funktionsbezeichnung zutreffen, könnte möglicherweise ein Zusammenhang zwischen der Schwellen- bzw. Grenznatur von **LAMMA** und der des **gú-eden(-na)** bestehen.<sup>38</sup>

<sup>36</sup>Natürlich wäre auch möglich, den DN als **\*<sup>d</sup>lamma enkud-e gú-eden-ak** zu interpretieren. Aufgrund der grammatikalischen Struktur der umgebenden DNN (s.u.) habe ich mich jedoch für die vorliegende Interpretation entschieden.

<sup>37</sup>Zur Rolle von **gú-eden** in Lagaš cp. COOPER 1983a [SANE 2/1], RIA *s.v.* \*Geierstele, Ean. 1 = AO 3004.

<sup>38</sup>Was genau ein Steuereintreiber **enkud** in einem Gebiet wie dem **gú-eden** zu tun hat, bleibt mir schleierhaft.

[01.1] Die umgebenden Gottheiten in CB vi:11 - xii:25: mögliche Strukturen

Der Bereich der Zylinderinschrift des Gude'a, welcher uns hier interessiert, reicht von col. vi:11 bis xii:25 und beschreibt, wie Gude'a die einzelnen Angehörigen des göttlichen Hofstaates dem Ningirsu, der sich gerade erst in seinen restaurierten Tempel niedergelassen hat, in höfisch-rituellem Rahmen vorstellt. Dieser Teil des Textes ist charakterisiert durch eine formelhafte Struktur nach der Form A+B, wobei A jeweils eine Beschreibung der positiven Effekte des Wirkungskreises einer Gottheit DN darstellt, B wiederum jeweils die Nennung der Gottheit in der Formulierung DN [Attribute] **en** <sup>d</sup>**nin-ġír-su-ra me-ni-da mu-na-dib-e**<sup>39</sup>. Daß es sich bei den einzelnen Aufstufungen der Divinitäten mit ihren jeweiligen Wirkungskreisen um ein rituelles Einführen der jeweiligen Entitäten in den rituell fixierten Dienst für Ningirsu im **é-ninnu** handelt wird auch durch die diesem Sinnabschnitt der Zylinder vorangestellte Formulierung ausgedrückt: **me-gal-gal-la saġ mi-[ni]-il-e / AN [KA mar]-za é-a-sa-ni / èš é-ninnu ki-ús mu-ġá-ġá** (vi:08 - 10) 'He (Ningirsu) proudly looks around, very sure of himself, (and) his ..., functionaries, (and) ... he lines up (to be assigned functions) for the sanctuary Eninnu' (EDZARD 1997:91).

Die Reihenfolge der Teile dieses Abschnittes lautet folgendermaßen:

- [01] <sup>d</sup>**ig-alim** A: vi:11 - 20, B: vi:21 - 23
- [02] <sup>d</sup>**šul-šà-ga** A: vi:24 -vii:08, B: vii:09 - 11
- [03] <sup>†</sup>**giš-sár-ùr** A: vi:12 -vii:18, B: vii:19 - 23
- [04] **kur-šu-na-buru<sub>x</sub>**<sup>mušen</sup>-**àm** A: vii:24 - viii:06, B: viii:07 - 09
- [05] <sup>d</sup>**lugal-si-sá** A: viii:10 - 19; B: viii:20 - 22
- [06] <sup>d</sup>**šakkan** A: viii:23 - ix:02, B: ix:03 - 05
- [07] <sup>d</sup>**kínda-zid** A: ix:06 - 12, B: ix:13 - 14
- [08] <sup>d</sup>**en-sig-nun** A: ix:15 - 20; B: ix:21 - x:02
- [09] **en-lulim** A: x:03 - 06, B: x:07 - 08
- [10] **ušumgal-kalam-ma** A: x:09 - 13, B: x:14 - 15
- [11] **lugal-igi-huš-àm** A: x:16 - 23, B: xi:01 - 02
- [*interludium*: xi:03 - 14]
- [12] <sup>d</sup>**ġiš-bar-è** A: xi:15 - 23, B: xi:24 - 26
- [13] <sup>d</sup>**lamma-enku-e-ġú-eden-na** A: xii:01 - 04, B: xii:05 - 06
- [14] <sup>d</sup>**dim-gal-ZU.AB** A: xii:07 - 15, B: xii:16 - 18

<sup>39</sup>Das Subjekt des Verbums ist Gude'a.

[15] <sup>d</sup>lugal-en-nu-eri-kù-ga-kam A: xii:19 - 23, B: xii:24 - 25

Innerhalb der 'Hierarchie des Göttlichen' nehmen in dieser Liste die beiden als erstes genannten Gottheiten (Igalima und Šulšaga(na)) den höchsten Platz ein; je weiter man in dem Text voranschreitet, desto weniger 'bedeutsam' werden die genannten Entitäten und desto geringer wird ihr relativer 'Rang' innerhalb der göttlichen Hierarchie. Gleichzeitig weitet sich das Gebiet, in dem man sich die einzelnen Götter situiert vorstellen kann, horizontal vom Zentrum des Tempels aus nach Außen in die eher peripheren Gebiete des Stadtstaates hinaus aus. Die Reihung kann als nach Funktionen geordnet verstanden werden; cf. SELZ 1997:173 [CM 7].<sup>40</sup>

### Exkurs: Die liminale Mittlerfunktion des Gude'a: Eine Einführungsszene im Text

Betrachtet man diese (wohl nicht zufällige) 'Einteilung' der in irgendeiner Weise der Sphäre des Göttlichen angehörigen Entitäten dieser Textpassage, so fällt auf, daß eine scheinbar vertikale Stratifikation innerhalb des Textes stattfindet: Nachdem Ningirsu in das **é-ninnu** eingezogen ist (v:01 - 09) und seine Gemahlin es ihm hinsichtlich des **é-mí** gleichtat (v:10 - 18), werden im Rahmen dieser mit den ikonographischen Darstellungen von Einführungsszenen in der mesopotamischen Glyptik vergleichbaren Szene die Götter in den Tempel eingeführt. Hier fungiert Gude'a (!) als vermittelndes Glied zwischen göttlicher (AN) und irdischer (KI) Sphäre, hier ist es der Mensch, der seinem göttlichen Herrn Ningirsu die einzelnen Gottheiten, welche wohl als innerhalb des Tempelkomplexes von **é-ninnu** fungierend vorgestellt werden müssen (als Statuen?), mitsamt ihrer jeweiligen Funktion(en) 'vorstellt'.

Innerhalb der klassischen Einführungsszene wäre es untypisch für das Bildinventar der Lagaš II-Periode, daß überhaupt ein Sterblicher als Mittler zwischen 'hohen' Göttern (wie Enki(.g), Utu, Enlil, Inanna(-k) oder Su'en) und 'niedrigeren' Gottheiten auftritt. Die hier in Cylinder B dargestellte 'Ordnung'<sup>41</sup> widerspricht, was ihre Strukturierung

<sup>40</sup>Igalima und Šulšaga(na) sind innerhalb der lagašitischen Theologie als Söhne des Ningirsu bekannt; von ihren jeweils spezifischen Funktionen abgesehen scheint es, als würden sie in dieser Auflistung gewissermaßen gerade in ihrer Rolle als Söhne und der daher rührenden Verbindung mit dem Konzept des 'Zentrums' die Liste anführen.

Es folgen <sup>g</sup>šár-ūr [03] und kur-šu-na-buru<sub>x</sub><sup>mušen</sup>-ām [04], bekannt aus anderen Texten als die Waffen des Staatsgottes; sie werden in CB jeweils ohne den Gottesdeterminativ geschrieben. Im Rahmen dieser Einführungsszenen der einzelnen Entitäten vor Ningirsu(k) werden die Götterwaffen dennoch exakt wie die mit Determinativ geschriebenen Gottheiten behandelt, woraus sich eventuell schließen läßt, daß <sup>g</sup>šár-ūr und kur-šu-na-buru<sub>x</sub><sup>mušen</sup>-ām in dem hier gegebenen mythologischen Kontext durchaus als in ihrer vergöttlichten Form *materialiter* handelnd konzeptualisiert wurden. Daß deifizierte Funktionen (z.B. der vergöttlichte Barbier <sup>d</sup>kínda-zid, der wohl im kultischen Rahmen zu positionieren ist) anthropomorph vorgestellt wurden, kann angenommen werden; wie man sich transitiv handelnde deifizierte Objekte wie die in diesem Text aufscheinenden Waffen vorstellte kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Im **é-ninnu** zu verortende Gottheiten bzw. Wesenheiten scheinen dann weiter nach Außen verschoben aufgelistet zu werden; cp. die Stellung von <sup>d</sup>g̃iš-bar-è und <sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na, wobei <sup>d</sup>g̃iš-bar-è im Text als mit dem **gú-eden** assoziiert gilt (xii:24 - 25a saġ-GĪN:nutillû-<sup>d</sup>en-líl-lá engar-gú-eden-na <sup>d</sup>g̃iš-bar-è).

<sup>41</sup>Mythos als Strukturierung der Realität (ELIADE 1959 *passim*).

entlang der Hierarchie(n) zwischen 'Menschen'<sup>42</sup> ('sterblich', 'mehr an nicht-Göttlichkeit teilhabend', 'weniger an Göttlichkeit teilhabend') und 'Göttern' ('nicht-sterblich', 'mehr an Göttlichkeit teilhabend', 'weniger an nicht-Göttlichkeit teilhabend') in der mesopotamischen Konzeption angeht, der primär durch die Glyptik geprägten Ikonographie des alten Mesopotamien. Zum Oszillieren zwischen der göttlichen und irdischen Sphäre cf. SELZ 1997, 2002, 2004, , 2008, 2010.

In den Einführungsszenen der Glyptik kann man die dargestellten Teilnehmer entlang einer 'Hierarchie der Göttlichkeit'<sup>43</sup> aufreihen: Ein Mensch wird von einer eine Mittlerfunktion ausübenden Entität - üblicherweise der sog. 'weiblichen Schutzgottheit', welche nach SPYCKET 1960 [RA 54] mit der *lamassu* identifiziert wird (cf. auch FOXVOG *et.al.* 1980-83[RIA 6]:452 *s.v.* \*Lamma/Lamassu. A. Philologisch § 10), aber auch von niedrigrangigen Gottheiten<sup>44</sup> - gegenüber einer als theologisch "wichtiger" oder auch "mächtiger" klassifizierten, auf jeden Fall höherrangigen Gottheit eingeführt. Mensch und ('hoher') Gott stehen einander gewissermaßen als die jeweiligen Enden eines Spektrums gegenüber. Auf der einen Seite der Mensch, die den Gottheiten untergeordnete, von ihnen geschaffene und für sie arbeitende Schöpfung (*EnkNinm*, *Atramhasīs*); auf der anderen Seite die Gottheit: Autoritär, überragend, außernatürlich, machtvoll - eben 'göttlich'. Daß zwischen diesen beiden so stark miteinander kontrastierenden Zuständen eine Mittlerfunktion notwendig ist, überrascht nicht<sup>45</sup>. Diese Darstellungsweise ist innerhalb der Assyriologie eine der bekanntesten.

Hier wird jedoch innerhalb einer verschrifteten Version dieses 'mythologischen' Konzeptes die Reihung von Teilnehmern zwischen Mittler und Einzuführendem umgekehrt: Stellt normalerweise<sup>46</sup> eine Divinität etwa vom Range einer 'protective goddess' oder auch eines persönlichen Gottes<sup>47</sup> den (menschlichen) Bittsteller/Beter der angesprochenen Zielgottheit vor, so ist es hier Gude'a - der zwar Priester bzw. *énsik* von Lagaš ist, jedoch *materialiter* immer noch rein der menschlich-irdischen Sphäre angehört -, welcher die einzelnen dem Ningirsu dienenden Götter eben jenem vorstellt und sie bei ihm einführt. Die Reihung innerhalb der hypothetischen Hierarchie der Göttlichkeit wird somit verändert; diese Darstellung ist jedoch im ANE einzigartig, und so stellt sich die Frage, weswegen es dem Gude'a - dem man von dem uns überlieferten historischen Bild seiner Herrschaft her nicht unbedingt einen revolutionären religiösen Neuerungsgeist unterstellen kann, mit welchem er die göttliche Ordnung der Welt zu verändern getrachtet hätte - daran gelegen war, die Struktur der klassischen Einführungsszene in diesem Text aufzulösen.

---

<sup>42</sup>Bzw. Objekten (SELZ 1997 *passim*).

<sup>43</sup>Cp. auch SELZ zur funktionalen Göttlichkeit: .

<sup>44</sup>Auf dem persönlichen Siegel des Gude'a nimmt z.B. Ningišzida diese Funktion ein.

<sup>45</sup>TURNER 1969/2005:94.

<sup>46</sup>Die hier implizierte Bezeichnung der Hierarchie innerhalb der allgemein bekannten Einführungsszenen als 'normal' und einer unterschiedlichen Hierarchisierung, wie sie z.B. hier aufscheint, als 'nicht normal' bezieht sich auf die statistische Häufung von Darstellungen und soll keinesfalls eine Wertung der jeweiligen Strukturen darstellen.

<sup>47</sup>Cp. hierzu z.B. die Rolle, welche Ningišzida als **diġir-ġu<sub>10</sub>** des Gude'a spielt; cf. WIGGERMANN 1998-2001 [RIA 9] *s.v.*

Gude'a ist derjenige, welcher das **é-ninnu** neu erbauen läßt und es aufgrund der ihm übermittelten oneirischen Hierophanien auf angemessene Weise nach den Plänen des Himmels rekonstruiert. In dieser Rolle fungiert er nicht länger 'lediglich' als **én-sik** von Lagaš, sondern befindet sich vielmehr in einem außerhalb des materialistischen Konzeptes von Herrschaft sich befindlichem Zustand, welchen ich mit der funktionalen Göttlichkeit<sup>48</sup> des Herrschers identifiziere. In diesem Zustand überschreitet der Herrscher gewissermaßen die ihm als (fleischlichem) Menschen auferlegten Grenzen - welche, bedenkt man, daß die Figur des Herrschers immer als 'mehr' und 'besser' konzeptualisiert wird (ANDERSSON 2012), ohnehin schon über die Grenzen von gemeinen Sterblichen hinausragt - und begibt sich (weiter) in den Bereich des Göttlichen<sup>49</sup> hinein. Mich an den Theorien von VAN GENNEP und TURNER orientierend interpretiere ich diesen Erfahrungsbereich als liminal<sup>50</sup>, womit der 'switch' zwischen menschlichem und göttlichem Teilnehmer in dem beschriebenen Teil der Einführungsszene erklärbar wird. Gude'a nimmt durch seine als liminal zu bestimmende Position eine Mittlerrolle ein; diese ergibt sich auch durch seine Rolle als Erbauer des Tempelgebäudes, welches er rituell dem Niṅirsu 'übergibt'. Diese rituelle Widmung eines (hier sowohl geographisch als auch mythologisch bestimmaren) Objektes an eine Gottheit stellt den zentralen Votiv- oder Pietätsakt aller Votivinschriften dar, und die Zylinderinschriften Gude'as sind in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Die Übergabe von Eigentum, die Weihung von Objekten, das rituelle Reinigen des 'Arbeitsbereichs' (in diesem Text stellt dies das gesamte Gebiet der Stadt dar) sind als liminal zu klassifizierende Übergänge zu beschreiben: Alle drei Konzepte bezeichnen einen sich zwischen eindeutig bestimmaren Zuständen/Punkten befindlichen, ein wenig schwammigen Übergang, eine Bewegung zwischen zwei Grenzen. Diese Liminalgebiete sind konzeptuell nicht nur mit der Funktion des Überganges und des Wechsels verbunden, sondern auch mit der der Übermittlung und Verbindung, der Mediation (cp. LANG 2001:420f.). Eine Vorstellung von Gude'a, sich innerhalb dieses Konzeptes befindend, als Mittler zwischen den in das **é-ninnu** einzuführenden Entitäten und dem Staatsgott Niṅirsu, wirkt in diesem Rahmen nur natürlich.

### Zusammenfassung: Gude'as Tempelbauhymne

**LAMMA** ist in der Zylinderinschrift des Gude'a fünf mal bezeugt:

*ad* (1) + (4):

---

<sup>48</sup>Selz

<sup>49</sup>SELZ z.B. 2005, 2006, 2008. Cp. auch LANG 2001:419:

“Der besondere Mensch steht als geschaffenes Wesen ganz auf der Seite der Menschen, jedoch übersteigt er durch seine besondere Qualität das gewöhnliche Menschenmaß und steht daher dem göttlichen Bereich näher als die gewöhnlichen Menschen.”

<sup>50</sup>Das Konzept des Herrschers, ausgehend von den Bezeichnungen **en** oder auch **nám-ešda**, **nam-šita**, involviert zumindest in der Frühgeschichte des uns als Sumer bekannten Areals eine Vorstellung des 'Herrschers' als teilweise an der Sphäre des Göttlichen teilhabend; so schon SELZ 2005, 2006, 2008 etc.

Table 6.3: LAMMA in der Tempelbauhymne des Gude'a

	Cyl.	ll.	LAMMA	assoz. DN
(1)	A	iii:21	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga-zu	Ĝatumdug
(2)		iv:08	<sup>d</sup> lamma	Nanše
(3)	B	ii:01	<sup>d</sup> lamma-kur-kur-ra	Anunna
(4)		ii:10	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga-ni	-
(5)		xii:05	<sup>d</sup> lamma-enkud-e-gú-eden-na	=

<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga hat zwar die selbe Form wie die uns vorrangig aus ED IIIb bekannte <sup>d</sup>lamma = <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga aus dem Gebiet von Ĝirsu, doch ist nicht sicher, ob es sich tatsächlich auch um die selbe Gottheit handelt. Die Identität von <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga als eigenständige Gottheit ist in dem hier gegebenen Kontext anzuzweifeln, die Konstruktion kann wohl eher als Aspekt von Ĝatumdug (CA iii:21) bzw. Gude'a (CA ii:10) interpretiert werden. Auch angesichts der parallelen Konstruktion von **sukkal-inim-ša<sub>6</sub>-ga** in sowohl CA iii:20 als auch **ú-dug-ša<sub>6</sub>-ga** in CB ii:09, beide jeweils mit <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga, scheint es mir wahrscheinlicher, daß hier keine einzigartige Gottheit gemeint ist, sondern die aus späterer Zeit gut bezeugte Funktion von **LAMMA** als (persönliche) Schutzgottheit referiert wird.

*ad* (2):

<sup>d</sup>lamma ist hier ein der Nanše zugeordneter Titel. Die Parallelisierung von <sup>d</sup>lamma und **nin-urun<sub>16</sub>**, **nin-išib** und **diĝir-kal-la** verweist darauf, daß <sup>d</sup>lamma hier als zu diesen Appellativa isofunktional gesehen wird.

*ad* (3):

Es kann wohl angenommen werden, daß dieses Epitheton der Anunna-Gottheiten das Element <sup>d</sup>lamma ebenfalls im Sinne eines Titels bzw. einer Funktion enthält. Offensichtlich werden die Anunna in diesem Kontext dem Mythologem **kur** (Bergland, Unterwelt) zugeordnet, wobei das Funktionselement **LAMMA** wohl den Übergang zwischen Zentrum und Peripherie signifiziert.

*ad* (5):

Auch hier scheint **LAMMA** das primäre Element des DN zu sein, mit einem geographischen Aspekt **gú-eden**, der dem Schwellencharakter von **LAMMA** entspricht. Dies entspricht etwa den genannten <sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra, die ebenfalls geographischen Aspekt mit Funktionselement **LAMMA** verbinden.

Es ist deutlich, daß in diesen fünf Beispielen aus der Tempelbauhymne des Gude'a unterschiedliche Konzeptionen von **LAMMA** wirksam sind, deren grundlegende Vorstellungen schon im ED IIIa gefestigt zu sein scheinen: Als Teilelement einer Person

(sowohl göttlich als auch sterblich) finden wir hier die **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga**. Daß es sich um dieselbe Gottheit wie während des ED IIIb handelt, dürfte ob des Namens nicht bezweifelbar sein - allerdings finden wir hier den ersten Beleg für eine attributive Zuordnung von **LAMMA** zu einer Gottheit/einem Menschen durch Possessivsuffixe, die sich konzeptuell von der als unabhängige Gottheit erscheinenden Wesenheit **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** aus ED III ([02][2] **zà-me**, [12] BiMes 3 26, [16] Ukg. 1, [17] Ukg. 6) unterscheidet. Sekundäre Epiphaniformen anderweitig bezeugter Göttinnen fehlen; die Identifikation von Nanše mit **LAMMA** funktioniert über **LAMMA** als Titel und kann in dem hier gegebenen Kontext nicht als eigenständige Gottheit gesehen werden; die Parallelisierung mit **nin-urun<sub>16</sub>** und **nin-išib** verweist auf die Funktionsebene, die wir uns unter Miteinbeziehung der mit **diğir-ġu<sub>10</sub>** assoziierten Charakteristika vorzustellen versuchen können. **<sup>d</sup>lamma-enkud-e-ġú-eden-na** schließlich können wir wohl oder übel nur als eigenständige Gottheit identifizieren, deren bedeutungstragende Elemente primär **LAMMA** und **ġú-eden** zu sein scheinen. Ein liminaler Aspekt scheint hier ob der geographischen Relation zum **ġú-eden** deutlich vorhanden zu sein, was evtl. die Formation des DN mit **LAMMA** motiviert hat.

## 6.5 [23] Ur-GAR 3 [IM 11952 = RIME 3/1.1.9.3 = P234671]

i

01           <sup>d</sup>lamma [ša<sub>6</sub>-ga]

02           [<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>]

ii

01           nin-a-ni

02           nam-tìl-

iii

01           ur-GAR

02           PA.TE[SI]-

iv

01           [lagas̃]<sup>[ki-ka-šè]</sup>

02           [PN]

v

01           dub-sar

02           dumu-pú-ta ugula

vi

01           ù nam-[ti]-la-ni-šè

02           a mu-na-ru

“Der schönen Lamma - (sie ist die) Baba -, seiner Herrin: (für) das Leben des Ur-GAR, des Stadtfürsten von Lagaš, hat [PN] der Schreiber, Sohn des Puta, des Aufsehers - und (auch) für sein Leben - (es) für sie geweiht.”

### Kommentar

Bei dem Votivobjekt, auf dem sich die Inschrift befindet, handelt es sich um einen menschengesichtiger Stier mit dreifacher Hörnerkrone (Abbildungen in PARROT 1932 [RA 29], HUOT 1978:106ff.), ruhend und nach links blickend, aus schwarzem Steatit. Die Inschrift ist am Sockel angebracht. Es ist an dieser Stelle anzumerken, daß Teile der ersten und zweiten Zeile weggebrochen sind (cp. Abb. 4d in HUOT *op.cit.*). STEIBLÉ 1991a:144 hat eine Rekonstruktion <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra aufgrund angenommener Parallelität zu [21] Ur-Baba 5 vorgenommen. Es scheint mir jedoch, als wäre in dem Bruch (unterhalb des Hinterbeines des Stieres) nicht genug Platz, um \*-sila-sír-sír-ra zu ergänzen. Ich habe mich sowohl aus Platzgründen als auch der Parallelität zu [20] Ur-Ningirsu I. 2<sup>51</sup> dazu entschieden, hier eine Form <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> anzunehmen, wobei das -ša<sub>6</sub>-ga aus Raumgründen ergänzt wurde und isoliertes <sup>d</sup>lamma hier aufgrund der Verteilung der Zeichen unwahrscheinlich ist. Es gelten i.W. die zu [20] angemerkten Kommentare.

#### 6.5.0.3 Exkurs: Anthrocephale Stiere, assyrische Stierkolosse und LAMMA

Es ist für diese Arbeit natürlich von besonderem Interesse, daß wir hier eine frühe Verbindung zwischen LAMMA und anthrocephalen Stieren finden. Handelt es sich bei den Stieren um eine Form von <sup>d</sup>lamma? Angesichts des späteren Materials könnte man durchaus davon ausgehen. Eine mögliche Verbindung zwischen LAMMA und diesen Stücken ist gerade mit Blick auf die assyrische Tradition, menschenköpfige Flügelstiere (‘Stierkolosse’) an den Eingängen von Palästen zu positionieren und diese mit einem Namen, der das Element <sup>d</sup>LAMMA enthält, zu bezeichnen (RIA 6:448), eine faszinierende Möglichkeit.

---

<sup>51</sup>Es handelt sich in beiden Fällen bei den *ex voto*-Objekten, die mit der Inschrift versehen sind, um einen menschenköpfigen Stier mit Hörnerkrone, ruhend dargestellt und nach links blickend. Bart und Haartracht sind praktisch gleich, und auch die auffällige Darstellung des Felles entlang des Rückens entspricht in den beiden Darstellungen einander. Einzig die Platzierung der Inschrift unterscheidet die Stücke offensichtlich voneinander.

Die beiden in dieser Arbeit vorkommenden menschenköpfigen Stierfiguren bilden zusammen mit vier weiteren Figuren des selben Typus eine Gruppe<sup>52</sup>, die HUOT *op.cit.* in Sumer 34 bearbeitet hat. Für uns von besonderem Interesse sind die drei beinschrifteten Stücke, von denen zwei in der ersten Zeile eine **d<sup>l</sup>amma** nennen. Das dritte Stück (AO 20152 = Gude'a 18 = RIME 3/1.1.7.15 ex. 1) trägt eine Inschrift des Gude'a an den Hendursağa: **d<sup>h</sup>endur-sağ / lugal-a-ni / gù-dé-a / énsik / [lagaš<sup>ki</sup>-ke<sub>4</sub>]** [Bruch] 'für Hendursağa, seinen König, hat Gude'a, der Stadtfürst [von Lagaš] ...'. Es ist anzunehmen, daß die finite Verbalform, die wir in einer Votivinschrift dieses Typus erwarten, mit **a mu-na-ru** endet.

Die Ähnlichkeiten zwischen diesen androcephalen Stierfiguren und den assyrischen Stierkolossi ist auffällig; zwar sind Position und Ausführung unterschiedlich (stehend vs. liegend, geflügelt vs. flügellos), doch ist es wohl kein Zufall, daß zwei der drei beschrifteten Stücke mit **LAMMA** verbunden sind. Angesichts der späteren Belege für diesen Typus Mischwesen stellt sich die Frage, ob **d<sup>l</sup>amma** hier die Bezeichnung für diese Wesenheiten ist, oder ob sie einer Form von **LAMMA** bzw. einer Göttin in dem Aspekt einer **LAMMA** geweiht sind. Die spätere Tradition würde für eine Identifikation von **d<sup>l</sup>LAMMA** mit den Stierwesen sprechen, wogegen allerdings das Formular der nS Bau- und Weihinschriften spricht: Die Positionierung von **d<sup>l</sup>amma** zu Beginn der Inschrift läßt darauf schließen, daß es sich dabei um den Empfänger der Votivgabe handelt. Die Wächterkonnotation der Stierkolosse wird wohl über die Kraft des Stieres definiert, die negative Wesen abwehrt. Es eröffnet sich dabei u.U. eine Verbindung zu der Schreibung von **d<sup>l</sup>LAMMA** mit **AN.KAL** (die Grundbedeutung von **KAL** ist 'stark', 'wertvoll', 'breit').

Hinsichtlich der von Gude'a dem Hendursağa geweihten anthropocephalen Stierfigur ist darauf hinzuweisen, daß der Gott **d<sup>h</sup>endur-sağ** durchaus Aspekte einer 'Schutzgotttheit' hat. Schon von Enanatum wird er als **gal-nimgir abzu** bezeichnet (En. I 29 i:01 - 02), ebenso in [12] BiMes 3 26 i:08 (direkt nach dem Eintrag um Nanše); Gude'a nennt ihn auf St. B viii:63 - 64 den **nimgir-kalam-ma-ke<sub>4</sub>**. In dem ihm gewidmeten Hymnus erscheint er als Wächter, der die Menschen auf dunklen und nächtlichen Straßen beschützt (EDZARD 1972-75:324f. [RIA 4]). Auch erinnert seine Nähe zu Nanše an die in unseren Quellen belegte Nähe von **LAMMA** und Nanše, cf. [08] SF 7 i:11 - 12, [A07] VS 14 5, [A09] VS 14 93, [A10] ITT 4 7078 und [22] Gude'a CB iv:10, wo er Nanše eine **d<sup>l</sup>amma** nennt. Kann es sein, daß wir es hier mit einer Parallele zwischen der (vergöttlichten) (Liminal-)Funktion **LAMMA** und dem Herold und Wächter Hendursağa zu tun haben? An dieser Stelle soll auch die von WISEMAN 1960 [Iraq 22] als **d<sup>l</sup>amma** identifizierte Bronzestatue (WISEMAN *op.cit.* Pl. XXIIIa-c = BM 123040 = U.16396) hingewiesen werden, die in einem dem Hendursağa geweihten Schrein gefunden wurde. Eines der anderen dort gefundenen Objekte ist eine Plakette mit einem Stiermenschen *en face* (WIGGERMANN 1992a:174ff. [CM 1]) nahe des Eingangs (WISEMAN *op.cit.*:170,

<sup>52</sup>AO 2752, AO 3146, BM 116459 entsprechen typologisch vollständig diesen androcephalen Stieren, sind allerdings unbeschriftet.

Pl. XXIVb = U.16426) sowie das Modell eines Wagens, auf dem ebenfalls ein einen Stab haltender Stiermensch (mit Hörnerkrone) abgebildet ist (*loc.cit.*, Pl. XXIVe = U.16345).

Es fällt also auf, daß an diesen Stellen zwischen **LAMMA** bzw. *Hendursaġa* (in seiner Hauptfunktion als Herold und Wächter) eine Verbindung zu den Stierfiguren des 3. Jtsds. und den nAss geflügelten Stieren besteht.

Möglicherweise spricht der Befund für eine schon im 3. Jtsd. bezeugte Tradition, aus der sich die späteren nAss Stierkolosse mit ihrer Bezeichnung als <sup>d</sup>ALAD.<sup>d</sup>LAMMA (AKA 147 v:17 - 18), <sup>d</sup>LAMMA.MAH.MEŠ, <sup>d</sup>LAMMA bzw. <sup>d</sup>ALAD.<sup>d</sup>LAMMA.MEŠ (RIA 6 *s.v.* \*Lamma/Lamassu A. I. § 3) entwickelt haben.

## 6.6 [24] Nammahani 1 [Nammahani I. 6 = RIME 3/1.1.12.6 = P234696]

i

- 01       <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>
- 02       munus-ša<sub>6</sub>-ga
- 03       dumu-an-na
- 04       nin-eri-kù-ga
- 05       nin-a-[ni]
- 06       nam-tìl-
- 07       [nam-mah-ni]
- 08       énsik-
- 09       lagaš<sup>ki</sup>-ka-šè
- 10       nin-[KA-gi]-na

ii

- 01       ama-tu-da-ni
- 02       <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra
- 03       kisal-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>-ka ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>-da-né
- 04       alan-e nin-ġu<sub>10</sub>

05	ḡēštug(ḠĪŠ.PI.TÚG)-ga-ni-a mu-na-ni-ri-ru-gú <sup>53</sup>
06	sískur-ḡu <sub>10</sub> hé-na-bé
07	ne-saḡ <sup>54</sup>
08	a mu-na-ru

“Der Baba - der guten Frau, Tochter des An, Herrin der strahlenden Stadt, ihrer Herrin - hat (für) das Leben des Nammahani, des Stadtfürsten von Lagaš die Nin-Kagina, seine (*ihn*) geboren habende Mutter(?)<sup>55</sup>, die (Erstlings-)Gabe geweiht; wenn die Lamma der schmalen Gassen in den Hof der Baba eintritt, wird diese Statue zu meiner Herrin sich an ihr Ohr dort heranneigen: mein Gebet möge sie zu ihr sprechen!”

### Kommentar

Diese unter die Herrschaft des letzten Regenten der Lagaš II-Dynastie (EDZARD 1997:194), Nammahani, datierende Inschrift, welche von einer der Baba gewidmeten Votivstatuette stammt (**LAMMA** kommt im Namen der Statue vor), ist für **LAMMA** zu dieser Zeit in mehrfacher Hinsicht bedeutsam.<sup>56</sup>

Für die Untersuchung hinsichtlich **LAMMA** in dieser Periode mag für uns von besonderem Interesse sein, daß hier Baba und **LAMMA** deutlich voneinander unterschieden sind: Die <sup>d</sup>**lamma-sila-sír-sír** soll der Baba die Gebete der Spenderin der Votivgabe

<sup>53</sup>SJÖBERG 1973:36<sup>3</sup> versucht, **ní-ru-ru-gú** mit **ní-ús** in Zusammenhang zu bringen; die zitierten Stellen (CBS 15208; *Lugal-e* I 45; HGT (PBS 5) 26 17; TCL 12) sind vom spezifischen Kontext her für diese Interpretation durchaus passend, scheinen mir jedoch für diese Stelle ungeeignet. Ich schlage demnach vor, die Gleichung von **ru-gú** = *mahāru(m)* an dieser Stelle ernst zu nehmen. Dazu siehe auch SJÖBERG 1976:422 *ad* 2, sowie FALKENSTEIN 1950[ZA 49]:105 (“Die einzige gesicherte Bedeutung von ru-gú ist *mahāru* (s. ŠL 68, 37).”). Gemäß KRISPIJN 1990:17 kann dieses (zusammengesetzte) Verbum ebenfalls ‘verstellen (von Instrumenten/Saiten)’ bedeuten, was hier ob des mangelnden musikalischen Kontexts eher unwahrscheinlich scheint.

<sup>54</sup>HEIMPEL 1994:72f. [NABU 1994 No. 83].

<sup>55</sup>Cp. WILCKE 1974:193<sup>67</sup>; ebenso CAD D:199 *sub* **dušmû**, ‘slave born in the house’; **e-me-du AMA.A.TU** = *wa-ar-du-um, du-šu-mu-[ú]* Proto-Diri 488 - 489; **lú.ama.a.tu e-me-du** = *du-uš-mu-u* CT 37 24 r. i:09’ (App. to Lu), cf. **ama.a.tu** = *du-uš-u-m[u-u]* Lu III iv 62 (both also = *ilitti biti*).

EDZARD 1997:194 verweist darauf, daß die Position von NinKagina zu Nammahani nicht gesichert ist; sie wird in den auf uns gekommenen Inschriften nie als seine Gemahlin bezeichnet.

Die Stellung von NinKagina als **ama-tu-da-ni** ist nicht sicher; für die Gleichung mit *dušmû(m)* ‘hausgeborener Sklavin’ würde man im Grunde **AMA.A.TU** erwarten. Kann es sich bei dem hier bezeugten **AMA.TU-da-ni** um akk. *ummu(m) ālittu(m)* handeln? Daß die Mutter des Stadtfürsten ihrem Sohn einen Türsockel widmet scheint wahrscheinlicher, als daß eine Dienerin dies tut, obgleich natürlich auch dies möglich ist. Cf. RENGER 1976:368<sup>15</sup> [AOAT 25], STEIBLE 1991a:374f. [FAOS 9/1], SELZ 2011b:83f. [NABU 2011 No. 70].

<sup>56</sup>Die Frage nach der Identität des Nammahani wird hier nicht behandelt; cf. STEINKELLER 1999:133.

einflüstern. Unabhängig dessen, daß dies interessante Fragen zur Konzeption der Vitalität von Statuetten aufwirft, scheint mir hier deutlich zu sein, daß die belegte Form der **LAMMA** nicht mit Baba als ident aufzufassen ist - homöomorph ja, möglicherweise teils isofunktional, aber nicht identisch.

Welche Wesenheit durch die Statue dargestellt werden soll - ob Mensch, ob Gottheit, möglicherweise beides? -, ist unbekannt. Ungeachtet dessen scheint mir die Inschrift für eine Differenzierung zwischen der Göttin Baba und der <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír zu sprechen; das Einflüstern der Gebete an die Baba durch **LAMMA** verweist auf die Mediationsfunktion (cf. LANG 1998:146), die in dem Funktionselement durchaus schon ED III vorhanden zu sein scheint. Zum Charakter von Zwischenwesen gehört gerade auch der Mediations- und Botenaspekt (cp. auch die Parallelisierung von <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga und sukka<sub>1</sub>-inim-ša<sub>6</sub>-ga mit Blick auf KREBERNIK 2002a:43, 45 [AOAT 298]), der hier geradezu exemplarisch aus der emischen Perspektive dargestellt erscheint.

Die enge Verbindung zwischen **LAMMA** und Baba, die sich erst während der Lagaš II-Periode in den Texten nachvollziehen läßt, wirkt hier schon wie ein gut ausgearbeitetes, natürliches Konzept. Die Hypostasierung der **LAMMA** zu Baba scheint hier schon teilweise fortgeschritten zu sein. Dennoch kann meines Erachtens nach noch nicht von einer Identifikation der **LAMMA** als mit Baba gesprochen werden.

## 6.7 [25] Lagaš 58 [AO 166 = RIME 3/1.1.00.1004 = P234717]

01            [<sup>d</sup>lamma-sila]-sír-sír-ra

02            [FDN] nin-a-<ni>

“*Der Lamma der schmalen Gassen, (der) Baba, seiner Herrin.*”

### Kommentar

Die Ergänzungen für diese kleine Vase aus Onyx (EDZARD 1997:210, STEIBLE 1991a:424) sind nicht gesichert, und so besteht hier durchaus die Möglichkeit, daß die Stelle anders zu lesen ist<sup>57</sup>; als göttlicher Adressat kann auf jeden Fall eine weibliche Gottheit angenommen werden, wobei es sich angesichts des Materials wohl entweder um Baba oder Ninsumun handelt.

Wie schon der unter Nammahani zu datierende Text [24] bezeugt auch diese anonyme Inschrift<sup>58</sup> das Vorhandensein eines Traditionsstranges, innerhalb dessen **LAMMA** als

<sup>57</sup> Abgesehen von der als sicher bzw. notwendig geltenden Ergänzung von **silá** vor **-sír-sír-ra** in l. 01, da diese Reihung von Zeichen gerade im Bereich von Lagaš eindeutig mit dem **é-silá-sír-sír(-ra)** assoziiert wird.

<sup>58</sup> STEIBLE *loc.cit.* erwägt, ob das Objekt Šulgi.r zugeordnet werden sollte, da die Azuführen der gravierten Inschrift offenbar an die der Steinobjekte Šulgi.r 28, Šulgi.r 29 und Šulgi.r 32 erinnert. Da von AO 166 bislang noch keine Abbildung publiziert wurde, fällt es schwer, dies nachzuvollziehen.

spezifische Kultstatue in dem Heiligtum **é-sila-sír-sír-ra** angesehen wird (cf. SELZ 1995:158ff. [UGASL]). Die dadurch gegebene Verbindung dieser Form von **LAMMA** mit der Göttin Baba kann nicht mit Sicherheit definiert werden, scheint sich allerdings durch einen zunehmenden Hypostasierungsprozeß auszuzeichnen.

Auch hier stellt sich die Frage, ob es sich hier bei **<sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra** um eine Funktionsbezeichnung handelt, oder ob es als Eigename zu verstehen ist; cp. [19] Ur-Ningirsu I. 6. Ich fasse den Namen als eine spezifische Erscheinungsform/Statue von **LAMMA** auf, deren Kult im **é-sila-sír-sír** von **eri-kù** beheimatet ist.

## Kapitel 7

### Zusammenfassung Lagaš II

Für die Lagaš II-Periode ist der Befund relativ einheitlich. Im Material sind fünf verschiedene Formen von **LAMMA** in sieben Texten bezeugt: <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga, isoliert stehendes <sup>d</sup>lamma, <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra, <sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra und <sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na.

<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga wird zu dieser Zeit offenbar, anders als im ED IIIb, nicht als eigenständige Gottheit verstanden; sie wird in den Texten mit Ninsumun, Ĝatumdug und Baba assoziiert und bei Gude'a außerdem mit dem Poss.Suff. 3.Sg.PK /-ani/ versehen, der sich offensichtlich auf Gude'a selbst bezieht. Unter dieser Form dürfen wir wohl eine Art 'persönlicher' **LAMMA** verstehen, die direkt mit dem Konzept des persönlichen Schutzes verbunden wird. Die bei Gude'a bezeugten <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga werden zudem beide in ein Paar von schützenden Wesen eingebunden (cf. Tab. 6.2). Daß in beiden Fällen primär der Schutzaspekt von **LAMMA** im Vordergrund steht, erscheint offensichtlich. Wir erkennen hier die in späteren Texten gut bezeugte Funktion von **LAMMA** als beschützendes Zwischenwesen (LANG 2001 *passim*), die in dem ED Material noch nicht derart ausgeprägt aufscheint.

Die Göttinnen, die mit der <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga assoziiert werden, überlappen einander konzeptuell: Alle drei gelten sie als Töchter des An (cf. auch MSL 4 9 i:93ff.), und auch die ihnen zugerechneten semantischen Bereiche lassen auf eine Wesensverwandtheit schließen (cf. RIA 6:503 *s.v.* \*Ninsun). Es kann wohl davon ausgegangen werden, daß es bei der <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga primär der mütterlich schützende Aspekt dieser Göttinnen ist, über den die Verbindung zu dem Funktionselement **LAMMA** hergestellt und der besonders bei Gude'a referiert wird. Diese Wesensverwandtheit und die Assoziation mit **LAMMA** ist es wohl auch, die zu dem beginnenden synkretistischen Verschmelzen von Ninsumun und Baba führen, wie wir es in [19] Ur-Ninĝirsu I. 6 sehen. Dieser innerreligiöse Synkretismus ist gerade bei den zwei Texten dieses Herrschers deutlich.

Das isoliert stehende <sup>d</sup>lamma ist in den Inschriften der Lagaš II-Periode einzigartig, was einen deutlichen Gegensatz zu vorhergehendem ED III darstellt. Die Wesenheit wird mit Baba in Verbindung gebracht; ob man daraus schließen kann, daß <sup>d</sup>lamma Lagaš II-zeitlich ebenso wie in ED IIIb Lagaš/Ĝirsu als Kurzschreibung für <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga gilt, bleibt unklar. Meines Erachtens nach scheint dies jedoch eher unwahrscheinlich zu sein, da in Lagaš II die <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga offenbar nicht als eigenständige Gottheit verstanden wird.

Die <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra wird einmal mit Baba assoziiert. Auffällig ist, daß diese Form von **LAMMA** zwar von den späten Herrschern der zweiten Dynastie von Lagaš genannt wird, ihre Vorgänger jedoch ausschließlich andere Erscheinungsformen von

Table 7.1: LAMMA in Lagaš II: Belege

énsi	Text	ll.	LAMMA	ass. DN
Ur-Ninġirsu I	YOS 1 29	i:02	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga	<sup>d</sup> nin-súmun
	L.76.17	01	<sup>d</sup> lamma	<sup>d</sup> ba-ba <sub>6</sub>
Ur-Baba	O.777	01-02	<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír-ra	
Gude'a	CA	iii:21	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga-zu	Ĝatumdug
		iv:08	<sup>d</sup> lamma	Nanše
	CB	ii:01	<sup>d</sup> lamma-kur-kur-ra	Anunna
		ii:10	<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga-ni	
		xii:05	<sup>d</sup> lamma-enkud-e-gú-eden-na	
Ur-GAR	IM 11952	i:01	<sup>d</sup> lamma[-ša <sub>6</sub> -ga]	[Baba <sup>?</sup> ]
Nammahani	RIME 3/1.1.12.6	ii:02	<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír-ra	Baba
Anonym	AO 166	01	[ <sup>d</sup> lamma-]sila-sír-sír-ra	

**LAMMA** in ihren Inschriften nennen. Das **é-sila-sír-sír-ra** ist seit ED III als Heiligtum der Baba bezeugt; es scheint, als ob es sich bei **<sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra** um eine in diesem Tempel verortete Statue handelt, deren eigenständige Identität als Zwischenwesen/Funktionselement **LAMMA** im Laufe der Zeit vergessen und die in einem Synkretisierungsprozeß der Baba angeglichen wurde. Wir sehen hier, wie die ursprüngliche Tendenz zur Entwicklung unabhängiger Gottheiten aus eigenständigen Repräsentationen zu einem gegenläufigen Prozeß führt, wo im synkretistischen Rahmen **LAMMA** einer bedeutenderen Gottheit mit ähnlichen Attributen und Wesenszügen angeglichen wird. Die Gleichsetzung von **<sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra** mit Baba scheint allerdings nicht vollständig abgeschlossen zu sein; vielmehr darf man darunter zu diesem Zeitpunkt wohl eine Hypostase (LANG 1993) verstehen.

**<sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra** und **<sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na** kommen nur in der Tempelbauhymne des Gude'a vor. **<sup>d</sup>lamma-kur-kur-ra**, die Anunna-Gottheiten bezeichnend, verweist erneut auf den Charakter von **LAMMA** als liminales Funktionselement bzw. als Mediator zwischen der irdischen (KI) und göttlichen (AN) Ebene. Dagegen scheint es sich bei **<sup>d</sup>lamma-enkud-e-gú-eden-na** um eine eigenständige Gottheit zu handeln, wenn auch von niedrigem Range. Ob und wie diese Gottheit überlebt hat, ist nicht klar, obgleich die später (früh-aB) in *IB* belegte **<sup>d</sup>lamma-eden-na** teilweise an diesen DN erinnert.

Table 7.2: Formen von LAMMA in Lagaš II: Verteilung

LAMMA	Belege	énsik	assoziiert mit:
<sup>d</sup> lamma-ša <sub>6</sub> -ga	4	Ur-Ninġirsu I	Ninsumun
		Gude'a	Ĝatumdug
			Gude'a
		Ur-GAR	Baba
<sup>d</sup> lamma	2	Ur-Ninġirsu I	Baba
		Gude'a	Nanše
<sup>d</sup> lamma-kur-kur-ra	1	Gude'a	Anunna
<sup>d</sup> lamma-enkud-e-ġú-eden-na	1		-
<sup>d</sup> lamma-sila-sír-sír-ra	3	Ur-Baba	-
		Nammahani	Baba
		Anon.	-

**Teil IV**  
**Conclusio**

Die vorliegende Untersuchung konnte zeigen, daß **LAMMA** im Spätfrühdynastikum in den 'religiösen' Vorstellungen eine bedeutende Rolle spielte. Tatsächlich sehen wir, daß zu dieser Zeit eine Ausdifferenzierung verschiedenster **LAMMA**-Gestalten stattfindet, die sich v.a. in der *Großen Götterliste* von Fāra zeigt.

**LAMMA** zeichnet sich primär durch die Abwesenheit von Eigenschaften aus. Vergleichen wir unseren Befund zu **LAMMA** z.B. mit den von KREBERNIK 2002a[AOAT 298]:32 für die Bestimmung einer mesopotamischen Gottheit für konstitutiv gehaltenen Parameter, so fällt auf, daß diese für **LAMMA** zu einem erheblichen Teil nicht anwendbar sind: Es sind keinerlei "kosmisch-funktionale Aspekte" (KREBERNIK *loc.cit.*) feststellbar, keine Persönlichkeit, keine Erscheinungsform, keine Attribute, keine Genealogie, kein Hofstaat/Haushalt. Auch mythologisch ist nur eine Form der Entität für uns fassbar (s.u.).

Wir kennen jedoch eine ganze Reihe von Namen, die das Element **LAMMA** enthalten. Die Koppelung von **LAMMA** mit den Göttinnen Ninsumun, Ninsigtuda, Ninmen(na) und Baba mag so verstanden werden, daß **LAMMA** als weiblich konzipiert wurde. So finden sich in Fāra keine Namen von männlichen Göttern, die mit **LAMMA** zu einem Doppelnamen verbunden werden. Auch weisen die semantischen Felder, die mit **LAMMA** vorkommen, auf vorrangig mit weiblichen Gottheiten assoziierte Vorstellungen hin (KREBERNIK *op.cit.*:37f.). Eine Ausnahme scheint allenfalls *LAMMA + Licht*<sup>1</sup> darzustellen (cf. 3.8), da luminöse Phänomene (Licht, Flamme, Feuer, Schreckensglanz u.ä.) generell nach Auffassung von KREBERNIK mit männlichen Gottheiten assoziiert werden (*loc.cit.*). Vergleiche aber Aya, Inanna(-k) etc.

Im ausgehenden Spätfrühdynastikum sind in unseren Texten zwei unterschiedliche **LAMMA**-Entitäten bezeugt, die auch in den nachfolgenden Perioden belegt sind. Es handelt sich dabei um (1) **ḏlamma-nin-súmun** und (2) **ḏlamma-ša<sub>6</sub>-ga**.

(1) **ḏlamma-nin-súmun** finden wir ED III primär in Tell Abū Šalābīkh, wo die Göttin in den **zà-me**-Litaneien und als Aktant der mythologischen Erzählung IAS 327 aufscheint. **ḏlamma-nin-súmun** kann mit Sicherheit als sekundäre Epiphanieform der Ninsumun klassifiziert werden. Durch ihre Stellung als Gemahlin des Lugalbanda und Mutter des archetypischen Helden Bilgames/Gilgameš läßt sich wohl eine Verbindung zu dem Konzept der Herrschaft erkennen, die in der mesopotamischen Tradition den wichtigen Aspekt des Schutzes (der Menschen) beinhaltet.

---

<sup>1</sup>Winter 1994:124 verweist auf die positive ästhetische Valenz, welche im mesopotamischen Raum dem Strahlen, Leuchten etc. zugerechnet wurde. Die positive Konnotation dieser Form von LAMMA, welche in unseren Belegen primär mit apotropäischen Schutzfunktionen assoziiert wird, kann mit der vitalen Kraft als von den Göttern stammendes Lichtphänomen verbunden werden: Jene, als Quelle des vitalen Prinzips, übermitteln LAMMA einen Teil dieser Kraft, welche sich 1) in der Macht, Schutz zu gewähren, 2) einer positiven ästhetischen Ausstrahlung äußert. In Verbindung mit Luminosität als Träger dieser Vitalität kann das Prinzip LAMMA sowohl in seiner Schutzfunktion als auch in seiner Liminalität - zwischen AN und KI situiert - erklärt werden. Cp. Winter *loc.cit.*:

"The quality of light in such cases seems to reflect perceptible energy - which, as discussed by Bruschweiler, serves as the sign of that vital life-force controlled by the gods, transmitted to the material world and manifest there as light."

Nur im Falle der Epiphanieform **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** läßt sich ein genealogischer Hintergrund annehmen, wenn wir die späteren Quellen zu Ninsumun in der Gilgamesh-Überlieferung mit einbeziehen. Auffällig ist weiterhin die Verbindung von **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** in den **zà-me**-Litaneien mit dem Kultort Enegi = **GI.EN.KI**. Aus der späteren Überlieferung wissen wir, daß Ninsumun mit ihrem Gemahl in Unug residiert. Spiegeln die **zà-me**-Litaneien möglicherweise eine andere, uns nicht erhaltene Tradition wider? Falls dies zutreffen sollte, stellt sich die Frage, ob die Nähe zu Enegi und dem dort gut bezeugten Unterweltskult mit dem Element **LAMMA** oder der Primärform der Göttin Ninsumun zu verbinden ist. Für beide Interpretationen könnten sich Argumente finden lassen. Angesichts der größeren Anzahl der Belege, die auf eine tentative Assoziation von **LAMMA** mit der Unterwelt hinweisen ([01], [02], [03], [05], [06], [07], [A02]), ordne ich den Unterweltsbezug dem Funktionselement **LAMMA** zu.

SF 1 aus Fāra nennt die Göttin **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** zzu Beginn der **nin**-Gottheiten und der Geburtsgottheiten, innerhalb derer auch die **LAMMA**-Gruppe aufgelistet wird. Die Assoziation zu Geburt und im weiteren Sinne herrschaftlicher Legitimation ist aus Ninsumuns Rolle als Mutter des Bilgames und mythische Ahnherrin der Dynastie von Ur III ersichtlich. Zudem hat die **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** in IAS 327 eine stark liminal geprägte Rolle, welche dem liminalen Charakter eines Zwischenwesens (LANG 2001:440) entspricht.<sup>2</sup> Demgemäß kann wohl die Form der **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** am Besten als Ninsumun in der Funktion einer **LAMMA** interpretiert werden.

(2) Bei der **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** scheint es sich im Gegensatz zur **<sup>d</sup>lamma-nin-súmun** nicht um eine sekundäre Epiphanieform von z.B. Baba (cp. SELZ 1995:159<sup>+675</sup>) zu handeln. Das hinter dieser Gottheit stehende Konzept scheint primär auf den Schutzaspekt der **LAMMA**-Funktion bezogen zu sein. Das ED IIIb belegte Epitheton **u<sub>8</sub>-ganun dumu-nun** aus [12] BiMes 3 26 verweist auf die Vorstellung des schützenden und wachenden Mutterschafes, das im Speicher die Lämmer um sich scharf, und auch das Epitheton <sup>giš</sup>**lamma-igi-tab-ba-ni** bei Eri'inimgina(-k) weist auf die Vorstellung einer beschützenden, von Außen kommende negative Einflüsse abwehrenden Wesenheit hin. Eine Identifikation mit Baba kann weder in ED IIIb noch Lagaš II nachgewiesen werden. Zwar ist eine konzeptionelle Ähnlichkeit zwischen der Stadtmutter von Lagaš und **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** vorhanden, doch kann meines Erachtens nach weder von einer Hypostasierung noch von einer synkretistischen Identifikation gesprochen werden. Dagegen spricht auch, daß die bei Gude'a belegte **<sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga** (CA iii:21, CB ii:10) zwar beide Male in der Funktion einer schützenden Wesenheit (zusammen mit **ú-dug<sub>4</sub>-ša<sub>6</sub>-ga** bzw. **sukkal-inim-ša<sub>6</sub>-ga**) vorkommt, jedoch einmal als der Ĝatumdug (Poss.Suff. 2.Sg.PK /-zu/), einmal als dem Gude'a angehörend (Poss.Suff. 3.Sg.PK /-ani/) beschrieben wird.

<sup>2</sup>Da die uns bekannte spätere Überlieferung nur von Lugalbandas Abenteuern im 'Außen' der mesopotamischen Welt (cf. WIGGERMANN 1992, MICHALOWSKI 2010) spricht und den Lugalbanda als Jüngling darzustellen scheint (cp. die Charakterisierung von Lugalbanda als dem achten und jüngsten Brüder zu Beginn von LB I, ein deutlicher Index (BARTHES 1988) für einen jungen Mann; cf. ALSTER 1992a) und eine göttliche Gemahlin mit keinem einzigen Zeichen erwähnt wird. Es scheint also möglich, die Episode von Lugalbanda und Ninsumun innerhalb eines idealen (und wohl nonexistenten) Gesamtnarrativs chronologisch später anzusetzen.

Es scheint, als ob es sich bei der <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga schon im ED IIIa ([02][2]) um eine eigenständige Göttin handelte, die primär mit dem Konzept von (mütterlichem) Schutz verbunden war. Der Kult der <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga, assoziiert mit dem (Kult-/)Toponym **AN.LAMMA.KI** bzw. **KI.AN.LAMMA**, scheint während des ED IIIb v.a. unter Lugalanda und Eri'inimgina(-k) im geographischen Areal von Lagaš/Ĝirsu eine bedeutende Rolle gespielt zu haben.

Gegen Ende des ED IIIb scheint in unseren Quellen eine weitere Form von **LAMMA** auf, die auch Lagaš II-zeitlich bezeugt ist: (3) <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra. Dieser DN ist zunächst in Opferlisten während der Herrschaft des Eri'inimgina(-k) belegt und scheint später als Addressat von Motivinschriften unter den letzten Herrschern der zweiten Dynastie von Lagaš auf. Wir können wohl davon ausgehen, daß es sich dabei um eine besondere Statue von **LAMMA** handelte, die ursprünglich im **é-sila-sír-sír-ra** von **eri-kù** angesiedelt war und schon relativ früh in einem synkretistischen Prozeß mit Baba verschmolz. Die von anderen Autoren postulierte Identität von **LAMMA** und Baba (cp. RIA 6 s.v. \*Lamma/Lamassu. A. I. § 5) gilt am ehesten für diese Form von **LAMMA**.

Religionshistorisch gesehen sind wir in der frühesten von uns faßbaren Periode mit in Sumerisch verfaßten Texten, die als Gottheiten identifizierbare Namen nennen, mit einer Vielzahl von Gottesnamen konfrontiert. Es finden sich theologische Pluralismen<sup>3</sup>, Ausdifferenzierungen und Synkretismen<sup>4</sup>. Der Befund der Reduktion der Anzahl "selbstständiger" **LAMMA**-Gottheiten im Laufe der hier behandelten Periode läßt sich religionsgeschichtlich am besten folgendermaßen einordnen:

Mit Beginn der schriftlichen Überlieferung erkennen wir zunächst sukzessive eine Erhöhung der Anzahl "selbstständiger" Gottheiten. Auf der anderen Seite sehen wir auch eine gegenläufige Bewegung, die die verschiedensten Namen von Gottheiten mit bestimmten Aspekten oder Lebensbereichen konnotiert. Dieser Vorgang führt dann bekanntlich zur sogenannten Gleichsetzungstheologie, wie sie die Quellen des 2. und v.a. 1. Jtsds. dominiert.

---

<sup>3</sup>So z.B. die unterschiedlichen Genealogien für Inanna(-k), cf. KREBERNIK 2002a:42.

<sup>4</sup>KREBERNIK *op.cit.*:45, allg. BERNER 2001.

## **Appendices**

## Appendix A

MSVO 4 37 [JNES 2 Pl. XXX Tf. 115 = IM 52558 = Uq 2 299]

- O0102 GAL<sub>a</sub>.GA<sub>a</sub>  
O0103a KINGAL  
O0103b KALAM<sub>b</sub>:PA<sub>a</sub> ZATU-281.GAL<sub>a</sub>  
O0103c KI<sub>a</sub>-HI  
O0103d KU<sub>6a</sub>.ÚR.RAD<sub>a</sub>

### Kommentar

Cf. ENGLUND 1996:24, 38 [MSVO 4], ENGLUND 1998:27f. [OBO 160/1].

Die Tafel stammt aus Grabungen in Tell Uqair, wo 1940 bei einer Sondierung (Sounding I; cp. LLOYD und SAFAR 1943:137 [JNES 2]) außerhalb des 'Painted Temple' eine kleine Kapelle entdeckt wurde, in der man inmitten von polychromer Gemdet Naşr-Keramik vier archaische Tafeln fand. In der Neubearbeitung der Tafeln aus Tell Uqair in MSVO 4 liest ENGLUND für das hier mit SAFAR 1943 tentativ als **LAMMA** identifizierte Zeichen **GIŠ+ŠÚ<sub>a</sub>**. Eine Lesung **GIŠ+ŠÚ<sub>a</sub>** soll keinesfalls ausgeschlossen werden; die Zeichenform allerdings entspricht der in **ZATU-281 (KAL:inversum?)**. Zu **GAL.GA** (Lú 20, ED Lú A 20) als hochrangige Person in der Milchindustrie cf. SELZ 1997:191<sup>85</sup> [CM 7], 'a leading person in the dairy industry'. **KINGAL (GAL.UĜKIĜ)** ist gut bezeugt: Lú 16, ED Lú A 16, ED Lú E 10, BiMes 3 28 i:02, MEE 3 43 v:10b; cf. SELZ 1989:85f. [FAOS 15/1] 'Versammlungsleiter', dazu Rez. BAUER 1989-90:81f. [AfO 36-37], VISICATO und WESTENHOLZ 2005:64 [KASKAL 2]. Evtl. hier **PA** als **ġidri** zu lesen? **KI<sub>a</sub> HI** wohl zu **ki-dùg** zu verbinden. Zu **KU<sub>6a</sub> ÚR.RAD<sub>a</sub>** als Designation für ON Urum cf. GREEN 1986 [ASJ 8].<sup>1</sup>

Tell Uqair ist mit monumentalen Fresken von Leoparden assoziiert (cf. LLOYD und SAFAR 1943:138ff., Pl. X, XI); evtl. spricht für die Lesung **LAMMA** in diesem Text diese Verbindung von Tell Uqair und Großkatzen (Leoparden), da **LAMMA** in späteren Texten in direkter Umgebung von mit **PIRIĜ** (hier mit 'Großkatze' übersetzt) gebildeten DNN steht (cp. [06] SF 1 col. vii ll. 21 <sup>d</sup>piriġ-KIŠ, 22 <sup>d</sup>nemur<sub>x</sub>(PIRIĜ.TUR), 23 <sup>d</sup>lamma-piriġ, 24 <sup>d</sup>lamma-SAĜ<sup>?</sup>-piriġ).

Die als **PIRIĜ** bezeichneten Großkatzen sind im Zusammenhang mit Eingängen und Tempeln relativ gut bezeugt; cp. Gude'a CA xxvi:22 - 28: **é-ninnu saġ-kul-bi BAD**

<sup>1</sup>Wir erwägen rein hypothetisch, ob die Zeilen wie folgt zu interpretieren sind: "Milchwirtschaftsoffizier, Versammlungsleiter - Szepter des Landes Sumer, die große Lamma: Der gute Ort Urum."

/ ġiš<sup>3</sup>nu-kúš-bi ur-mah / si-gar-bi-ta muš-ša-tùr muš-huš / am-šè eme è-dè / ua-du ig-e u<sub>5</sub>-ús-sa-bi / ug nemur<sub>x</sub>(PIRIĜ.TUR)-TUR.TUR šu-ba dú-ru-na-àm 'Eninnu's locks (have) bisons(?) on them, its pivots (have) lions, from their bolts "womb-snakes" and "fierce snakes" are hissing at an aurochs. Its lintels set above the doors (have on them) young lions and panthers lying on their paws' (EDZARD 1997:86).

Diese Assoziation von mit dem Zeichen **PIRIĜ** (bzw. Tierkopfzeichen der **PIRIĜ**-Gruppe) geschriebenen Großkatzen und dem Eingang des **é-ninnu** kann durchaus als Hinweis auf die liminale Natur der Großkatze(n) gesehen werden, was sich auch in den DNN von [06] SF 1 col. vii ll. 21 - 24 zeigen mag. Zu archäologischem Material cp. auch WILLIAM-FORTE 1980-83[RIA 6]:603 *sub* § 5 über eindeutig Leoparden darstellende Terrakotten aus der Ĝemdet Našr-Phase des Anu-Ziqqurats in Uruk; ebenso fand sich in Schicht III desselben eine Gründungsbeigabe, die aus den Knochen eines jungen Löwen und eines jungen Leoparden bestand, denen man die Pfoten abgeschnitten hatte. Mögliche Verbindungen zu der philologisch bei Gude'a belegten Assoziation zwischen Leoparden (bzw. Großkatzen) und Eingängen stellen eben auch die bemalten Fassaden des Altars im späturnzeitlichen Riemchenempel von Urum/Tell Uqair<sup>2</sup> (Cf. LLOYD und SAFAR 1943:146), welche eindeutig als Leopard identifizierbare Großkatzen zeigen (*op.cit.* Pl. XI).<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Die Assoziation von Urum/Tell 'Uqair mit dem Mondgott - wie schon in den **zà-me**-Hymnen von Tell Abū Šalābīkh, ll. 55 - 56 **A.HA.ÚR NÍNDA<sub>x</sub>GU<sub>4</sub>-babbar / aš-DU-babbar zà-me**, und den Sumerischen Tempelhymnen TH No. 37 als Su'en, Nanna und Ašimbabbar (SjÖBERG 1969:44f.) belegt - ist in diesem Kontext besonders interessant; cp. ii:02, ii:03, ii:09. Nördlich von Kutha gelegen mag Urum evtl. auch innerhalb des Dunstkreises des Todesgottes Nergal mit seiner Stadt gewesen sein; die Assoziation des Su'en/Nanna/Ašimbabbar mit der Unterwelt als später in *Enlil und Ninlil* theologisch begründetem Bruder der Unterweltsgottheiten Ninazu, Nergal und Enbilulu mag ebenfalls dafür sprechen. Die Verbindung von Unterwelt und Übergängen wiederum ist in der ethnologischen Literatur gut bezeugt.

<sup>3</sup>SAFAR *loc.cit.* überlegte, ob es sich bei **KALAM:PA LAMMA.GAL** um den Namen des lokalen Heiligtums handeln könnte. Hinsichtlich des an diesem antiken Ort offensichtlich gegebenen Fokus auf große Raubkatzen ist es interessant, einen archaischen Textzeugen mit dem Element **LAMMA** zu finden; es könnte dies die Idee der Liminalität von einerseits den mit **PIRIĜ** bezeichneten Raumkatzen in Zusammenhang mit Übergängen (womöglich zwischen der Unterwelt und der Welt der Lebenden? Man denke an die Nähe des Ortes zu Tell Ibrahim / Gudu'a) und andererseits dem Zeichen **LAMMA** schon zu dieser frühen Periode untermauern. Sollte dies zutreffen, zeigt sich in z.B. der Passage aus Gude'a CA xxvi:22 - 28 das Überleben einer sehr langen sumerischen(?) Tradition der Assoziation von Übergängen und Raubkatzen (cp. auch die Löwen des <sup>d</sup>Dagan-Tempels in Mari).

## Appendix B

### Opferlisten

#### B.1 ED IIIa

##### B.1.1 Fāra

[A01] FTP 110 [N 541 = P222174]

MARTIN *et al.* 2001

Fāra, ED IIIa

obv.

i 01 [2 (bùr) aša<sub>5</sub>] 02 [d][en]-[ki] 03 [2 (bùr)] [d][nissaba] 04 [2 (bùr)] [d]uttu<sub>x</sub>  
05 [2 (bùr)] [d]nin<sup>?</sup>-kilin 6 2 (bùr)<sup>?</sup> [d]nin-[x]

ii 01 [...] 02 1 (bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>nin-ki-da 03 1 (bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>izi-ġar-dím 04 1  
(bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>lamma 05 1 (bùr) 2 (èše) <sup>d</sup>nin-ti-[uġ<sub>5</sub>-ga]

iii 01 [...] 02 1 (bùr) [1 (èše)] <sup>d</sup>NÁM.[NUN] 03 1 (bùr) 1 (èše) <sup>d</sup>nin-ka-si 04  
1 (bùr) 1 (èše) <sup>d</sup>lugal-URUxUD 05 1 (bùr) 1 (èše) <sup>d</sup>TU 06 1 (bùr) 1 (èše)  
<sup>d</sup>[gal]-ga-eri 07 1 (bùr) 1 (èše) <sup>d</sup>en-zi-da

iv 01 [1 (bùr) 1(èše)] <sup>d</sup>[amar]-MI.ZA 02 [1 (bùr) 1(èše)] [d][nin]-piriġ 03 1  
(bùr) 1(èše) <sup>d</sup>šu-[nir] 04 1 (bùr) <sup>d</sup>[nin-MUG] 05 1 (bùr) <sup>d</sup>nin-x-[x] 06 1 (bùr)  
<sup>d</sup>nin-[šâ<sup>?</sup>]-[eri]

v 01 [...] 02 2 (èše) <sup>d</sup>lugal-UD 03 2 (èše) <sup>d</sup>á-gal-tuku 04 2 (èše) <sup>d</sup>mes-[lam]-  
ta-[è] 05 [...]

rev.

i 01 [...] 02 [2 (èše)] [d]TAB 03 2 (èše) <sup>d</sup>za-za-ġin(AN.ZA.KUR.ZA) 04 2 (èše)  
<sup>d</sup>šul-[pa]-è 05 [2] (èše)<sup>?</sup> [...]

#### Kommentar

Pfründenzuteilung; einer von nur 3 Texten<sup>1</sup>, die sowohl <sup>d</sup>lamma als auch <sup>d</sup>izi-ġar-dím im Rahmen der Kultpraxis nennen. Von den genannten Göttern finden sich alle auch in [07A][1] SF 5 obv., aber nur 6 davon in SF 1<sup>2</sup>; cp. auch MARTIN *et al.* 2001:100, wo darauf hingewiesen wird, daß keiner der Hauptgötter von Fāra in dem Text aufscheinen. Die Parallelen zu SF 5 obv. in der Reihung der einzelnen Götter sind allerdings weniger stark ausgeprägt als jene von TŠŠ 629. Es mag für uns auch

<sup>1</sup>[07A][1] SF 5 obv., FTP 110, [A02] TŠŠ 629.

<sup>2</sup>Dabei handelt es sich um i:03 <sup>d</sup>nisaba, i:05 <sup>d</sup>nin-kilin, ii:05 <sup>d</sup>nin-ti-uġ<sub>5</sub>(-ga), iii:05 <sup>d</sup>TU, iii:06 <sup>d</sup>gal-ga-eri, iv: 02 <sup>d</sup>nin-piriġ. Cp. Tabelle 1 *sub* [07].

relevant sein, daß die *Große Götterliste* von Fāra zwar zahlreiche mit **LAMMA** gebildete Gottheiten kennt, jedoch nirgends einfaches <sup>d</sup>lamma aufscheint; es scheint dieses auf die Kultpraxis beschränkt zu sein. Die relevanten administrativen Texte wiederum bezeugen keine der aus SF 1 belegten Entitäten der **LAMMA**-Gruppe.

[A02] TSŠ 629 [Ist Š 629 = P010870]

JESTIN 1937, MANDER 1978:8f. [OrAn 17]; Fāra, ED IIIa

obv.

i 01<sup>3</sup> [n (aš)] [LAHTAN]<sub>x</sub>GU 02 <sup>d</sup>TAB 03 8 (aš) <sup>d</sup>nin-kur 04 1 (u) 2 (aš) <sup>d</sup>nin-PA-uḡkiḡ-gal 05 4 (aš) 1/2 (diš) <sup>d</sup>nin-tin-uḡ<sub>5</sub>(EZEN<sub>x</sub>AN)-ga

ii 01 6 (aš) <sup>d</sup>nin-LAK-397°UD 02 3 (aš) <sup>d</sup>izi-ḡar-[dím] 03 2 (aš) <sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798 04 1 (aš) 1/2 (diš) <sup>d</sup>me-lám 05 3 (aš) <sup>d</sup>lamma

iii 01 5 (aš) <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub>(NUN.TAG) 02 1 (aš) <sup>d</sup>amar-MI.LAK-798 03 1 (aš) 1/2 (diš) <sup>d</sup>NÁM.NUN 04 1 (aš) <sup>d</sup>EN.ZU 05 1/2 (diš) <sup>d</sup>nin-kilin 06<sup>4</sup> 1 (aš) <sup>d</sup>ŠID 07 2 (aš) <sup>d</sup>[lugal]-[...]

iv 01 1/2 (diš) <sup>d</sup>en-zi-da 02 1 (aš) <sup>d</sup>nin-šà-eri 03 1 (aš) <sup>d</sup>nin-SAR 04 1/2 (diš) <sup>d</sup>nin-mug 05 1 (aš) 1 (aš) <sup>d</sup>[lugal]-UD 06 [...]

v 01 1 (aš) <sup>d</sup>gal-ga-eri 02 1 (aš) <sup>d</sup>nin-piriḡ 03 1 (aš) <sup>d</sup>nin-kas-bar 04 1/2 (diš) <sup>d</sup>nin-ti 05 1 (aš) <sup>d</sup>[nín]-[...] 06 [...]

rev.

vi 01 [...] [<sup>d</sup>][X]-mú-da 02 [n] <sup>d</sup>nin-[ka]-si 03 [n] <sup>d</sup>tur<sub>5</sub>(TU) 04 <sup>d</sup>TIR 05 1/2 (diš) <sup>d</sup>LAK-765 06 1 (aš) <sup>d</sup>kur<sup>ki</sup>-ta-è 07 [...]

vii 01 GÚ.AN.ŠÈ

### Kommentar

TSŠ 629 ist von unseren administrativen Texten [07A][1] mit Referenztext SF 5 obv. am ähnlichsten; die Auflistung der Gottheiten von i:04 <sup>d</sup>nin-PA-uḡkiḡ-gal bis ii:05 <sup>d</sup>lamma ist (bis auf die Auslassung von <sup>d</sup>nin-MAR) parallel zu [07A][1] SF 5 obv. iii:01 - 06, und auch die in [07A][2] SF 5 ii:06 - 07 belegte Folge von <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>TAG.NUN findet sich hier in ii:05 - iii:01. Ebenso ist <sup>d</sup>TU – <sup>d</sup>TIR parallel zu SF 5 obv. iii:07 - 09, ebenso SF 5 rev. ii:09 - 11 und [07B] SF 6 iii:02 - 03.

Besonders auffällig ist hier wiederum die gemeinsame Nennung von <sup>d</sup>me-lám und <sup>d</sup>lamma in ii:04 - 05; es weist dies darauf hin, daß die Überlegungen zu einem luminösen Aspekt von **LAMMA** (möglicherweise verbunden mit der von WINTER 1994:124ff. angesprochenen Vitalität, welche durch Licht im ANE übertragen konzipiert wurde) zuzutreffen scheinen. Cp. dazu [07A][1] SF 5 obv. iii:05, [07A][2] SF 5 rev. iii:06, [08] SF 7, [10C] IAS 46 x:07, x:08. Auch auf der Ebene der Opfergaben zeigt sich eine mögliche Verbindung zwischen **LAMMA** und Licht: <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>izi-ḡar-dím erhalten den selben Opferumfang von 3 (aš) LAHTAN<sub>x</sub>GU.

<sup>3</sup>Cf. ARCHI 1987:99; EbSL TM.75.G.1907+12680 vii:10 - 11 || viii:09 - 10 lahtan / la-ha-da-mu-mu.

<sup>4</sup>Evtl. ob der Nähe zu <sup>d</sup>nin-kilin hier úttu zu lesen?

Auch die Reihe ii:01 - 03 mit <sup>d</sup>nin-LAK-397°UD ist für unser Thema interessant; wie schon *sub* [06] SF 1 i:16, i:17, i:18 *et passim* angesprochen, scheint LAK-397°UD (= NĪGIN) als Bezeichnung für ein Toponym regelmäßig zusammen mit <sup>d</sup>izi-ġar-[dím] auf, ebenso mit <sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798. Die ED IIIa regelmäßige Reihung dieser DNN zusammen weist darauf hin, daß eine konzeptuelle Verbindung besteht. Evtl. könnte es sich dabei um Heiligtum — Beleuchtung — Palast handeln?

[A03] WF 153 [VAT 12756 = P011112]

DEIMEL 1924; Fāra, ED IIIa

obv.

i 01 1 (uš) 1 (aš) [še] líd<sup>1</sup>-ga 02 <sup>d</sup>[nin<sup>?</sup>]-KID 03 [...] še [bí]-dím 04 [...] [x] 05 [...] [x] 06 [...] 07 [...] 08 [...] [PA] 09 [...<sup>d</sup>nin]-[é-gal.LAK-798] 10 2 (aš) 2 (bariga) še 11 [<sup>d</sup>]amma

ii 01 1 (u) 4 (aš)<sup>?</sup> lá 1 (bariga) še 02 3 (aš) lá 1 (bariga) še [zíz] 03 <sup>d</sup>TU 04 2 (u) 2 (bariga) še 05 1 (u) 1 (aš) 1 (bariga) [zíz] 06 [...] 07 1 (u) lá 1 (aš) še 08 šu [gána<sup>1</sup>] tab 09 udu udu 10 ġi<sub>6</sub> 11 <sup>d</sup>nissaba 12 1 (aš) 1 (bariga) še 13 šu [gána<sup>1</sup>] tab 14 nam-mah 15 um-mi-a

iii 01 1 (u) 4 (aš) še 02 4 (aš) zíz 03 gu<sub>4</sub>-[apin] 04 [4] (aš) še 05 šu gána tab 06 <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub>(NUN.TAG) 08 1 (u) 2 (aš) še 09 <sup>d</sup>NÁM.NUN 10 8 (aš) še 11 <sup>d</sup>[X]-[X] 12 <sup>d</sup>[nin]-[X] 13 2 (u) 4 (aš) [líd<sup>?</sup>-ga<sup>?</sup>] še 14 8 (aš) 2 (bariga) zíz 15 <sup>d</sup>nin-[ki]-da

iv 01 3 (aš) še 02 eri x 03 1 (aš) 2 (bariga) še 04 munus-á-nu-kúš 05 [šu] [gána] tab 06 <sup>d</sup>nin-SAR 07 3 (aš) še 08 1 (aš) [2] (bariga) [...] 09 šu gána tab 10 [šubur<sup>?</sup>] 11 [X] [dub-sar] 12 [<sup>d</sup>nin]-[X X X] 13 7 (aš) [lá] [n (bariga)] še 14 [<sup>d</sup>nin]-[ġír<sup>?</sup>-su<sup>?</sup>] 15 5 (aš) še

v 01 <sup>d</sup>lugal-URUxUD 02 1 (u) lá 1 (bariga) še 03 5 (aš) 2 (bariga) zíz 04 <sup>d</sup>[nin-piriġ] 05 1 (u) 5 (aš) še 06 [...] 07 <sup>d</sup>sùd-UR<sub>5</sub>-TU 08 <sup>d</sup>[ki] X 09 8 (aš) 1 (bariga) [še] 10 <sup>d</sup>[nin-ka-si] 11 1 (u) še 12 3 (aš) zíz 13 <sup>d</sup>TIR

vi 01 8 (aš) [še] 02 <sup>d</sup>[nin-X]-[X] 03 [2 (aš) 2 (bariga)] [...] 04 AN.AN 05 šu gána tab 06 6 (aš) 2 (bariga) še 07 1 (uš) lá 1 (bariga) [zíz] 08 <sup>d</sup>[nin]-PA-[uġkiġ-gal] 09 8 (aš) 2 (bariga) zíz 10 [4 (aš)] 2 (bariga) še 11 3 (u) še 12 <sup>d</sup>[X-X]-[X]

rev.

vi 01 GÚ.AN.ŠÈ 02 3 (gés) 3 (u) 3 (aš) še líd<sup>1?</sup>-ga 03 3 (u) 5 (aš) 2 (bariga) [zíz] líd-ga

## Kommentar

**i:02** Es ist auf der Photographie nicht genau zu erkennen, ob hier tatsächlich <sup>d</sup>nin-KID zu lesen ist. Von **nin** kann ich nur MUNUS erkennen, TÚG scheint völlig zu fehlen; die

Spuren in der Bruchstelle vor **KID** könnten auch eine Transskription [AN].[U].[UD].**KID** rechtfertigen.

**i:09** Cf. [07A][1] SF 5 obv. iii:03. Die Angaben über die Zuteilungen an die Gottheit sind abgebrochen. Die Nähe zwischen <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>nin-é-gal.LAK-798 ist aus SF 5 obv. iii:03 - 06 und [A02] TSS 629 ii:03 - 05 bezeugt.

**i:11** <sup>d</sup>lamma erhält **2 aš 2 bariga še** zugeteilt. Die Stellung der Entität vor <sup>d</sup>TU ist parallel zu [07A][1] SF 5 obv. [07A][2] SF 5 rev., [07B] SF 6, [A01] FTP 110.

**ii:02** <sup>d</sup>TU ist in dieser nachfolgenden Position bei <sup>d</sup>lamma in Opferlisten während des ED IIIa auch sonst bezeugt; s.o. *ad* i:11, Kommentar [07] Tab. 1. Auffällig ist, daß <sup>d</sup>TU trotz der nachgestellten Position im Vergleich zu <sup>d</sup>lamma deutlich mehr Opfergaben zugeteilt bekommt, nämlich **1 (u) 4 (aš) LÁ 1 bariga še** und **3 (aš) LÁ 1 (bariga) še-zíz**. Dies verweist auf den Status, den die Geburtsgöttin innehat. Ebenso wie die *sub* [07] angeführten Texte entstammt dieser also der Kultpraxis und ist nicht hierarchisch geordnet.

**ii:09 - 10** Evtl. als **udu-udu-ḡi<sub>6</sub>** 'schwarze Schafe' zu verstehen?

**ii:14 - 15** Als Referent von **nam-mah / um-mi-a** ist wohl eine Person anzunehmen. Ob derjenige Gaben empfängt oder abgibt bleibt vorerst unklar.

**iii:01 - 03** **1 (u) 4 (aš) še** und **4 aš zíz** an die **gu<sub>4</sub>-apin**. Vermutlich handelt es sich dabei um die zugeteilte Nahrung der in kultischem Rahmen verwendeten Pflugrinder? Cp. die Reformtexte des Eri'inimgina-k Ukg. 4 // 5 09 - 12 **gu<sub>4</sub>-diḡir-ré-ne-ke<sub>4</sub> / ki-sum-ma- / énsi-ka / i-uru<sub>4</sub>** 'die Rinder der Götter hatten auf der Zwiebelpflanzung des Stadtfürsten gepflügt'.

**iii:06** Zu <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub> cp. [07A][1] SF 5 obv. iii:10.

**iii:09** Cf. [07A][1] SF 5 obv. iii:11.

**iii:11 - 12** Abgebrochen, lediglich das wohl als Gottesdeterminativ zu verstehende **AN** zu Beginn der beiden Zeilen ist deutlich erkennbar. Vergleicht man die hier belegte Abfolge von Gottheiten mit der von [07A] SF 5, so fällt auf, daß die Reihenfolge die selbe ist: <sup>d</sup>uttu<sub>x</sub> - <sup>d</sup>NÁM.NUN - <sup>d</sup>nin-kilin - <sup>d</sup>nin-kilin-aš-bar - <sup>d</sup>nin-ki-da. Kann man annehmen, daß hier in WF 153 in iii:12 - 13 dementsprechend die Namen <sup>d</sup>nin-kilin und <sup>d</sup>nin-kilin-aš-bar zu ergänzen sind?

**iv:04** 'Frau, die den Arm nicht ruhen läßt'; evtl. als Epitheton für eine Gottheit zu verstehen? Cp. 3N-T296 rev. 12 **kù!** <sup>d</sup>**inanna-ke<sub>4</sub>** [**zag-zi-da**]-**né mùš nu-túm-mu** 'die strahlende <sup>d</sup>Inanna-k - sie weicht nicht von seiner Seite!' (COOPER und HEIMPEL 1983 [JAOS 103]). Angesichts der wohl dahinterstehenden Vorstellung einer unermüdlich dem Menschen beiseite stehenden Gottheit und auch nachfolgender <sup>d</sup>**nin-SAR** wäre verführerisch, eine Form von **LAMMA** als Referenten zu interpretieren. Dies kann jedoch nicht bewiesen werden.

**iv:06** Cf. [03] IAS 82 ii:15, vii:11', vii:12', vii:13', [13] Erm 14396, [A05] RTC 8 ii:06.

**v:04** Cf. [03] IAS 82 ii:19.

**v:13** Cf. [07A][1] SF 5 obv. iii:09.

**vi:08** Cf. [07A][2] SF 5 rev. ii:08.

### B.1.2 Ĝirsu

[A04] RTC 6 [AO 282 = AOTa 7]

THUREAU-DANGIN 1903; EDZARD 1976a [ZA 66]

Ĝirsu, ED IIIa

obv.

i: 01 **1** (aš) še [áĝ]<sup>?</sup> 02 **sanga** - 03 <sup>d</sup>**lamma**-[ra<sup>?</sup>] 04 **1** (aš) **i-ti-HÉ-DU** 05 **1** (aš) **1** (**bariga**) **lum-ma**

ii: 01 **1** (**u**) **nam-AL** 02 **bar ĝál** 03 **1** (aš) še **munu<sub>4</sub>** 04 **1** (aš) **bappir** 05 **1** (aš) **bar** [**ninda**] 06 **1** (aš) **1** (**bariga**) **1** (**u**) **šila zì ninda** 07 **UD-da**

iii: 01 **2** (aš) **bar ninda** 02 **1** (aš) **zì ninda** 03 **1** (**bariga**) **zì REC-523** 04 **2** (**u**) **šùš**

iv: 01 **SAĜxHA-mul** 02 **lam-ma** 03 **me-an-du<sub>10</sub>** 04 **DU**

rev.

i: 01 **šu-níĝin 6** (aš) [(x)] [**gur líd**]-ga

### Kommentar

EDZARD identifiziert diesen Text als möglichen Übungstext (EDZARD 1976a:194); so schreibt er (*op.cit.*:168):

“Der Text ist in mehrfacher Hinsicht ungewöhnlich. Das Zahlensystem der Vs. ist unklar und läßt sich nicht mit der Summe in Beziehung setzen. Bei der Summe selbst ist das Nebeneinander von [g]ur und NI-ga unerklärlich. Etwa Übungstext?”

Selbst wenn es sich um einen Übungstext handelt, kann doch angenommen werden, daß ein System hinter der Anordnung der Einträge steht. i:02 - 03 erinnert, verbindet man die Einträge miteinander, an [07B] IAS 48 iv':07', welches die einzige mir bekannte Parallele des sumerischen Textcorpus dazu bildet. Bei i:05 **lum-ma** handelt es sich wohl um die Gottheit dieses Namens, wenn auch der Gottesdeterminativ nicht geschrieben ist (cf. BAUER 1998:515 [OBO 160/1]). Für uns in Zusammenhang mit /**lamma**/ von besonderem Interesse sind die vielfältigen Ideen zum Bedeutungsspektrum von **lum-ma**: MARCHESI 2006:58 identifiziert den Gott in seiner Monographie als “sometimes conceived of as a guardian (*udug/rābišu*) of Ekur, the temple of Enlil at Nippur; sometimes a ruthless gendarme-demon (*gallū lā bābil pani*) of the netherworld, or rather the gendarme-demon *par excellence*”; da dies jedoch das Ergebnis einer diachronen Studie des Onomastikons ist, ist angebracht, diese späteren Assoziationen hier auszuklammern. Dennoch ist ein möglicher Zusammenhang von /**lumma**/ und **LAMMA** gerade ob der später bezeugten Verbindung zwischen **LAMMA** und **udug** (cp. [21A]-[1] Gude'a CA) interessant.

SELZ 1995[UGASL]:171 erwägt für den DN sum. 'der Prächtige, Üppige, Großgewachsene' und weist auf eine Affinität der ED PNN mit dem theophoren Element (<sup>d</sup>)**lum-ma** in Lagaš/Ĝirsu mit späteren Dumuzid-Vorstellungen hin (*op.cit.*:174f.). ALSTER 1997b:431 *ad* SP 14.2 erklärt <sup>d</sup>**lum-ma** als das personifizierte Glück (“the exuberant one, exuberance” deified”, *loc.cit.*). SCHWEMER 2001:9<sup>42</sup> geht kurz auf den Gott ein und, mit BAUER *loc.cit.* eine Deutung des DN als 'Wolke' annehmend, interpretiert <sup>d</sup>**lum-ma** (ähnlich der/dem <sup>d</sup>**bi-lu-lu**) als vergöttlichte Regenwolke, mit Verbindung zu Ackerbau. Dies würde zu unserem Text passen. ii:01, generell **nam-máh** gelesen, lese ich **nam-AL** um nicht eine Lesungsmöglichkeit auszuschließen; sowohl **al** = *allu* als auch **máh** = *kabtu* passen in den hier gegebenen Kontext. Der Pflug **al** würde mit der Vorstellung eines wasserspendenden Acker- bzw. Fruchtbarkeitsgott gut harmonieren, und der Zusammenhang zwischen pflanzlicher und menschlicher Fruchtbarkeit läßt sich an [01] IAS 32 exemplarisch nachvollziehen. Cp. ebenfalls die Symbolik des Pflügens in der sumerischen Vorstellungswelt. Nicht auszuschließen ist eine phonetische Spielart für **nam-mah** unter Miteinbeziehung des Bedeutungsspektrums von **AL**.

iv:02 **lam-ma** schließlich kann hier (mit Vorsicht) als 'syllabische Schreibung' für /**lamma**/ bezeichnet werden, die gleichzeitig die UGN-Schreibung **LAM** für /**lamma**/ enthält, wie wir sie aus [04] IAS 397 und auch [18] RBC 2000 kennen.

[A05] RTC 8 [AOTa 1 = P010562]

THUREAU-DANGIN 1903

Ĝirsu, ED IIIa

obv.

i: 01 **dub ninda áĝ** 02 1 (aš) <sup>d</sup>[**nin-ĝír-su**] 03 1 (aš) <sup>d</sup>[**ba-ba<sub>6</sub>**]<sup>5</sup> 04 1 (aš) **ti-ra-áš**  
05 1 (aš) **an-ta:sur** 06 1 (aš) <sup>d</sup>**šul-šà-na**

<sup>5</sup>Cf. SELZ 1990:123 [ASJ 12].

ii: 01 1 (aš) <sup>d</sup>KIŠ-igi-ġál 02 1 (aš) <sup>d</sup>kínda-[zi] 03 1 (aš) <sup>d</sup>gan-gír 04 1 (aš) <sup>d</sup>lamma 05 1 (aš) <sup>d</sup>lamma-eri 06 1 (aš) <sup>d</sup>níġ-SAR  
 iii: 01 1 (aš) <sup>d</sup>TIR 02 1 (aš) <sup>d</sup>ib-gal 03 1 (aš) <sup>d</sup>lugal 04 1 (aš) HAR-ki 05 lacuna

### Kommentar

Das in dieser Liste belegte Pantheon entspricht ganz dem aS Pantheon von Ġirsu (cf. UGASL; auch SELZ 1990:123 [ASJ 12]). Auffällig ist die Reihung <sup>d</sup>lamma - <sup>d</sup>lamma-eri in ii:04 - 05; die selben DNN finden wir in [03] IAS 82 ii:18 und v:07. <sup>d</sup>lamma-eri steht in [03A] v:07 in der direkten Umgebung von mit der Unterwelt bzw. unterirdischen Gewässern verbundenen Gottheiten (cp. ALSTER 1976:188<sup>28</sup> [JCS 28]); die hier nachfolgende <sup>d</sup>níġ-SAR (ii:06) steht wohl für <sup>d</sup>nin-SAR, die häufig in der Nähe von LAMMA vorkommt (s.u.).

Der Text hat Ähnlichkeit mit den ED IIIb Texten aus Ġirsu (cp. [14] Urn. 26, [15] Urn. 51):

Die Reihung von <sup>d</sup>kínda-zi vor den LAMMA-Gottheiten stimmt überein mit der unter Ur-<sup>d</sup>Nanše bezeugten Reihenfolge, wo <sup>d</sup>kínda-zi immer vor <sup>d</sup>lamma-LAK-397(°KI)-è genannt wird.

Die Nennung von <sup>d</sup>níġ-SAR nach den LAMMA-Gottheiten <sup>d</sup>lamma und <sup>d</sup>lamma-eri entspricht der unter Eri'inimgina-k ([17] Eri'inimgina-k 6) bezeugten Positionierung von <sup>d</sup>nin-SAR nach <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga-ġiš'igi-tab-ba-ni. Zudem ist <sup>d</sup>nin-SAR (außerhalb von PNN) auffällig ausschließlich in [03] IAS 82 vii:11', vii:12', [06] SF 1 ii:24, [07A][1] SF 5 obv. iv:07, [07A][2] rev. iii:01, [07B] SF 6 iv:02, [A02] TSŠ 629 iv:03, [A03] WF 153, [A06] VS 14 119, VS 14 116, VS 14 74, [A08] VS 14 5, TSA 51, P430697, ITT 4 7078; cp. außerdem SMUI 1900.53.0143 [P423565], cf. *sub* [13] Erm 14396, SELZ *op.cit.*:130f.

## B.2 ED IIIb

### B.2.1 Ġirsu

[A06] DP 62 [P220712]

ALLOTTE DE LA FUÏE 1912, SELZ 1995:314 [UGASL]

Ġirsu, ED IIIb (Lugalanda 02.04.00)

obv.

i 01 1 (aš) sila<sub>4</sub> 02 <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 03 níġ-ġi<sub>6</sub>-kam 04 u<sub>4</sub>-1-(diš)-kam 05 1 (aš) udu <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 06 1 (aš) udu <sup>d</sup>ig-alim 07 1 (aš) udu <sup>d</sup>mes-an-DU 08 1 (aš) udu  
 ii 01 abzu-gú-íd-ka 02 1 (aš) udu <sup>d</sup>nin-šubur 03 1 (aš) maš-lúgud-da 04 eb-i<sub>7</sub>-eden-na 05 1 (aš) maš-lúgud-da 06 <sup>d</sup>lugal-é-mùš 07 u<sub>4</sub>-2-(diš)-kam  
 iii 01 1 (aš) udu <sup>d</sup>nin-ġír-su 02 1 (aš) udu <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 03 u<sub>4</sub>-3-(diš)-kam 04 1 (aš) udu <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 05 1 (aš) maš lúgud-da 06 ki-<sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 07 u<sub>4</sub>-4-(diš)-kam

rev.

i 01 šu-nígin 8 (aš) udu nita 1 (aš) sila<sub>4</sub> 02 3 (aš) maš 03 ezen-še-gu<sub>7</sub>- 04<sup>d</sup>nin-ġír-su-ka-ka 05 bára-nam-tar-ra

ii 01 dam lugal-an-da 02 énsi- 03 lagaš<sup>ki</sup>-ka-ke<sub>4</sub> 04 ġeš bé-tag 05 maš-da-ri-a-am<sub>6</sub> 2 (AŠxDIŠ)

### Kommentar

Die 'kleine Ningirsu Opferliste' DP 62 stellt mit <sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> (iii:06) den frühesten Beleg für <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> in Verbindung mit LAMMA dar. Im Rahmen des mehrtägigen Festes ezen-še-gu<sub>7</sub>-<sup>d</sup>nin-ġír-su-ka-ka (rev. i:03f.) wird die Göttin am vierten und letzten Tag nach der <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> beopfert (an diesem Tag werden nur diesen beiden Gottheiten Opfer dargebracht); die Baba erhält ein Schaf, die <sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> erhält einen Ziegenbock. Das hier bezeugte animalische Opfer erinnert an den Fāra-Text [05] SF 39 (ED IIIa), wo die <sup>d</sup>lamma-nin-súmun im Rahmen eines Symposions der Götter ebenfalls einen Ziegenbock zugeteilt bekommt. Außerhalb dieser Texte wird auch in [A08] DP 54 iii:03 (Ukg. L 02.11.00) und [A07] VS 14 5 xi:02 (Lug. 02.09.00) der <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír jeweils ein Ziegenbock geopfert. Der Opferumfang entspricht dem für ib-íd-eden-na (ii:04) und <sup>d</sup>lugal-é-mùš (ii:06) am zweiten Tag.

Ausgehend von der Reihung von Baba und <sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> am Ende der Liste sowie der Tatsache, daß am letzten Tag nur diese beiden Erscheinungsformen der Baba beopfert werden, kann wohl angenommen werden, daß es sich bei der <sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> um eine bestimmte Statue der <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> handelt; so schon SELZ 1995:158 [UGASL]. Allerdings wird nicht die Gottheit selbst, sondern vielmehr der Ort, an dem ihre Statue aufgestellt war (der ki-<sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>), beopfert. Man kann davon ausgehen, daß dies auf eine lokalisierte Schutzfunktion verweist: Die Verbindung von LAMMA und ihrer liminalen Schutzfunktion (manifestiert in der spezifischen LAMMA-Statue der <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub>) hat sich vom Konzept LAMMA, übertragen auf die Statue, auf den locus der Statue verlagert (cp. SELZ 1997 [CM 7]). Zu ki-<sup>d</sup>lamma in ED IIIb Opferlisten aus Lagaš/Ġirsu cp. auch [A07] VS 14 5 und [A09] VS 14 93, ähnlich [02][2] zà-me.

Die hier bezeugte Assoziation von <sup>d</sup>lamma und Baba kann auf unterschiedliche Arten interpretiert werden: Als 1) Genitivkonstruktion (cp. Gude'a CA iii:20 - 21) 'LAMMA der Baba', 2) Parallelismus 'die LAMMA, die Baba', 3) asyntaktische Verbindung 'LAMMA und Baba'. Ich möchte keine dieser Möglichkeiten ausschließen, doch scheint mir eine Genitivkonstruktion oder asyntaktische Verbindung am wahrscheinlichsten, wobei der Beleg aus Gude'as Tempelbauinschrift Richtung Genitivkonstruktion weist. Ob ki-<sup>d</sup>lamma-<sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> mit dem aus den ED IIIa zà-me von Tell Abū Šalābīkh bekannten AN.LAMMA.KI identisch ist, bleibt unsicher. Zudem ist die doppelte Verwendung des Gottesdeterminativs <sup>d</sup>IGIR sowohl vor dem Funktionselement LAMMA als auch vor dem Namen von Baba ungewöhnlich; in allen anderen Belegen für LAMMA als Element einer sekundären Epiphanieform bzw. in Kombination mit einem anderweitig bezeugten DN (cp. [01] IAS 327, [02][1]+[2], [06] SF 1 i:15 <sup>d</sup>lamma-nin-súmun, i:26 <sup>d</sup>lamma-nin-sig<sub>4</sub>-tu, ii:03 <sup>d</sup>lamma-nin-men<sub>x</sub>) wird für den Namenstypus LAMMA+DN stets nur ein Gottesdeterminativ/Klassifikator verwendet. Daß hier sowohl vor dem Namen der Göttin als auch dem Funktionselement LAMMA der Klassifikator steht, scheint

mir darauf hinzuweisen, daß hier distinkt zwei Entitäten differenziert werden, anstatt daraus zu schließen, daß wir es hier mit einer *hapax*-Schreibung zu tun haben.

[A07] VS 14, 5 [VAT 4617 = P020021]

FÖRTSCH 1916, SELZ 1995:237f. [UGASL],  
Ĝirsu, ED IIIb (Ukg. L 02.10.00)

obv.

i: 01 1 (aš) sila<sub>4</sub> 02 <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 03 ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub> 04 eri-kù-ga 05 ì-lah<sub>5</sub>-a 06 ġiš bé-tag 07 u<sub>4</sub>-1 (diš)-kam 08 7 (aš) zì mun-du 09 3 (aš) dug kas KAL 10 4 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 11 2 (diš) kúr ì 2 (diš) kúr zú-lum 2 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 2 (diš) ku<sub>6</sub> kэш-rá 1 (aš) udu 1 (aš) sila<sub>4</sub> 12 <sup>d</sup>nin-ġír-su

ii: 01 4 (aš) zì mun-du 02 1 (bariga) zì níġ-gu<sub>7</sub>-da 03 1 (aš) 1 (bariga) 2 (bán) zì KAL gur-saġ-ġál 04 zì-ur<sub>5</sub>-kam 05 2 (aš) kas KAL 06 2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 07 2 (diš) kúr ì 2 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr gára 2 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 2 (diš) ku<sub>6</sub> kэш-rá 1 (aš) gu<sub>4</sub> 1 (aš) udu 1 (aš) sila<sub>4</sub> 08 <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 09 2 (aš) zì 10 1 (aš) kas KAL 11 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub>

iii: 01 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш-rá 1 (aš) maš 02 <sup>d</sup>ig-alim 03 2 (aš) zì 04 1 (aš) kas KAL 05 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 06 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш-rá 1 (aš) maš šul-šà-ga-na 07 2 (aš) zì 08 1 (aš) kas KAL 09 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш-rá

iv: 01 <sup>d</sup>gan-ġír 02 2 (aš) zì 03 1 (aš) kas KAL 04 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 05 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш 06 <sup>d</sup>lamma 07 2 (aš) zì 08 1 (aš) kas KAL 09 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш 11 <sup>d</sup>nin-SAR 12 1 (aš) zì 13 1/2 (aš) kas KAL 14 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 15 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш

v: 01 abzu-LAGAB-tùm 02 1 (aš) zì 03 1/2 (aš) kas KAL 04 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 05 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш 1 (aš) maš 06 abzu-eri-sig-ba 07 1 (aš) zì 08 1/2 (aš) kas KAL 09 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш 11 <sup>d</sup>nanše-ki-sal<sub>4</sub>-la 12 2 (aš) zì 13 1 (aš) kas KAL

vi: 01 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 02 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш 1 (aš) udu <sup>d</sup>mes-an-DU 03 2 (aš) zì 04 1 (aš) kas KAL 05 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 06 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш 1 (aš) udu <sup>d</sup>nin-šubur 07 2 (aš) zì 08 1 (aš) kas KAL 09 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz

vii: 01 1 (aš) udu 02 <sup>d</sup>nin-a-sú 03 1 (aš) zì 04 1/2 (aš) kas KAL 05 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 06 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kэш lugal-é-mùš 07 2 (aš) zì 08 1 (aš) kas KAL 09 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10 1 (diš)

silā ì 1 (diš) silā zú-lum 1 (diš) silā ġeštīn ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kéš 1 (aš) udu  
abzu-da-niġin 11 1 (aš) zì

rev.

i: 01 1/2 (aš) kas KAL 02 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 03 1 (diš) silā ì 1 (diš) silā zú-lum  
1 (diš) silā ġeštīn ga'ar zíz 04 ib íd-edīn-na 05 2 (aš) zì 06 1 (aš) kas KAL 07  
1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 08 1 (diš) silā ì 1 (diš) silā zú-lum 1 (diš) silā ġeštīn ga'ar zíz  
1 (diš) ku<sub>6</sub> kéš 1 (aš) maš 09 an-ta-sur-ra 10 u<sub>4</sub>-2 (diš)-kam 11 2 (aš) zì 12 1  
(aš) kas KAL 13 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub>

ii: 01 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštīn ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub>  
kéš 1 (aš) maš bar-dul<sub>5</sub> 02 <sup>d</sup>nīn-ġīr-su 03 2 (aš) zì 04 1 (aš) kas KAL 05 1 (aš)  
kas ġi<sub>6</sub> 06 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštīn ga'ar zíz 1 (diš)  
ku<sub>6</sub> kéš 1 (aš) maš <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 07 2 (aš) zì 08 1 (aš) kas KAL 09 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10  
1 (diš) silā ì 1 (diš) silā zú-lum 1 (diš) silā ġeštīn ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kéš 1  
(aš) maš ti-ra-áš 11 2 (aš) zì

iii: 01 1 (aš) kas KAL 02 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 03 1 (diš) silā ì 1 (diš) silā zú-lum  
1 (diš) silā ġeštīn ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kéš 1 (aš) udu <sup>d</sup>nanše-šeš-e-gar-ra 04  
2 (aš) [zì] 05 1 (aš) kas [KAL] 06 1 (aš) kas [ġi<sub>6</sub>] 07 1 (diš) silā [ì 1 (diš) silā]  
zú-[lum] 1 (diš) silā [ġeštīn] ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kéš 08 <sup>d</sup>hendur-saġ 09 2 (aš)  
zì 10 [1 (aš) kas] KAL 11 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 12 1 (diš) silā ì 1 (diš) silā zú-lum 1  
(diš) silā ġeštīn ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kéš <sup>d</sup>šul-MUŠxPA

iv: 01 u<sub>4</sub>-3 (diš)-kam 02 1 (aš) maš <sup>d</sup>lamma-silā-sír-sír-ra 03 u<sub>4</sub>-4 (diš)-kam

v: 01 šu-[niġin] 5 (u) lá 2 (aš) zì mun-du 02 1 (bariga) zì níġ-gu<sub>7</sub>-da 03 1 (aš)  
1 (bariga) 2 (bán) zì KAL gur-saġ-ġál 04 2 (u) 3 (aš) 1/2 (aš) dug kas KAL  
05 2 (u) 4 (aš) 1/2 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 06 6 (diš) kúr 2 (u) lá 1 (diš) silā ì 1 (diš)  
kúr gára 6 (diš) kúr 2 (u) lá 1 (diš) silā zú-lum 6 (diš) kúr 2 (u) lá 1 (diš)  
silā ġeštīn ga'ar zíz 2 (u) 4 (diš) ku<sub>6</sub> kéš-rá

vi: 01 1 (aš) gu<sub>4</sub> 7 (aš) [udu] 3 (aš) silā<sub>4</sub> 8 (aš)! maš 02 níġ-ġiš-tag-ga 03  
ezen-munu<sub>4</sub>-gu<sub>7</sub> 04 <sup>d</sup>nīn-ġīr-su-ka 05 ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub> 06 dam eri-inim-gi-na 07 lugal 08  
lagaš<sup>d</sup>-ka-ke<sub>4</sub> 09 eri-kù-ga 10 ġeš bé-tag 2 (AŠxDIŠ)

### Kommentar

Die große Ningirsu-Oferliste VS 14 5 listet unter iv: 02 - 06 die unter Lugalanda und Eri'inimgina(-k) bezugte Standardmenge an Opferausgaben für <sup>d</sup>lamma (2 Mehl (zì), 1 Starkbier (kas KAL), 1 Dunkelbier (kas ġi<sub>6</sub>), 1 silā Fett (ì), 1 silā Datteln (zú-lum), 1 silā Mischspeise (ġeštīn ga'ar zíz), 1 Fischbündel) auf; cp. [A09] DP 54. Damit entspricht die Opfermaterie der von Nik 1 26, VS 14 116, DP 198 und Nik 1 24.

Für uns ist hier von besonderem Interesse, daß bei dem Festanlaß - ezen-munu<sub>4</sub>-gu<sub>7</sub>-<sup>d</sup>nīn-ġīr-su-ka im 9. Monat des 2. Jahres Ukg. L - nicht nur der isoliert stehenden LAMMA, die wohl mit <sup>d</sup>lamma-ša<sub>6</sub>-ga aus den Inschriften [16] Ukg. 1 und [17] Ukg. 6 ident sein dürfte (cf. [A09] DP 54), nach Ningirsu, Baba, Igalim, Šulšagana und Ganġir geopfert wird: rev. iv:02 - 03 listet für den 4. Tag der Feierlichkeiten ein animalisches Opfer (1 maš) an <sup>d</sup>lamma-silā-sír-sír-ra auf (es scheinen an diesem Tag

keine weiteren Opferhandlungen durchgeführt zu werden). Eine Identität von <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír-ra und isoliert stehendem <sup>d</sup>lamma kann ausgeschlossen werden (cf. [A09]), und auch eine Identität mit Baba scheint hier bestenfalls fragwürdig. LAMMA als mit dem sila-sír-sír-ra verbunden ist hier zum ersten Mal hier bezeugt (Ukg. L 02.09.00); ansonsten findet sich ED III nur mehr der Eintrag aus [A09] DP 54, wo wir ebenfalls eine <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír antreffen. In beiden Fällen wird dieser LAMMA-Form ein Ziegenbock geopfert (cf. [05] SF 39, [A09]). Der Unterschied zwischen den Cerealienopfern, die der isolierten <sup>d</sup>lamma während des ED IIIb in Lagaš/Ĝirsu zugeordnet sind, und dem animalischen Säugetieropfer, welches im Kontext dieser spezifischen Erscheinungsform von LAMMA den Tod findet, ist deutlich. Schon ob dieses Unterschiedes kann eine Identität der beiden Entitäten miteinander vermutlich ausgeschlossen werden. SELZ *loc.cit.* weist darauf hin, daß die Verbindung zwischen (é-)sila-sír-sír und Baba durch das später belegte Heiligtum sehr eng ist und dementsprechend davon ausgegangen werden kann, daß <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír eine spezifische Form der Baba (vermutlich als Kultstatue) bezeichnet. Es scheint mir wenig einleuchtend, für die Baba während des ED III eine Aufspaltung in mehrere Hypostasen und Aspekte anzunehmen, die innerhalb des Kultes wiederum synkretistischen Vereinheitlichungstendenzen unterworfen sei.

[A08] DP 54 [P220704]

ALLOTTE DE LA FUÏE 1912  
Ĝirsu, ED IIIb (Ukg. L 02.00.00)

obv.

i: 01 4 (aš) zì mun-du 02 2 (aš) dug kas KAL 03 2 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 04 2 (diš) kúr ì 2 (diš) kúr zú-lum 2 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 2 (diš) ku<sub>6</sub> kés-rá 1 (aš) udu gur-ra 3 (aš) sila<sub>4</sub> 05 mun-du-kam 06 1 (aš) maš èš u<sub>4</sub>-mete-na-ka 07 ì-ku<sub>x</sub>(DU) 08 [...] x x 09 [x] zì [lacuna]

ii: 01 mun-du-kam 02 2 (aš) 4 (ban) zì KAL gur saġ-ġál 03 gu<sub>4</sub>-re<sub>6</sub> ba-gar 04 2 (diš) kúr ì 2 (diš) kúr <<2 (diš) kúr>> zú-lum 2 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>text6</sub> kés 1 (diš) gu<sub>4</sub> 2 (aš) udu bar níġin-na 2(aš) udu 2 (aš) sila<sub>4</sub> 4 (aš) maš 05 mun-du-kam 06 1 (aš) maš èš u<sub>4</sub>-te-na-ka 07 ì-ku<sub>x</sub>(DU) 08 <sup>d</sup>nin-ġír-su] 09 [1 (aš) maš]

iii: 01 níġ-ġi<sub>6</sub>-kam 02 <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 03 1 (aš) maš <sup>d</sup>lamma-sila-sír-sír 04 2 (aš) zì 05 1/2 (aš) kas KAL 06 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 07 1 (diš) sîla ì 1 (diš) sîla zú-lum 1 (diš) sîla ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés <sup>d</sup>šul-šà-ga-na 08 2 (aš) zì 09 1/2 (aš) kas KAL 10 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 11 1 (diš) sîla ì 1 (diš) sîla zú-lum 1 (diš) sîla ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés

iv: 01 <sup>d</sup>ig-alim 02 2 (aš) zì 03 1/2 (aš) kas KAL 04 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 05 1 (diš) sîla ì 1 (diš) sîla zú-lum 1 (diš) sîla ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 06 <sup>d</sup>gan-ġír 07 2 (aš) zì 08 1/2 (aš) kas KAL 09 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 10 1 (diš) sîla ì 1 (diš) sîla zú-lum 1 (diš) sîla ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés <sup>d</sup>lamma 11 2 (aš) zì 12 1/2 (aš) kas KAL 13 1/2 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 14 1 (diš) sîla ì 1 (diš) sîla zú-lum

v: 01 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés<sup>d</sup> nin-SAR 02 2 (aš) zì 03 1 (aš) kas KAL 04 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 05 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) maš<sup>d</sup> nin-šubur 06 2 (aš) zì 07 1 (aš) kas KAL 08 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 09 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) maš<sup>d</sup> nin-a-su 10 2 (aš) zì 11 1 (aš) kas KAL 12 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 13 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum

vi: 01 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (aš) maš eb íd-edín-na 02 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 03 alan bára-nam-tar-ra 04 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 05 alan ša<sup>6</sup>-ša<sub>6</sub> 06 ezen-kisal-ka 07 ġi<sub>6</sub>-eš e-tag 08 u<sub>4</sub>-1 (diš)-kam 09 3 (aš) zì 10 1 (aš) dug kas KAL 11 1 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 12 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz

vii: 01 1 (aš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) udu bar níġin-na 1 (aš) sila<sub>4</sub> 02 mun-du-kam 03 1 (aš) sila<sub>4</sub> eš u<sub>4</sub>-te-na-ka 04 ì-ku<sub>x</sub>(DU) 05<sup>d</sup> nin-ġír-su 06 2 (aš) zì 07 1 (aš) dug kas KAL 08 1 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 09 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) udu 1 (aš) maš 10 mun-du-kam 11 1 (aš) maš eš u<sub>4</sub>-mete-na-ka 12<sup>d</sup> ba-ba<sup>6</sup>

viii: 01 1 (aš) zì 02 1 (aš) dug kas KAL 03 <1 (aš)> dug kas ġi<sub>6</sub> 04 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (aš) maš é-en-na 05 u<sub>4</sub>-2 (diš)-kam 06 1 (aš)#<sup>?</sup> zì 07 1 (aš) kas KAL 08 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 09 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) udu 1 (aš) sila<sub>4</sub> 10<sup>d</sup> nin-ġír-su

rev.

i: 01 2 (aš) zì 02 1 (aš) kas KAL 03 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 04 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) udu 1 (aš) maš 05 mun-du-kam 06 1 (aš) maš eš u<sub>4</sub>-mete-na-ka 07 ì-ku<sub>x</sub>(DU) 08 1 (aš) udu é-unug<sup>ki</sup>-šè 09 du-ni 10 ì-ku<sub>x</sub>(DU) 11<sup>d</sup> ba-ba<sub>6</sub> 12 u<sub>4</sub>-3 (diš)-kam 13 2 (aš) zì 14 1 (aš) kas KAL

ii: 01 1 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 02 1 (diš) sila ì 1 (diš) sila zú-lum 1 (diš) sila ġeštin ga'ar zíz 1 (aš) maš eb bàd-dab<sub>5</sub>-ra 03 2 (aš) zì 04 1 (aš) kas KAL 05 1 (aš) kas ġi<sub>6</sub> 06 1 (diš) kúr ì 1 (diš) kúr zú-lum 1 (diš) kúr ġeštin ga'ar zíz 1 (diš) ku<sub>6</sub> kés 1 (aš) maš<sup>d</sup> bìl-àga-mes 07 1 (aš) zì 08 1 (aš) kas KAL 09 1 (diš) sila ì 2 (diš) sila zú-lum 1 (aš) maš

iii: 01<sup>d</sup> nin-hur-saġ-še-da 02 1 (aš) zì 03 1 (aš) kas KAL 04 1 (diš) sila ì 2 (diš) sila zú-lum 1 (aš) maš me-kul-ab<sub>4</sub><sup>ki</sup>-ta 05 gú<sup>d</sup> bìl-àga-mes-ka 06 ġište e-tag

iv: 01 [šu-níġin ...] [lacuna (4 ll.)] 05' 1 (u) kúr [...] 2 (diš) kúr [...] 1 (u) 1 (diš) [...] 1 (u) kúr 1 (u)#<sup>?</sup> [sila] ġeštin ga'ar zíz 1 (u) 6 (diš) ku<sub>6</sub> kés-rá 1 (aš) gu<sub>4</sub> 3 (aš) udu bar níġin-na 8 (aš) udu 8 (aš) sila<sub>4</sub> 2 (u) 1 (aš) maš

v: 01 [ezen kisal]-la 02 [ezen]<sup>d</sup> [ba-ba<sub>6</sub>]-ka#-ka 03 [ša<sub>6</sub>]-ša<sub>6</sub> 04 [dam] eri-inim-[gi]-na 05 lugal 06 lagaš<sup>ki</sup>-ka-ke<sub>4</sub> 07 ġiš bé-tag 2 (AŠxDIŠ)

## Kommentar

DP 54 ist durch die Nennung von zwei unterschiedlichen LAMMA-Formen innerhalb

unseres Corpus auffällig. Es handelt sich bei dem Text um eine große Baba-Opferliste (SELZ 1995:159), die kultische Ausgaben im Jahr Ukg. L 02.10.00 zu Anlaß des **ezen-kisal-la-ezen-d<sup>ba</sup>-ba<sub>6</sub>-ka-ka** anführt; in ihr scheint einmal wie zu erwarten isoliert stehendes **d<sup>lam</sup>ma** auf, einmal **d<sup>lam</sup>ma-sila-sír-sír**. Der Kontext ist für **d<sup>lam</sup>ma** normal: Die Entität steht an iv:10 zwischen **d<sup>ig</sup>-alim** (iv:01), **d<sup>gan</sup>-gír** (iv:06) und **d<sup>nin</sup>-SAR** (v:01), **d<sup>nin</sup>-šubur** (v:05) und **d<sup>nin</sup>-a-su** (v:09), wobei **d<sup>lam</sup>ma** die siebte der genannten Gottheiten ist. Die ihr zugeordneten Güter entsprechen einem mittleren Opferumfang von 2 Mehl (**zíz**), 1/2 Starkbier (**kas KAL**), 1/2 Dunkelbier (**kas gí<sub>6</sub>**), 1 **sil**a Fett (**i**), 1 **sil**a Datteln (**zú-lum**), 1 **sil**a Mischspeise (**gēštin ga'ar zíz**) und 1 Fischbündel (**ku<sub>6</sub> kēs<sup>ř</sup>**), wie er auch der früheren Opferliste VS 14 119 vom **ezen-še-gu<sub>7</sub>-d<sup>nin</sup>-gír-su-ka-ka** im 1. Jahr und 4. Monat des Lugalanda entspricht. Diese Opfermaterie bleibt in den auf uns gekommenen Administrationsdokumenten während der Herrschaft von Lugalanda und Eri'iningina(-k) im Großen und Ganzen konstant; lediglich die Menge des geopferten Bieres wird ab Lugalanda 02.04.00 (Nik 1 26, Fest **ezen-munu<sub>4</sub>-gu<sub>7</sub>-d<sup>nin</sup>-gír-su-ka**) von je 1/2 (**dug kas KAL** 'Starkbier' resp. **kas gí<sub>6</sub>**) auf je 1 (**dug**) erhöht (weitere VS 14 116, DP 198, Nik 1 24, [A07] VS 14 5). Aus den Votivinschriften des Eri'iningina(-k) ist uns lediglich eine andere LAMMA-Gestalt bekannt, nämlich die schon früher bezeugte **d<sup>lam</sup>ma-ša<sub>6</sub>-ga** mit der Apposition **igi-tab-ba-ni**. **d<sup>gan</sup>-gír** steht auch in Ukg. 6 direkt vor der LAMMA. Es scheint sich bei der **d<sup>lam</sup>ma** aus DP 54 wohl um die gleiche Entität wie in Ukg. 6 zu handeln, wo **d<sup>lam</sup>ma-ša<sub>6</sub>-ga-giš<sup>i</sup>igi-tab-ba-ni** nach **d<sup>ig</sup>-alim**, **d<sup>šul</sup>-šà-ga-na** und **d<sup>gan</sup>-gír** steht (cf. [17]). Da [17] und [16] Ukg. 1 offensichtlich die selbe LAMMA-Gottheit meinen, kann wohl davon ausgegangen werden, daß isoliert stehende **d<sup>lam</sup>ma** in den Opferlisten aus aS Lagaš/Ĝirsu als mit der **d<sup>lam</sup>ma-ša<sub>6</sub>-ga** identisch angesehen werden kann (cf. SELZ 1995:159 [UGASL]).

Eine zweite LAMMA-Entität **d<sup>lam</sup>ma-sila-sír-sír** (iii:03) scheint an dritter Stelle dieser Opferliste auf (direkt nach NinĜirsu und Baba). Außerhalb von [A07] VS 14 5 handelt es sich hier um den frühesten Beleg für diese Gottheit (cp. [A09] VS 14 5 rev. iv:02 -3); Charakter und Eigenschaften von **d<sup>lam</sup>ma-sila-sír-sír** bleiben unklar. Eine Identität mit der an siebter Stelle genannten **d<sup>lam</sup>ma** kann aufgrund der Überlegungen zur Identität von **d<sup>lam</sup>ma** und **d<sup>lam</sup>ma-ša<sub>6</sub>-ga-giš<sup>i</sup>igi-tab-ba-ni** als ausgeschlossen gelten. Die Gottheit erhält einen Ziegenbock maš als animalisches Opfer, allerdings keinerlei andere Opfermaterie, was mit dem Material aus [A06] DP 62 (Opfer für den **ki-d<sup>lam</sup>ma-d<sup>ba</sup>-ba<sub>6</sub>**) und [A07] VS 14 5 (für **d<sup>lam</sup>ma-sila-sír-sír**) übereinstimmt; cp. auch [05] SF 39 (UGN), wo der **d<sup>lam</sup>ma-nin-súmun** ein Ziegenbock zugeteilt wird.

[A09] VS 14 93 [VAT 4619 = P020108]

FÖRTSCH 1916

Ĝirsu, ED IIIb (Ukg. L 02.00.00)

obv.

i: 01 2 (aš) 1 (bariga) 4 (bán) zì KAL gur saġ-ġál 02 1 (bán) zíz ga 03 1 (bán) še nàga 04 <sup>d</sup>nanše 05 2 (bán) zì KAL 06 1 (bán) zì útu 07 1 (bán) zíz ga 08 3 (diš) sila še nàga 09 <sup>d</sup>en-ki gi-gù-na 10 4 (bán) zì KAL 11 1 (bán) zíz ga 12 3 (diš) sila še nàga

ii: 2 01 <sup>d</sup>nin-ġír-su 02 nin-né-gar 03 4 (bán) zì KAL 04 1 (bán) zíz ga 05 3 (diš) sila še nàga 06 <sup>d</sup>nin-dar 07 4 (bán) zì KAL 08 1 (bán) zíz ga 09 3 (diš) sila še nàga 10 <sup>d</sup>nin-mùš-bar 11 <sup>d</sup>nin-MAR.KI-bi 12 2 (bán) zì KAL 13 1 (bán) zì útu 14 1 (bán) zíz ga 15 3 (diš) sila še nàga

iii: 01 <sup>d</sup>dumu-zi-abzu 02 4 (bán) zì KAL 03 1 (bán) zíz ga 04 3 (diš) sila še nàga 05 <sup>d</sup>hendur-saġ 06 2 (bán) zì KAL 07 1 (bán) zì útu 08 1 (bán) zíz ga 09 3 (diš) sila še nàga 10 <sup>d</sup>gan-tùr 11 2 (bán) zì KAL 12 1 (bán) zì útu 13 3 (diš) sila še nàga 14 <sup>d</sup>šul-MUŠxPA èš 15 4 (bán) zì KAL 16 3 (diš) sila še nàga

iv: 01 abzu-mah 02 2 (bán) zì KAL 03 1 (bán) zì útu 04 1 (bán) zíz ga 05 3 (diš)# sila še nàga 06 <sup>d</sup>nin-ùr 07 2 (bán) zì KAL 08 1 (bán) zì útu 09 3 (diš) sila še nàga 10 <sup>d</sup>nin-dub 11 2 (bán) zì KAL 12 2 (bán) zì útu 13 3 (diš) sila še nàga 14 <sup>d</sup>èš-ir-nun 15 2 (bán) zì KAL 16 1 (bán) zì útu 17 3 (diš) sila še nàga 18 tilla<sub>x</sub>(AN&AN)

v: 01 4 (bán) zì KAL 02 1 (bán) zíz ga 03 3 (diš) sila še nàga 04 <sup>d</sup>nin-šubur 05 4 (bán) zì KAL 06 1 (bán) zíz ga 07 3 (diš) sila še nàga 08 <sup>d</sup>mes-an-DU 09 4 (bán) zì KAL 10 1 (bán) zíz ga 11 3 (diš) sila še nàga 12 <sup>d</sup>nin-a-su 13 4 (bán) zì KAL 14 1 (bán) zíz ga 15 <sup>d</sup>šul-MUŠxPA é-mah

vi: 01 2 (bán) zì KAL 02 1 (bán) zì útu 03 1 (bán) zíz ga 04 <sup>d</sup>ašnan 05 2 (bán) zì KAL 06 1 (bán) zì útu 07 3 (diš) sila še nàga 08 ib-ku<sub>6</sub>-gu<sub>7</sub> 09 2 (bán) zì KAL 10 1 (bán) zì útu 11 3 (diš) sila še nàga 12 <sup>d</sup>inanna 13 2 (bán) zì KAL 14 1 (bán) zì útu 15 1 (bán) zíz ga 16 3 (diš) sila še nàga

rev.

i: 01 <sup>d</sup>ġá-tùm-dùg 02 2 (bán) zì KAL 03 1 (bán) zì útu 04 1 (bán) zíz ga 05 3 (diš) sila še nàga 06 <sup>d</sup>lugal-uru<sub>11</sub><sup>ki</sup> 07 2 (bán) zì KAL 08 1 (bán) zì útu 09 3 (diš) sila še nàga 10 ki-a-naġ 11 u<sub>4</sub>-1 (diš)-kam 12 1 (bariga) zì KAL 13 1 (bán) zíz ga

ii: 01 1 (bán) še nàga 02 <sup>d</sup>nanše 03 1 (bán) zì dub-dub 04 3 (diš) sila za-za-ga 05 ki <sup>d</sup>lamma 06 4 (bán) zì KAL 07 1 (bán) zíz ga 08 3 (diš) sila še nàga 09 1 (aš) dug kas KAL 10 1 (aš) dug kas ġi<sub>6</sub> 11 é-dam útu<sub>l</sub>-gal<sup>ki</sup> 12 2 (bán) zì KAL 13 é-šir

iii: 01 u<sub>4</sub>-2 (diš)-kam 02 1 (bariga) zì KAL 03 1 (bán) zíz ga 04 1 (bán) še nàga 05 <sup>d</sup>nanše 06 4 (bán) zì KAL 07 3 (diš) sila za-za-ga 08 [ki] <sup>d</sup>lamma 09 [u<sub>4</sub>-3 (diš)]-kam 10 [x zì] KAL# 11 zì# útu# [x] KA#-ba 12 ba-gar 13 <sup>d</sup>nanše 14 u<sub>4</sub>-4 (diš)-kam 15 2 (aš) sila kas KAL

iv: 01 ìmgaga-bi 1 (aš) 02 še-bi 2 (aš) 1 (bariga) 2 (bán) 03 2 (diš) sila kas ġi<sub>6</sub> 04 še-bi 2 (aš) 05 [x x]-ra 06 [...] 07 [...] 08 ba-[gar] 09 1 (bariga) še 10 addir<sub>x</sub>(PAD.DUG.GIŠ.SI) 11 gala-mah-kam

v: 01 šu-níġin 7 (aš) 1 (bariga) 2 (diš) sila še gur saġ-ġál 02 7 (aš) 4 (bán) 1 (diš)<sup>?</sup> sila ìmgaga 03 gu<sub>7</sub>-a 04 PÛ.ŠA-ma-ma 05 agrig 06 ša<sub>6</sub>-ša<sub>6</sub> 07 dam eri-

**inim-gi-na 08 lugal**

vi: 01 lagaš<sup>ki</sup>-ka-ke<sub>4</sub> 02 NINA<sup>ki</sup>-na 03 balag-íl e-ta-ru-a-kam 3 (AŠxDIŠ)

### Kommentar

Die große Nanše-Opferliste VS 14 93 listet in rev. ii:04 - 05 und rev. iii:06 - 08 die Opfergaben für **ki-dlamma** auf (4 (**bán**) **zì KAL**, 3 (**diš**) **silá za-za-ga**). Diese Opfergaben unterscheiden sich deutlich von der ansonsten mit **dlamma** assoziierten Opfermaterie (2 M, 2 B, 1 s ì, 1 s D, 1 s E, 1 F) bzw. dem mit **dlamma-sila-sír-sír(-ra)** assoziierten Säugetieropfer von einem Ziegenbock in [A07] VS 14 5 und [A08] DP 54. SELZ 1995:158 will in dem **ki-dlamma** eine Statue der Nanše sehen, da die beiden Einträge mit **ki-dlamma** direkt nach denen für Nanše stehen; dabei geht SELZ davon aus, daß in [A06] DP 62 genanntes **ki-dlamma-dba-ba<sub>6</sub>** eine Statue der Baba bezeichnet.

**LAMMA** ist auch außerhalb von Lagaš/Ĝirsu in der Nähe von Nanše bezeugt, cf. [08] SF 7 i:11 - 12, und auch mit der Tochter der Nanš, Nin-MAR.KI, steht **LAMMA** zusammen ([07] SF 5 obv. iii:04, SF 5 rev. ii:01, SF 6 ii:06), ebenso mit ihrem Vater Enki(.g) ([03] IAS 82 v:07, [18] RBC 2000). Dies scheint vielmehr auf eine tentative Verbindung von **LAMMA** mit den kosmisch-funktionellen Aspekten von Wasser, Weisheit, Magie und Mantik hinzuweisen denn auf eine Identifikation. Für uns von Bedeutung ist auch die Passage aus Gude'a CA iv:08 **dnanše nin-urun<sub>x</sub> nin-išib dlamma diĝir-kal-la** 'O Nanše - gewaltige Herrin, Lustrationspriesterin, LAMMA, kostbare Gottheit!', die im Kontext von Nanše in ihrer Rolle als Traumdeuterin anzusetzen ist. **dlamma** fungiert hier nicht als nomen proprium, sondern vielmehr als Funktionsbezeichnung, vergleichbar den Appellativa **nin-išib**<sup>6</sup> und **diĝir-kal-la**. Dieser Aspekt der Nanše hängt mit dem Kreis von Eridug zusammen. Wir können wohl annehmen, daß **ki-dlamma** hier nicht den aus DP 62 bekannten **ki-dlamma-dba-ba<sub>6</sub>** bezeichnet, sondern wahrscheinlich eine auf einen spezifischen (liminalen?) *locus* übertragenen Schutzaspekt, wie er in der Funktion von **LAMMA** enthalten ist. Wenn die Opferhandlungen als sich auf spezifische Statuen beziehend interpretiert werden, kann vielleicht davon ausgegangen werden, daß eine **LAMMA**-Figur die Liminalität des gegebenen Ortes demarkierte. Daß zwischen den Konzepten von Nanše und **LAMMA** semantisch-konzeptuelle Überlappungen feststellbar sind, liegt vermutlich an der Vorstellung von **LAMMA** als mit weiblichen Gottheiten assoziierte Schutzfunktion.

## B.3 Lagaš II

### B.3.1 Ĝirsu

[A10] ITT 4 7078 [MVN 6 78 = Ist L 07078 = P217710]

DELAPORTE 1912

Ĝirsu, Lagaš II

obv.

<sup>6</sup>Zu **išib** im Kontext von **LAMMA** cf. auch [03] IAS 82 v:06 *ad d'išib-é-nun..*

i: 01 2 (aš) udu <sup>d</sup>nin-ḡír-su 02 1 (aš) udu <sup>d</sup>ba-ba<sub>6</sub> 03 1 (aš) udu 1 (aš) máš <sup>d</sup>ḡá-tùm-dùg 04 1 (aš) udu <sup>d</sup>ig-alim 05 1 (aš) udu <sup>d</sup>šul-šà-ga 06 1 (aš) udu <sup>d</sup>nin-SAR 07 1 (aš) udu <sup>d</sup>LAGABxSIG<sub>7</sub> 08 1 (aš) udu <sup>d</sup>kínda-zi 09 1 (aš) udu <sup>d</sup>nin-súmun

rev.

i: 2 (aš) [...] máš 02 <sup>d</sup>nanše 03 1 (aš) udu <sup>d</sup>hendur-saḡ 04 2 (aš) udu 2 (aš) máš 05 <sup>d</sup>nin-dar-a 07 1 (aš) udu lú-an-ša<sup>ki</sup> 08 2 (aš) máš dumu gú-TAR-lá 09 zi-ga

### Kommentar

Diese Opferliste stellt einen für das Thema unserer Arbeit bedeutsamen Text dar, da die synkretistischen Tendenzen, die sich in der gemeinmesopotamischen Pantheonstruktur nach dem ED zeigen, hier auf der Ebene der **LAMMA** deutlich sichtbar sind. Wie schon bei den Texten des Ur-Ningirsu I ([19] Ur-Ningir su I 6, [20] Ur-Ningirsu I 2) scheint hier überraschenderweise die Göttin Ninsumun auf, die in den aS Quellen aus Lagaš/Ĝirsu kein einziges Mal bezeugt ist (cp. SELZ 1995 [UGASL]). Die Positionierung in ITT 4 7078 paßt weder zu dem Charakter der Gottheit, wie er uns aus den ED Quellen überliefert ist, noch zur Struktur des lokalen Pantheons von Lagaš/Ĝirsu. Nehmen wir allerdings an, daß die Nennung von <sup>d</sup>nin-súmun an dieser Stelle durch die ED IIIa gut bezeugte Charakterisierung der Göttin als **LAMMA** (cf. [01] IAS 327, [02][1] zà-me, [04] IAS 397, [05] SF 39 viii:07, [06] SF 1 i:15) motiviert ist, erscheint die Positionierung der Gottheit hier fast schon vorhersehbar: Die Nähe von **LAMMA** zu <sup>d</sup>kínda-zi ist in den aus ED IIIb Lagaš stammenden Inschriften des Ur-Nanše als einer der geringeren Götter des aS Lokalpantheons Lagaš/Ĝirsu bekannt ([14] Urn. 26 ii:07, [15] Urn. 51 vi:11). Auch die Nähe von **LAMMA** zu <sup>d</sup>nin-SAR ist im von uns behandelten Corpus gut bezeugt, cp. [03] IAS 82 vii:11', vii:12', [06] i:18, [A02] TŠŠ 629 iv:03, [A03] WF 153 iv:06, [A07] VS 14 5 iv:07 - 11, [A08] DP 54 iv:11 - v:01, und auch die Nähe zu Nanše ist belegt ([08] SF 7 i:11 - 12, [A07] VS 14 5, [A09] VS 14 93). Die Opfermaterie fällt für die in dem Text genannten Gottheiten durchgehend gleichmäßig aus, wobei ein Schaf (1 udu) in diesem Fall als 'Standardabgabe' für den gegebenen (uns leider unbekannt) Kontext zu gelten scheint und nur wenige Götter zusätzlich einen Ziegenbock erhalten (Ĝatumdug, Nanše, NinDAR)<sup>7</sup>.

Wir können aus der Positionierung von <sup>d</sup>nin-súmun in dieser Lagaš/Ĝirsu-Opferliste schließen, daß die während des ED deutliche Tendenz zur Aufspaltung von mit dem Göttlichen assoziierten Konzepten in der seit dem ED verstrichenen Zeit offenbar einer umgekehrten Tendenz zum Synkretismus gewichen ist: Das ED IIIa besonders in Fāra greifbare Konstruieren 'neuer' Gottheiten (cf. [06] SF 1) u.a. eben durch das Kom-

<sup>7</sup>Hier fällt auf, daß die zu Beginn dieser Liste genannten Gottheiten Baba und Ningirsu nicht zu den Empfängern dieses erweiterten Opfers gehören. Ĝatumdug hatte schon während des vorangehenden ED eine bedeutende Rolle inne (SELZ 1995:134ff.), was sich auch in der Beeinflussung der Figur der Baba widerspiegelt. Gerade die herausragende Nennung von Nanše und ihrem Gemahl Nindar weist darauf hin, daß es sich hier um einen Text mit starkem Bezug zum originären Pantheon von NINA zu handeln scheint (cf. SELZ *op.cit.*:294ff.).

binieren von dem Funktionselement **LAMMA** mit einem anderweitig bekannten DN (sekundäre Epiphanieformen primärer Gottheiten, cp. <sup>d</sup>**lamma-nin-súmun** [01], [02], [06], <sup>d</sup>**lamma-nin-sig<sub>4</sub>-tu** [06], <sup>d</sup>**lamma-nin-men<sub>x</sub>** [06]) oder **LAMMA** mit einem 'neuen' DN ([06]!) wird hier synkretistisch aufgelöst. Die durch das Element **LAMMA** gekennzeichneten Entitäten werden nicht länger als unterschiedliche Gottheiten, die primär durch die Kombination mit **LAMMA** miteinander verbunden sind, gesehen, sondern scheinen in einer Art von babilistischem Prozeß als *\*eine\* Gottheit **LAMMA*** interpretiert zu werden.

## Appendix C

### Onomastikon

#### C.1 ED IIIa

##### C.1.1 Tell Abū Ṣalābīkh

IAS 61 [Abs-T 230] rev. 03 <sup>d</sup>UD.NITA.X.KAL

##### ur-<sup>d</sup>lamma

IAS 14 [IM 70177] rev. viii:01', IAS 39 [IM 70298+] viii:14'

##### C.1.2 Fāra

##### ur-<sup>d</sup>lamma

CT 50 5 [BM 015826] ii:06, TSŠ 9 + 127 [P010706] iii:03, rev. iii:04'; TSŠ 100 [P010744] i:01; TSŠ 104 [P010748] i:02'; TSŠ 181 [P010772] ii:80'; TSŠ 494 [P010837] ii:01; TSŠ 794 [P010907] iii:03; WF 4 [VAT 9123 = P010961] i:05; WF 7 [VAT 12424 = P010964] ii:10'; WF 11 [VAT 12634 = P010968] ii:01; WF 17 [VAT 12635 = P010974] iii:08; WF 18 [VAT 9070 = P010975] ii:09; WF 28 [VAT 9132 = P010985] iv:03; WF 45 [VAT 9131 = P011002] v:03; WF 53 [VAT 12656 = P011015] iv:05; WF 58 [VAT 9127 = P011015] i:06; WF 59 [VAT 12752 = P011016] i:03; WF 91 [VAT 9129 = P011048] i:16, iv:09; WF 100 [BS 195 = VAT 9107 = P011058] vii:03; WF 108 [VAT 12486 = P011066] rev. ii:05; WF 124 [VAT 09075 = P011082] v:02

#### C.2 ED IIIb

##### C.2.1 Unbekannte Herkunft

HSS 3 22 i:20 gan-<sup>d</sup>lamma; HSS 3 23 iii:03 gan-<sup>d</sup>lamma

##### C.2.2 Ĝirsu

VS 25 69 i:09 gan-<sup>d</sup>lamma; TSA 12 i:20 gan-<sup>d</sup>lamma

##### ur-<sup>d</sup>lamma

TSA 41 [VM 10 = P221402] (Lug. 07.00.00) rev. i:05; VS 14 190 [AWL 180 = VAT 4819 = P020201] (Lug. 02.00.00) i:03

### C.3 aAkk

#### C.3.1 Ĝirsu

##### ur-<sup>d</sup>lamma

**DPA 28** [PUL 36 = P213170] rev. i:01; **DPA 29** [PUL 54 = P213185] i:05; **ITT 4, 7478** [Ist L 7478 = P214728] Siegelung: i:01

### C.4 Lagaš II

#### C.4.1 Ĝirsu

**RTC 190** [AO 3328 = P216965] (Lugula 01.00.00) rev. i:03 ur-<sup>d</sup>lamma-ME; **ITT 4 7061** [Ist L 7061 = MVN 6 61 = P217704] rev. 02 <sup>d</sup>lamma-igi-du ; **ITT 4 8020** [Ist L 8020 = MVN 7 416 = P217912] rev. 02 nin-<sup>d</sup>lamma- $\check{g}u_{10}$

##### ur-<sup>d</sup>lamma

**MVN 6 351** [ITT 4 7369 = Ist L 7369 = P114781] i:01; **MVN 7 269** [TCS 1 3 = ITT 4 7870 = Ist L 7870 = P115148] i:05; **MVN 7 401** [ITT 4 8005 = Ist L 8805 = P115253] rev. i:07; **RTC 210** [AO 3322 = P216982] (Ur-Ninĝirsu B.00.00) rev. i:03; **RTC 256** [AO 3348 = P217028] (Piriĝ-me B.00.00) rev. i:02; **RTC 264** [AO 3330 = P128419] (Ur-abba 01.00.00) rev. i:06; **ITT 4, 7103** [MVN 6 102 = Ist L 7103 == P217722] (Lugula 01.00.00) rev. i:04; **RTC 190** [P216965] rev. 03; **ITT 4 7103** [P217722] rev. 04

## Appendix D

### Photographien

Abb. D.1: Erm 14396



# Literaturverzeichnis

- [Pfe(1994)] (1994): *Pferdesport. FENA Lehrbuch zu den Lizenzprüfungen und zu den Sonderprüfungen*. Bundesfachverband für Reiten und Fahren in Österreich, 3. Aufl.
- [Afanasieva(1998)] Afanasieva, V. (1998): Rationales und Irrationales im antiken Denken oder Aus dem Blickwinkel des Dichters. In: *Intellectual Life of the Ancient Near East. 43ième RAI*. Prague Oriental Institute, S. 19–28.
- [Ahlsén(2006)] Ahlsén, E. (2006): *Introduction to Neurolinguistics*. John Benjamins Publishing Company.
- [Alberti(1985)] Alberti, A. (1985): A Reconstruction of the Abu Salabikh God-List. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico*, 2:3–23.
- [Alster(1972)] Alster, B. (1972): *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in Sumerian Myth.*, Bd. 1 von *Mesopotamia*. Akademisk Forlag.
- [Alster(1974)] Alster, B. (1974): En.mete.na: "His Own Lord". *Journal of Cuneiform Studies*, 26:178–180.
- [Alster(1976)] Alster, B. (1976): On the Earliest Sumerian Literary Tradition. *Journal of Cuneiform Studies*, 28:109–126.
- [Alster(1977)] Alster, B. (1977): Review of Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. *Journal of Near Eastern Studies*, 36/1:224–226.
- [Alster(1978)] Alster, B. (1978): Enki and Ninhursag. The Creation of the First Woman. *Ugarit Forschungen*, 10:15–27.
- [Alster(1985)] Alster, B. (1985): Sumerian Love Songs. *Revue d'Assyriologie*, 79:127–159.
- [Alster(1991)] Alster, B. (1991): Incantation to Utu. *Acta Sumerologica Japonica*, 13:27–96.
- [Alster(1992a)] Alster, B. (1992a): Early Dynastic Proverbs and other Contributions to the Study of Literary Texts from Abu Salabikh. *Archiv für Orientforschung*, 37:1–55.
- [Alster(1992b)] Alster, B. (1992b): Interaction of Oral and Written Poetry in Early Mesopotamian Literature. In: *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Hg. M. E. Vogelzang und H. L. J. Vanstiphout. S. 23–70.

- [Alster(1997a)] Alster, B. (1997a): *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections. Volume I.* CDL Press.
- [Alster(1997b)] Alster, B. (1997b): *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections. Volume II.* CDL Press.
- [Alster und Vanstiphout(1987)] Alster, B. und H. L. J. Vanstiphout (1987): Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation. *Acta Sumerologica Japonica*, 9:1–43.
- [Amiet(1977)] Amiet, P. (1977): *Die Kunst des Alten Orient.* Herder.
- [Amiet(1980)] Amiet, P. (1980): *La Glyptique Mésopotamienne Archaique.* Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- [Andersson(2012)] Andersson, Jakob (2012): *Kingship in the Early Mesopotamian Onomasticon 2800 - 2200 BCE*, Bd. 28 von *Studia Semitica Upsaliensia.* Uppsala Universitet.
- [Archi(1987)] Archi, A. (1987): The SSign-listfrom Ebla. *Eblaitica*, 1:91–113.
- [Archi(1992)] Archi, A. (1992): Transmission of the Mesopotamian Lexical and Literary Texts from Ebla. In: *Literature and Literary Language at Ebla*, Hg. P. Fronzarioli. Dipartimento di Linguistica Università di Firenze, Bd. 18 von *Quaderni di Semitistica*, S. 1–40.
- [Arnaud(1978)] Arnaud, D. (1978): The Man-Faced Bull. II. The Inscription. *Sumer*, 34:111–113.
- [Aruz(2003)] Aruz, J., Hg. (2003): *Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus.* Metropolitan Museum of Art.
- [Attinger(1984)] Attinger, P. (1984): Enki et Ninhursaga. *Zeitschrift für Assyriologie*, 74:1–52.
- [Attinger(1993)] Attinger, P. (1993): *Eléments de linguistique sumérienne*, Bd. Sonderband von *Orbis Biblicus et Orientalis.* Editions Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht.
- [Attinger(1998)] Attinger, P. (1998): Inana et Ebih. *Zeitschrift für Assyriologie*, 88:164–195.
- [Attinger und Krebernik(2004)] Attinger, P. und M. Krebernik (2004): L'Hymne à Hendursaga (Hendursaga A). In: *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, Hg. R. Rollinger, Ugarit-Verlag, Bd. 325 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 21–104.
- [Averbeck(1987)] Averbeck, R. E. (1987): *A Preliminary Study of Ritual and Structure in the Cyinders of Gudea (Vols. I and II).* Dissertation, Dropsie College, Pennsylvania.

- [Barthes(1988)] Barthes, R. (1988): *Das semiologische Abenteuer*. edition suhrkamp.
- [Bauer(1989-90)] Bauer, J. (1989-90): Altsumerische Wirtschaftsurkunden in Lenin-grad. *Archiv für Orientforschung*, 36-37:76–91.
- [Bauer(1998)] Bauer, J. (1998): *Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte*, Universitätsverlag Freiburg, Bd. 160/1 von *Orbo Bilicus et Orientis*, Kap. 3, S. 431–574.
- [Bauer et al.(1998)Bauer, Englund und Krebernik] Bauer, J.; R. K. Englund und M. Krebernik (1998): *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen 1*, Bd. 160 von *Orbo Biblicus et Orientalis*. Universitätsverlag Freiburg.
- [Behrens(1998)] Behrens, H. (1998): *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungsnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit.*, Bd. 21 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Behrens und Klein(1998-2001)] Behrens, H. und J. Klein (1998-2001): Ninegalla. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 342–347.
- [Behrens und Steible(1983)] Behrens, H. und H. Steible (1983): *Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften*, Bd. 6 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Benito(1976)] Benito, C. A. (1976): *Ēnki and Ninmahänd Ēnki and the World Order*". Dissertation, Graduate School of Arts and Sciences of the University of Pennsylvania.
- [Berner(2001)] Berner, U. (2001): Synkretismus. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V: Säkularisierung - Zwischenwesen.*, Hg. H. Cancik; B. Gladigow und H. Kohl, Kohlhammer, S. 143–152.
- [Biggs(1966)] Biggs, R. D. (1966): The Abu Salabikh Tablets: A Preliminary Study. *Journal of Cuneiform Studies*, 20:73–88.
- [Biggs(1973a)] Biggs, R. D. (1973a): Pre-Sargonic Riddles from Lagash. *Journal of Near Eastern Studies*, 32:26–33.
- [Biggs(1973b)] Biggs, R. D. (1973b): Regional Cuneiform Handwritings in Third Millennium Mesopotamia. *Orientalia Nova Series*, 42:39–46.
- [Biggs(1974a)] Biggs, R. D. (1974a): In Memoriam Eckhard Unger. Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients. Edited by MANFRED LURKER. Baden-Baden: Valentin Koerner, 1971. Pp. 269. DM 180. *Journal of Near Eastern Studies*, 33:177–178.
- [Biggs(1974b)] Biggs, R. D. (1974b): *Inscriptions from Tell Abu Salabikh*, Bd. 99 von *Oriental Institute Publications*. The University of Chicago Oriental Institute Publications.

- [Biggs(1976)] Biggs, R. D. (1976): *Inscriptions from Al-Hiba – Lagash. The First and Second Seasons*. Urdena.
- [Biggs und Postgate(1978)] Biggs, R. D. und J. N. Postgate (1978): Inscriptions from Abu Salabikh, 1975. *Iraq*, 40:101–118.
- [Bing(1977)] Bing, J. D. (1977): Gilgamesh and Lugalbanda in The Fara Period. *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia*, 9:1–4.
- [Black(1985)] Black, J. (1985): A-she-er gi6-ta. *Acta Sumerologica*, 7:11–87.
- [Black(1998)] Black, J. (1998): *Reading Sumerian Poetry*. The Athlone Press.
- [Black und Green(1992)] Black, J. und A. Green (1992): *Gods, Demons and Symbols of Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. British Museum Press.
- [Bleibtreu(1993-97)] Bleibtreu, E. (1993-97): Mohn. B. In der Bildkunst. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. 345–348.
- [Boehmer(1969)] Boehmer, R. M. (1969): Zur Glyptik zwischen Mesilim- und Akad-Zeit (Early Dynastic III). *Zeitschrift für Assyriologie*, 59:261–292.
- [Boehmer(1999)] Boehmer, R. M. (1999): *Uruk: Früheste Siegelabrollungen*, Bd. Band 24 von *Ausgrabungen in Uruk-Warke Endberichte*. Verlag Philip von Zabern.
- [Boese(1971)] Boese, J. (1971): *Altmesopotamische Weiheplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jahrtausends v. Chr.* de Gruyter.
- [Borger(1981)] Borger, R. (1981): *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, Bd. 33/33A von *Alter Orient und Altes Testament*. Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.
- [Borger(2003)] Borger, R. (2003): *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, Bd. 303 von *Alter Orient und Altes Testament*. Ugarit-Verlag.
- [Bottéro(2001)] Bottéro, J. (2001): *Religion in Ancient Mesopotamia*. University of Chicago Press.
- [Brentjes(1993-94)] Brentjes, B. (1993-94): Klimaschwankungen und Siedlungsgeschichte Vorder- und Zentralasiens. *Archiv für Orientforschung*, XL-XLI:74–87.
- [Buchanan(1981)] Buchanan, B. (1981): *Early Near Eastern Seals in the Yale Babylonian Collection*. Yale University Press.
- [Calmeyer(1974)] Calmeyer, P. (1974): Review of Altmesopotamische Weihplatten. *Bibliotheca Orientalis*, 31:275–278.
- [Caplice(1970)] Caplice, R. (1970): Namburbi Texts in the British Museum IV. *Orientalia Nova Series*, 39:111–151.
- [Caplice(1973)] Caplice, R. (1973): É.NUN in Mesopotamian Literature. *Orientalia Nova Series*, 42:299–305.

- [Carroué(1993)] Carroué, F. (1993): Etudes de Géographie et de Topographie Sumériennes III: L'Iturungal et le Sud Sumérien. *Acta Sumerologica*, 15:11–69.
- [Castellino(1972)] Castellino, G. R. (1972): *Two Shulgi Hymns (BC)*. Istituto di Studi del Vicino Oriente.
- [Charpin(2011)] Charpin, D. (2011): Zur Funktion mesopotamischer Tempel. In: *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies*, Hg. G. J. Selz und K. Wagensonner, LIT, Bd. 6 von *Wiener Offene Orientalistik*, S. 403–422.
- [Cig und Kizilyay(1969)] Cig, M. und H. Kizilyay (1969): *Istanbul Arkeoloji Müze-lerinde Bulunan: Sumer edebi tablet ve parcalari - I (Sumerian Literary Tablets and Fragments in the Archaeological Museum of Istanbul - I)*. Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- [Cig et al.(1956)Cig, Kizilyay und Salonen] Cig, M.; H. Kizilyay und A. Salonen (1956): *Die Puzrish-Dagan-Texte der Istanbuler Museen, Teil I: Nrr. 1-725*. Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae.
- [Cig und Kramer(1976)] Cig, M. und S. N. Kramer (1976): The Ideal Mother: A Sumerian Portrait. *Bulleten*, 40:403–421.
- [Civil(1960)] Civil, M. (1960): Prescriptions Médicales Sumériennes. *Revue d'Assyriologie*, 54:57–72.
- [Civil(1964)] Civil, M. (1964): A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song. In: *Studies Presented To A. Leo Oppenheim*, Oriental Institute of the University of Chicago, S. 67–89.
- [Civil(1966)] Civil, M. (1966): Notes on Sumerian Lexicography, I. *Journal of Cuneiform Studies*, 20:119–124.
- [Civil(1967)] Civil, M. (1967): Notes lexicographiques sur SUHUR / KA. *Revue d'Assyriologie*, 61:63–68.
- [Civil(1974)] Civil, M. (1974): Medical Commentaries from Nippur. *Journal of Near Eastern Studies*, 33:329–386.
- [Civil(1982)] Civil, M. (1982): Notes on Early Dynastic Lexicography. I. *Oriens Antiquus*, 21:1–26.
- [Civil(1983)] Civil, M. (1983): Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud. *Journal of American Oriental Studies*, 103:43–66.
- [Civil(1987a)] Civil, M. (1987a): The Lexicon as a Source of Literary Inspiration. In: *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, Hg. F. Rochberg-Halton, American Oriental Society, Bd. 67 von *American Oriental Series*.

- [Civil(1987b)] Civil, M. (1987b): Sumerian Riddles: a Corpus. *Aula Orientalis*, 5:17–35.
- [Civil(1994)] Civil, M. (1994): *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*, Bd. 5 von *Aula Orientalis-Supplementa*. Editorial AUSA.
- [Civil et al.(1979)Civil, Green und Lambert] Civil, M.; M. W. Green und W. G. Lambert (1979): *MSL XIV: Ea A = nu, Aa A = naqu, with their Forerunners and Related Texts*, Bd. 14 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Civil et al.(1971)Civil, Güterbock, Hallo und Hoffner] Civil, M.; H. G. Güterbock; W. W. Hallo und H. A. Hoffner (1971): *MSL XIII. Izi = ishatu, Ka2-gal = abullu and Nig2-ga = makkuru*, Bd. 13 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Clutton-Brock und Burleigh(1978)] Clutton-Brock, J. und R. Burleigh (1978): The Animal Remains from Abu Salabikh: Preliminary Report. *Iraq*, 40:89–100.
- [Cohen(1976)] Cohen, M. E. (1976): The Name Nintinugga with a Note on the Possible Identification of Tell Abu Salabikh. *Journal of Cuneiform Studies*, 28:82–92.
- [Cohen(1981)] Cohen, M. E. (1981): *Sumerian Hymnology: The Ershemma*. Hebrew Union College.
- [Collon(1997)] Collon, D. (1997): Moon, boats and battle. In: *Sumerian Gods and their Representations*, Hg. I. J. Finkel und M. J. Geller, Styx Publications, Bd. 14 von *Cuneiform Monographs*, S. 11–17.
- [Collon(2005)] Collon, D. (2005): *The Queen of the Night*. British Museum Objects in Focus. The British Museum Press.
- [Cooper und Heimpel(1983)] Cooper, J. und W. Heimpel (1983): The Sumerian Sargon Legend. *Journal of the American Oriental Society*, 103:67–82.
- [Cooper(1983)] Cooper, J. S. (1983): *Reconstructing history from ancient inscriptions : the Lagash-Umma border conflict*, Bd. 2/1 von *Sources of the Ancient Near East*. Udena.
- [Cooper(1989)] Cooper, J. S. (1989): Enki's Member: Eros and Irrigation in Sumerian Literature. In: *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, Hg. H. Behrens; D. Loding und M. T. Roth, Pennsylvania University Museum, Bd. 11 von *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund*, S. 87–89.
- [Cooper(1993)] Cooper, J. S. (1993): Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. In: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Hg. E. Matsushima.
- [Crawford(1977)] Crawford, V. E. (1977): Inscriptions from Lagash, Season Four, 1975–76. *Journal of Cuneiform Studies*, 29:189–222.

- [Damerow(2012:002)] Damerow, P. (2012:002): Sumerian Beer: The Origins of Brewing Technology in Ancient Mesopotamia. Cuneiform Digital Library Journal.
- [Deimel(1925)] Deimel, P. A. (1925): Die altsumerische Baumwirtschaft. *Orientalia Vetus Series*, 16:1–87.
- [Deimel(1922)] Deimel, Pater A. (1922): *Liste der Archaischen Keilschriftzeichen*. J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- [Deimel(1923a)] Deimel, Pater A. (1923a): *Die Inschriften von Fara II: Schultexte aus Fara*. Otto Zeller.
- [Deimel(1923b)] Deimel, Pater A. (1923b): *Die Inschriften von Fara III: Wirtschaftstexte aus Fara*. Otto Zeller.
- [Deimel(1924)] Deimel, Pater A. (1924): *Shumerische Grammatik der archaischen Texte*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Deimel(1928)] Deimel, Pater A. (1928): *Shumerisches Lexikon. II. Teil: Vollständige Ideogramm-Sammlung. Band 1*. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Verlag des Päpstl. Bibelinstituts.
- [Deimel(1932)] Deimel, Pater A. (1932): *Shumerisches Lexikon. II. Teil: Vollständige Ideogramm-Sammlung. Band 3*. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.
- [Deimel(1933)] Deimel, Pater A. (1933): *Shumerisches Lexikon. II. Teil: Vollständige Ideogramm-Sammlung. Band 4: DISH bis Schluss und Nachträge*. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.
- [Deimel(1934)] Deimel, Pater A. (1934): *Shumerisch-Akkadisches Glossar*. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Verlag des Päpstl. Bibelinstituts.
- [Deimel(1947)] Deimel, Pater A. (1947): *Shumerisches Lexikon I: Shumerische, Akkadische und Hethitische Lautwerte nach Keilschriftzeichen und Alphabet*. Scripta Pontificii Instituti Biblici. Pontificium Institutum Biblicum, 3. Aufl.
- [Deimel(1950)] Deimel, Pater A. (1950): *Pantheon Babylonicum oder Keilschriftkatalog der Babyl. GN*. Verlag des Päpstl. Bibelinstituts.
- [van Dijk(1957)] van Dijk, J. J. (1957): Textes Divers du Musée de Bagdad, II. *Sumer*, 13:65–133.
- [van Dijk(1960)] van Dijk, J. J. (1960): *Sumerische Götterlieder II*. Carl Winter Universitätsverlag.
- [van Dijk(1965)] van Dijk, J. J. (1965): Une insurrection generale au pays de Larsa avant l'avanement de Nur-Adad. *Journal of Cuneiform Studies*, 19:1–25.

- [van Dijk(1967)] van Dijk, J. J. (1967): Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen. *Orientalische Literaturzeitung*, LXII(5/6):230–43.
- [van Dijk(1973)] van Dijk, J. J. (1973): Une incantacion accompagnant la naissance de l'homme. *Orientalia Nova Series*, 42:502–507.
- [van Dijk(1983a)] van Dijk, J. J. (1983a): *LUGAL UD ME-LAM2-bi NIR-GAL2. Tome I: Introduction, Texte Composite, Traduction*. Brill.
- [van Dijk(1983b)] van Dijk, J. J. (1983b): *LUGAL UD ME-LAM2-bi NIR-GAL2. Tome II: Introduction à la Reconstruction du Texte. Inventaire des Textes. Partition. Copies des Originaux*. Brill.
- [van Driel(1992)] van Driel, G. (1992): Weather: Between the Natural and the Unnatural in First Millennium Cuneiform Inscriptions. In: *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*. S. 39–52.
- [Duerr(1984)] Duerr, H. P. (1984): *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. edition suhrkamp.
- [Ebeling(1932)] Ebeling, E. (1932): Apotropaeen. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 1: A - Bepaste*, de Gruyter, S. 120–123.
- [Ebeling(1957-71)] Ebeling, E. (1957-71): Fötus. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges*, de Gruyter, S. 98–99.
- [Eco(1977)] Eco, U. (1977): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. edition suhrkamp.
- [Eco(1998)] Eco, U. (1998): *Serendipities: language and lunacy*. Columbia University Press.
- [Edzard(1959)] Edzard, D. O. (1959): Enmebaragesi von Kish. *Zeitschrift für Assyriologie*, 53:9–26.
- [Edzard(1962)] Edzard, D. O. (1962): Sumerische Komposita mit dem 'Nominalpräfix' nu-. *Zeitschrift für Assyriologie*, 55:91–112.
- [Edzard(1972–75)] Edzard, D. O. (1972–75): Herrscher. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 4: Ha-a-a - Hystaspes*, de Gruyter.
- [Edzard(1972-75)] Edzard, D. O. (1972-75): Hendursanga. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 4;* de, S. 324–325.
- [Edzard(1976)] Edzard, D. O. (1976): Fara und Abu Salabikh. Die "Wirtschaftstexte". *Zeitschrift für Assyriologie*, 66:156–195.
- [Edzard(1990)] Edzard, D. O. (1990): Gilgamesh und Huwawa A. I. Teil. *Zeitschrift für Assyriologie*, 80:165–203.

- [Edzard(1997)] Edzard, D. O. (1997): *Gudea and His Dynasty*, Bd. 3/1 von *Royal Inscriptions of Mesopotamia. The Early Periods*. University of Toronto Press.
- [Edzard(1998)] Edzard, D. O. (1998): Name, Namensgebung (Onomastik). A. Sumerisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 94–103.
- [Edzard(1998-2001)] Edzard, D. O. (1998-2001): Nin-tin-uga, Nin-tila-uga. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 506.
- [Edzard(2003)] Edzard, D. O. (2003): *Sumerian Grammar*, Bd. 71 von *Handbook of Oriental Studies*. Brill.
- [Edzard und Farber(1974)] Edzard, D. O. und G. Farber (1974): *Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur*, Bd. 2 von *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*. Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- [Edzard et al.(1977)Edzard, Farber und Sollberger] Edzard, D. O.; G. Farber und E. Sollberger (1977): *Die Orts- und Gewässernamen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit.*, Bd. 1 von *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*. Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- [Edzard und Heimpel(1998-2001)] Edzard, D. O. und W. Heimpel (1998-2001): Nin-. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 321–322.
- [Edzard et al.(1965)Edzard, Helck und Höfner] Edzard, D. O.; W. Helck und M. Höfner (1965): *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Bd. 1 von *Wörterbuch der Mythologie*. Ernst Klett Verlag.
- [Edzard und Wilcke(1976)] Edzard, D. O. und C. Wilcke (1976): Die Hendursanga-Hymne. In: *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer.*, Hg. B. L. Eichler; J. W. Heimerdinger und A. W. Sjöberg, Kevelaer, Bd. 25 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 139–176.
- [Eichler(1983)] Eichler, B. L. (1983): Of Slings and Shields, Throw-Sticks and Javelins. *Journal of American Oriental Studies*, 103:95–102.
- [Eliade(1959)] Eliade, M. (1959): *The Sacred and the Profane*. Harcourt.
- [Englund(1996)] Englund, R. K. (1996): *Proto-Cuneiform Texts from Diverse Collections*, Bd. 4 von *Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients*. Gebr. Mann Verlag.
- [Englund(CDLN 2011:006)] Englund, R. K. (CDLN 2011:006): Notes on KIDa.
- [Espak(2006)] Espak, P. (2006): *Ancient Near Eastern Gods Enki and Ea: Diachronical Analysis of Texts and Images from the Earliest Sources to the Neo-Sumerian Period*. Diplomarbeit, Tartu University.

- [Espak(2010)] Espak, P. (2010): *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*. Dissertation, Tartu University.
- [Espak(2011)] Espak, P. (2011): Some Early Developments in Sumerian God-Lists and Pantheon. In: *Identities and Societies in the Ancient East-Mediterranean Regions: Comparative approaches. Henning Graf Reventlow Memorial Volume*, Hg. Th. R. Kämmerer. Bd. 390 / 1 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 47–58.
- [Falk(2002-03)] Falk, H. (2002-03): Decent Drugs for Decent People: Further Thoughts on the Nature of Soma. *Orientalia Suecana*, LI-LII:141–155.
- [Falkenstein(1941-44)] Falkenstein, A. (1941-44): Zu 'Inannas Gang zur Unterwelt'. *Archiv für Orientforschung*, XIV:113–138.
- [Falkenstein(1943)] Falkenstein, A. (1943): Besprechung zu Schneider, N.: Die Götternamen von Ur III. *Orientalische Literaturzeitung*, 46:350–355.
- [Falkenstein(1954)] Falkenstein, A. (1954): Tammuz. In: *Compte Rendu de la Troisième Rencontre Assyriologique Internationale*. S. 41–65.
- [Falkenstein(1959)] Falkenstein, A. (1959): *Sumerische Götterlieder I*. Carl Winter Universitätsverlag.
- [Falkenstein(1964a)] Falkenstein, A. (1964a): Eine Inschrift Waradsins aus Babylon. *Baghdader Mitteilungen*, 3:25–40.
- [Falkenstein(1964b)] Falkenstein, A. (1964b): Sumerische religiöse Texte. *Zeitschrift für Assyriologie*, 56:44–129.
- [Falkenstein(1965)] Falkenstein, A. (1965): Fluch über Akkade. *Zeitschrift für Assyriologie*, 57:43–124.
- [Falkenstein(1966)] Falkenstein, A. (1966): *Die Inschriften Gudeas von Lagash*, Bd. 30 von *Analecta Orientalia*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Falkenstein und von Soden(1953)] Falkenstein, A. und W. von Soden (1953): *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*. Artemis - Verlag.
- [Falkowitz(1983)] Falkowitz, R. (1983): Notes on 'Lugalbanda and Enmerkar'. *Journal of American Oriental Studies*, 103:103–114.
- [Farber(1993-97)] Farber, W. (1993-97): Mohn (Schlafmohn, Opium) A. Philologisch. In: *Realexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter.
- [Farber-Flügge(1973)] Farber-Flügge, Gertrud (1973): *Der Mythos 'Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Bd. 10 von *Studia Pohl*. Biblical Institute Press.

- [Finkel und Civil(1982)] Finkel, I. L. und M. Civil (1982): *MSL XVI. The Series SIG7.ALAN = Nabnitu*, Bd. 16 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Flasche(1998)] Flasche, R. (1998): Numinos. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV: Kultbild - Rolle.*, Kohlhammer.
- [Flückiger-Hawker(1999)] Flückiger-Hawker, E. (1999): *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*, Bd. 166 von *Orbis Biblicus et Orientalis*. University Press / Vandenhoeck & Ruprecht.
- [Fossey(1926)] Fossey, Ch. (1926): *Manuel d'Assyriologie, Tome Deuxième: Evolution des Cuneiformes. Fascicule I*. Louis Conard, Libraire-Éditeur.
- [Foxvog et al.(1980-83)Foxvog, Heimpel und Kilmer] Foxvog, D.; W. Heimpel und A. D. Kilmer (1980-83): Lamma/Lamassu. A. I. Mesopotamien. Philologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 6: Klagegesang - Libanon*, de Gruyter, S. 446-453.
- [Frayne(1985)] Frayne, D. (1985): Notes on the Sacred Marriage Rite. *Bibliotheca Orientalis*, XLII N°1/2:5-22.
- [Frayne(1997)] Frayne, D. (1997): *Ur III Period (2112 - 2004)*, Bd. 3 / 2 von *Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*. University of Toronto Press.
- [Frayne(1999)] Frayne, D. (1999): The Birth of Gilgamesh in Ancient Mesopotamian Art. *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*, 34:39-49.
- [Frayne(2008)] Frayne, D. (2008): *Presargonic Period (2700 - 2350 BC)*, Bd. 1 von *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods*. University of Toronto Press.
- [Frazer(1890 / 1993)] Frazer, Sir J. G. (1890 / 1993): *The Golden Bough*. Wordsworth Editions Ltd, abridged edition Aufl.
- [Freud(1942)] Freud, S. (1942): *Die Traumdeutung*. S. Fischer Taschenbuch Verlag.
- [de la Fuye(1908)] de la Fuye, F. M. Allotte (1908): *Documents Présargoniques. Fascicule I. - Première Partie. 25 Planches - de I a XXV*. Ernest Leroux, Éditeur.
- [Fühner(1925)] Fühner, H. (1925): Solanazeen als Berausungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie. *Archiv für Experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, III:281-294.
- [Gadd(1960)] Gadd, C. J. (1960): The Spirit of Living Sacrifices in Tombs. *Iraq*, 22:51-58.
- [Gallery(1980)] Gallery, M. (1980): The Office of the shatammu in the Old Babylonian Period. *Archiv für Orientforschung*, XXVII:1-36.

- [Galter(1983)] Galter, H. D. (1983): *Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandaufnahme des vorhandenen Materials*. Dissertation, Karl-Franzens-Universität Graz.
- [Gawin(1978)] Gawin (1978): Pharmacologic Enhancement of the Erotic: Implications of an Expanded Definition of Aphrodisiacs. *The Journal of Sex Research*, 14/2:107–117.
- [Gelb(1973)] Gelb, I. J. (1973): Prisoners of War in Early Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies*, 32:70–98.
- [Gelb(1987)] Gelb, I. J. (1987): Compound Divine Names in the Ur III Period. In: *Language, Literature and History; Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner*, Hg. F. Rochberg-Halton, American Oriental Society, S. 125–138.
- [Geller(1985)] Geller, M. J. (1985): *Forerunners to Udug-Hul: Sumerian Exorcistic Incantations*, Bd. 12 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Geller(2003)] Geller, M. J. (2003): Paranoia, the Evil Eye, and the Face of Evil. In: *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Hg. W. Sallaberger; K. Volk und A. Zgoll, Harrassowitz, Bd. 14 von *Orientalia Biblica et Christiana*, S. 115–134.
- [van Gennep((1909)2005)] van Gennep, A. ((1909)2005): *Übergangsriten. 3. erweiterte deutsche Auflage*. Campus Bibliothek.
- [de Genouillac(1930)] de Genouillac, H. (1930): *Textes Religieux Sumériens du Louvre*. Librairie Orientaliste Paul Genthner S.A.
- [George(1993)] George, A. R. (1993): *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*. Eisenbrauns.
- [George(2003)] George, A. R. (2003): *The Babylonian Gilgamesh-Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volumes I + II*. Oxford University Press.
- [George und Al-Rawi(1996)] George, A. R. und F. N. H. Al-Rawi (1996): Tablets from the Sippar Library VI. Atra-Hasis. *Iraq*, 58:147–180.
- [Gesenius(2005)] Gesenius, W. (2005): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. 3. Lieferung*. Springer.
- [Gladigow(1978)] Gladigow, B. (1978): Ekstase und Entusiasmos. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene. In: *Rausch - Ekstase - Mystik. Grenzform der religiöser Erfahrung*, Hg. H. Cancik, Patmos Verlag, S. 23–40.
- [Gladigow(1993)] Gladigow, B. (1993): Gottesvorstellungen. In: *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe. Band III.*, Kohlhammer, S. 32–49.
- [Gladigow(2001)] Gladigow, B. (2001): Seele. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V.*, Kohlhammer.

- [Glassner(2003)] Glassner, J.-J. (2003): *The Invention of Cuneiform. Writing in Sumer*. John Hopkins University Press.
- [Goetzelt(1995)] Goetzelt, Th. (1995): Zur sumerischen und akkadischen Verwandtschaftsterminologie. In: *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, Verlag Philip von Zabern.
- [Gomi(1976)] Gomi, T. (1976): Shulgi-simti and her Libation Place (ki-a-nag). *Orient*, XII:1–14.
- [Gong(2000)] Gong, Y. (2000): *Die Namen der Keilschriftzeichen*, Bd. 268 von *Alter Orient und Altes Testament*. Ugarit-Verlag.
- [Gong et al.(2009)] Gong, Yan und Ge] Gong, Y.; H. Yan und Y. Ge (2009): The Accounts of the Origin of Writing from Sumer, Egypt and China - A Comparative Perspective. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 99:137–158.
- [Gordon(1959)] Gordon, E. I. (1959): *Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. The University Museum Philadelphia.
- [Gragg(1969)] Gragg, G. B. (1969): *Texts from Cuneiform Sources Vol. III: The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, J. J. Augustin Publisher, Bd. III von *Texts from Cuneiform Sources*, Kap. The Keš Temple Hymn, S. 155–188.
- [Green(1986)] Green, M. (1986): Urum and Uqair. *Acta Sumerologica*, 8:77–.
- [Green und Nissen(1987)] Green, M. W. und H. J. Nissen (1987): *Zeichenliste der Archaischen Texte aus Uruk*, Bd. 11 von *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka*. Gebr. Mann Verlag.
- [Grimm(1994)] Grimm, Brüder (1994): *Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen. Band 3: Originalanmerkungen, Herkunftsnachweise*. Reclam.
- [Groneberg(1986)] Groneberg, B. (1986): Die sumerisch-akkadische Inanna/Ishtar: Hermaphroditos? *Welt des Orients*, 17:25–46.
- [Groneberg(1990)] Groneberg, B. (1990): Zu den mesopotamischen. Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits. *Altorientalische Forschungen*, 17:244–261.
- [Grégoire(1962)] Grégoire, J. P. (1962): *La Province Meridionale de l'Etat de Lagash*. Imprimerie Bourg-Bourger.
- [Haas(1992)] Haas, V., Hg. (1992): *Außenseiter und Randgruppen*, Bd. 32 von *Xenia*. Universitätsverlag Konstanz.
- [Hall(1985)] Hall, M. G. (1985): *A Study of the Sumerian Moon-God Nanna / Suen*. Dissertation, University of Pennsylvania.

- [Hallo(1983)] Hallo, W. W. (1983): Lugalbanda Excavated. *Journal of American Oriental Studies*, 103:165–180.
- [Hallo(1985)] Hallo, W. W. (1985): Back to the Big House: Colloquial Sumerian, Continued. *Orientalia Nova Series*, 54:56–64.
- [Hallo(1997)] Hallo, W. W., Hg. (1997): *The Context of Scripture. Canonical Compositions from the Biblical World. Volume One*. Brill.
- [Harris(1957-71)] Harris, R. (1957-71): Gipar. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges, de*, S. 377–379.
- [Harris(2000)] Harris, R. (2000): *Gender and Aging in Mesopotamia. The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. University of Oklahoma Press, Norman.
- [Hasenfratz(2002)] Hasenfratz, H.-P. (2002): Totenkult. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band*, Kohlhammer.
- [Heimpel(1968)] Heimpel, W. (1968): *Tierbilder in der Sumerischen Literatur*, Bd. Studia Pohl 2. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Heimpel(1980-83)] Heimpel, W. (1980-83): Leopard (und Gepard). A. Philologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 6: Klagegesang - Libanon*, de Gruyter, S. 599–601.
- [Heimpel(1981)] Heimpel, W. (1981): The Nanshe Hymn. *Journal of Cuneiform Studies*, 33/2:65–139.
- [Heimpel(1986)] Heimpel, W. (1986): The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts. *Journal of Cuneiform Studies*, 38:127–151.
- [Heimpel(1987-90)] Heimpel, W. (1987-90): Löwe. A. I. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 7: Libanukšabaš - Medizin*, de Gruyter, S. 80–85.
- [Heimpel(1993-97)] Heimpel, W. (1993-97): Mungo. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. 423–425.
- [Heimpel(1994)] Heimpel, W. (1994): No. 83). *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, n° 4:72–73.
- [Heimpel(1997)] Heimpel, W. (1997): Sumerian Canonical Compositions. A. Divine Focus. 2. Hymns: To Nanshe (1.162). In: *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, Hg. W. W. Hallo, Brill, S. 526–531.
- [Heimpel(1998-2001a)] Heimpel, W. (1998-2001a): Nanshe. A. Philologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter.
- [Heimpel(1998-2001b)] Heimpel, W. (1998-2001b): Nin-hursanga. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 378–381.

- [Heimpel(1998-2001c)] Heimpel, W. (1998-2001c): Ninsiana. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 487–488.
- [Heimpel(2003-05)] Heimpel, W. (2003-05): Onager. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 10: Oannes - Priesterverkleidung*, de Gruyter, S. 91–92.
- [Hensel(2006)] Hensel, S. (2006): Birth. In: *The Brill Dictionary of Religion*, Brill, S. 180–183.
- [Hesse(2001)] Hesse, K. (2001): Schamanismus. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V.*, Hg. H. Cancik; B. Gladigow und K.-H. Kohl, Kohlhammer, S. 30–42.
- [Hodder(2006)] Hodder, I. (2006): *The Leopard's Tale*. Thames & Hudson Ltd.
- [Huot(1978)] Huot, J.-L. (1978): The Man-Faced Bull L.76.17 f Larsa. I Archaeological Study. *Sumer*, 34:104–110.
- [Hödl(2003)] Hödl, H. G. (2003): Mythos. In: *Handbuch der Religionswissenschaft*, Tyrolia / Vandenhoeck & Ruprecht.
- [Ikeda(1993)] Ikeda, Y. (1993): Because Their Shade is Good - Asherah in the Early Israelite Religion. In: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Hg. E. Matsushima. Universitätsverlag C. Winter, S. 56–80.
- [Jacobsen(1970)] Jacobsen, T. (1970): Mesopotamian Gods and Pantheons. In: *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Hg. W. L. Moran, Harvard University Press, S. 16–38.
- [Jacobsen(1965)] Jacobsen, Th. (1965): About the Sumerian Verb. In: *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Bd. 16 von *Assyriological Studies*, S. 71–102.
- [Jacobsen(1967)] Jacobsen, Th. (1967): Some Sumerian City-Names. *Journal of Cuneiform Studies*, 21:100–103.
- [Jacobsen(1973)] Jacobsen, Th. (1973): Notes on Nintur. *Orientalia Nova Series*, 42:274–298.
- [Jacobsen(1980)] Jacobsen, Th. (1980): Death in Mesopotamia (Abstract). In: *Death in Mesopotamia. XXXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Hg. B. Alster. Bd. 8 von *Mesopotamia*.
- [Jacobsen(1987)] Jacobsen, Th. (1987): *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. Yale University Press.
- [Jacobsen(1989)] Jacobsen, Th. (1989): Lugalbanda and Ninsuna. *Journal of Cuneiform Studies*, 41:69–86.

- [Jagersma(1990)] Jagersma, B. (1990): 105) sag ha.za to be at the disposal of, to be ready for". *N.A.B.U.*, n°3:85.
- [Jagersma(2007)] Jagersma, B. (2007): The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash. *Bibliotheca Orientalis*, LXIV(3-4):289–307.
- [Jagersma(2010)] Jagersma, B. (2010): *A Descriptive Grammar of Sumerian*. Dissertation, Universiteit Leiden.
- [Jestin(1937)] Jestin, R. (1937): *Tablettes Sumériennes de Shuruppak conservées au Musée de Stamboul*, Bd. III von *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul*. E. de Boccard.
- [Jestin(1957)] Jestin, R. (1957): *Nouvelles Tablettes Sumériennes de Shuruppak au Musée d'Istanbul*, Bd. II von *Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul*. Librairie Adrien-Maisonneuve.
- [Kaminer(1999)] Kaminer, I. (1999): Die intrauterine Dimension des Menschen. *PSYCHE*, 2:101–136.
- [Karahashi(2000)] Karahashi, F. (2000): *Sumerian Compound Verbs with Body-Part Terms*. Dissertation, University of Chicago.
- [Karstens(1994)] Karstens, K. (1994): *Allgemeine Systematik der einfachen Gefäßformen*, Bd. XVI von *Münchener Vorderasiatische Studien*. Profil Verlag.
- [Katz(2003)] Katz, D. (2003): *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. CDL Press.
- [Katz(2006)] Katz, D. (2006): Appeals to Utu in Sumerian Narratives. In: *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip (H.L.J. Vanstiphout)*, Hg. Piotr Michalowski und N. Veldhuis, Brill, Bd. 35 von *Cuneiform Monographs*, S. 105–123.
- [Katz(2007)] Katz, D. (2007): Sumerian Funerary Rituals in Context. In: *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, Hg. N. Laneri. University of Chicago, Bd. 3 von *Oriental Institute Seminars*, S. 167–.
- [Katz(2010)] Katz, D. (2010): The Naked Soul: Deliberations on a Popular Theme. In: *Gazing on the Deep. Studies in Honor of Tzvi Abusch.*, CDL Press.
- [Kienast und Sommerfeld(1994)] Kienast, B. und W. Sommerfeld (1994): *Glossar zu den altakkadischen Königsinschriften*, Bd. 8 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Kilmer(1980-83)] Kilmer, A. D. (1980-83): Leier. A. Philologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 6: Klagegesang - Libanon*, de Gruyter, S. 571–576.

- [Kilmer(1993-97)] Kilmer, A. D. (1993-97): Musik. A. I. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. 463–482.
- [Kirk(1998)] Kirk, G. S. (1998): *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge University Press.
- [Klein(1981)] Klein, J. (1981): *The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame*, Bd. 71 von *Transactions of the American Philosophical Society*. The American Philosophical Society.
- [Komoróczy(1976)] Komoróczy, G. (1976): Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie. *Orientalia Nova Series*, 45:80–86.
- [Kramer(1960)] Kramer, S. N. (1960): *Two Elegies from a Pushkin Museum Tablet. A New Sumerian Literary Genre*. Oriental Literature Publishing House.
- [Kramer(1977)] Kramer, S. N. (1977): The GIR5 and the ki-sikil: A New Sumerian Elegy. In: *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hg. M. de Jong Ellis, Archon Books, Bd. XIX von *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, S. 139–142.
- [Kramer(1982)] Kramer, S. N. (1982): Lisin, the Weeping Mother Goddess: A new Sumerian Lament. In: *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Brill, S. 133–144.
- [Krebernik(1982)] Krebernik, M. (1982): Vom Syllabar zur Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 1. *Zeitschrift für Assyriologie*, 72:178–236.
- [Krebernik(1983)] Krebernik, M. (1983): Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar). *Zeitschrift für Assyriologie*, 73:1–47.
- [Krebernik(1984)] Krebernik, M. (1984): *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, Bd. 2 von *Texte und Studien zur Altorientalitik*. Georg Olms Verlag.
- [Krebernik(1986)] Krebernik, M. (1986): Die Götterlisten aus Fara. *Zeitschrift für Assyriologie*, 76:161–204.
- [Krebernik(1993-97a)] Krebernik, M. (1993-97a): Menu-(a)ni(m). In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. 65.
- [Krebernik(1993-97b)] Krebernik, M. (1993-97b): Mondgott. A. I. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. 360–369.
- [Krebernik(1993-97c)] Krebernik, M. (1993-97c): Muttergöttin. A. I. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie Band 8. Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. 502–516.

- [Krebernik(1998)] Krebernik, M. (1998): *Die Texte aus Fara und Abu Salabikh*, Universitätsverlag Freiburg, Bd. 160/1 von *Orbo Biblicus et Orientalis*, Kap. 2, S. 237–427.
- [Krebernik(1998-2001a)] Krebernik, M. (1998-2001a): d.NAM2.NUN. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 140–141.
- [Krebernik(1998-2001b)] Krebernik, M. (1998-2001b): Nin-irigala. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 386–387.
- [Krebernik(2002a)] Krebernik, M. (2002a): Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon. In: *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Hg. M. Krebernik und J. van Oorschot, Ugarit-Verlag, Bd. 298 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 33–52.
- [Krebernik(2002b)] Krebernik, M. (2002b): Zur Geschichte des sumerischen Onomastikons. In: *Altorientalische und semitische Onomastik*, Hg. M. P. Streck und S. Weninger, Ugarit-Verlag, Bd. 296 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 1–74.
- [Krecher(1966)] Krecher, J. (1966): *Sumerische Kultlyrik*. Harrassowitz.
- [Krecher(1967)] Krecher, J. (1967): Zum Emesal-Dialekt des Sumerischen. In: *Heidelberger Studien zum Alten Orient. Festschrift Adam Falkenstein*, Harrassowitz, S. 87–110.
- [Krecher(1969)] Krecher, J. (1969): Verschlusslaute und Betonung im Sumerischen. In: *lišān mithurti. Festschrift Wolfgang Freiherr von Soden*, Kevelaer, S. 157–197.
- [Krecher(1978)] Krecher, J. (1978): Sumerische Literatur der Fara-Zeit: Die UD.GAL.NUN-Texte (I). *Bibliotheca Orientalis*, 35:155–160.
- [Krecher(1992)] Krecher, J. (1992): UD.GAL.NUN versus 'Normal' Sumerian. In: *Literature and Literary Language at Ebla*, Hg. P. Fronzaroli. Bd. 18 von *Quaderni di Semitistica*, S. 285–303.
- [Krispijn(1990)] Krispijn, Th. J. H. (1990): Beiträge zur altorientalischen Musikforschung: 1. Shulgi und die Musik. *Akkadica*, 70:1–27.
- [Krispijn(2001)] Krispijn, Th. J. H. (2001): The Sumerian Lexeme \*Urum, A Lexico-Etymological Approach. In: *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Hg. W.H. van Soldt, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- [Kuiper(1960)] Kuiper, F. B. J. (1960): The Ancient Aryan Verbal Contest. *Indo-Iranian Journal*, 4 / 4:217–281.

- [Kulemann-Ossen und Martin(2008)] Kulemann-Ossen, S. und L. Martin (2008): Gefäßsets, Schmuck und Waffen: Zum Umgang mit den Toten am Tall Knedig im 3. und 1. Jahrtausend v. Chr. In: *Fundstellen: Gesammelte Schriften zu Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, Harrassowitz, S. 233–249.
- [Labat(1951)] Labat, R. (1951): *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Médicaux I: Trascription et Traduction*. Brill.
- [Labat(1957-71a)] Labat, R. (1957-71a): Fehlgeburt. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges*, de Gruyter, S. 32.
- [Labat(1957-71b)] Labat, R. (1957-71b): Geburt. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges*, de Gruyter, S. 178–179.
- [Labat(1963)] Labat, R. (1963): *Manuel d'Epigraphie Akkadienne. Quatrieme Edition*. Imprimerie Nationale.
- [Ladizinsky(1999)] Ladizinsky, G. (1999): On the origin of almond. *Genetic Resources and Crop Evolution*, 46:143–147.
- [Lakoff(1987)] Lakoff, G. (1987): *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. University of Chicago Press.
- [Lakoff(2008)] Lakoff, G. (2008): The Neural Theory of Metaphor. In: *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Hg. ????, Cambridge University Press, S. 17–38.
- [Lambert(1972-75)] Lambert, Maurice (1972-75): Hegir(nunna). In: *Reallexikon der Assyriologie Band 4: Ha-A-A - Hystaspes*, de Gruyter, S. 247.
- [Lambert(1957-71a)] Lambert, W. G. (1957-71a): Göttergenalogie. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges*, de Gruyter, S. 469–470.
- [Lambert(1957-71b)] Lambert, W. G. (1957-71b): Götterlisten. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges*, de Gruyter, S. 473–479.
- [Lambert(1969)] Lambert, W. G. (1969): New Evidence for the First Line of Atrahasis. *Orientalia Nova Series*, 38:534–538.
- [Lambert(1975)] Lambert, W. G. (1975): The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism. In: *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, John Hopkins University, S. 191–200.
- [Lambert(1980)] Lambert, W. G. (1980): The Theology of Death. In: *Death in Mesopotamia. XXXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Hg. B. Alster. Akademisk Forlag, Bd. 8 von *Mesopotamia*, S. 53–66.

- [Lambert(1985)] Lambert, W. G. (1985): The Pantheon of Mari. In: *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires 4: Actes du Colloque International du C.N.R.S. 620 "À propos d'un cinquantenaire: Mari, bilan et perspectives"*. Éditions Recherche sur les civilisations, S. 525–539.
- [Lambert(1987-90)] Lambert, W. G. (1987-90): Lugal-irra and Meslamta-ea. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 7: Libanuksabas - Medizin*, de Gruyter, S. 143–145.
- [Lambert(1989)] Lambert, W. G. (1989): Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature. *Journal of Cuneiform Studies*, 41:1–33.
- [Lambert(1990a)] Lambert, W. G. (1990a): The Name of Nergal Again. *Zeitschrift für Assyriologie*, 80:40–52.
- [Lambert(1990b)] Lambert, W. G. (1990b): Surrejoinder to P. Steinkeller (ZA 80 [1990] 53-59). *Zeitschrift für Assyriologie*, 80:220–222.
- [Lambert(1992)] Lambert, W. G. (1992): Nippur in Ancient Ideology. In: *Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988*, Hg. M. deJong Ellis. Bd. 14 von *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund*, S. 119–126.
- [Landsberger(1951)] Landsberger, B. (1951): *MSL II: Ur-e-a = naqu*, Bd. 2 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Landsberger(1957)] Landsberger, B. (1957): *MSL V. The Series HAR-ra = hubul-lu. Tablets I-IV*, Bd. 5 von *Materialien zum sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Landsberger(1958)] Landsberger, B. (1958): *MSL VII: The Series HAR-ra = hubul-lu VIII - XII*, Bd. 7 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Landsberger(1960)] Landsberger, B. (1960): Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 56:109–129.
- [Landsberger und Bauer(1927)] Landsberger, B. und Th. Bauer (1927): Nachträge zu dem Artikel betr. Asarhaddon, Assurbanipal usw. o. S. 61ff. *Zeitschrift für Assyriologie*, 37:215–222.
- [Landsberger et al.(1956)] Landsberger, Hallock, Jacobsen und Falkenstein  
Landsberger, B.; R. Hallock; Th. Jacobsen und A. Falkenstein (1956): *MSL IV*, Bd. 4 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- [Lang(1993)] Lang, B. (1993): Hypostase. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III: Gesetz - Kult.*, Kohlhammer, S. 186–189.

- [Lang(1998)] Lang, B. (1998): Mittelwesen. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV.*, Kohlhammer.
- [Lang(2001)] Lang, B. (2001): Zwischenwesen. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band V.*, Kohlhammer.
- [Langdon(1916)] Langdon, S. (1916): Assyrian Grammatical Texts. *Revue d'Assyriologie*, 13:91–97.
- [Limet(1968)] Limet, H. (1968): *L'anthroponymie Sumerienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur*. Société d'Édition Les Belles Lettres.
- [Lincoln(2012)] Lincoln, B. (2012): *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religions*. University of Chicago.
- [Litke(1998)] Litke, R. L. (1998): *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: A-nu-um and AN: Anu sha ameli*, Bd. 3 von *Texts from the Babylonian Collection*. Yale Babylonian Collection.
- [Lloyd et al.(1943)Lloyd, Safar und Frankfort] Lloyd, S.; F. Safar und H. Frankfort (1943): Tell Uqair: Excavations by the Iraq Government Directorate of Antiquities in 1940 and 1941. *Journal of Near Eastern Studies*, 2:131–158.
- [van Loon(1991)] van Loon, M. (1991): Laurie SCHNEIDER (ed.), Source: Notes in the History of Art, vol. VII, Nos. 3/4, Spring/Summer 1988. Special Issue: Phrygian Art and Archaeology. New York, Ars Brevis Foundation Inc., 1988 (23 cm., 71 pp.). ISSN 0737-4453. USD 25.00,-. *Bibliotheca Orientalis*, 48:265–266.
- [Lotman(2005)] Lotman, J. M. (2005): On the semiosphere. *Sign Systems Studies*, 33/1:205–229.
- [Lotman(2010a)] Lotman, J. M. (2010a): *Die Innenwelt des Denkens*. suhrkamp taschenbuch.
- [Lotman(2010b)] Lotman, J. M. (2010b): *Kultur und Explosion*. suhrkamp taschenbuch.
- [de Maaijer und Jagersma(1997-98)] de Maaijer, R. und B. Jagersma (1997-98): Rezension zu A. Sjöberg (ed.), with the collaboration of Hermann Behrens, ... [et al.], The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania. Vol. 1 A Part 1. xlv, 209 pp. *Archiv für Orientforschung*, XLIV-XLV:277–288.
- [de Maaijer und Jagersma(2003-04)] de Maaijer, R. und B. Jagersma (2003-04): Rezension zu PSD A/III. *Archiv für Orientforschung*, L:351–355.
- [Maekawa(1979)] Maekawa, K. (1979): The Ass and the Onager in Sumer in the Late Third Millennium B. C. *Acta Sumerologica*, 1:35–62.

- [Mander(1978)] Mander, P. (1978): Aspetti del Culto a Fara. *Oriens Antiquus*, 17:1–15.
- [Mander(1986)] Mander, P. (1986): *Il Pantheon di Abu-Salabikh. Contributo allo studio del pantheon sumerico arcaico*, Bd. XXVI von *Series Minor*. Istituto Universitario Orientale.
- [Mander(1999)] Mander, P. (1999): Jānua hominum et deorum in the Sumerian Mythological Texts. *Annali*, 59:93–.
- [Mander(2000)] Mander, P. (2000): General Considerations on Main Concerns in the Religion of Ancient Mesopotamia. In: *Studi Sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Hg. S. Graziani, Istituto Universitario Orientale, S. 635–664.
- [Marchesi(2004)] Marchesi, G. (2004): Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data. *Orientalia Nova Series*, 73:153–197.
- [Marchesi(2006)] Marchesi, G. (2006): *Lumma in the Onomasticon and Literature of Ancient Mesopotamia*. S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria.
- [Martin et al.(2001)] Martin, Pomponio, Visicato und Westenholz] Martin, H. P.; F. Pomponio; G. Visicato und A. Westenholz (2001): *The Fara tablets in the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology*. Bethesda.
- [McEwan(1981)] McEwan, G. J. P. (1981): The Writing of Urum in Pre-Ur III Sources. *Journal of Cuneiform Studies*, 33:56.
- [Metzinger(2011)] Metzinger, T. (2011): *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. BV Berlin Verlag GmbH.
- [Michalowski(1987-90)] Michalowski, P. (1987-90): Lisin. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 6: Libanukšabaš - Medizin*, de Gruyter, S. 32–33.
- [Michalowski(1993)] Michalowski, P. (1993): On the Early Toponymy of Sumer: A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing. In: *kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Hg. A. F. Rainey, Tel Aviv University, Bd. 1 von *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, S. 119–134.
- [Michalowski(1994)] Michalowski, P. (1994): The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology. In: *Drinking in Ancient Societies*. Bd. VI von *History of the Aciety Near East/Studies*, S. 27–44.
- [Michalowski(1998)] Michalowski, P. (1998): Literature as a source of lexical inspiration: some notes on a hymn to the goddess Inana. In: *Written on Clay and Stone: Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzynska on the Occasion of her 80th Birthday.*, Hg. J. Braun; K. Lyczowska; M. Popko und P. Steinkellertt, Agade, S. 65–73.

- [Michalowski(2010)] Michalowski, P. (2010): Masters of the Four Corners of the Heavens: Views of the Universe in Early Mesopotamian Writings. In: *The Ancient World: Comparative Histories*, Hg. K. A. Raaflaub und R. J. A. Talbert, Wiley-Blackwell, S. 147–168.
- [Millar(1980)] Millar, W. R. (1980): Oral Poetry and Dumuzi's Dream. In: *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method*, Pittsburgh Theological Monograph, S. 27–57.
- [Miller(2013)] Miller, N. F. (2013): Symbols of Fertility and Abundance in the Royal Cemetery at Ur, Iraq. *American Journal of Archaeology*, 117:127–133.
- [Mittermayer(2005)] Mittermayer, C. (2005): *Die Entwicklung der Tierkopfzeichen. Eine Studie zur syro-mesopotamischen Keilschriftpaläographie des 3. und frühen 2. Jahrtausends v. Chr.*, Bd. 319 von *Alter Orient und Altes Testament*. Ugarit-Verlag.
- [Mittermayer(2006)] Mittermayer, C. (2006): *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. Orbo Biblicus et Orientalis. Sonderband. Academic Press.
- [Molina und Such-Gutiérrez(2004)] Molina, M. und M. Such-Gutiérrez (2004): On Terms for Cutting Plants and Noses in Ancient Sumer. *Journal of Near Eastern Studies*, 63:1–11.
- [Moorey(1994)] Moorey, P. R. S. (1994): *Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*. Eisenbrauns.
- [Nakata(1979)] Nakata, I. (1979): A Few Remarks on the Study of Deities - a Review Article on J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*. Baltimore-London 1972. *Acta Sumerologica Japonica*, 1:63–68.
- [Nellis(1989)] Nellis, D. W. (1989): *Herpestes auropunctatus*. *Mammalian Species*, 342:1–6.
- [Nissen(1981)] Nissen, H. J. (1981): Bemerkungen zur Listenliteratur Vorderasiens im 3. Jahrtausend (gesehen von den Archaischen Texten von Uruk). In: *La lingua di Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980)*, Hg. L. Cagni. Istituto Universitario Orientale, Bd. XIV von *Seminario di Studi Asiatici. Series Minor*, S. 99–108.
- [Nys und Bretschneider(2008)] Nys, N. und J. Bretschneider (2008): Research on the Iconography of the Leopard. *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syriens-Palästinas*, 39:555–615.
- [Oppenheim(1977)] Oppenheim, A. L. (1977): *Ancient Mesopotamia*. The University of Chicago Press, 2. Aufl.

- [Orthmann(1975)] Orthmann, W. (1975): *Der Alte Orient*, Bd. 14 von *Propyläen Kunstgeschichte*. Propyläen Verlag.
- [Parrot(1932)] Parrot, A. (1932): Fouilles de Tello. Campagne 1931 - 1932 (Rapport préliminaire). *Revue d'Assyriologie*, 29/2:45–57.
- [Parrot(1960)] Parrot, A. (1960): *Sumer. Die mesopotamische Kunst von den Anfängen bis zum XII. vorchristlichen Jahrhundert*. Verlag C. H. Beck.
- [Peat(1976)] Peat, J. A. (1976): A Collection of Ur III Tablets. *Journal of Cuneiform Studies*, 28:201–226.
- [Pelzel(1977)] Pelzel, S. M. (1977): Review von Altmesopotamische Weiheplatten. *Journal of the American Oriental Society*, 97/1:67–76.
- [Pientka(2002)] Pientka, R. (2002): Aphrodisiaka und Liebeszauber im Alten Orient. In: *Sex and Gender in the Ancient Near East*, Hg. S. Parpola und R. M. Whiting, Neo-Assyrian Text Corpus Project, Bd. 47 / II von *Compte Rendu de Rencontre d'Assyriologie Internationale*.
- [Pinnock(1994)] Pinnock, F. (1994): Considerations on the "Banquet Theme in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria. In: *Drinking in Ancient Societies*. ???, S. 15–26.
- [Pomponio und Visicato(1994)] Pomponio, F. und G. Visicato (1994): *Early Dynastic Administrative Tablets of Shuruppak*. Istituto Universitario Orientale di Napoli.
- [Postgate(1978)] Postgate, J. N. (1978): Excavations at Abu Salabikh, 1977. *Iraq*, 40:77–88.
- [Powell(1985)] Powell, M. A. (1985): Salt, Seed and Yields in Sumerian Agriculture. A Critique of the Theory of Progressive Salinization. *Revue d'Assyriologie*, 75:7–38.
- [Powell(1992)] Powell, M. A. (1992): Timber Production in Presargonic Lagash. In: *Bulletin of Sumerian Agriculture. Volume VI: Trees and Timber in Mesopotamia*. Sumerian Agriculture Group, S. 99–122.
- [Pritchard(1969a)] Pritchard, J. B. (1969a): *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament. Second Edition with Supplement*. Princeton University Press.
- [Pritchard(1969b)] Pritchard, J. B. (1969b): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement*. Princeton University Press.
- [Reichholf(2008)] Reichholf, J. H. (2008): *Warum die Menschen sesshaft wurden*. S. Fischer.
- [Reiner und Civil(1974)] Reiner, E. und M. Civil (1974): *MSL XI. The Series HAR-ra = hubullu. Tablets XX-XXIV*, Bd. 11 von *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Pontificium Institutum Biblicum.

- [Renger(1976)] Renger, J. (1976): The Daughters of Urbaba: Some Thoughts on the Succession to the throne during the 2. Dynasty of Lagash. In: *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Hg. B. L. Eichler, Ugarit-Verlag, Bd. 25 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 367–369.
- [Renger(1980-83)] Renger, J. (1980-83): Kultbild. A. Philologisch (in Mesopotamien). In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 6: Klagegesang - Libanon*, de Gruyter, S. 307–314.
- [Roberts(1972)] Roberts, J. J. M. (1972): *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*. The John Hopkins University Press.
- [Rosengarten(1967)] Rosengarten, Y. (1967): *Répertoire Commenté des Signes Pré-sargoniques Sumériens de Lagash*. Éditions E. de Bocard.
- [Rubio(2011)] Rubio, G. (2011): Gods and Scholars: Mapping the Pantheon in Early Mesopotamia. In: *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Eisenbrauns, S. 91–116.
- [Röllig(1970)] Röllig, W. (1970): *Das Bier im Alten Mesopotamien*. Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens E.V.
- [Römer(1973)] Römer, W. H. Ph. (1973): Review von Das Lugalbandaepos. *Zeitschrift für Assyriologie*, 63:300–305.
- [Römer(1990)] Römer, W. H. Ph. (1990): REVIEW zu Th. JACOBSEN, *The Harp that Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven, London, Yale University Press, 1987 (24 cm., xv + 498 S.). ISBN 0 300 03906 9. *Bibliotheca Orientalis*, 47:375–394.
- [Sallaberger(1993a)] Sallaberger, W. (1993a): *Der kultische Kalender der Ur III - Zeit. Teil 1*. de Gruyter.
- [Sallaberger(1993b)] Sallaberger, W. (1993b): *Der kultische Kalender der Ur-III Zeit Teil 2*. de Gruyter.
- [Sallaberger(1998-2001)] Sallaberger, W. (1998-2001): Nin-MAR.KI. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 463–468.
- [Sayin(2012)] Sayin, U. (2012): A Comparative Review of the Neuro-Psychopharmacology of Hallucinogen-Induced Altered States of Consciousness: The Uniqueness of Some Hallucinogens. *NeuroQuantology*, 10/2:316–340.
- [vom Scheidt(2003a)] vom Scheidt, J. (2003a): Aphrodisiaka. In: *Handbuch der Rauschdrogen*, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 60–66.
- [vom Scheidt(2003b)] vom Scheidt, J. (2003b): Nachtschatten-Drogen (Solanazeen-Drogen). In: *Handbuch der Rauschdrogen*, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 275–282.

- [vom Scheidt(2003c)] vom Scheidt, J. (2003c): Sakrale Drogen. In: *Handbuch der Rauschdrogen*, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 335–341.
- [Schlesier(1990)] Schlesier, R. (1990): Apotropäisch. In: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band II.*, Kohlhammer, S. 41–45.
- [Schmidbauer(1968-69)] Schmidbauer, W. (1968-69): Halluzinogene in Eleusis? *Antaios*, 10:18–37.
- [Schmidbauer(2003)] Schmidbauer, W. (2003): Mandragora (Alraun, Gold-, Hecken-, Galgen- oder Alraunmännchen, Alruniken). In: *Handbuch der Rauschdrogen*, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 240–243.
- [Schmidbauer und vom Scheidt(2003)] Schmidbauer, W. und J. vom Scheidt (2003): Alkohol (Ethylalkohol, Ethanol). In: *Handbuch der Rauschdrogen*, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 31–60.
- [Schneider(1945)] Schneider, N. (1945): Zu einigen theophorischen Götternamen der Ur III-Urkunden. *Orientalia Nova Series*, 14:1–17.
- [Schramm(2001)] Schramm, W. (2001): *Bann, Bann! Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie*, Bd. 2 von *Göttinger Arbeitshefte zur Altorientalischen Literatur*. Seminar für Keilschriftforschung.
- [Schretter(1990)] Schretter, M. K. (1990): *Emesal-Studien. Sprach- und Literaturgeschichtliche Untersuchungen zur sogenannten Frauensprache des Sumerischen*. AMOE.
- [Schwemer(2001)] Schwemer, D. (2001): *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Harrassowitz.
- [Sefati(1998)] Sefati, Y. (1998): *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Bar-Ilan University Press.
- [Selz(1983)] Selz, G. (1983): *Die Bankettszene. Entwicklung eines "überzeitlichen" Bildmotivs in Mesopotamien von der Frühnastischen bis zur Akkad-Zeit*. Franz Steiner Verlag.
- [Selz(????)] Selz, G. J. (????): Götter der Gesellschaft - Gesellschaft der Götter. Zur Dialektik von Abbildung und Ordnung. *Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft* 5.
- [Selz(1989a)] Selz, G. J. (1989a): *Altsumerische Verwaltungstexte aus Lagash, Teil 1. Die Altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Eremitage zu Leningrad*, Bd. 15, 1 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Selz(1989b)] Selz, G. J. (1989b): Nissaba(k), "Die Herrin der Getreidezuteilungen". In: *Dumu-É-dub-ba-a. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg.*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, Bd. 11 von *Occasional Publications of the Samuel N. Kramer Fund*, S. 491–497.

- [Selz(1989c)] Selz, G. J. (1989c): Shulutul or Shulluhsha? A Note on the God of Ur-Nanshe's Family. *Revue d'Assyriologie*, 83:7–12.
- [Selz(1990)] Selz, G. J. (1990): Studies in Early Syncretism: the Development of the Pantheon in Lagaš. *Acta Sumerologica*, 12:111–142.
- [Selz(1991)] Selz, G. J. (1991): 'Elam' und 'Sumer': Skizze einer Nachbarschaft nach inschriftlichen Quellen der vorsargonischen Zeit. In: *Mesopotamie et Elam. Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale, Gand, 10-14 juillet 1989*, Hg. L. de Meyer und H. Gasche. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, Bd. I von *Mesopotamian History and Environment*, S. 27–43.
- [Selz(1992a)] Selz, G. J. (1992a): Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Shasha: ein Beitrag zum Problem der Vergöttlichung. *Acta Sumerologica*, 14:245–269.
- [Selz(1992b)] Selz, G. J. (1992b): Enlil und Nippur nach prä-sargonischen Quellen. In: *Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988*, Hg. M. deJong Ellis. Bd. 14 von *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund*, S. 189–225.
- [Selz(1993a)] Selz, G. J. (1993a): *Altsumerische Verwaltungstexte aus Lagash. Teil 2. Altsumerische Wirtschaftsurkunden aus Amerikanischen Sammlungen, 1. Abschnitt: Einleitung; Texte aus dem Harvard Semitic Museum*, Bd. 15, 2 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Selz(1993b)] Selz, G. J. (1993b): *Altsumerische Verwaltungstexte aus Lagash, Teil 2. Altsumerische Wirtschaftsurkunden aus Amerikanischen Sammlungen. 2. Abschnitt: Texte aus: Free Library Philadelphia, Yale University Library, Babylonian Section. Indices, Textkopien, Photos*, Bd. 15, 1 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Selz(1995a)] Selz, G. J. (1995a): Maš-da-ri-a und Verwandtes. Ein Versuch über da-ri-än der Seite führen": ein zusammengesetztes Verbum und einige nominale Ableitungen. *Acta Sumerologica Japonica*, 17:251–274.
- [Selz(1995b)] Selz, G. J. (1995b): *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagash*, Bd. 15 von *Occasional Publications of the Samuel N. Kramer Fund*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund.
- [Selz(1996)] Selz, G. J. (1996): ne-sag, bur-sag und gu2-ne(sag-ga2): Zu zwei Gefäßbezeichnungen, ihren Bedeutungsentwicklungen und einem Sumerischen Wort für (Gefäß-)Schrank. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico*, 13:3–8.
- [Selz(1997)] Selz, G. J. (1997): The holy Drum, the Spear, and the Harp. Towards an understanding of the problems of deification in the third millennium Mesopotamia. In: *Sumerian Gods and their Representations*, Hg. I. J. Finkel und M. J. Geller, Styx Publications, Bd. 7 von *Cuneiform Monographs*, S. ???–???

- [Selz(1998)] Selz, G. J. (1998): Über Mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend. In: *dubsar anta-men*, Hg. ???, Ugarit-Verlag, Bd. 253 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 281–344.
- [Selz(1999a)] Selz, G. J. (1999a): Rezension zu Jones, Adam (Hrsg.): Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft. Harrassowitz Vlg.. Wiesbaden 1999. VIII - 247. ISBN 3-447-04125-0. DEM 58,-. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 89:350–355.
- [Selz(1999-2000)] Selz, G. J. (1999-2000): Wirtschaftskrise - Legitimationskrise - Staatskrise. Zur Genese mesopotamischer Rechtsvorstellungen zwischen Planwirtschaft und Eigentumsverfassung. *Archiv für Orientforschung*, XLVI / XLVII:1–44.
- [Selz(2002)] Selz, G. J. (2002): 'Babilismus' und die Gottheit d.Nindagar. In: *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, Hg. O. Loretz; K. A. Metzler und H. Schaudig, Ugarit-Verlag, Bd. 281 von *Alter 'Orient und Altes Testament*, S. 647–684.
- [Selz(2004a)] Selz, G. J. (2004a): Composite Beings: Of Individualization and Objectification in Third Millennium Mesopotamia. *Archiv orientální. Quarterly Journal of African and Asian Studies*, 72:33–53.
- [Selz(2004b)] Selz, G. J. (2004b): Early Dynastic Vessels in 'Ritual' Contexts. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 94:185–223+viii.
- [Selz(2004c)] Selz, G. J. (2004c): Feste in Stein. Der frühmesopotamische Kult der Bilder: Identität und Differenz. *Archiv für Religionsgeschichte*, 6:19–38.
- [Selz(2004d)] Selz, G. J. (2004d): Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Zu Leben und Tod nach Quellen der mesopotamischen Frühzeit - Interaktionen zwischen Diesseits und Jenseits. In: *Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient*, Hg. F. Schipper, LIT, Bd. 3 von *Wiener Offene Orientalistik*, S. 39–59.
- [Selz(2004e)] Selz, G. J. (2004e): 'Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung?' Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle von microstoria und longue durée. In: *Macht und Herrschaft*, Hg. C. Sigrist, Ugarit-Verlag, Bd. 316 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 157–214.
- [Selz(2005)] Selz, G. J. (2005): Was bleibt? I. Ein Versuch zu Tod und Identität im Alten Orient. In: *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, Hg. R. Rollinger, Ugarit-Verlag, Bd. 325 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 577–594.

- [Selz(2006)] Selz, G. J. (2006): Was bleibt? II. Der sogenannte 'Totengeist' und das Leben der Geschlechter. In: *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak*, Hg. E. Czerny; I. Hein und H. Hunger, Ugarit-Verlag, S. 87–95.
- [Selz(2008)] Selz, G. J. (2008): The Divine Prototypes. In: *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Hg. N. Brisch et al., University of Chicago, Bd. 4 von *Oriental Institute Seminars*, S. 13–31.
- [Selz(2010)] Selz, G. J. (2010): Das Paradies der Mütter. Materialien zum Ursprung der 'Paradiesvorstellungen'. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 100:177–217.
- [Selz(2011a)] Selz, G. J. (2011a): Remarks on the Empirical Foundation of Early Mesopotamian Knowledge Acquisition. In: *The Empirical Foundations of Ancient Near Eastern Studies*, Hg. 6, LIT, Wiener Offene Orientalistik, S. 49–70.
- [Selz(2011b)] Selz, G. J. (2011b): Stadtgott. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 13/1-2: Spinnen - Steuer*, de Gruyter, S. 75–78.
- [Selz(2011c)] Selz, G. J. (2011c): Zu einer frühdynastischen Bezeichnung von "Unfreien": Ur(a)du(-d), eine Bemerkung zum "Hausgeborenen Sklaven". *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, ,:83–85.
- [Selz(1999b)] Selz, Gebhard J. (1999b): Vom 'vergangenen Geschehen' zur 'Zukunftsbewältigung'. Überlegungen zur Rolle der Schrift in Ökonomie und Geschichte. In: *Minuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, Ugarit-Verlag, Bd. 267 von *Alter Orient und Altes Testament*, S. 465–512.
- [Selz(2000)] Selz, Gebhard J. (2000): Five Divine Ladies. *NIN*, 1:29–62.
- [Shaffer(1963)] Shaffer, A. (1963): *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh*. Dissertation, University of Pennsylvania.
- [Shaffer(1983)] Shaffer, A. (1983): Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History. *Journal of American Oriental Studies*, 103:307–313.
- [Shehata(2001)] Shehata, D. (2001): *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramhasis-Mythos Inuma ilu awilum*. Seminar für Keilschriftforschung.
- [Sjöberg(1961)] Sjöberg, A. (1961): Ein Selbstpreis des Königs Hammurabi von Babylon. *Zeitschrift für Assyriologie*, 54:51–70.
- [Sjöberg(1965)] Sjöberg, A. (1965): Beiträge zum sumerischen Wörterbuch. *Assyriological Studies*, 16:63–70.
- [Sjöberg(1960)] Sjöberg, A. W. (1960): *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. I. Teil: Texte*. Almqvist & Wiksell.

- [Sjöberg(1966)] Sjöberg, A. W. (1966): Recension ad Willem Hendrik Philibert Römer, Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui. Volumen tertium decimum). xii-289 S. 29x22. Leiden 1965. E. J. Brill. Hfl. DM 57.10. *Orientalia Nova Series*, 35:286–304.
- [Sjöberg(1967a)] Sjöberg, A. W. (1967a): Contributions to the Sumerian Lexicon. *Journal of Cuneiform Studies*, 21:275–278.
- [Sjöberg(1967b)] Sjöberg, A. W. (1967b): Zu einigen Verwandtschaftsbezeichnungen im Sumerischen. In: *Heidelberger Studien zum Alten Orient. Adam Falkenstein zum 17. September 1966*, Hg. D. O. Edzard, Harrassowitz, S. 201–232.
- [Sjöberg(1973a)] Sjöberg, A. W. (1973a): Der Vater und sein missratener Sohn. *Journal of Cuneiform Studies*, 25:105–169.
- [Sjöberg(1973b)] Sjöberg, A. W. (1973b): Nungal in the Ekur. *Archiv für Orientforschung*, 24:19–46.
- [Sjöberg(1974)] Sjöberg, A. W. (1974): A Hymn to d.Lama-sa6-ga. *Journal of Cuneiform Studies*, 26:158–177.
- [Sjöberg(1975)] Sjöberg, A. W. (1975): in-nin sha3-gur4-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. *Zeitschrift für Assyriologie*, 65:161–253.
- [Sjöberg(1976)] Sjöberg, A. W. (1976): Hymns to Ninurta with Prayers for Shushn of Ur and Bursin of Isin. In: *Kramer Anniversary Volume*, Kevelaer.
- [Sjöberg(1983)] Sjöberg, A. W. (1983): The First Pushkin Museum Elegy and New Texts. *Journal of American Oriental Studies*, 103:315–320.
- [Sjöberg(1996)] Sjöberg, A. W. (1996): UET 7 no. 93: A Lexical Text or Commentary? *Zeitschrift für Assyriologie*, 86:220–237.
- [Sjöberg und Gragg(1969)] Sjöberg, A. W. und G. B. Gragg (1969): *Texts from Cuneiform Sources. Volume III: The Collection of the Sumerian Temple Hymns*. J. J. Augustin Publisher.
- [Sjöberg(1977)] Sjöberg, Ake W. (1977): Miscellaneous Sumerian Texts, II. *Journal of Cuneiform Studies*, 29:3–45.
- [Sladek(1974)] Sladek, W. R. (1974): *Inanna's Descent to the Netherworld*. Dissertation, John Hopkins University.
- [von Soden(1942)] von Soden, W. (1942): Neue Bruchstücke des Weltschöpfungsepos Enuma elish. *Zeitschrift für Assyriologie*, 47 / XIII:1–26.
- [von Soden(1964)] von Soden, W. (1964): Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der Babylonisch-Assyrischen Literatur. *Baghdader Mitteilungen*, 3:148–156.

- [von Soden(1970)] von Soden, W. (1970): Grundsätzliches zur Interpretation des babylonischen Atramhasis-Mythus. *Orientalia Nova Series*, 39:311–314.
- [von Soden(1995)] von Soden, W. (1995): *Grundriss der Akkadischen Grammatik. 3., ergänzte Auflage*. Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- [von Soden und Röllig(1991)] von Soden, W. und W. Röllig (1991): *Das Akkadische Syllabar. 4., durchgesehene und erweiterte Auflage*, Bd. 42 von *Analecta Orientalia*. Editrice Pontificio Istituto Biblico, 4. Aufl.
- [van Soldt(2003-05)] van Soldt, W. (2003-05): Ordal. A. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 10: Oannes - Priesterverkleidung*, de Gruyter, S. 124–129.
- [Sollberger(1952)] Sollberger, E. (1952): *Le Système Verbal ans les Inscriptions RRoalesPrésargoniques de Lagash*. Librairie Droz.
- [Sollberger(1957-58)] Sollberger, E. (1957-58): Garash-ana(k). *Archiv für Orientforschung*, 20:104–108.
- [Sollberger(1957-71)] Sollberger, E. (1957-71): Geierstele (historisch). In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 3: Fabel - Gyges*, de Gruyter, S. 194–195.
- [Sollberger(1961)] Sollberger, E. (1961): Le syllabaire présargonique de Lagash. *Zeitschrift für Assyriologie*, 54:1–50.
- [Sollberger(1969)] Sollberger, E. (1969): The Rulers of Lagash. *Journal of Cuneiform Studies*, 21:279–291.
- [Spencer-Brown(1972)] Spencer-Brown, G. (1972): *Laws of Form*. The Julian Press, Inc.
- [Spycket(1960)] Spycket, A. (1960): La Déesse Lama. *Revue d'Assyriologie*, 54:73–84.
- [Steible(1982a)] Steible, H. (1982a): *Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Teil I: Inschriften aus 'Lagash'*, Bd. 5 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Steible(1982b)] Steible, H. (1982b): *Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Teil II: Kommentar zu den Inschriften aus 'Lagash', Inschriften ausserhalb von 'Lagash'*, Bd. 5 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.
- [Steible(1991a)] Steible, H. (1991a): *Die Neusumerischen Bau- und Weihinschriften. Teil 1: Inschriften der Dyastie von Lagash*, Bd. 9 / 1 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- [Steible(1991b)] Steible, H. (1991b): *Die Neusumerischen Bau- und Weihinschriften. Teil 2: Kommentar zu den Gudea-Statuen, Inschriften der III. Dynastie von Ur, Inschriften der IV. und "V." Dynastie von Uruk, Varia*, Bd. 9 / 2 von *Freiburger Altorientalische Studien*. Franz Steiner Verlag.

- [Steiner et al.(1995)Steiner, Moshavi und Porten] Steiner, R. C.; A. M. Moshavi und B. Porten (1995): *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Bd. 21 von *Handbuch der Orientalistik*. Brill.
- [Steinkeller(1980)] Steinkeller, P. (1980): On the Reading and Location of the Toponyms UR2xU2.KI and A.HA.KI. *Journal of Cuneiform Studies*, 32:23–33.
- [Steinkeller(1982)] Steinkeller, P. (1982): The Question of Marhashi. *Zeitschrift für Assyriologie*, 72:236–265.
- [Steinkeller(1985)] Steinkeller, P. (1985): A Note on sa-bar = sa-par4 / pâr Casting Net". *Zeitschrift für Assyriologie*, 75:39–46.
- [Steinkeller(1986)] Steinkeller, P. (1986): Seal of Išma-Ilum, Son of the Governor of Matar. *Vicino Oriente*, VI:27–40.
- [Steinkeller(1987)] Steinkeller, P. (1987): The Name of Nergal. *Zeitschrift für Assyriologie*, 77:161–168.
- [Steinkeller(1990)] Steinkeller, P. (1990): More on the Name of Nergal and Related Matters. *Zeitschrift für Assyriologie*, 80:53–59.
- [Steinkeller(1992)] Steinkeller, P. (1992): Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs. In: *Literature and Literary Language at Ebla*, Hg. P. Fronzaroli. Bd. 18 von *Quaderni di Semitistica*, S. 243–283.
- [Steinkeller(1995)] Steinkeller, P. (1995): Review - GREEN, M.W. und Hans. J. NISSEN - Zeichenliste der Archaischen Texte aus Uruk; unter Mitarbeit von Peter Damerov und Robert K. Englund. Berlin, Mann Verlag, 1987 (35 cm, II, 378 pp., Abb.) = Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 11; Archaische Texte aus Uruk, 2. ISBN 3-7861-1439-0. *Bibliotheca Orientalis*, 52:689–713.
- [Steinkeller(2001)] Steinkeller, P. (2001): New Light on the Hydrology and Topography of Southern Babylonia in the Third Millennium. *Zeitschrift für Assyriologie*, 91:22–84.
- [Steinkeller(2002)] Steinkeller, P. (2002): Archaic City Seals and the Question of Early Babylonian Unity. In: *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Hg. T. Abusch, Eisenbrauns, S. 249–257.
- [Steinkeller(2004)] Steinkeller, P. (2004): Studies in Third Millennium Paleography, 4: Sign KISH. *Zeitschrift für Assyriologie*, 94:175–185.
- [Steinkeller und Postgate(1992)] Steinkeller, P. und J.N. Postgate (1992): *Third-Millennium Legal and Administrative Texts in the Iraq Museum, Baghdad*. Eisenbrauns.

- [Stol(1976-80)] Stol, M. (1976-80): Kanalisation. A. Philologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 5: Ia— - Kizzuwatna*, de Gruyter, S. 355–365.
- [Stol(1993)] Stol, M. (1993): *Epilepsy in Babylonia*, Bd. 2 von *Cuneiform Monographs*. Styx Publications.
- [Stol(2000)] Stol, M. (2000): *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Styx Publications.
- [Stolz(1998)] Stolz, F. (1998): Muttergottheiten. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV*, Kohlhammer, S. 166–168.
- [Strommenger(1962)] Strommenger, E. (1962): *Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Großen*. Hirner Verlag München.
- [Such-Gutiérrez(2003)] Such-Gutiérrez, M. (2003): *Beiträge zum Pantheon von Nippur im 3. Jahrtausend. Teil I*, Bd. 9 / I von *Materiali per il Vocabolario Sumerico*. Universita Degli Studi di Roma La Sapienza.
- [Such-Gutiérrez(2005-06)] Such-Gutiérrez, M. (2005-06): Untersuchungen zum Pantheon von Adab im 3. Jt. *Archiv für Orientforschung*, LI:1–44.
- [Suter(2000)] Suter, C. E. (2000): *Gudea's Temple Building*. Styx Publications.
- [Szarzyńska(1989)] Szarzyńska, K. (1989): Some of the Oldest Cult Symbols in Archaic Uruk. *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 30:3–21.
- [Szarzyńska(1992)] Szarzyńska, K. (1992): Names of Temples in the Archaic Texts from Uruk. *Acta Sumerologica Japonica*, 14:269–287.
- [Szarzyńska(1993)] Szarzyńska, K. (1993): Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk. *Revue d'Assyriologie*, 87:7–28.
- [Szarzyńska(1996)] Szarzyńska, K. (1996): Archaic Sumerian Standards. *Journal of Cuneiform Studies*, 48:1–15.
- [Szarzyńska(1997)] Szarzyńska, K. (1997): Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. In: *Sumerica*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, S. 141–153.
- [Szarzyńska(2004)] Szarzyńska, K. (2004): The Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. *NIN*, 1:63–74.
- [Sörensen(2007)] Sörensen, J. (2007): *A Cognitive Theory of Magic*. AltaMira Press.
- [Tallqvist(1938)] Tallqvist, K. (1938): *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der Prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*, Bd. VII von *Studia Orientalia*. Helsingforsiae.

- [Talon(2005)] Talon, P. (2005): *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, Bd. IV von *State Archives of Assyria Cuneiform Texts*. The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- [Thompson(1929)] Thompson, R. C. (October 1929): Assyrian Prescriptions for the Hand of a Ghost. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (4):801–823.
- [Thompson(1949)] Thompson, R. C. (1949): *A Dictionary of Assyrian Botany*. The British Academy.
- [Thomsen(1984)] Thomsen, M.-L. (1984): *The Sumerian Language*, Bd. 10 von *Mesopotamia*. Akademisk Forlag.
- [Thomsen(1992)] Thomsen, M. L. (1992): The Evil Eye in Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies*, 51:19–32.
- [Thureau-Dangin(1898)] Thureau-Dangin, F. (1898): *Recherches sur l'Origine de l'Écriture Cunéiforme*. Ernest Leroux.
- [Thureau-Dangin(1907)] Thureau-Dangin, F. (1907): *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften*. J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- [Thureau-Dangin(1922)] Thureau-Dangin, F. (1922): La Passion du Dieu Lillu. *Revue d'Assyriologie*, 19:175–.
- [Thureau-Dangin(1925)] Thureau-Dangin, F. (1925): *Les Cylindres de Goudéa*, Bd. Tome VIII von *Textes Cunéiformes*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- [Thureau-Dangin(1927)] Thureau-Dangin, F. (1927): L'Aigle Imgi. *Revue d'Assyriologie*, 24:199–202.
- [Tohru(2002)] Tohru, O. (2002): *Keilschrifttexte aus japanischen Sammlungen*, Bd. 7 von *SANTAG*. Harrassowitz.
- [Tropper(1986)] Tropper, J. (1986): "Beschwörung" von Enkidu? Anmerkungen zur Interpretation von GEN 240-243 // Gilg. XII, 79-84. *Welt des Orients*, XVII:19–24.
- [Tropper(1989)] Tropper, J. (1989): *Nekromantie. Totenbefragung in Alten Orient und im Alten Testament*, Bd. 223 von *Alter Orient und Altes Testament*. Kevelaer.
- [Turner((1969) 2005)] Turner, V. ((1969) 2005): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Campus Bibliothek.
- [Uerpmann(1995)] Uerpmann, M. (1995): Early mongooses from Bahrain. In: *Archaeozoology of the Near East II. Proceedings of the second international symposium on the archaeozoology of southwestern Asia and adjacent areas*, Hg. H. Buitenhuis und H.-P. Uerpmann. S. 64–71.

- [Ungnad(1938)] Ungnad, A. (1938): Datenlisten. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 2: A - Bepaste*, de Gruyter, S. 131–194.
- [Vanstiphout(1985)] Vanstiphout, H. (1985): On the Verbal Prefix /i/ in Standard Sumerian. *Revue d'Assyriologie*, 79:1–15.
- [Vanstiphout(2002)] Vanstiphout, H. (2002): Sanctus Lugalbanda. In: *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen.*, Hg. T. Abusch, Eisenbrauns, S. 259–290.
- [Vanstiphout(2003)] Vanstiphout, H. (2003): *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Society of Biblical Literature.
- [Vanstiphout und Vogelzang(1992)] Vanstiphout, H. und M. Vogelzang (1992): *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?* Edwin Mellen.
- [Veenhof(1996)] Veenhof, K. R. (1996): An Old Assyrian Incantation Against a Black Dog (kt a/k 611). In: *Festschrift für Hans Hirsch zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, Hg. A. Ambros und M. Köhbach. Selbstverlag des Instituts für Orientalistik, Bd. 86 von *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, S. 425–433.
- [Veldhuis(1991)] Veldhuis, N. (1991): *A cow of Sin*. Styx Publications.
- [Veldhuis(2003:6)] Veldhuis, N. (2003:6): Entering the Netherworld.
- [Veldhuis(2004)] Veldhuis, N. (2004): *Religion, Literature and Scholarship: The Sumerian Composition 'Nanše and the Birds'*, Bd. 22 von *Cuneiform Monographs*. Brill.
- [Vincente(1991)] Vincente, C. A. (1991): *The 1987 Tell Leilan Tablets Dated by the Limmu of Habil-Kunu (Volumes I and II)*. Dissertation, Yale University.
- [Visicato(1995)] Visicato, G. (1995): *The Bureaucracy of Shuruppak. Administrative Centres, Central Offices, Intermediate Structures and Hierarchies in the Economic Documentation of Fara*, Bd. 10 von *Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens*. Ugarit-Verlag.
- [Visicato und Westenholz(2005)] Visicato, G. und A. Westenholz (2005): An Early Dynastic Archive from Ur Involving the lugal. *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*, 2:55–78.
- [di Vito(1993)] di Vito, R. A. (1993): *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God*, Bd. 16 von *Studia Pohl: Series Maior*. Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- [Volk(1995)] Volk, K. (1995): *Inanna und Shukaletuda. Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes*, Bd. 3 von *SANTAG*. Harrassowitz.

- [Waetzold(1975)] Waetzold, H. (1975): REVIEW zu Gertrud FARBER-FLÜGGE, *Der Mythos Inanna und Enkiunter besonderer Berücksichtigung der Liste der me. Rome*, Biblical Institute Press, 1973 (8vo, XV + 256 S.) = *Studia Pohl* 10. Preis: Lit. 2.800; Doll. 4.90. *Bibliotheca Orientalis*, 32:382–384.
- [Waetzold(1990)] Waetzold, H. (1990): Weltlicher Herrscher und vergöttlichter König. *N.A.B.U.*, 2:32–33. 49.
- [Wagensonner(2007)] Wagensonner, K. (2007): Götterreise oder Herrscherreise oder vielleicht beides? *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 97:33–49.
- [Wagensonner(2008)] Wagensonner, K. (2008): Nin-Isina(k)s Journey to Nippur Reconsidered. *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, 98:277–294.
- [Walker und Dick(1999)] Walker, C. B. F. und M. B. Dick (1999): The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian *mis pi* Ritual. In: *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Eisenbrauns.
- [Walker und Kramer(1982)] Walker, C. B. F. und S. N. Kramer (1982): Cuneiform Tablets in the Collection of Lord Binning. *Iraq*, 44:71–86.
- [Watts(1968)] Watts, A. (1968): Psychedelics and Religious Experience. *California Law Review*, 56/1:74–85.
- [Watzlawick(1978)] Watzlawick, P. (1978): *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* Piper Verlag GmbH, 29. Aufl.
- [Wehr(1976)] Wehr, H. (1976): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement. Vierte, unveränderte Auflage.* Librairie du Liban, 4. Aufl.
- [von Weiher(1971)] von Weiher, E. (1971): *Der babylonische Gott Nergal*, Bd. 11 von *Alter Orient und Altes Testament*. Ugarit-Verlag.
- [Weippert(1998-2001)] Weippert, M. (1998-2001): Ningal. A. I. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 352–359.
- [Westenholz(1974)] Westenholz, A. (1974): Early Nippur Year Dates and the Sumerian King List. *Journal of Cuneiform Studies*, 26:154–156.
- [Westenholz(1975)] Westenholz, A. (1975): *Early Cuneiform Texts in Jena*. Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab.
- [Westenholz(1985)] Westenholz, A. (1985): An Essay on the Sumerian 'Lexical' Texts of the Third Millennium. *Orientalia Nova Series*, 42:294–298.
- [Westenholz und Oelsner(1983)] Westenholz, A. und J. Oelsner (1983): Zu den Weihplattenfragmenten der Hilprecht-Sammlung. *Altorientalische Forschungen*, 10/2:209–216.

- [Wiggermann(1988)] Wiggermann, F. A. M. (1988): An Unrecognized Synonym of Sumerian *sukkal*, 'Vizier'. *Zeitschrift für Assyriologie*, 78:225–240.
- [Wiggermann(1992a)] Wiggermann, F. A. M. (1992a): *Mesopotamian protective spirits: The ritual texts.*, Bd. 1 von *Cuneiform Monographs*. Styx Publications.
- [Wiggermann(1992b)] Wiggermann, F. A. M. (1992b): Mythological Foundations of Nature. In: *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*. S. 279–306.
- [Wiggermann(1993-97)] Wiggermann, F. A. M. (1993-97): Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 8: Meek - Mythologie*, de Gruyter, S. ???–???
- [Wiggermann(1996)] Wiggermann, F. A. M. (1996): Scenes from the Shadow Side. In: *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Styx Publications, Bd. 6 von *Cuneiform Monographs*, S. 207–230.
- [Wiggermann(1997)] Wiggermann, F. A. M. (1997): Transtigridian Snake Gods. In: *Sumerian Gods and Their Representations*, Hg. I. J. Finkel und M. J. Geller. Styx Publications, Bd. 7 von *Cuneiform Monographs*, S. 33–55.
- [Wiggermann(1998-2001a)] Wiggermann, F. A. M. (1998-2001a): Nammu. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 135–140.
- [Wiggermann(1998-2001b)] Wiggermann, F. A. M. (1998-2001b): Nin-azu. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter.
- [Wiggermann(1998-2001c)] Wiggermann, F. A. M. (1998-2001c): Nin-gishzida. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 369–373.
- [Wiggermann(1998-2001d)] Wiggermann, F. A. M. (1998-2001d): Nin-shubur. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 490–500.
- [Wiggermann(2000)] Wiggermann, F. A. M. (2000): Lamashtu, Daughter of Anu. A Profile. In: *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, Styx Publications, Kap. X, S. 217–252.
- [Wiggermann(1998-2001e)] Wiggermann, F.A.M. (1998-2001e): Nergal. A. Philologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 215–223.
- [Wilcke(1968)] Wilcke, C. (1968): Das Modale Adverb *i-gi4-in-zu* im Sumerischen. *Journal of Near Eastern Studies*, 27:229–242.
- [Wilcke(1969)] Wilcke, C. (1969): *Das Lugalbandaepos*. Harrassowitz.
- [Wilcke(1970)] Wilcke, C. (1970): Eine Schicksalsentscheidung für den toten Urnammu. In: *Actes de la XVII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles, 30 Juin - 4 Juillet 1969*. Comité belge de recherches en Mésopotamie, Bd. 17 von *CRRAI*.

- [Wilcke(1972)] Wilcke, C. (1972): Der aktuelle Bezug der Sammlung der sumerischen Tempelhymnen. *Zeitschrift für Assyriologie*, 62:35–61.
- [Wilcke(1974)] Wilcke, C. (1974): Zum Königtum in der Ur III-Zeit. In: *Le Palais et La Royauté (Archéologie et Civilisation)*, Hg. Paul Garelli. Librairie Orientaliste Paul Genthner S.A., Bd. 19 von *XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*, S. ???–???
- [Wilcke(1976)] Wilcke, C. (1976): *Kollationen zu den Sumerischen Literarischen Texten aus Nippur in der Hilprecht-Sammlung Jena*, Bd. 65 von *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*. Akademie-Verlag.
- [Wilcke(1976-80)] Wilcke, C. (1976-80): Inanna/Ishtar. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 5: Ia - Kizzuwatna*, de Gruyter, S. 74–87.
- [Wilcke(1987)] Wilcke, C. (1987): A Riding Tooth: Metaphor, Metonymy and Synecdoche, Quick and Frozen in Everyday Language. In: *Figurative Language in the Ancient Near East*, Hg. M. Mindlin; M. J. Geller und J. E. Wansbrough, School of Oriental and African Studies, S. ???–???
- [Wilcke(1987-90)] Wilcke, C. (1987-90): Lugalbanda. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 7: Libanukašabaš - Medizin*, de Gruyter, S. 117–132.
- [Wilcke(1989)] Wilcke, C. (1989): Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List. In: *Dumu-E2-Dub-Ba-A. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, Bd. 11 von *Occasional Publications of the Samuel N. Kramer Fund*, S. 556–569.
- [Wilcke(1998-2001)] Wilcke, C. (1998-2001): Ninsun. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 501–504.
- [Wilcke(2006)] Wilcke, C. (2006): Die Hymne auf das Heiligtum Keš. Zu Struktur und "Gattungseiner altsumerischen Dichtung und zu ihrer Literaturtheorie. In: *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip (H.L.J. Vanstiphout)*, Hg. P. Michalowski und N. Veldhuis, Brill, Bd. 35 von *Cuneiform Monographs*, S. 201–237.
- [William-Forte(1980-83)] William-Forte, E. (1980-83): Leopard. B. Archäologisch. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 6: Klagegesang - Libanon*, de Gruyter, S. 601–604.
- [Winter(2003)] Winter, F. (2003): Zwischenwesen. Engel, Dämonen, Geister. In: *Handbuch der Religionswissenschaft*, Tyrolia / Vandenhoeck & Ruprecht.
- [Winter(1994)] Winter, I. (1994): Radiances as an Aesthetic Value in the Art of Mesopotamia. In: *Art. The integral Vision. A Volume of Essay in Felicitation of Kapila Vatsyayan*, D. K. Printworld, S. 123–.

- [Wirth(1962)] Wirth, E. (1962): *Agrargeographie des Irak*. Institut für Geographie und Wirtschaftsgeographie.
- [Wiseman(1960)] Wiseman, D. J. (1960): The Goddess Lama at Ur. *Iraq*, 22:165–172.
- [Wiseman(1962)] Wiseman, D. J. (1962): *Western Asiatic Seals in the British Museum I: Cylinder Seals Uruk - Early Dynastic Periods*. The Trustees of the British Museum.
- [Woolley(1934)] Woolley, L. (1934): *Ur Excavations Volume II: The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated Between 1926 and 1931*. Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the Museum of the University of Pennsylvania to Mesopotamia. University Press.
- [Yoshikawa(1989)] Yoshikawa, M. (1989): The Origin of Sumerian Verbal Preformatives. *Acta Sumerologica*, 11:193-???
- [Yuhong(1989)] Yuhong, W. (1989): A Riddle in the Dream in Gudea Cylinder A. *N.A.B.U.*, 67 / 3:46–47.
- [Zand(2009)] Zand, K. V. (2009): *Die UD.GAL.NUN-Texte. Ein allographisches Corpus sumerischer Mythen aus dem Frühdynastikum*. Dissertation, Philosophische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- [Zarins(1976)] Zarins, J. (1976): *The Domestication of Equidae in Third Millennium B.C. Mesopotamia*. Dissertation, University of Chicago Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- [Zgoll(1997)] Zgoll, A. (1997): *Der Rechtsfall der En-hedu-Ana im Lied nin-me-shara*, Bd. 246 von *Alter Orient und Altes Testament*. Ugarit-Verlag.
- [Zgoll(1998-2001)] Zgoll, A. (1998-2001): Ningal. A. I. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie. Band 9: Nab - Nuzi*, de Gruyter, S. 352–356.
- [Zimmern(1896)] Zimmern, H. (1896): *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Shurpu*. J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- [Zimmern(1901)] Zimmern, H. (1901): *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Shurpu, Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*. J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- [Zinser(1990)] Zinser, H. (1990): Ekstase. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band II: Apokalyptik - Geschichte*, Kohlhammer, S. 253–258.



Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der sogenannten “Schutzgottheit” **LAMMA** im 3. Jtsd. BCE. Dabei wurden die sumerischsprachigen Quellen der Perioden ED IIIa, ED IIIb und Lagaš II philologisch untersucht. Es wurde davon ausgegangen, daß das Element **LAMMA** in den zahllosen Götternamen der frühen sumerischen Schriftquellen eine spezielle Art von Gottheiten bzw. Zwischenwesen darstellt. Das Ziel der Arbeit war, das Bedeutungsspektrum von **LAMMA** und die Bedeutung des Wortes in der altorientalischen Religionsgeschichte herauszuarbeiten. Dabei ergab sich, daß LAMMA ursprünglich wohl eine Funktionsbezeichnung darstellt, die mit dem Schutz in sogenannten Schwellensituationen zusammenhängt und primär mit weiblichen Gottheiten des Typus Muttergottheit kombiniert wird. Zudem wurde festgestellt, daß **LAMMA** die Vorgänge der Ausdifferenzierung von Göttern und die gegenläufige Tendenz zur synkretistischen Vereinheitlichung in der frühen mesopotamischen ‘Religion’ exemplarisch darstellt.

<b>SCHULAUSSBILDUNG</b>	10/1990 – 07/1994	Volksschule Maishofen
	10/1994 – 07/2001	Bundesrealgymnasium Zell am See
	10/2001 – 11/2003	BORG Akademiestraße Salzburg: Matura
<b>STUDIENVERLAUF</b>	10/2004 – 03/2012	Diplomstudium Altsemitische Philologie und Orientalische Archäologie
		<p>Studienschwerpunkte:</p> <p>Sumerisch          Altorientalische Religionsgeschichte          Neolithische Archäologie          Kulturgeschichte          Nordwestsemitische Sprachen</p> <p>Titel der Diplomarbeit:</p> <p>Frühgeschichtliche Untersuchungen zur 'Schutzgottheit' LAMMA</p>
<b>UNTERBRECHUNG DER STUDIENZEIT</b>	07/2009 – 12/2011	Krankheitsbedingt (Polyneuropathie)
<b>WEITERE QUALIFIKATIONEN</b>		Englisch (fließend), Latein, Französisch (Grundlagen), Italienisch (Grundlagen); EDV (Linux, UNIX, Ubuntu), HTML, LaTeX

