

Cuneiform Digital Library Preprints

<<http://cdli.ucla.edu/?q=cuneiform-digital-library-preprints>>

Hosted by the Cuneiform Digital Library Initiative (<<http://cdli.ucla.edu>>)

Editor: Bertrand Lafont (CNRS, Nanterre)

Number 4

Title: „Die Lampe am Krankenbett“. Untersuchungen zu altorientalischen Gebeten
an den Lichtgott Nuska.

Author: Strahil V. Panayotov

Posted to web: 23 January 2016

Magisterarbeit von Strahil Valentinov Panayotov

Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg

Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients - Assyriologie

Erstgutachter: Prof. Dr. Stefan M. Maul

Zweitgutachter: Prof. Dr. Markus Hilgert

15. Juli 2009

§ 1 Einleitung.....	iii
§ 1. 1 Forschungsstand.....	vi
§ 2 Die Textvertreter.....	1
§ 2. 1 Die Textvertreter aus Assur	1
§ 2. 2 Die Textvertreter aus Ninive.....	4
§ 2. 3 Die Textvertreter aus Uruk	6
§ 3 Gebet I, <i>Nūru ana Marduk kurub</i>	8
§ 3. 1 Partiturationschrift	8
§ 3. 2 Übersetzung	14
§ 3. 3 Kommentar	16
§ 4 Gebet II, <i>Nuska šurbû ilitti Duranki</i>	24
§ 4. 1 Partiturationschrift	25
§ 4. 2 Übersetzung	29
§ 4. 3 Kommentar	30
§ 5 Gebet III, <i>Nuska šar mūši munammer ukli</i>	36
§ 5. 1 Partiturationschrift	36
§ 5. 2 Übersetzung	42
§ 5. 3 Kommentar	43
§ 6 Gebet IV, <i>Nuska sukkallu šīru muttallik mūši</i>.....	48
§ 6. 1 Partiturationschrift	49
§ 6. 2 Übersetzung	51
§ 6. 3 Kommentar	51
§ 7 Gebet V, <i>Nuska apil Ekur ša tērēt ilī rabūti</i>.....	55
§ 7. 1 Partiturationschrift	55
§ 7. 2 Übersetzung	58
§ 7. 3 Kommentar	59
§ 8 Zwei Kolophone aus dem „Haus des Beschwörungspriesters“	64
§ 8. 1 VAT 13632 = LKA 51	64
§ 8. 2 VAT 9030 = KAR 58.....	64
§ 9 Sitz im Leben der Gebete	67
§ 9. 1 In <i>bīt mēseri</i>	67
§ 9. 2 In <i>bīt salā' mē</i>	73
§ 9. 3 In Traumriten	74
§ 9. 4 In <i>maqlû</i>	76
§ 10 KAR 58.....	78
§ 11 Fazit.....	79
§ 12 Register	80
§ 12. 1 Akkadisches Glossar	80
§ 12. 2 Literaturverzeichnis	89
§ 12. 3 Abbildungs- & Tafelverzeichnis.....	99
§ 13 Tafel.....	99

Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Magisterarbeit mit dem Titel „*Die Lampe am Krankenbett. Untersuchungen zu altorientalischen Gebeten an den Lichtgott Nuska*“ ist das Kompendium KAR 58 mit sog. Handerhebungsgebeten an die Lichtgottheit. Eine der Zielsetzungen dieser Arbeit soll zu Beginn sein, die Edition aller zugänglichen Duplikate zu KAR 58 = VAT 9030 zu erstellen. Die Textvertreter wurden ihrem Erhaltungszustand entsprechend in die Partiturnumschrift eingeordnet. Ferner wurden Facsimilekopien der zugänglichen Tontafeln angefertigt. Überdies soll der Versuch unternommen werden, den Kontext und die Einbettung der Gebete im Leben der Mesopotamier darzustellen sowie die Rolle des Gottes Nuska in der Gestalt seiner Erscheinungsform, der Öllampe, zu untersuchen.

Der Glaube, dass eine Lampe magische Kräfte besitzen kann, lässt sich bis in die heutige Zeit verfolgen. Das Märchen „Aladin und die Wunderlampe“ aus der arabischen Geschichtensammlung „Tausendundeine Nacht“, in vielen Kulturkreisen heute noch präsent¹, entfaltet das Motiv des Wachrufens einer der Öllampe inne wohnenden Kraft, die durch den Djin versinnbildlicht wird. Auch in Mesopotamien wurde der Öllampe heilvolle Kraft zugeschrieben, sie galt als ein Attribut des Lichtgottes Nuska². Einige Darstellungen auf kassitischen Kudurrus weisen die „Tüllenlampe“ unmittelbar Nuska zu³. Durch die Rezitation von Handerhebungsgebeten suchten die Menschen der damaligen Gesellschaft den göttlichen Schutz der Lampe und des Gottes für sich zu beanspruchen: *asḥurka eš'ēka* „ich wende mich an dich, ich suche dich auf“⁴. Attribute dienten in der

¹GROTZFELD & OSIGUS, *Europäische Übersetzungen* (2005) 49f.

²Zur Aussprache Nuska KRECHER, *OLZ* 67 (1972) 250, n14+15; LAMBERT, *RA* 96 (2002) 57-60; LUDWIG, *JCS* 58 (2006) 37. Für Nusku/a STRECK, *RLA* 9 (2001) 630. Im ersten Jahrtausend v. Chr. wurde der Name wahrscheinlicher als Nusku realisiert cf. SCHAUDIG, *Insch. Nabonid & Kyros* (2001) 704a. Ab hier wird Nuska mit Vorbehalt benutzt. cf.

³DE MORGAN, JEQUIER et al., *MDP I* (1900) fig. 383, 380, 379; OPPENHEIM, *Dream-Book* (1956) 298b; HERLES, *Götterdarstellungen* (2006) 248¹³⁵⁶; SEUX, *HeP* (1976) 252¹, 254¹⁴; SMITH, *OANE* (1997) III: 328. Vermutlich war die Form dieser bestimmten Lampe mit dem *šēnu* „Schuh“ assoziiert cf. LINSEN, *Cults of Uruk and Babylon* (2004) 245:1f, 249. Neben der Lampe ist der Hahn, *tarlugallu* = DAR.LUGAL^{mušen}, als Attribut des Nuska anzusehen cf. TALLQVIST, *Götterepitheta* (1938) 433; LAMBERT, *AnSt* 20 (1970) 114f; SALONEN, *Vögel* (1973) 155; EHRENBURG, *Rooster in Mesopotamia* (2002) 53-63. Zur Standarte mit dem Hahn cf. Abb. 1.

⁴Gebet II: 8 Var. BCD. cf. die diversen Redewendungen bei MAYER, *UFBG* (1976) 119-208.

mesopotamischen Tradition generell der Wesensbestimmung einer Gottheit⁵, ja sie wurden mit der Gottheit selbst gleichgesetzt. Der Lichtgott Nuska und die Lampe waren ineinander verschmolzen und bildeten eine Einheit. Das Licht der Öllampe fungierte in der Nacht gewissermaßen auch als ein Ersatz für die Sonne, Šamaš, die dann in der Unterwelt verweilte⁶. In Gebeten wurde der Lichtgott als Gefährte der Sonne angerufen: *Nuska tappê Šamaš attā* „Nuska ein Gefährte des Šamaš bist du“⁷. Die Handerhebungsbete an Nuska wurden nachts vor der Lampe vorgetragen. Der Gott galt als *šar mūši* „König der Nacht“⁸, und war der Wesir des Gottes Enlil⁹. Als Wesir des höchsten Gottes agierte er dementsprechend als Fürsprecher für den jeweiligen Beter. Nuska stand in enger Verbindung mit der Beschwörungskunst, *āšipūtu* aus dem 1. Jt. v. Chr., durch die der Lampe in Heilungstherapien eine wichtige Rolle zugestanden wird. Der Beschwörer selbst betete vor der Lampe für den Gunsterweis der Lichtgottheit¹⁰. Ferner galt Nuska als ein Geschöpf¹¹ des Weisheitsgottes Ea, dessen Offenbarung die *āšipūtu* war. Die Nacht war die Zeit als die Götter in den Sternen Gestalt annahmen und als unheilvolle Kräfte umhergingen sowie das Leben der Menschen beeinflussten. Da sich die Gottheit nachts repräsentierte, steht Nuska auch mit Träumen in Verbindung. Man richtete Gebete an ihn - oder besser man sprach ihn vor der Lampe an - in der Hoffnung, dass ein schlechter Traum ohne Auswirkungen bleibt.

Die Gebete generell sind jene Gattung von Texten, neben Mythen und Ritualen, die sich am besten für die Erforschung der Religion Mesopotamiens eignet, Text und Kontext auseinander zu nehmen sowie einzeln zu interpretieren „distors the testimony“¹². Die Verwendung der Handerhebungsgebete ist im rituellen Kontext zu suchen¹³, wo sie als Kommunikationsmittel mit den Göttern dienten. Da dies nicht nur in schriftlichen Überlieferungen, sondern auch in der Bildkunst gehäuft zur Geltung kommt, werden entsprechend relevante ikonographische Zeugnisse berücksichtigt. Der Gestus der „erhobenen Hand“ wurde mehrmals auf Siegeln in Mesopotamien

⁵Dieselbe Vorstellung findet sich auch in Ägypten cf. HORNING, *Der Eine und die Vielen* (1971) 110f.

⁶HEIMPEL, *JCS* 38 (1986) 127-151.

⁷MEIER, *Maqlû* (1937) II, 1-17; SCHWEMER, *Abwehrzauber* (2007) 54f. FOSTER, *BMJ* (2005) 719.

⁸cf. Gebet III: 1.

⁹cf. Gebete II und IV.

¹⁰cf. Gebet I, besonders die Rubrik.

¹¹Für Referenzen cf. Kom. zu Gebet V: 10.

¹²OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia* (1977) 175.

¹³FOSTER, *Akkadian Literature* (2009) 191-194; MAYER, *UFBG* (1976) 18-21, und die Liste der Gebete 375-436.

verbildlicht (Abb. 1). Die große Anzahl von solchen Siegeln spricht für die Bedeutung der Gebete im Alltag.

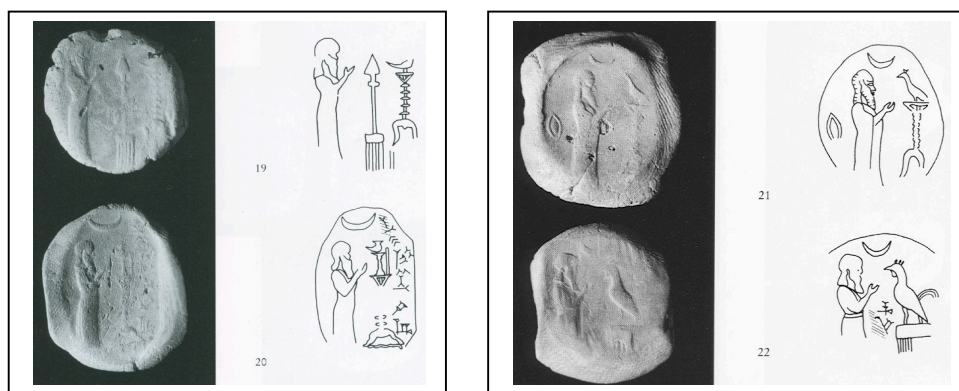


Abb. 1. Beter mit erhobenen Händen, n19 vor Marduk-Spaten und Nuska-Lampe, n20 vor Sîn und Nuska-Lampe, n21f. vor Sîn und Nuska-Hahn (EHRENBERG, *BaM* 31 (2001)n19-n22.)

Die Handlung der Handerhebung fungiert als Gattungsbezeichnung dieser Gebete¹⁴: ka-inim-ma šu-il-lá^dX-kam „Wortlaut der Handerhebung an X, ist es“¹⁵. In der deutschsprachigen Literatur wird aufgrund der „Überschrift“ ÉN = „Beschwörung“ und der Verwendung der Handerhebungsgebeten in Ritualen der Begriff „Gebetsbeschwörung“¹⁶ als *terminus technicus* für die akkadischen Handerhebungsgebete verwendet. Von Bedeutung ist, dass der Text dieser Gebete auf graphischer Ebene durch Indikatoren markiert wurde, wobei ÉN in dieser Verwendung als ein Vermerk für den „Ritualfachmann“¹⁷, *āšipu* gilt.

¹⁴ZGOLL, K. *d. Betens* (2003) 21. Dieselbe Denkkategorie benutzte auch die synchronistische Kultur Ägyptens. Das Verb *dw3* = „anbeten“ usw., schrieb man mit einem hockenden Mann, mit erhobenen Händen *ERMAN & GRAPOW, Wb* ((eds.), 1926-1961) 5, 428.6-7.

¹⁵Der Frage nach der Bedeutung der Unterschrift sind diverse Arbeiten gewidmet. cf. „Leitfaden“ KUNSTMANN, *Gebetsbeschwörung* (1932) 3-6, „Serien allgemeiner“ 54-70; „Bittgebet“ MAYER, *UFBG* (1976) 25. Er wird von LAMBERT kritisiert, der mehr oder weniger mit den Überlegungen von Kunstmann übereinstimmt LAMBERT, *Rezension zu UFBG* (1974-77) 198. ZGOLL, K. *d. Betens* (2003) 21-23 betont die „Aufführungspraxis“ als Anhaltspunkt. „expressed something non verbal which was regarded as logically prior to prayer“ FRECHETTE, *SAOC* 62 (2008) 41-47. cf. dazu die Beobachtungen von COOPER, *Fs. Sachs* (1988) 84, dass šu-il-lá nicht ins Akkadische als Rubrik übersetzt wurde. Zu ka-inim-ma cf. Kom. zu Gebet I: 25.

¹⁶VON SODEN, *RLA* 3 (1957-71) 168; MAYER, *UFBG* (1976) 7-12; ZGOLL, K. *d. Betens* (2003) spricht weitgehend von Gebeten. én verkürzt von én-é-nu-ru FALKENSTEIN, *Haupttypen* (1931) 4-6. Man beachte die Bemerkung „Einige Beschwörungsformeln begegnen in ihnen nur vereinzelt“ VON SODEN, *RLA* 3 (1957-71) 168b; LAMBERT, *SAOC* 62 (2008) 95 sieht keine Bedeutung von ÉN bezüglich der Textverwendung.

¹⁷Zur Diskussion MAYER, *UFBG* (1976) 59-66 und JEAN, *SAAS* 17 (2006) 4-15. Bei der Magisterarbeit wird die Bezeichnung Exorzist mit Vorbehalt verwendet.

ÉN = Anfang → • Textkörper • ← Schluss = ((TU₆). ÉN), Trennstrich.¹⁸

Zu den im Rahmen dieser Arbeit besprochenen Handerhebungsgebeten zählen: (1) Solche, die mit einer Rubrik ka-inim-ma šu-íl-lá X-kam versehen sind. Nach Wolfgang G. Kunstman wurden diese als „allgemeine šu-íl-lá“ bezeichnet¹⁹. (2) Solche, die ohne diese Rubrik versehen sind sowie ihren Ort jeweils im bestimmten Ritus hatten. Diese wurden nach der Terminologie von Wolfgang G. Kunstman als „spezielle Gebetsbeschwörungen“ gekennzeichnet²⁰. Nach Werner Mayer werden generell die „Gebetsbeschwörungen“ als „rituelle Bittgebete des Einzelnen“ bezeichnet²¹, zu denen die zwei Gruppen gehören.

§ 1. 1 Forschungsstand

Die Problematik von Handerhebungsgebeten wird zwar in einzelnen Aufsätzen zu akkadischen Gebeten gestreift, jedoch in nur wenigen Monographien ausführlich errörtert. Der erste, der sich mit den Handerhebungsgebeten explizit auseinandergesetzt hat, war Leonard William King²². Diese Pionier-Arbeit enthält neben mehreren Texteditionen eine kurze Einleitung in die Thematik. Im Jahr 1905 und 1911 erschienen zwei Werke von Heinrich Zimmern, welche einige Übersetzungen der Hymnen und Gebete in Auswahl lieferten²³. Die erste grundlegende zusammenfassende Arbeit über Handerhebungsgebete stammte von Wolfgang G. Kunstmann, 1932. *Die Babylonische Gebetsbeschwörung*. LSS, Neue Folge II. Leipzig. Zu dieser Arbeit wurde er von Benno Landsberger angeregt, der auch den Begriff „Gebetsbeschwörung“ prägte²⁴. Untersuchungsgegenstand war die Struktur der einzelnen Gebete dieser Gattung. In der Folgezeit, 1934, erschien C. J. Mullo Weir, *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*. London. Das

¹⁸MAYER, *UFBG* (1976) 359-361. cf. Kom. zu Gebet I: 1. Zu TU₆ cf. BOTTÉRO, *Magie in RLA* 7 (1988) 214. Wenn TU₆.ÉN fehlt steht meist eine Rubrik. Cf. die Beobachtungen von MAUL, *OrNs* 78 (2009) 80, ÉN einfach sumerisch gelesen werden darf.

¹⁹KUNSTMANN, *Gebetsbeschwörung* (1932) 54-70; MAYER, *UFBG* (1976) 13,19; ZGOLL, *K. d. Betens* (2003) 16. Viele Gebete, die mit einer Rubrik, ka-inim-ma šu-íl-lá ^dX-kam, versehen sind, unterscheiden sich strukturell sehr stark MAYER, *UFBG* (1976) 13²⁹.

²⁰KUNSTMANN, *Gebetsbeschwörung* (1932) 1, 70-82; MAYER, *UFBG* (1976) 19, Manche Šu'illa Gebete wurden mit wie auch ohne Rubrik geschrieben. Z. B. Gebet II ist bei KAR 58 (Tafel 1), ohne Rubrik und bei LKA 51 (Tafel 3, 4), mit Rubrik. cf. MAYER, *UFBG* (1976) 377; ZGOLL, *K. d. Betens* (2003) 16.

²¹MAYER, *UFBG* (1976) 10-13.

²²1896. *Babylonian Magic and Sorcery being "The prayers of the lifting of the hand"*. London.

²³ZIMMERN, *BHG* 1 (1905), 1905. *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*. AO 7/3. Leipzig. und *Ibid.* ZIMMERN, *BHG* 2 (1911), 1911. *Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl*. AO 13/1. Leipzig.

²⁴Nach VON SODEN, *RLA* 3 (1957-71) 168b.

Wörterbuch, heute teilweise veraltet, listet alle dem damaligen Forschungsstand entsprechend bekannten Redewendungen auf²⁵. Nach den Weltkriegen hat die Fachwelt die Handerhebungsgebete außer Betracht gelassen. Im Jahr 1953 erscheint in Berlin das Werk von Erich Ebeling, *Die Akkadische Gebetsserie "Handerhebung". Von neuem gesammelt und herausgegeben.* - darin sind Umschriften und Übersetzungen enthalten. Eine Einführung in die Thematik stammte aus der Feder von Wolfram von Soden, 1957-71. *Gebet.* RLA 3. Berlin. Von Soden war ebenfalls der Betreuer der Arbeit von Werner Mayer, 1976. *Untersuchungen zur Formensprache der Babylonischen "Gebetsbeschwörungen".* StPo 5. Rome. W. Mayer hat sich ausschließlich mit der „Formensprache“ angesichts der Struktur der Gebete auseinandergesetzt. Diese Arbeit ist mit einem Anhang der damals bekannten Gebete versehen, unter Berücksichtigung aller Paralleltexte und Duplikate. Diese Arbeit wird noch lange Zeit eine Grundlage für die Erforschung der akkadischen Gebete darstellen. Zuletzt ist im Jahre 2003 das Werk von Annette Zgoll, *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar.* AOAT 308. Münster, erschienen. Zgoll setzt sich mehr mit der dichterischen Form sowie mit der Makro- und Mikrostruktur der Handerhebungsgebete auseinander. Danach, bietet „die vorliegende Arbeit ein notwendiges Komplement zu den Werken von W.G. Kunstmann und W. Mayer, auf deren Untersuchungen sie aufbauen kann“²⁶. 2005 erscheint die Dissertation von Christiopher G. Frechette. In diesem Werk beschreibt der Autor die Handlung der Handerhebung und vergleicht diese mit den Psalmen²⁷. Abschliessend sollen zwei Titel genannt werden. Der erste ist die Übersetzungssammlung von Adam Falkenstein und Wolfram von Soden, 1953. *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete.* Zürich. Im selben Jahr, wie die Arbeit von W. Mayer, erschien Marie-Joseph Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie.* Paris. Dieses Werk liefert neben Übersetzungen auch viele wertvolle Kommentare und Erläuterungen.

²⁵Seine Dissertation, WEIR, C. J. M., 1930. *The Babylonian Expiation Rituals.* Oxford. war das Basis für sein Lexikon. Dieses Werk ist mir nicht zugänglich.

²⁶ZGOLL, K. d. *Betens* (2003) 17.

²⁷FRECHETTE, *The Name of the Ritual* (2005)

§ 2 Die Textvertreter

Die in diesem Rahmen besprochenen Tontafeln, wurden in Ausgrabungen im nördlichen und südlichen Mesopotamien entdeckt. Die Handerhebungsgebete fassten Fuß im Leben der Menschen, die durch unterschiedliche geographische Bedingungen in verschiedener Art und Weise geprägt wurden. Zusätzlich kommen die Textvertreter aus einem politisch unterschiedlichen Umfeld. Solche Schriftzeugnisse gehörten jener Tradition an, die Oppenheim „*stream of tradition*“ nannte²⁷. Die Tontafeln aus dem Norden, Assur und Niniveh, datieren *grosso modo* in die Sargoniden-Zeit des neuassyrischen Reiches. Diejenigen aus dem Süden wurden in Uruk gefundenen. Die ältesten Textzeugnisse datieren in die spätbabylonische Zeit, in das 5. Jh. v. Chr. Die jüngsten Textvertreter datieren in die hellenistische Epoche, nach dem Tod Alexander des Großen, 323 v. Chr.²⁸.

§ 2. 1 Die Textvertreter aus Assur

Die einkolumnige Tontafel KAR 58 = VAT 9030 ist mit fünf Gebeten an Nuska beschriftet, drei auf der Vorder- und zwei auf der Rückseite (Keilschriftkopie unten Tafel 1, 2). Die Tafel ist mit einem undatierten Kolophon versehen. Die genauere Datierung der Tafel, innerhalb der neuassyrischen Zeit, ist allerdings schwer bestimmbar. Der Text ist insofern von herausragender Bedeutung, als dass er das umfangreichste Kompendium mit Gebeten an den Gott Nuska darstellt. Die Tafel wurde 1908 im Rahmen der deutschen Ausgrabungen durch Walter Andrea, im sog. „Haus des Beschwörungspriesters“²⁹, im Wohngebiet der Stadt Assur, Planquadrat hD8I gefunden. Dieses Kompendium lag zusammen mit mehreren Hunderten Tafeln und Fragmenten im Raum 10 der älteren Bauphase. Manche der ungebrannten Artefakte wiesen aufgrund der Feuchtigkeit starke Beschädigungen auf³⁰.

Anhand paläographischer Beobachtungen wurde, meiner Ansicht nach, die Tafel, KAR 58 vor der Zeit der Sargoniden geschrieben. Die Kopie von Erich Ebeling, KAR 58, stilisiert z. B. die nach rechts unten gehenden schrägen Keile der

²⁷OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia* 13, 178.

²⁸FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 74-108.

²⁹PEDERSEN, *Arch. & Libr.* II, 63 N 4, (147); *Ibid.*, 41-59, Fig. 9; MAUL, *Bib. eines Gelehrten* 175-182. MAUL, *Lösung vom Bann* 79-82.

³⁰MIGLUS, *Wohngebiet* 237-240, Plan 132d.

KIN-Gruppe in waagerechte Keile: *ru-^ṛqe^ṛ-^ṛti^ṛ* = Tafel 2: 3; [^dSA.DÀ]RA.NUN.NA = Tafel 2: 25; *qi-bi* = Tafel 2: 32. Die möglicherweise älteren vorkommenden Zeichen (im Fettdruck hervorgehoben):

BA, ZU, SU Gruppe: [KU]₄- *ba*, *ba-ni-tu* = Tafel 1 Vs. 23 (KAR 58 ebenso); *ina ba-li-ka* = Tafel 1 Vs. 30f. (KAR 58 ebenso); *lib-ba-ka* = Tafel 1 Vs. 34 (KAR 58 ebenso); *pu-su-su* = Tafel 1 Vs. 36 (KAR 58 ebenso); *ina ba-li-ki* = Tafel 1 Vs. 41 (KAR 58 ebenso); *ša* TAG-*su* = Tafel 1 Vs. 45 (KAR 58 ebenso); *ba-ra-ri-tú* = Tafel 2 Rs. 6 (KAR 58 anders); *ba-bi-lu* = Tafel 2 Rs. 9 (KAR 58 ebenso); ^ṛ*dal^ṛ-ba-ti-na* = Tafel 2 Rs. 14 (KAR 58 anders); ^ṛ*i^ṛ-ba-áš-ši* = Tafel 2 Rs. 21 (KAR 58 anders); *pa-sa-su* = Tafel 2 Rs. 21 (KAR 58 ebenso); *ba-^ṛni^ṛ-t[i]* = Tafel 2 Rs. 32 (KAR 58 ebenso); A.BA = Tafel 2 Rs. 38 (KAR 58 ebenso); *i-tab-^ṛba^ṛ-^ṛla^ṛ* = Tafel 2 Rs. 39 (KAR 58 ebenso).

Gruppe mit 4 horizontalen Keilen beginnend: É.ŠAR.RA = Tafel 1 Vs. 29 (KAR 58 ebenso); ^{lú}LÍL.LÁ = Tafel 1 Vs. 43 (KAR 58 ebenso); *ša* TAG-*su* = Tafel 1 Vs. 45 (KAR 58 ebenso); ^{lú}GIG = Tafel 1 Vs. 51 (KAR 58 anders); *ša kib-ra-a-ti* = Tafel 2 Rs. 2 (KAR 58 ebenso, Man beachte /ra/ ist jedoch mit drei Anfangskeilen geschrieben); *ša-nim-ma* = Tafel 2 Rs. 6 (KAR 58 ebenso); *ša ru-bi-i* = Tafel 2 Rs. 10 (KAR 58 ebenso); *ša li-la-^ṛa^ṛ-^ṛti^ṛ* = Tafel 2 Rs. 11 (KAR 58 ebenso); *ša* GE₆-*ti* = Tafel 2 Rs. 12 (KAR 58 ebenso); *ša te-ret* = Tafel 2 Rs. 19 (KAR 58, ŠA so, TE anders).

Ein Vergleich mit dem in das 8. Jh. v. Chr. datierenden Text KAR 252 (VAT 9026, anhand der Assur-Projekt-Photos M 5023-26), ebenfalls aus dem „Haus des Beschwörungspriesters“, zeigt interessante Resultate. Der Text KAR 252 enthält einen datierten Kolophon und wurde in dem Eponymat von *Aššur-bāni*, einem Stadthalter von Kalḫu, während des Regierungsanfangs von Sargon II im Jahr 713 v. Chr. geschrieben³¹. Als Grundlage werden die Beobachtungen von Ernst F. Weidner bezüglich der Zeichenformen der mittel- und neuassyrischen Zeit³² sowie die Paläographien von Eva C. Cancik-Kirschbaum und Stefan M. Maul herangezogen³³. Als Idealfall für eine vergleichende Gegenüberstellung der mittel- und neuassyrischen Zeichenformen erweisen sich die Gruppen der Zeichen BA, ZU, SU und ŠA, RA. Bei

³¹HUNGER, *BAK* n 236. MILLARD, *SAAS* 2 81; *PNA* 158, 5.

³²WEIDNER, *AfO* 16 201.

³³CANCIK-KIRSCHBAUM, *Briefe aus Tall Šēḫ Ḥamad* 73-87; MAUL, *BBVO* 2 55-62; MAUL, *Inschriften von Tall Ṭābān* 83-91. Ein solcher Vergleich ist, solange noch keine umfassende grundlegende Paläographie erschienen ist, als ungesichert zu bewerten.

der paläographischen Untersuchung wurden ausschließlich unbeschädigte Zeichen in Betracht gezogen. Die Zeichenformen mit einer größeren Ähnlichkeit zum „neuassyrischen Duktus“ werden als jünger angenommen. Die Bezeichnung in Klammern zeigt die Gegenüberstellung zur Kopie von Erich Ebeling KAR 58.

Vorderseite, Kolumne I: 6, LÚ (jünger); 11, RA (jünger); 12, TE (jünger); 16, TE (jünger); 18, LÚ (jünger); 39, SU (jünger); 40, SU (jünger); 75, BA (jünger); 76, BA (jünger). Kolumne II: 16, TE (jünger); 18, LÚ (jünger); 19, RA (jünger); 33, ZU (jünger); 49, ZU x 2, (jünger); 41, RA (jünger); 41-46, ZU (jünger); 43, LÚ (jünger); 49, SU (jünger); 61, RA und SU (jünger); 64, RA x 2 (jünger); 67, RA (jünger, Kopie KAR 252 anders).

Rückseite, Kolumne III: 6, RA x 3 (jünger); 36, TE (KAR 252 anders) und BA (jünger); 37, ŠA (jünger); 39, ZU (jünger); 40, TE (KAR 252 anders) und LÚ (jünger); 42, RA x 2 (jünger); 45, BA x 2 (jünger); 55, TE (mit 5 Keile der ŠE-Gruppe), so auch Zeile 62. Kolumne IV: 2-4, SU (jünger); 8, SU und TE (KAR 252 anders), so auch Zeile 9, (jünger); 11, RA (jünger); 15, BA (jünger); 16, SU (jünger); 18-20, SU (jünger); 19, BA (jünger); 27, KIN und (SU (jünger); 36, RA (jünger); 44, LÚ (jünger); 45, RA (jünger); 50, SU (jünger).

Die paläographische Stufe der Zeichenformen von KAR 58 erweist sich somit älter als die von KAR 252. Eine Datierung in das frühe 8. Jh., möglicherweise auch in das späte 9. Jh. v. Chr., wäre denkbar. Die genauere zeitliche Einordnung bedarf allerdings einer grundlegenden paläographischen Studie der Schriftzeugnisse der mittel- und neuassyrischen Zeit. Die Tafel KAR 58 stellt somit das älteste bekannte Zeugnis der Handerhebungsgebete an Nuska dar.

Der zweite Textvertreter LKA 51 = VAT 13632, wurde ebenfalls im „Haus des Beschwörungspriesters“ gefunden³⁴. Die einkolumnige Tontafel ist auf der Vorderseite mit einem Gebet an Nuska beschriftet und zeigt auf der Rückseite eine Rubrik sowie einen Schreibvermerk in Form einer Notiz, welche Informationen über den Zeitpunkt der Ritualausführung liefert³⁵. Die Zeilen 11-15 sind stark beschädigt. Obwohl Pedersén, in seinem Survey der Textzeugnisse³⁶, schrieb: „non of the readings is certain“, ist die Tafel sicherlich dem *Aššur-mudammiq* zuzuschreiben³⁷.

³⁴cf. die Referenzen von KAR 58 = VAT 9030.

³⁵cf. Gebet II und § 8. 1.

³⁶PEDERSÉN, *Arch. & Libr.* 47. So auch *PNA* Vol 1, Part 1 197, 11.

³⁷Der Name ist zweimal auf dieser Tafel erhalten, cf. Gebet II, Tafel 3, 4.

Der Text LKA 132 = VAT 13620 wird hier nur aufgrund seiner Rubrik (Vs. 19-21) in Betracht gezogen³⁸.

§ 2. 2 Die Textvertreter aus Ninive

Die Texte, die aus der Hauptstadt des neuassyrischen Reiches, aus der sog. Bibliothek Assurbanipal stammen, sind keinem eindeutigen Fundkontext zuzuschreiben. Nur sehr wenige Informationen sind über den ursprünglichen Aufbewahrungsort der Tafeln bekannt³⁹. Die Tontafeln wurden wahrscheinlich in mehreren Gebäuden, womöglich über verschiedene Stockwerke verteilt, aufbewahrt⁴⁰ und datieren in das 7. Jh. v. Chr.

K. 3285 wurde von Leonard William King als Duplikat zu seinem Kompendium von Gebeten *BMS* 6 (K. 2106 +. . .) erkannt. Nur eine Seite der Tafel ist erhalten, wobei nicht klar ist, ob es sich um die Vorder- oder die Rückseite handelt⁴¹. Der Text stellt ebenfalls ein Duplikat zu KAR 58 dar.

K. 7664 + 9302 + 9494 zeigen die Rückseite einer zwei- oder eventuell auch mehr kolumnigen Tontafel (Keilschriftkopie unten Tafel 5). Rs. I' 1'-16', rechts, ist Teil der Beschwörung ÉN *ina tītī*(IM) ^dÉ-a e-pu-u[š-ku-nu-ši], welche aus der Serie *bīt mēseri* bekannt ist. Der Trennstrich in Rs. I' 14' zeigt, dass der Anfang der Zeilen bis zum Ende der Beschwörung erhalten ist. Hier handelt es sich vermutlich um die dritte oder die vierte Tafel der Beschwörungsserie⁴². Der Großteil der Rekonstruktionen, der bisher nur teilweise publizierte Serie *bīt mēseri* ist auf Rykle Borger und Frans A. M. Wiggermann zurückzuführen⁴³. Die Fragmente erweisen sich als ein Paralleltext zu der in Uruk gefundenen zweikolumnigen Tafel W 22762/2⁴⁴. Vom Uruk-Text ist bereits die Reihenfolge der Beschwörungen der dritten und vierten Tafel der Serie teilweise bekannt. Die oben zitierte Beschwörung ist bei dem Ritualverlauf vor dem Gebet I, *Nūru ana Marduk kurub*, hier linke Kolumne Zeile 21', einzuordnen. Folglich ist, entgegen der Numerierung der Tafelkolumnen von S.

³⁸PEDERSÉN, *Arch. & Libr.* N 426; OPPENHEIM, *Dream-Book* 296f; BUTLER, *Dreams* 249-312.

³⁹PARPOLA, *PIHANS* 57 223f.

⁴⁰Überblick in FINCKE, *AfO* 50 111-149.

⁴¹KING, *BMS* 33f. n6, stellt mehrere Fragmente dar, wobei unklar bleibt, welches Fragment welches Handerhebungsgebet darstellt; LORETZ & MAYER, *Supplement zu BMS* n16, Kollationen dazu MAYER, *UF* 12 422-424.

⁴²Zur Serierekonstruktion cf. BORGER, *JNES* 33 191; Ibid. *HKL II* 195f.. WIGGERMANN, *CM I* 110.

⁴³BORGER, *JNES* 33 191f. und WIGGERMANN, *CM I* 110.

⁴⁴VON WEIHER, *SpTU II* n8 Vs. II 19-28.

A. L. Butler⁴⁵, hier mit der Rückseite zu rechnen und die Kolumne dementsprechend mit II' zu bezeichnen. K. 9494 wurde von Fritz R. Kraus als Duplikat zu KAR 58 erkannt⁴⁶. Als Joins dazu erscheinen K. 9302 und K. 7664 in der Publikation von S. A. L. Butler⁴⁷.

K. 9000 ist die Vorderseite einer einkolumnigen Tafel (Keilschriftkopie unten Tafel 6). Sie gehört in die Serie *bīt mēseri*⁴⁸ und bildet ein Duplikat zu den oben genannten Fragmenten sowie zu KAR 58. Die Identifikation des Bruchstückes geht auf Kraus zurück⁴⁹.

K. 11706 + 13288 gehört vermutlich zu *bīt mēseri* und wurde von R. Borger nach Kopien von Geers zusammengefügt⁵⁰ (Keilschriftkopie unten Tafel 7, 8). Das Tafelfragment stellt die Vorderseite und das Ende des Kolophons einer vermutlich einkolumnigen Tafel dar (cf. Kolophon Z. 4, *liginnu* „einkolumnige Tafel“ *AHw* 552a; *CAD* L 183f.). Die Tafel ist ein Duplikat zu KAR 58 und wurde im Altertum gebrannt, wie die Brennlöcher auf der Rückseite erkennen lassen. Der Kolophon ist zu fragmentarisch, um ohne Duplikate rekonstruiert zu werden. Hier wird vorläufig eine Umschrift erstellt:

Tafel 8:

1'	[x (x) ^{lú} DUB.SA]R ^{1?} <i>bīt</i> (^É) <i>ilī</i> (^{DINGIR}) x[x . . .] ⁵¹
2'	[x x x (x) (<i>l</i>) <i>š</i> ^{1?} - <i>k</i>]un ^{1?} GEŠTU ^{1?} [. . .] ⁵²
3'	[(x) ^{lú} DUB.S]AR ^É [^{DINGIR} ^{1?} <i>ša</i> ^{1?} . . .] ⁵³
4'	^a ¹ - ^{na} ¹ ^{qa} ¹ - <i>b</i> [^é]- ^e ¹ ^{li} ¹ -[<i>g</i>]in-ni DIŠ x[x . . .] ⁵⁴
5'	^{šà} ¹ - <i>t</i> [<i>r-m</i>]a <i>b</i> [<i>a-ri</i> . . .]

Die Tafel wurde anscheinend durch einen Schreiber eines Tempels (in Ninive, vielleicht Nabû-Tempel, wenn nach DINGIR Z. 1 AG stünde?) „für das Diktieren“ (Zeile 4 *ana qabê liginni*) geschrieben.

⁴⁵BUTLER, *Dreams* 340.

⁴⁶KRAUS, *Rez. AGH* 505.

⁴⁷BUTLER, *Dreams* 340.

⁴⁸BORGER, *JNES* 33 191. Zur Kolumnenanzahl cf. auch den Kom. zu Gebet I: 22.

⁴⁹KRAUS, *Rez. AGH* 505.

⁵⁰BORGER, *JNES* 33 191. cf. seine ältere Zusammenstellung der Fragmente BORGER, *HKL II* 195f.

⁵¹Eine andere mögliche Lesung der ersten Zeile wäre [x (x) ^{lú}DUB.SA]R *bīt*(^É) ^d¹N[*abû* . . .]

⁵²In TALLQVIST, *APN* und STAMM, *Namengebung* ist kein Name mit *šakānu* + *uznu* zu finden. Die Lesung ist unsicher und es ist möglich, dass man die Zeichen als x]x -Aḫ^{1?} GU^{1?} segmentieren soll.

⁵³cf. *ṭupšar bīt ili* HUNGER, *BAK* n350: 2; *ṭupšar bīt Aššur* Ibid. n 252: 6; *ṭupšar bīt ili u ekalli* Ibid. 235: 8. cf. die Besprechung von ДАНДАМАНОВ, *Вавилонские пущы* 8-11.

⁵⁴Hinweise für die vierte Zeile von Prof. S. M. Maul. *Za ana qabê liginni* cf. HUNGER, *BAK* n416 und MEIER, *Afo* 12 238¹⁵; PEARCE, *Fs. W. Hallo* 186.

Die Tontafel BM 134542 wurde von R.C. Thompson kopiert und von C.B.F. Walker in *CT 51* als Text n149 herausgegeben⁵⁵. Bei diesem Fragment scheint es unklar, ob ursprünglich mehrere Kolumnen vorhanden waren. Vorder- und Rückseite sind Duplikat zu KAR 58⁵⁶.

§ 2.3 Die Textvertreter aus Uruk

Die 29. Ausgrabungskampagne in Uruk erbrachte wichtige Textzeugnisse mesopotamischer Gelehrsamkeit der spätbabylonischen Periode. Die Tafeln stammen aus dem XVIII. Planquadrat, im Osten der Siedlung⁵⁷. Beide Zeugnisse stammen aus Privatbibliotheken der späturukäischen Familien⁵⁸.

Die erste hier behandelte Tontafel, W 22762/2 = *SpTU II* n8, welche aus mehreren Fragmenten zusammengestellt ist⁵⁹, besteht aus 2 Kolumnen. Wahrscheinlich ist über die Hälfte der Tafel verloren gegangen. Die Autographien von Egbert von Weiher lassen deutlich die Brennlöcher erkennen, welche als Ausdruck der Relevanz dieser Tafel für die Indigenen interpretiert werden kann. Der Text enthält Abschnitte aus der III. und IV. Tafel der Serie *bīt mēseri*⁶⁰. Der Kolophon der Tafel erhielt aufgrund seiner Kryptographie große Aufmerksamkeit innerhalb der Forschung⁶¹. Der Schreiber, ein *āšipu*, ^{Id}*Anu(Ha-ḫar)- ikšur(E-šu-úr)*⁶² gehörte der Familie von *Šangī-Ninurta* an. Die Familie hinterließ eine Bibliothek in einem Privathaus⁶³ der Schicht V („IV“) ⁶⁴, die in 5. Jh. v. Chr. datiert.

Die zweite Tontafel, W 22729/18 + 22729/5, ist aus *SpTU II* n9 + n10 zusammengestellt. Obwohl die Publikation beider Fragmente auf einer Seite erfolgte, wurden sie von Egbert von Weiher nicht als zu einer Tafel zusammengehörig erkannt.

⁵⁵WALKER, *CT 51*, cf. Vorwort von Barnett und n149, Plate 51.

⁵⁶BORGER, *JNES* 33 191; und MAYER, *UFBG* 482-486.

⁵⁷SCHMIDT, *UVB* 29/30 28-36, 95-112, Tafel 65.

⁵⁸FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 78-84.

⁵⁹VON WEIHER, *UVB* 29/30 104, n234.

⁶⁰BORGER, *JNES* 33 191. Stück 5; VON WEIHER, *SpTU II* 53, n8 IV 28.

⁶¹OELSNER, *OLZ* 81 348; FARBER, *WO* 18 36-38; FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 78-80, 87⁵⁷.

⁶²Zur Deutung der Kryptogramme OELSNER, *OLZ* 81 348b und FARBER, *WO* 18 36-38, mit Kommentare über die Götterliste „An = Anum“, cf. dafür LITKE, *An = Anum*.

⁶³PEDERSEN, *Archives & Libraries* 212f.

⁶⁴Zur Interpretation der Schichten FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 82. Frühere Deutungen OELSNER, *OLZ* 81 346f. und FARBER, *WO* 18 26-28.

Es handelt sich, entgegen S. A. L. Butler „(+)⁶⁵, um direkte Joins, wie bereits von Walter Farber erkannt⁶⁶. Rekonstruierbar ist eine einkolumnige Tafel mit Handerhebungsgebeten an Nuska und Ritualanweisung auf der Vorderseite sowie eine Beschwörung auf der Rückseite. Nach den drei Handerhebungsgebeten auf der Vorderseite folgen andere Gebetsbeschwörungen, darunter auch eine Babybeschwörung⁶⁷. Möglicherweise stellt diese Tafel ein Kompendium für den *āšipu* dar. Diese Bruchstücke wurden ebenfalls im Laufe der 29. Grabungskampagne im Planquadrat XVIII gefunden⁶⁸. Der Fundkontext dieser Tafel verweist gleichermaßen auf die Verwahrung in der Bibliothek eines privaten Hauses⁶⁹. Der Kolophon der Tafel beinhaltet den Namen eines gewissen *Iqīšā*⁷⁰, welcher der namenhaften Gelehrtenfamilie von *Ekurzakir* entstammt. Danach datiert die Tontafel in das 4. Jh. v. Chr.⁷¹.

⁶⁵BUTLER, *Dreams* 340. MAYER, *UFBG* 406, Nuska 2 und 4, kannte damals die Joins von *SpTU* II nicht.

⁶⁶FARBER, *WO* 18 39.

⁶⁷FARBER, *Baby-Beschwörungen* 6.

⁶⁸SCHMIDT, *UVB* 29/30 28-36 und VON WEIHER, *UVB* 29/30 102, n186 und n199.

⁶⁹PEDERSÉN, *Archives & Libraries* 212f.

⁷⁰In VON WEIHER, *SpTU* II n9+10 Rs. 29 nannte er sich ^{lu}MAŠ.MAŠ.

⁷¹FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 74-108 und die bereits zitierte Literatur.

§ 3 Gebet I, *Nūru ana Marduk kurub*

Diese Rezitation stellt das „Einleitungsgebet“⁷² eines Exorzisten im Haus der kranken Person aus der Serie *bīt mēseri* dar. Dies gehört zu einem Teil der dritten oder der vierten Tafel des Beschwörungsrituals⁷³. Durch Rezitieren dieses Gebetes vor der Öllampe erlangte der Exorzist, *āšipu*, den Schutz und den Gunsterweis des Lichtgottes Nuska während seiner Tätigkeiten im Haus des Kranken. In diesem Gebet agiert Nuska als Fürsprecher des jeweiligen Exorzisten beim Marduk, dem Beschwörungsgott⁷⁴ *par excellence*. Der Text des Gebetes ist reich an stilistischen Mitteln und Lexikographie, wobei seine Struktur auffällig erscheint. Es lässt sich nur ein einziges Aufbauelement feststellen nämlich, die Bitte nach W. Kustmann und W. Mayer⁷⁵ bzw. die Supplikation nach der Terminologie von A. Zgoll⁷⁶. Die in anderen Vertretern des Gebetstypus vorangehenden Aufbauelemente, wie die Klage, das Lob des Gottes oder die Anrufung der jeweiligen Gottheit mit ehrenden Epitheta sowie der Gebetsschluss durch die Dankversprechen, wurden ausgelassen.

§ 3. 1 Partiturnumschrift

	<u>Die Textvertreter:</u>	<u>Zeilen:</u>
A =	VAT 9030 Vs. 1-25. <u>Kopie:</u> EBELING, <i>KAR</i> 58 und unten Tafel 1. <u>Bearbeitungen:</u> EBELING, <i>MVAG</i> 23 1-8; EBELING, <i>AGH</i> 36-38; MAYER, <i>UFBG</i> 482-484.	1-25

⁷²MAYER, *UFBG* 406, 2 bezeichnet das Gebet nicht explizit als Šu'illa. Nach der Definition ist dies als „speziellen“ Gebetsbeschwörung zu bezeichnen, cf. Ibid. 18f.

⁷³Aufgrund des Textes K. 7664 + 9302 + 9494 und seine Duplikate feststellbar. cf. die Textvertreter § 2. 2 und BORGER, *JNES* 33 191; Ibid. *HKL II* 195f.

⁷⁴Marduk wird mit Asalluhi gleichgesetzt GELLER, *FUH* 12f. cf. BOTTÉRO, *Magie in RLA* 7 230. Hinter den Aussagen vermute ich eine virtuelle Marduk-Ea-Formel, die sich *per se* versteht, cf. FALKENSTEIN, *Haupttypen* 20-27.

⁷⁵MAYER, *UFBG* 210-300.

⁷⁶ZGOLL, *K. d. Betens* 30-36.

- B = K. 7664 + 9302 + 9494 Rs. II 21'-39'. 1-25
Photo: BUTLER, *Dreams* Pl. 17.
Kopie: Tafel 5.
Bearbeitung: (K 9494 I bzw. II'): MAYER, *UFBG* 482-484.
- C = BM 134542 (1932-12-12, 537), Vs. 1'-19'. 6-21
Kopie: CT 51 n149.
Bearbeitung: MAYER, *UFBG* 482-484.
- D = W 22729/18 + W 22729/5 Vs. 1'-7'. 18-24
Kopien: VON WEIHER, *SpTU II* n9 + Ibid. n10.
Bearbeitungen: (W 22729/18): MAYER, *UFBG* 482-484; VON WEIHER, *SpTU II* n9, 56f.; (W 22729/5): VON WEIHER, *SpTU II* n10, 58f.
- E = K. 9000 Vs. 1'-13'. 16-25
Photo: BUTLER, *Dreams* Pl. 18.
Kopie: Tafel 6.
Bearbeitung: MAYER, *UFBG* 482-484.

Übersetzungen:

EBELING, *MVAG* 23 1-8; EBELING, *AGH* 37-39; MAYER, *UFBG* 482-484; SEUX, *HeP* 252-254.

ÉN nūru ana Marduk kurub

- 1 A Vs. 1 [É]N ^dZÁLAG a-na ^dAMAR.UTU kur-¹bu¹
B Rs. II' 21' [ÉN ^dZÁLAG a-na ^dAMAR.UTU] ku-ru-ub

gerrû ana Marduk dummiq

- 2 A Vs. 2 ¹ger¹-¹ru¹-u a-na ^dAMAR.UTU du-mi-iq
B Rs. II' 22' [ger-ru-u a-na ^dAMAR.UTU d]u-mi-iq

ša qabê ana Marduk epuš

- 3 A Vs. 3 ¹ša¹ qa-bé-e a-na ^dAMAR.UTU e-pu-uš
B Rs. II' 23' [ša¹ qa-bé-e a-na ^dAMAR.UTU] ¹e¹-pu-u[š]

- šulum šīt Šamši erēb Šamši ana Marduk bil
- 4 A Vs. 4 'šu¹-lum ši-it ^dUTU-ši e-reb ^dUTU-ši a-na ^dMES bi-li
B Rs. II' 24' [šu-lum ši-it ^dUTU-ši e-reb ^dUTU-ši ana ^dAMAR].¹UTU¹ 'bi¹-¹il¹
- nūru ana bīt marši ina erēbīka
- 5 A Vs. 5 '^dZÁLAG a-na É GIG ina e-re-bi-ka
B Rs. II' 25' [nūru a-na É GIG ina e-r]e-bi-ka
- lēt lemni maḥaṣ šēp lemni kubus irat lemni sikip
- 6 A Vs. 6 'le¹-et lem-ni ma-ḥa-aṣ GÌR lem-ni ku-bu-us GABA lem-ni si-¹kip¹
B Rs. II' 26' [le-et lem-ni ma-ḥa-aṣ GÌR lem-ni ku-bu-us GAB]A lem-ni si-kip
C Vs. 1' [x x] x [x x x (x)]
- a lemnu liptur ina pānīka
b lemnu puṭur ina pānīka
- 7 A Vs. 7 'lem¹-nu lip-ṭur ina pa-ni-ka
B Rs. II' 27' [lem-nu pu-ṭur ina pānīka]
C Vs. 2' [lem-n]u pu-ṭur [ina pānīka]
- ittīka līrubu mitguru
- 8 A Vs. 8 KI-ka li-ru-bu mit-gu-ru
B Rs. II' 27' [KI-ka KU]₄-ba mit-gu-ru
C Vs. 3' [KI-k]a KU₄-ba mi-[it-gu-ru]
- ittīka līrubu šūšuru
- 9 A Vs. 9 KI-ka li-ru-bu šu-šu-¹ru¹
B Rs. II' 28' [MIN li-ru-bu šu-šu-ru]
C Vs. 4' [KI-k]a KU₄-ba šu-¹[šu-ru]
- a ittīka līrubu bāltu
b ittīka līruba šulmu
- 10 A Vs. 10 'KI¹-ka li-ru-bu bal-tu₄
B Rs. II' 28' [MIN šul]-mu
C Vs. 5' [KI-k]a KU₄-ba šul-[mu]

- a *ittīka līrubu lamassī*
b *ittīka līruba bāštu*
- 11 A Vs. 11 'KI'-ka li-ru-bu la-mas-si
B Rs. II' 28' MIN ba-aš-tu₄
C Vs. 6' [KI-k]a KU₄-ba ba-a[š-tu₄]
- a *ittīka līrubu nuḥšu*
b *ittīka līruba lamassī*
- 12 A Vs. 12 'KI'-ka li-ru-bu nu-uḥ-šu
B Rs. II' 29' [MIN x x x]
C Vs. 7' [KI-k]a KU₄-ba ^d[lamassī]
- a *ittīka līrubu tuḥdu*
b *ittīka līruba balātu*
- 13 A Vs. 13 'KI'-ka li-ru-bu tuḥ-'du'
B Rs. II' 29' [MIN x x (x)]
C Vs. 8' [KI-k]a KU₄-ba ba-lá-[tu]
- a *ittīka līrubu hegallu*
b *ittīka līruba nuḥšu*
- 14 A Vs. 14 'KI'-ka li-ru-bu hé-gál-'lu₄'
B Rs. II' 29' [MI]N nu-uḥ-šu
C Vs. 9' [KI-k]a KU₄-ba he-[gál-lu₄]
- a *ittīka līrubu mešrû*
b *ittīka līruba tuḥdu*
- 15 A Vs. 15 'KI'-ka li-ru-bu meš-ru-u
B Rs. II' 30' [MIN x x x]
C Vs. 10' [KI-ka] KU₄-ba tuḥ-[du]
- a *ittīka līrubu tešmû*
b *ittīka līruba mešrû*
- 16 A Vs. 16 'KI'-ka li-ru-bu téš-mu-ú
B Rs. II' 30' [MIN x x x]

- C Vs. 11' [KI-ka] KU₄-ba meš-ru-[ú]
 E Vs. 1' [x x x (x) MIN meš-ru]-'ú¹
- a *ittīka līrubu magāru*
 b *ittīka līruba hegallu*
 c *ittīka līruba nuḥṣu*
- 17 A Vs. 17 'KI¹-ka li-ru-bu ma-ga-ru
 B Rs. II' 30' [MI]N hé-gál-lu
 C Vs. 12' [KI-ka] KU₄-ba HÉ. NU[N]
 E Vs. 1' MIN [hé-gál-lu]
- a *ittīka līrubu salīmu*
 b *ittīka līruba tešmû ittīka līruba magāru ittīka līruba salīmu*
- 18 A Vs. 18 KI-ka 'li¹-ru-bu sa-'li¹-'mu¹
 B Rs. II' 31' [MIN téš-mu-u MIN ma-ga-ru MI]N sa-li-mu
 C Vs. 13'-15' [KI-ka] KU₄-ba téš-m[u-ú] / [KI-k]a KU₄-ba ma-g[a-ru] / [KI-k]a KU₄-ba
 sa-l[i-mu]
 D Vs. 1' [KI-ka KU₄-ba téš-mu]-ú : K[I-ka KU₄-ba ma-ga-ru: KI-ka KU₄-ba sa-li-mu]
 E Vs. 2' [MIN téš-mu-u MIN ma-g]a-ru MIN s[a-li-mu]
- a *nūḥ tišab šupših ana bīt terrubu damiqtu šukun*
 b *nūḥ tašab šupših*
 c . . . ana bīt terrubu damiqtu šukun
- 19 A Vs. 19 nu-uh ti-šab šup-ši-ih_{RASUR} ana É te-ru-bu SIG₅-tú šu-kun
 B Rs. II' 32' [nu-uh ti-šab] 'šup¹-š[i-ih ana É te]r-ru-bu SIG₅ šu-'kun¹
 C Vs. 16' [nu-u]h ta-šab šup-[ši-ih]
 D Vs. 2' [x x x (x) ana bīt] te-ru-bu S[IG₅ šu-kun]
 E Vs. 3'f. [nu-uh ti-š]ab šup-ši-[ih] / [ana É t]er-ru-bu SIG₅ šu-k[un]
- a *jāši ana qātē damqāti ša ilīja ana šulme balāti piqdanni*
 b *jāši ana Šamaš u Marduk ana damiqtu piqdanni*
- 20 A Vs. 20 ja-a-ši ana ŠU.MIN SIG₅.MEŠ šá DINGIR-MU ana šul-me TI.LA pi-iq-da
 an-ni
 B Rs. II' 33' [ja-a-š]i 'a¹-'na¹ 'd¹UTU u 'd¹AMAR¹. 'UTU¹ 'ana¹ [SIG]₅-tì pi-iq-dan-ni

- C Vs. 17'f. [j]a-a-ši 'a¹-[na x x x (x)] / [ana šu]l-mu u TI.LA [pi-iq-da-an-ni]
D Vs. 3' [ja-a-ši ana] 'd¹UTU u ^dAMA[R.U]TU ana SIG₅-tì [pi-iq-da-an-ni]
E Vs. 5'f. [ja-a-š]i ana ^dUTU u ^dAMAR.[UTU] / [ana SI]G₅-tì pi-iq-dan-n[i]
- a *ṭūb libbi Marduk ilū rabûtu līpušū*
b *ṭūb libbi Marduk ilī rabûti līpuš*
- 21 A Vs. 21 [tú-u]b lib-bi ^dAMAR.UTU DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ li-pu-šu
B Rs. II' 34' [tú-u]b lib-bi ^dAMAR.UTU DINGIR.MEŠ 'GAL¹.MEŠ li-pu-uš
C Vs. 19' [x x l]i[b x x x x x (x)]
(abgebrochen)
D Vs. 4' [tú-ub l]i[b-bi ^dAMAR.UTU DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ li-[pu-uš]
E Vs. 7' [tú-u]b lib-bi ^dAMAR.UTU DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ li-pu-u[š]
- a *zikir bēli Marduk ina kiššati lū dari*
b [zikir bēli ra]bū^{?!} Marduk ina kiššat lū dari
- 22 A Vs. 22 [zi-kir] 'd¹EN¹ 'd¹AMAR¹.UTU¹ 'ana¹ kiš-šá-ti lu da-ri
B Rs. II' 35' [z]i-kir EN ^dAMAR.UTU ina kiš-sá-ti lu da-ri
D Vs. 5' [zi-kir EN G]AL-ú^{?!} ^dAMA[R]. UTU ina kiš-šat lu d[a-ri]
E Vs. 8' [z]i-kir EN ^dAMAR.UTU ina kiš-sá-ti lu da-ri
- a *erba nūru šukun banītu ina pīka lūšâ balāṭu*
b *erba nūru šukun banītu ina pīka liššakin damiqtu*
- 23 A Vs. 23 [KU]₄-ba ^dZÁLAG šu-kun ba-ni-tu ina 'KA¹-ka lu-ša-a TI.LA
B Rs. II' 36' [e]r-ba nu-ru šu-kun ba-ni-tú ina pi-ka liš-šá-'kin¹ SIG₅-tu₄
D Vs. 6' [er-ba n]u-úr šu-kun ba-ni-tú ina KA-ka liš-šá-kin SIG₅-tì
E Vs. 9'f. [er-b]a nu-ru šu-kun ba-ni-tú / [ina p]i-ka liš-šá-kin SIG₅-tu₄¹
- a *ina šaptīka liššakin šalāmu ina IGI-ka allika balāṭu lušbe*
b *ina šaptīka liššakin šalām ana bīt terrubu kurubi Nuska*
c *ana bīt terrubu kurub Nuska*
- 24 A Vs. 24 ina šap-ti-ka liš-šá-kin šá-la-mu ina IGI-ka 'DU¹-'ka¹ TI.LA lu-uš-b[é ÉN]
(Strich)
B Rs. II' 37' [an]a É te-ru-bu ku-ru-ub ^dNuska
(Strich)

D Vs. 6'f. *ina NUNDUM-k[a liš-ša-kin šá-lam] / [a-na] 'É¹ te-ru-bu 'ku¹-ru-bi*
d[Nuska]

(Strich)

E Vs. 11' *[ana] 'É¹ te-ru-bu ku-ru-ub dNu[ska]*

(Strich)

a *ka-inim-ma ina IGI nūri ša rēš marši šaknu tamannu*

b *kīma annām tamtanū marša ana IGI nūri*

b1 *tatarrašma kīam tušamnašu*

25 A Vs. 25 *ka-inim-ma ina IGI dZÁLAG ša reš lúGIG šak-nu ŠID-nu*

(Strich)

B Rs. II' 38' *[G]IM an-nam ŠID-ú lúGIG ana IGI dIZI.GAR*

B Rs. II' 39' *[t]a-tar-ra-aš-ma ki-a-am tu-šam-na-šu*

(Strich)

E Vs. 12' *[G]IM an-nam ŠID-ú lúGIG ana IGI dIZ[I.GAR]*

E Vs. 13' *ta-tar-ra-aš-ma ki-a-am tu-šam-na-[šu]*

(Strich)

§ 3.2 Übersetzung

Bei den hier vorliegenden Übersetzungen wird der Versuch unternommen die ursprünglichen Konstruktionen⁷⁷ des Akkadischen, ohne die deutsche Sprache zu strapazieren, beizubehalten. Daher wird unter Berücksichtigung des Möglichen im Partizipialstil übersetzt.

- 1 O, göttliche Lampe segne den Marduk,
- 2 die (meine) Reputation bei Marduk mache gut,
- 3 tue, was befohlen wird, für Marduk.
- 4 Das Heil des Aufganges der Sonne, des Untergangs der Sonne bringe zu Marduk her!
- 5 O, göttliche Lampe, wenn du in das Haus eines Kranken eintrittst,
- 6 schlage die Wange des Übeltäters, tritt den Fuß des Übeltäters nieder, stoße die Brust des Übeltäters weg!

⁷⁷cf. REINER, *Poetry* 70.

- 7a Möge sich der Übeltäter vor dir lösen!
- 7b Löse den Übeltäter vor dir!
- 8 Mit dir möge eintreten gegenseitige Einwilligung!
- 9 Mit dir möge eintreten der Erfolg!
- 10a Mit dir möge eintreten die Lebenskraft!
- 10b Mit dir möge eintreten das Heil!
- 11a Mit dir möge eintreten mein Schutzgeist!
- 11b Mit dir möge eintreten die Lebenskraft!
- 12a Mit dir möge eintreten die Fülle!
- 12b Mit dir möge eintreten mein Schutzgeist!
- 13a Mit dir möge eintreten die überreichliche Fülle!
- 13b Mit dir möge eintreten das Leben!
- 14a Mit dir möge eintreten der Überfluss!
- 14b Mit dir möge eintreten die Fülle!
- 15a Mit dir möge eintreten der Reichtum!
- 15b Mit dir möge eintreten überreichliche Fülle!
- 16a Mit dir möge eintreten die Erhöhung!
- 16b Mit dir möge eintreten der Reichtum!
- 17a Mit dir möge eintreten die Einwilligung!
- 17b Mit dir möge eintreten der Überfluss!
- 17c Mit dir möge eintreten die Fülle!
- 18a Mit dir möge eintreten der Gunsterweis!
- 18b Mit dir möge eintreten die Erhöhung! Mit dir möge eintreten die Einwilligung! Mit dir möge eintreten der Gunsterweis!
- 19a Beruhige dich, setze dich, entspann dich, dem Haus, in welches du eintrittst, gewähre Gutes!
- 19b Beruhige dich, setze dich, entspann dich!
- 19c [. . . in das Haus], in welches du eintrittst, gewähre Gutes!
- 20a Vertraue mich den guten Händen meines Gottes zum Heil und Leben an!
- 20b Vertraue mich dem Šamaš und Marduk um der Guten willen an!
- 21a Das was dem Marduk Herzensfreude ist, mögen die großen Götter tun!
- 21b Das was dem Marduk Herzensfreude ist, und für die großen Götter möge er (Nuska) tun!
- 22a Die Name Marduk möge in der Gesamtheit ewig dauern!
- 22b [Der Name des gro]ßen [Herrn] Marduk möge in der Gesamtheit ewig dauern!

- 23a Tritt ein, O, göttliche Lampe, setze Schönes, aus deinem Mund möge für mich Leben herauskommen!
- 23b Tritt ein, O, göttliche Lampe, setze Schönes, mit deinem Mund möge Gutes gesetzt werden!
- 24a Auf deinen Lippen möge das Heilsein gesetzt werden, vor dich kam ich, an Leben möge ich mich sättigen!
- 24b Auf deinen Lippen möge das Heilsein gesetzt werden, das Haus, in welches du eintrittst, segne Nuska!
- 24c Das Haus, in welches du eintrittst, segne Nuska!
-
- 25a Den Wortlaut (des Gebetes) sollst du vor der göttlichen Lampe, die zu Häupten des Kranken steht, rezitieren.
- 25b Sobald du dies rezitiert haben wirst, ^{25b1)}streckst du ^{25b)}den Kranken vor der göttlichen Lampe,
- 25b1 und so lässt du ihn (den Kranken) rezitieren.

§ 3. 3 Kommentar

1) ÉN fungiert als graphischer Indikator am Anfang des Gebetes und wurde vermutlich durch den Exorzisten nicht rezitiert⁷⁸. Aufgrund dieser Annahme wird hier keine Übersetzung, „Beschwörung:“ geleistet. Das Zeichen ZÁLAG = *nūru* ist eine Variation⁷⁹ des Zeichens für die Sonne UTU, der Inbegriff des Lichtes. Für ^dZÁLAG (Zeile 1, 5) wird an dieser Stelle eine Übersetzung „die göttliche Lampe“ als sinnvoll erachtet⁸⁰. *kurbu* vs. *kurub* ist Imp. Sg. m., bei der ersten Form handelt es sich um ein Assyriasmus⁸¹.

⁷⁸MAYER, *UFBG* 22f. cf. auch die Einleitung § 1.

⁷⁹LABAT, *Manuel* n393.

⁸⁰cf. SEUX, *HeP* 252²; MAYER, *UFBG* 484, “O (göttliches) Licht”; EBELING, *AGH* 37; STRECK, *RLA* 9 632a. Zur Lesung AN.ZALAG cf. Literatur bei WIGGERMANN, *CM* 1 112. Andere Schreibung für die Lampe des Nuska ist ^dIZI.GAR, Gebet I, B Rs. II’ 38’ und E Vs. 12’. cf. SALONEN, *Hausgeräte* I 137f.; BORGER, *MZ* 314, n313 besonders in *bīt mēseri*. cf. auch DONNER, *Afo* 18 391f.

⁸¹Im Neuassyrischen kann Eine offene Silbe am Anfang eines Wortes zu einer geschlossenen Silbe wechseln. Solche Metathesen kommen im Neuassyrischen auch bei den Stativformen vor. Die Mehrzahl der Belege stammt aus neuassyrischen Briefen, was auch deutlich die gesprochene assyrische Sprache zeigt cf. LUUKKO, *SAAS* 16 128f.; PARPOLA, *IRAQ* 34 24f. Kom. zu 17. VON SODEN hat in *GAG* § 101f. zuerst anhand von *dubbu* als Imp. mit Ventiv und Vokalharmonie gedeutet, später wurde es korrigiert Ibid. § 87e*.

2) *gerrû* ist die assyrische Form für *egerrû*⁸². Die Auswahl der assyrischen Form konnotiert wahrscheinlich den anderen Licht- und Feuergott Girra, mit dem Nuska in *Maqlû* zusammen agiert⁸³.

3) *gerrû* und *ša qabê*⁸⁴ sind zwei Parallelphrasen und *ša qabê* ersetzt *gerrû*. Der Sinn der Zeile ist vermutlich als eine Art Aussage bzw. eine Bitte um eine gute Reputation zu verstehen. Die zwei Wörter wurden parallel auch in einem Handerhebungsgebet an Šamaš verwendet: *šutlimamma egerrê dumqi / ina sūqi lū magir qabû'a* „verleihe mir eine gute Reputation (und) auf der Straße möge dem zugestimmt sein, was ich sage“⁸⁵. Die schlechte Reputation, als Folge des Gotteszorns und der Abwesenheit der Schutzkräfte ist in *Ludlul*: *ina pī sūqi lemun egirrû'a* „Im Mund (der Leute) auf der Straße war meine Reputation schlecht“⁸⁶, als nicht Erwünschtes thematisiert. Der Vergleich der Texte zeigt gewisse Vorstellungen von Wohl- und Unwohlbefinden, die für den sozialen Status in Mesopotamien von Bedeutung waren.

4) *bili* in Text A ist ein Assyriasmus, ein Allophon des Ventivs⁸⁷. Text B hat die „standard“-Form *bi-il* (Tafel 5). Die Lesung /bʲil/ von Meyer⁸⁸ soll aufgrund der Kopie (cf. unten Tafel 5) zu *ʿbiʿ-ilʿ* verbessert werden.

5) Aufgrund der Einbettung des Gebetes in *bīt mēseri* wird deutlich, dass mit *bīt marši* nicht nur das Haus des Kranken, sondern auch ein konkretes Zimmer des Hauses gemeint ist. In der zweiten Tafel der Serie *bīt mēseri* wurde der Ort der Öllampe im Schlafraum explizit erwähnt: *ina uruš bīti ittašab Nuska* „Im

⁸²AHW 189b übersetzt „Äußerung“, CAD E 44, 2 „mood“ (as evoked by or expressed in utterances). Grundlegend dafür OPPENHEIM, *Afo* 17 49-55. cf. auch BUTLER, *Dreams* 151f.; *egirrû* = „réputation“ DURAND, *ARM* 26 385; SEUX, *HeP* 252f.³. Bei der Klage in Gebeten gewinnt der Ruf ominöse Bedeutung MAYER, *UFBG* 110f., 237. *egerrû* ist etwas was man zufällig hört und ist als Omen zu deuten OPPENHEIM, *Afo* 17 51. Andere Forscher deuten es als Orakel MAYER, *UFBG* 105 und ZGOLL, *Traum* 362.

⁸³Zu Belegen STRECK, *RLA* 9 630-632 und FRANKENA, *RLA* 3 384f. cf. § 9. 4.

⁸⁴*ša qabê* ist eine Infinitiv Konstruktion von einem intransitiven Verb ohne Nennung des Beziehungswortes, „was X sagt“ oder „was zu tun ist“ usw. cf. ARO, *Infinitivkonst.* 46ff; DELLER, *Or* 31 229f; *GAG* § 159. Zu der Übersetzung „was befohlen wird“ cf. MAYER, *UFBG* 484, 3 und 298ff.; SEUX, *HeP* 252, I 3; CAD E 227a, e; Ibid. 44a, 2; Ibid. Q 21b, c.

⁸⁵MAYER, *UFBG* Šamaš 1: 120f., 279, 298^{90, 2}; OPPENHEIM, *Afo* 17 51, 53.

⁸⁶LAMBERT, *BWL* 32: 53. cf. BUTLER, *Dreams* 151. Ähnlich ausgedrückt in einem Gebet an Ištar ZGOLL, *K. d. Betens* 113 10: 37.

⁸⁷(wbl) ist ein Verb der Bewegung und kommt oft mit einem Ventiv vor. Im nA treten neben Formen mit /a/, auch solche mit /i/ oder /u/ vor. Es hängt von den vorhergehendem /i/ oder /u/ ab. Sie wurden als überhängende Vokale ohne klare Funktion gedeutet *GAG* § 82e, § 10g. Das /a/ im nA kennt die Allophone /i/ und /u/, entweder in geschlossenem oder in geöffneten Silben LUUKKO, *SAAS* 16 82-85. Die nA Vokalharmonie zeigt, dass /a/ in geöffneter Silbe sich an den folgenden kurzen Vokal assimiliert cf. HÄMEEN-ANTTILA, *SAAS* 13 30f. Als Analogie assimiliert sich das /a/ der geöffneten Silbe an das vorhergehendem /i/ oder /u/ der geschlossenen Silbe und ergibt eine Vokaleinheit.

⁸⁸MAYER, *UFBG* 482⁴.

Schlafgemach des Hauses setzte sich Nuska⁸⁹ (cf. § 9.1). In diesem Zusammenhang ist *marṣu* als die zu heilende Person im Ritus zu verstehen⁹⁰.

6) Die folgenden Idiome bilden eine Metapher der völligen Niederwerfung oder Abwendung der Feinde, bzw. Kräfte des Übels, indem die drei Hauptbereiche des Körpers, Kopf, Leib und Beine, funktionell ausgeschaltet werden. Diese Vorstellung ist auch aus anderen Texten, deren Zweck das Abwenden des Übels war, bekannt: *irte lemni sikpa lēt lemni maḥṣa lemnu aj išira ana pānīja* „Die Brust des Übeltäters stoße weg, die Wange des Übeltäters schlage, der Übeltäter gehe nicht gerade zu mir“⁹¹. Es lässt sich hier normalerweise eine anthropomorphe Vorstellung von der Kraft des Übels erkennen.

7) In Text C sind die Raumverhältnisse größer als das, was R. C. Thompson bei seiner Kopie bestimmte⁹². Die Zeile spezifiziert die Vorstellung, dass die unheilvollen Kräfte sich vor dem Licht der Nuska-Lampe vom Kranken lösen⁹³.

8) In Text A (Zeilen 8-18) ist *līrubu* keine Pluralform⁹⁴, sondern ein assyrisierendes Allomorph des Ventivs⁹⁵. Die anderen Texte komplementieren phonetisch mit */ba/* „standard babylonian“.

9) In Text B Rs. II' 28' sind die Raumverhältnisse so, dass man gewiss mehr als zwei Aufzählungen aus Text A ergänzen soll. Der Platz reicht gut für drei Aufzählungen pro Zeile. W. Meyer kannte das Fragment K. 9494 und äußert sich nicht über die folgenden Aufzählungen und gibt nur unbestimmbare Raumverhältnisse an. Die Lesung von W. Meyer, *balātu* soll zu *baštu* verbessert werden (cf. unten Tafel 5)⁹⁶.

Die Besprechung der Zeilen 8-18 basiert auf den ganz erhaltenen Text A = KAR 58. Jeder Vers ist dreiteilig, die ersten zwei wiederholen sich als Litanei und der letzte beinhaltet einen Wortwechsel. Optisch trennte der Schreiber des Textes A die drei Teile durch Abstände auseinander (Tafel 1: 8-18, cf. auch Zeilen 1-3). Der erste

⁸⁹MEIER, *bīt mēseri II* 146: 111.

⁹⁰MAYER, *UFBG* 54.

⁹¹MEIER, *Afo* 12 143: 28-30. Bei der Schutzstratigraphie im sakralen Raum des Palastes, *aladlammê* . . . *ša kī šiknišunu irti lemni utarrū* „welche durch ihr Aussehen die Brust des Übels zurückwenden“ BORGER, *Ash.* 61, Ep. 22: 15ff., cf. eine Metapher mit dem Nacken des Feindes Ibid. 51, Nin. A III 47. cf. CAD K 7a, 2b; Ibid. L 124b; Ibid. M 74b, 2b; Ibid. S 70b, 1 und *AHw* 1011, 2.

⁹²WALKER, *CT 51* Plate 51, n 149.

⁹³cf. Gebet III: 6.

⁹⁴Aufgrund der Schreibung *meš-ru-u* (hier Z. 15a) deutet VON SODEN in *AHw* 629a, 2 *līrubū* als Pluralform. Anhand des Parallelismus der Zeilen und der Belege deute ich die Form als Singular. Diese Annahme lässt sich auch durch die Schreibung in Text C bestätigen, KU₄-ba *mešrū* ist Singular cf. CAD M/I 386a.

⁹⁵cf. Kom. zur Zeile 4. Assyrisch wäre *lērubu* zu lesen cf. HÄMEEN-ANTTILA, *SAAS* 13 148.

⁹⁶MAYER, *UFBG* 482⁸⁻¹⁸.

Teil verweist immer auf die Öllampe *nūru* bzw. Nuska, welche das zu Erbittende ins Haus eines Kranken einführen sollen. Die Aufzählung zeigt eine Verwendung von semantisch verwandten Wörtern, welche teilweise auch als Synonyme in lexikalischen Listen vorkommen. Im dritten Teil der jeweiligen Zeile kann man bestimmte sinnverwandte Wörter unterscheiden und diese in Gruppen zusammenfassen. Stilistisch erinnern diese an eine Art Hendiadyoin (unten Tabelle 1).

(a) *mitguru*⁹⁷ und *šūšuru*⁹⁸, im Sinne von „Erfolg haben“.

(b) *bāš/ltu* und *lamassī*⁹⁹, im Sinne von „über Lebenskraft verfügen“¹⁰⁰.

(c) *nuḥšu*, *tuḥdu*, *ḥegallu* und *mešrū* sind Synonyme und stehen zusammen für den Inbegriff der Fülle des Wohlstandes bzw. Überflusses im materiellen sowie abstrakten Sinne¹⁰¹.

(d) Die Begriffe *tešmū*, *salīmu* und *magāru* bilden eine abstrakte Palette von Konnotationen, welche die göttliche Erhörung, den Gunsterweis und die Einwilligung bei der Durchführung des Rituals ansprechen¹⁰².

⁹⁷Es wird gesagt auch von Hausbewohner, die gegenseitige Einwilligung ist die Kunst sich mit dem/der Anderen zu verstehen, cf. *AHw* 576; *CAD* M 41b, b „to be friendly, gracious“; *Ibid.* E 262a, c „mutual agreement“ cf. *MAYER, UFBG* 482.

⁹⁸Mit faktitiver Bedeutung „in Ordnung bringen“ *GAG* § 89d. „erfolgreich machen“ *AHw* 255, 6. Etymologisch ist das Wort mit dem Inbegriff der Gerechtigkeit, *mīšarum* „das Geradessein“ verwandt. In *Omina* wurde *šūšuru* als Antonym zu *purruku* benutzt. cf. *CAD* P 159a, 5; *Ibid.* Š/III 388a, 1b; *Ibid.* T 468b.

⁹⁹Entgegen *MAYER, UFBG* 484 und *CAD* L 62b, 4 deute ich *lamassī* als meine *Lamassu* cf. *AHw* 532, 1. Es ist nicht irgendeine *Lamassu* gemeint, sonder die des Exorzisten - sie soll bei ihm beistehen.

¹⁰⁰Beide Begriffe spielen eine zentrale Rolle bei der persönlichen Frömmigkeit eines Menschen. Ohne diese transzendentalen Schutzkräfte ist der Mensch anfällig für gesundheitlichen, materiellen sowie geistlichen Schaden, cf. *OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia* 198-206; *VON SODEN, BAM* 3 148-156; *MAUL, Religion* 182f.; In der thematischen LL kommen diese Begriffe zusammen vor, cf. *Erimhuš, MSL* 17 II 16; *MSL* 14, Ea IV 310f. auch Aa IV/4: 306f.; *ЕМЕЛЬЯНОВ, VDI* 2/2000 162; *rēma unnina bālta lamassa* cf. *EBELING, AGH* 108: 20. In *Ludlul* I ist nach der Verlassung von *šēdu* und *lamassu* die Lebenskraft, die angenehme äußere Erscheinung und die Zeugungskraft des Menschen als nächstes gefährdet: *inneṭir bālṭi dūtī uttammil* „Meine Lebenskraft wurde weggenommen, meine Zeugungskraft verschwand“ *LAMBERT, BWL* 32: 47. Beide abstrakte Begriffe können mit *DINGIR* determiniert oder personifiziert werden, wobei sie auch eine Gestalt annehmen können, *VON SODEN, BAM* 3 149-151; *ENGEL, Darstellungen* 1-30; *HERLES, Götterdarstellungen* 91; *BERLEJUNG, Theologie der Bilder* 69-71. cf. *CAD* B 142, L 63-66; *AHw* 532f.; Text B fügt zu dieser Gruppe noch *šulmu* und *balātu* zu, cf. Tabelle 1.

¹⁰¹Sie kommen in der Synonymenliste *malku* = *šarru* vor, *VON SODEN, LTBA* 2 2: 203f.; *SCHEIL, RA* 18 4 6: 2. Als Epitheta für Marduk cf. *VON SODEN, IRAQ* 31 85: 26. Fülle von Gott „regnen lassen“ cf. *AHw* 801, 2c und *CAD* N/2 319. *mešrū* kommt in LL neben *makkūru* cf. *CAD* M/I 385b, wobei es materiell aufzufassen ist. Heutzutage bezeichnet das Wort „Geld“ in arabischen Dialekten. Diese Gutheiten kommen durch das (Süß)Wasser ins Land: *Ea upaṭṭira nagbūšu mešrū nuḥšu u ḥegalla ina mātija iškun* „Ea löste mir (üppig) seine (Tiefwasser-) Quellen, Reichtum, Fülle und Überfluss setzte er in meinem Land“ *BBst.* n37: 4 nach *SCHAUDIG, Insch. Nabonid & Kyros* 530f.

¹⁰²Die Gattin von Nabû die *Tašmētu* „die Erhöhrerin“ verkörpert diese Vorstellung. Für Gebete an sie cf. *MAYER, UFBG* 423f. cf. *AHw* 1352; *Ibid.* *magāru* G II 5cß und *salīmu* 11d. *kunnū ina rēšika tešmū u magāru salīmu* „sind fest gemacht (für die Dauer) zu deinem Haupt, Erhörung und Einwilligung (und) Gunsterweis“ gesagt von Ištar *ZGOLL, K. d. Betens Ištar* 1: 18, 191-203, Kom. Z. 18 „Gunsterweis“, 218f. cf. *CAD* 102b, 2a „reconciliation with the gods“. *tešmū u salīmu ina māti*

Auf diese Art und Weise wurden das Wohlbefinden und die Lebensfülle des Exorzisten materiell, physisch sowie psychisch verdeutlicht. Wahrscheinlich galten diese Wohlstandsvorstellungen als eine Art Voraussetzung für die Durchführung der exorzistischen Tätigkeiten. Diese Wünsche stellen die gute Leistungsfähigkeit eines Exorzisten voraus, außerdem wurden sie auch auf Amuletten geschrieben und mitgetragen¹⁰³.

A = VAT	B = K 134542
9030 (KAR	(CT 51 n149:
58: 8-18)	3'-15')
<i>mitguru</i>	<i>mitguru</i>
<i>šūšuru</i>	<i>šūšuru</i>
<i>bāltu</i>	<i>šulmu</i>
<i>lamassī</i>	<i>bāltu</i>
	<i>lamassī</i>
<i>nuḥṣu</i>	<i>balātu</i>
<i>ṭuḥdu</i>	<i>ḥegallu</i>
<i>ḥegallu</i>	<i>ṭuḥdu</i>
<i>mešrû</i>	<i>mešrû</i>
	<i>nuḥṣu</i>
<i>tešmû</i>	<i>tešmû</i>
<i>magāru</i>	<i>magāru</i>
<i>salīmu</i>	<i>salīmu</i>

Tabelle 1. Wünsche des Exorzisten

18) Vom Text D sind vermutlich ca. 9 Zeilen vom Anfang der Tafel verloren gegangen.

19) In Text B Rs. II' 38' soll *te[r-ru-bu]* gelesen werden, weil in Text E Vs. 4 deutlich */t]er/* zu sehen ist. Dies zeigt, dass man *terrubu*, und nicht *tērubu*, lesen soll¹⁰⁴. Die präsentische Form *terrubu* ist Durativ und drückt in sich die Dauer aus, die für eine Handlung benötigt wird¹⁰⁵. Die Raumverhältnisse in Text C Vs. 16' lassen keine Ergänzung des zweiten Teils des Doppelverses zu. Die Form *tašab* in Text C weist

ibašši „Erhörung und Gunsterweis sind im Lande vorhanden“. Aus dem Omenwerk EAE an Sîn VERDERAME, *EAE 1-6 Vv* 9, 164. *salīm Nusku* war der Name einer apotropäischen magischen Kette SCHUSTER-BRANDIS, *AOAT* 46 79-81, 215.

¹⁰³KAR 37: 10 cf. MAYER, *UFBG* 288.

¹⁰⁴MAYER, *UFBG* 230 liest bei der Besprechung der Bitteformel *terrubu*, wogegen er bei seiner Umschrift, Nusku 2, Z. 23 irrtümlich *tērubu* umschreibt.

¹⁰⁵cf. BUCCELLATI, *Structural Grammar* 100-105 und *GAG* § 78.

vermutlich auf eine ältere Sprachstufe hin¹⁰⁶. Die Raumverhältnisse von Text D sind zu klein für eine Ergänzung nach Text A. In dieser Zeile wird die Lichtgottheit ins Haus¹⁰⁷ eines Kranken eingeladen.

20) In Text B Rs. II' 33' passen die Raumverhältnisse und die Spuren zu *a-na*. „Jemanden in die guten Hände seines Gottes übergeben“. Ähnliche Formulierungen beziehen sich auf den „persönlichen Gott“ eines Menschen¹⁰⁸. Die Hand Gottes ist explizit durch *damqu* definiert, denn diese kann sonst Übel und Krankheiten auslösen¹⁰⁹. Außer in Text A erscheinen Šamaš und Marduk an der Stelle des persönlichen Gottes. Unklar erscheint, ob man mehrere persönliche Götter oder nur einen Gott hat¹¹⁰. Vermutlich lässt sich diese Fragestellung mit „sowohl . . . als auch“ beantworten.

21) In Text A sind Ergänzungen nach dem Ausgrabungsphoto von Walter Andrae Ass S 4006 gemacht. Bei seinem Photo sind das Ende von */ub/* und das ganze Zeichen */lib/* klar erkennbar. Die Textvertreter aus Ninive, B und E, schreiben *līpuš* und nicht *līpušū*. Auf diese Weise verschiebt sich leicht die Bedeutung. Dabei soll es sich um Nuska handeln, welcher Marduk und den großen Göttern, das was denen Herzensfreude macht¹¹¹, tun soll.

22) In Text E Vs. 8' ist mit *da-ri* das Ende der Tafel erreicht (Tafel 6). Ich sehe keine Spuren eines Trennstriches einer anderen Kolumne. Aus der vorherigen Zeile 7 scheint mir, dass der große senkrechte Keil von */uš/* an den rechten Tafelrand gedrückt wurde. Von Zeile 9 steht der senkrechte Keil von UTU auch am Rand. Die Stelle ist nicht abgerieben oder abgebrochen und hiermit ist das Ende der

¹⁰⁶Für die modifizierte Basis (*tšb*) GAG § 103d, h. Diese Form erscheint bereits zu aA und aB Zeit AHW 1337b; GAG § 103h*. Die drei Imperative ergänzen sich sinnlich, wie bei den Zeilen 8-18. Diese Aussagen sind auf „den angesprochenen Gott“ bezogen cf. MAYER, UFBG 240f.

¹⁰⁷CAD D 65a, 2 übersetzt *É = bītu* als „Tempel“. Aufgrund der rituellen Verwendung des Gebetes in der Serie *bīt mēseri* ist sicher ein Raum im Haus des jeweiligen Kranken gemeint. *bītu* kann Tempel, Haus, großes, kleines Gebäude oder Zimmer bezeichnen, je nach dem Kontext, cf. CAD N/I 145a, 2 übersetzt „Haus“. Das Akkadische und Sumerische benutzen andere Kategorien als moderne Sprachen. Dasselbe lässt sich für ERI = *ālu* „Stadt“ sagen. Die synchronistische ägyptische Kultur benutzt ähnlichen Denkkategorien cf. HUDSON, *Rev. Urbanisation and land ownership* 483 und GOELET, „Town“ and „Country“ 65-117.

¹⁰⁸AHW 825a 4d, (einem Gott) zum Guten. CAD B 48a, 1c. cf. VORLÄNDER, *Mein Gott. ana qātē damqāti ša ilija ana damiq'ti piqdanni* „Den guten Händen meines Gottes zum Guten übergib mich“ EBELING, AGH 74: 26; MAYER, UFBG 395, *Marduk* 4; VON SODEN, IRAQ 31 83. Dies wurde ebenfalls von Sklaven gesagt, *ša ilija* ergänzt mit *u ištarija* cf. CAD P 119b, 1g.

¹⁰⁹HEEBEL, *Diagnostik* 53f. cf. CAD Q 187b, 3'. cf. Gebet III: 7 *Šulak ša . . . lipissu mūtu*. cf. weiter HEEBEL, *Hands of the Gods* 120-130.

¹¹⁰MAYER, UFBG 235f. betrachtet die Erwähnungen als getrennten Fälle, obwohl sie im selben Gebet eingebettet sind.

¹¹¹*tūb libbi* vs. *tūb šīri* sind zwei parallel konstruierte Ausdrücke, welche seelisches bzw. körperliches Wohlergehen anzeigen. AHW 1393, 10; CAD T 118a, (emotional) contentment, happiness bzw. (physical) well-being.

einkolumnigen Tafel erreicht. In Text D Vs. 5' ergänzt Meyer [bēlu? ra]bū¹¹². Die Raumverhältnisse bei der beschädigten Stelle verlangen mehr als 2 sogar 3 Zeichen, daher ergänze ich noch [zi-kir EN G]AL-ú, mit Vorbehalt.

23) Außer in Text A ist *nūru* syllabisch geschrieben. Die Form *lūšā* ist nicht 1. Sg. sondern 3. Sg. Diese erscheint assyrisch und n/spB, anstatt des Prekativpartikels der 3. Sg. Diese Vokalisierung macht sich bei dem Grundstamm der I w- Verben bemerkbar¹¹³. Lautgesetzlich lässt sich keine Kontraktion zwischem dem Partikel /lū/ und dem Präteritum erklären. Daher umschreibe ich bei I w und alef mit und ohne Umlaut die Prekativformen als /lī/ bzw. /lū/. Der Mund und die Lippen einer Gottheit sind als Quelle des Lebens und Heilseins aufzufassen¹¹⁴.

24) In Text A, entgegen der Kopie KAR 58: 24 sehe ich /šap/ und nicht /šaps/¹¹⁵. VAT 9030 deutlich *ina* und nicht *ana*¹¹⁶. DU-ka wird hier, aufgrund der Parallelphrase in LKA 51 Vs. 22 und BMS 6, 33¹¹⁷, als *allika* gelesen. *ina* IGI-ka *allika balātu lušbe* kommt fast ausschliesslich in den Gebeten an Nuska¹¹⁸ vor. *ina* IGI-ka ist nach der Wertung der Belege durch W. Mayer als *ina maḥrīka* wiederzugeben¹¹⁹. Die akkadische Realisierung wird hier nur geschrieben, wenn eine syllabische Schreibung für die jeweilige Zeile belegt ist. Ob IGI als *pānu* oder *maḥru* zu lesen ist, lässt sich nicht immer eindeutig sagen¹²⁰. In Text D Vs. 6' vermute ich, dass das Wort *šá-lam* schon am Rand der Tafel geschrieben wurde¹²¹. Entgegen W. Meyer, soll aufgrund der Schreibungen der Zeile 19 *tērubu*, zu *terrubu* korrigiert werden¹²². In Text D Vs. 7 kopiert E. von Weiher in *SpTU* n10: 6 *ku-ru-bi*. Man erwartet doch eine Schreibung *ku-ru-ub*. Die Zeichenformen von /bi/ und /ub/ sahen in der neubabylonischen Schrift manchmal fast identisch aus¹²³. Ein Vergleich mit den Zeichenformen von UB in *SpTU* n9 + n10: 11, gelesen /ár/, und von /bi/, *SpTU* n9 + n10: 10 zeigt, dass an der Stelle doch /bi/ gelesen werden soll. Der

¹¹²MAYER, *UFBG* 483²².

¹¹³VON SODEN, *GAG* § 81c; SCHAUDIG, *Insch. Nabonid & Kyros* 299f.

¹¹⁴cf. MAYER, *UFBG* 281; ZGOLL, *K. d. Betens* 123: 28f. und Kom. dazu.

¹¹⁵Hinweis Prof. St. Maul.

¹¹⁶MAYER, *UFBG* 483: 24 liest *ana maḥrīka*. Zur Diskussion Ibid. 138. EBELING, *AGH* 38: 24, *ina*. Präp. Asdr. mit *ina* bzw. *ana* *GAG* § 115j; Allophonic *ina* > *ana* LUUKKO, *SAAS* 16 83, 86.

¹¹⁷SEUX, *HeP* 320¹⁴ und MAYER, *UFBG* 483.

¹¹⁸Diese Phraseologie ist auch in einigen Gebeten an Ea und an Šamaš belegt MAYER, *UFBG* 183.

¹¹⁹MAYER, *UFBG* 175f.

¹²⁰Hinweis Prof. St. Maul.

¹²¹Die Ergänzung *šá-lam* ist nach den Schreibkonventionen den Uruktexten. cf. Gebet I, D Vs. 5 *ina kiš-šat*; Vs. 6 *nu-úr*. cf. Gebet III, Kom. zur Zeile 1.

¹²²MAYER, *UFBG* 483: 24 BCE. cf. oben die Anmerkungen zu Gebet I: 19.

¹²³cf. LABAT, *Manuel* n 214 /bi/ und n 306 /ub/; BORGER, *MZ* n358 /bi/ und n504 /ub/.

Schlussindikator des Gebetes ÉN, in Text A Vs. 24, soll nach Kollation von Oswald Loretz ergänzt werden¹²⁴. Bei der Kopie KAR 58 von E. Ebeling ist das Zeichen jedoch nicht vorhanden.

25) Mit der Rubrik¹²⁵ endet das Gebet. Es ist visuell deutlich durch eine Trennlinie hervorgehoben und informiert den Leser über den Verwendungszweck des oben stehenden Textes auf der Tontafel¹²⁶. Nach R. Borger ist die akkadische Lesung von ka-inim-ma „Wortlaut“ unbekannt¹²⁷. Aufgrund einer Glosse ist hier die Lesung des ersten /ka/’s gesichert¹²⁸. Die syllabische Schreibung *ka-i-ni-ma* deutet eine Lesung *ka’inimma** an¹²⁹. Wahrscheinlich gab es keine akkadische Realisierung dafür und das Wort wurde auf Sumerisch gelesen. In Text E Vs. 13’ sieht man vor dem /ta/ den Strich, womit der Schreiber am Anfang der Tafel eine Orientierung setzte.

¹²⁴MAYER, *UFBG* 483²⁴.

¹²⁵Diese Zeilen beinhalten den Sitz im Leben cf. § 9.

¹²⁶MAYER, *UFBG* 23-26; GELLER, *Fs. Lambert* 225f. und LAMBERT, *SAOC* 62 95 übersetzt die Phrase ka-inim-ma als „Mouth of the word“, Ibid. 96. Diese Rubrik zeigt eine den Beschwörungshandbüchern ähnliche Konstruktion auf, cf. BÖCK, *Einreibung* 67ff.

¹²⁷BORGER, *MZ* 256, n24.

¹²⁸SCHRAMM, *RA* 75 90.

¹²⁹FINKEL, *AMD* 1 230, Text 7: 5. In *Enūma Eliš* kommen zwei isolierte Belege für ein sum. Lw. *ka’inimakku* vor *CAD* K 36a und *AHw* 420a.

§ 4 Gebet II, *Nuska šurbû ilitti Duranki*

Es handelt sich hier um eine Rezitation, die einerseits in dem Gebetszyklus *bīt salā' me*¹³⁰, und andererseits in einem Ritual gegen schlechte Träume verwendet wurde¹³¹. Das Handerhebungsgebet¹³² spezifiziert die Verbindung des Lichtgottes Nuska mit dem Gott Enlil, als dessen Wesir er in Nippur agiert. Der Befehl der Lichtgottheit ist mächtig und wird von den großen Göttern gewürdigt. In diesem Zusammenhang agiert Nuska als Fürsprecher, nicht nur vor Enlil, sondern auch vor dem Himmels Gott Anu, der hier als Vater des Nuska angesprochen wird. Das Handerhebungsgebet betont auch die Bedeutung des Feuers für die Opfermahlzeit. In der Phraseologie dieses Handerhebungsgebetes erkennt man einige Konnotationen mit Šamaš, als dessen Vertreter Nuska in der Nacht figuriert. Bei der Selbstvorstellung des jeweiligen Beters formuliert LKA 51 nicht anonym, sondern nennt einen gewissen *Aššur-mudammīq*¹³³.

	Nach W. Mayer	Nach A. Zgoll
Die Struktur: Z. 1-7	Anrufung	Invokation
Z. 8	Selbstvorstellung	Supplikation
	Klage in LKA 51	
Z. 8-13	Bitte	

¹³⁰Das Handerhebungsgebet fand während der Nacht am 8. Tag des Monats Tašrītu statt, cf. AMBOS, *bīt salā' me* Band II, 242 x+10' und Band I 48, 89, 100.

¹³¹Dieses Handerhebungsgebet wurde in einem Ritual gegen schlechte Träume verwendet. Dies lässt sich aus der Klage des Gebetes [*ina*] 'MÁŠ'.GE₆-M[U-x] x-x 'GAZ' 'ŠÀ' UŠ.ME-*n*[i] in LKA 51, hier Text B Vs. 13 sowie von der Rubrik ka-inim-ma šu-il-lá Nuska-kam / dù-dù-bi lū *ina riksi lū ina nignakku* [*teppuš*] in LKA 51 Rs. 1f. schlussfolgern.

¹³²In KAR 58 ist das Gebet nicht als Šu'illa bezeichnet, wogegen in LKA 51 und in dem Kompendium mit Handerhebungsgebeten *BMS* 6 (K. 2106+ . . .) diese Rezitation die Rubrik ka-inim-ma šu-il-lá Nuska-kam trägt.

¹³³Die Personennamen sind in Gebeten nicht sehr häufig erhalten, cf. MAYER, *UFBG* 54-56.

§ 4. 1 Partiturerschrift

	<u>Die Textvertreter:</u>	<u>Zeilen:</u>
A =	VAT 9030 Vs. 26-38. <u>Kopie:</u> EBELING, <i>KAR</i> 58 und unten Tafel 1. <u>Bearbeitungen:</u> EBELING, <i>MVAG</i> 23 1-8; EBELING, <i>AGH</i> 38f.	1-13
B =	VAT 13632. <u>Kopie:</u> EBELING, <i>LKA</i> 51 und unten Tafel 3, 4. <u>Bearbeitung:</u> EBELING, <i>AGH</i> 38f.	1-14
C =	K. 2106 + . . . <u>Kopie:</u> KING, <i>BMS</i> 6. <u>Bearbeitung:</u> KING, <i>BMS</i> 6: 18-35.	1-14
D =	K. 3285 Vs. 1-13. <u>Kopien:</u> LORETZ & MAYER, <i>Supplement zu BMS</i> n16. <u>Bearbeitungen:</u> KING, <i>BMS</i> 6: 18-35. EBELING, <i>AGH</i> 38f.	1-9

Übersetzungen:

EBELING, *MVAG* 23 1-8; EBELING, *AGH* 39; VON SODEN, *SAHG* 349f.; SEUX, *HeP* 318-320.

		ÉN <i>Nuska šurbû ilitti Duranki</i>
1	A Vs. 26	ÉN ^d <i>Nuska šur-bu-ú i-lit-ti</i> DUR.AN.KI
	B Vs. 1	[ÉN] ^d <i>Nuska šur-¹bu¹-u i-lit-t[i</i> DUR.AN.KI]
	C Vs. 18	ÉN ^d <i>Nuska šur-bu-ú i-lil-ti</i> DUR.AN.KI
	D Vs. 1	ÉN ^d <i>Nuska šur-bu-ú i-lit-ti</i> DUR. ¹ AN ¹ . ¹ KI ¹
		<i>narām Enlil māliki mušimmu šīmāti</i>
2	A Vs. 27	<i>na-ram</i> ^d EN.LÍL <i>ma-li-ki mu-šim-mu</i> NAM.TAR.MEŠ
	B Vs. 2	[<i>na-r</i>]am ^d BAD <i>ma-¹lik¹ mu-ši[m-(mu)</i> NAM.TAR.MEŠ]
	C Vs. 19	<i>na-ram</i> ^d +EN.LÍL <i>ma-li-ki mu-šim</i> N[AM.TAR.MEŠ]

- D Vs. 2 *na-ram*^d+EN.LÍL *ma-li-ki mu-¹šim¹*[NAM.TAR.MEŠ]
- sukkallu šīru mutta''er mimma šumšu*
- 3 A Vs. 28 SUKKAL *ši-ru mu-ta-a'-er mim-ma šum-šu*
- B Vs. 3 [SUKKAL] ¹š¹-¹ru¹ mu-ut-¹ta¹-a'-er mim-¹ma¹ š[um-šu]
- C Vs. 20 *suk-kal-lu ši-i-ru mu-ut-ta-a'-er* [mim-ma šum-šu]
- D Vs. 3 SUKKAL *ši-i-ru mu-ut-ta-a'-er* [mim-ma šum-šu]
- ina šamê ellūti qibūtkā šīrat ina Ešarra šurruḥat amātka*
- 4 A Vs. 29 *ina AN-e KÙ.MEŠ qí-bit-ka ši-rat ina É.ŠÁR.RA šur-ru-ḥat a-mat-¹ka¹*
- B Vs. 4f. [ina AN-e] ¹KÙ¹.MEŠ qí-¹bit¹-ka ši-rat / ¹ina¹ ¹É¹.[ŠÁR].RA šur-¹ru¹-ḥat a-
mat-¹ka¹
- C Vs. 21f. *ina AN-e KÙ.MEŠ qí-bit-ka [ši-rat] / ina É.ŠÁR.RA šur-ru-ḥat [a-mat-ka]*
- D Vs. 4f. *ina AN-e KÙ.MEŠ qí-bit-ka [ši-rat] / ina É.ŠÁR.RA šur-ru-ḥat [a-mat-ka]*
- a *ana ašīka upaqqu ilū rabūtu ina balīka ul iššakkan naptan ina Ekur*
- b *ana ašīka upaqqu ilū rabūtu*
- 5 A Vs. 30 *ana È-ka ú-pa-qu DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ : ina ba-li-ka ul GAR-an nap-
tan ina É.KUR*
- B Vs. 6 ¹ina¹ ¹a¹-¹š¹-¹ka¹ ú-¹paq¹-¹qu¹ ¹DINGIR¹.MEŠ GAL.ME[Š]
- C Vs. 23 *a-na a-š[i-ka] ú-pa-q-qu* [DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ]
- D Vs. 6 *ana È-ka ú-pa-q-qu* [DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ]
- a *ina balīka Anum abūka ul išakkan šiptu*
- b *ina balīka Anum abi ilī ul inamdin milku*
- 6 A Vs. 31 *ina ba-li-ka*^d*A-num AD-ka ul i-šak-kan šip-ṭu*
- B Vs. 7 *ina* ¹ba¹-[¹l]¹i-ka^d*A-num* [A]D ¹DINGIR¹.¹MEŠ¹ ul ¹i¹-nam-din mi[¹l-ku]
- C Vs. 24 *ina ba-li-ka*^d*A-num a-bi* DIN[GIR.MEŠ ul *i-nam-din mil-ku*]
- D Vs. 7 *ina ba-li-ka*^d*A-num a-bi* D[INGIR.MEŠ ul *i-nam-din mil-ku*]
- a *Enlil māliku purussā ul iparras*
- b *Enlil māliku purussā ul iparras ina balīka ul ušteššerā tenēšēti*
- 7 A Vs. 32 ^dEN.LÍL *ma-li-ki EŠ.BAR ul TAR-as*
- B Vs. 8f. ^d¹BAD¹ *ma-¹li¹-¹ki¹ EŠ.BAR* ¹ul¹ TAR-as / ¹ina¹ ¹ba¹-¹li¹-¹ka¹ ul ¹uš¹-te-še-

ra te-¹né¹-še-¹ti¹

- C Vs. 25f. *ù^d+EN.LÍL ma-li-ku EŠ.[BAR ul TAR-as] / ina ba-li-ka ul uš-te-[še-ra te-
né-še-ti]*
- D Vs. 8f. *^d+EN.LÍL ma-li-ku EŠ.[BAR ul TAR-as] / ina NU.ME.A-ka ul uš-te-[še-ra
te-né-še-ti]*
- a *anāku annanna mār annanna ša ilšu annanna ištaršu annannītu šapalka
akmis*
- b *anāku Aššur-mudammīq mār ilīšu [ša] ilšu Nabû ištaršu Tašmētu*
- b1 *[ina] lumun idāti lemnēti ša ina IGI-ja iptanarrikā*
- b2 *[ina] šuttij[a] . . . hīp libbi irteneddānn[i]*
- b3 *[ep]šēku lem[niš] amēlu . . . ša IGI . . .*
- b4 *. . .*
- b5 *[ašhu]rka aš'ēk[a ib]šā uznāja šap[alka akmis]*
- c *anāku annanna mār annanna ša ilšu annanna [ištaršu annannītu] ašhurka
eš'ēka [. . .]*
- d *anāku annanna mār annanna ša ilšu an[nanna ištaršu annannītu] ašhur[ka]
eš'ēka [. . .] šap[alka] akmis [. . .]*
- 8 A Vs. 33 *a-na-ku NENNI A NENNI ša DINGIR-šú NENNI ^d15-šú NENNI-tu₄ šá-pal-
ka ak-mis*
- B Vs. 10f. *[ana-ku] Aš-šur-mu-¹SIG₅¹-iq ¹DUMU¹ ¹DINGIR¹-¹šú¹ / [šá] ¹DINGIR¹-¹šú¹
^dAG¹ ^d15-šú ^dPAPNUN¹*
- B Vs. 12 *[ina] HUL ¹Á¹.¹MEŠ¹ HUL¹.¹MEŠ¹ šá ina IGI-MU ¹GIB¹.¹MEŠ¹*
- B Vs. 13 *[ina] ¹MÁŠ¹.GE₆-M[U-x] x-x ¹GAZ¹ ¹ŠÀ¹ UŠ.ME-n[i]*
- B Vs. 14 *[ep]-¹še¹-ku lem¹-[niš¹] LÚ ¹x¹ [x x]-ma šá IGI x[x]*
- B Vs. 15 *[x x (x) x] x ¹x¹¹x¹ [x x (x)] ¹x¹ x [x]*
- B Vs. 16 *[NIGI]N-ka a-še-e'-e-k[a GÁ]L-a GEŠTU.MIN-¹a¹-¹a¹ ¹šá¹-p[al-ka ak-mis]*
- C Vs. 27f. *ana-ku NENNI A NENNI šá DINGIR-šú NENNI [^d15-šú NENNI-tu₄] / as-
hur-ka eš-e-ka [x x x x (x)]*
- D Vs. 10-12 *ana-ku NENNI A NENNI ša DINGIR-šú N[ENNI ^d15-šú NENNI-tu₄] / as-
hur-[ka] eš-e-ka [x x x x (x)] / šá-p[al-ka] ¹ak¹-mis [x x x x (x)]*
- a *rišā rēma aggu libbaka linūha surriš*
- b *rišā rēma akmis [. . .]*
- 9 A Vs. 34 *ri-¹šá¹-¹a¹ re-e-ma ag-gu lib-ba-ka li-nu-ḥa sur-riš*

- B Vs. 17 [r]i-šá-a re-e-mu a[g-gu lib-ba-k]a 'li¹-nu-¹ha¹ [sur-riš]
 C Vs. 29 [r]i-šá-a re-e-[ma] ak-mis [x x x x (x)]
 D Vs. 13 r[i² x x x]-k[a² x x x x x x]
- 10 A Vs. 35 [ina] ma¹har Enlil māliki lū šābit abbūtija attā
 ina IGI ^dEN.LÍL ma-li-ki lu ša-bit 'a¹-bu-ti-ia at-ta
 B Vs. 18 [ina] ma-¹har¹ ^dEN.LÍL 'ma¹-li-ki lu 'ša¹-[bit a-b]u-t[i-ia at-ta]
 C Vs. 30 [ina m]a-¹har ^d+EN-LÍL [m]a-lik¹-¹ka¹ [x x x x (x)]
- a arnīja pu¹tur qillātēja pusus(u)
 b [arn]ēja [lipp]a¹ter q[illātēja lippassis]
- 11 A Vs. 36 ár-ni-ia pu-¹tur qil-la-te-ia pu-su-su
 B Vs. 19 [á]r-ni-ia pu-¹tur qil-¹la¹-t[i-ia pu-su-us]
 C Vs. 31 [ár-n]i-ia [lip-p]a-¹ter q[il-la-ti-ia lip-pa-si-is]
- šēdu damqu lamassu damiqtu ūmešamma littallaka idāja
- 12 A Vs. 37 ^dALAD SIG₅ ^dLAMMA SIG₅ UD-me-¹šam¹-ma lit-tal-la-ka i-da-a-a
 B Vs. 20 [^dÁL]AD SIG₅ ^dLAMMA 'SIG₅¹ [UD]-¹me¹-šam-m[a lit-tal-la-ka i-da-a-a]
 C Vs. 32 ^dA[LAD SI]G₅ u ^dLAMMA S[IG₅ UD-me-šam-ma lit-tal-la-ka i-da-a-a]
- pû (u) lišānu liqbû damiqte ina IGI-ka allika balātu lušbe
- 13 A Vs. 38 KA EME liq-bu-ú SIG₅-te : ina IGI-ka DU-ka TI.LA lu-uš-bé ÉN
 (Strich)
- B Vs. 21f. [K]A EME liq-bu-u [SIG₅-te] / [ina IG]I^{1?}-ka 'al¹-[li-ka TI.LA lu-uš-bé]
 (Strich)
- C Vs. 33f. pu-ú u li-šá-n[u liq-bu-u [SIG₅-te] / ana IGI-ka al-[li-ka TI.LA lu-uš-bé]
 (Strich)
-
- a ka-inim-ma šu-íl-lá Nuska-kam
 a1 dù-dù-bi lū ina riksi lū ina nignakku teppuš
-
- a2 Ajjār ūm 19-kam [. . .]
 a3 ina nubatti inneppeš
 a4 ša Aššur-mudammīq

		b	ka-inim-ma šu-íl-lá Nuska-kam
14	B Rs. 1		[k]a-inim-ma šu-íl-lá rd [Nuska-kam] (Strich)
	B Rs. 2		[d]ù-dù-bi ^r lu ¹ ina KEŠDA („SAR“) ^r lu ¹ ina NÍG.NA [DÙ-uš] (Strich)
	B Rs. 3		[IT]I ^r GU ₄ ¹ ^r UD ¹ 19- ^r kam* ¹ [x (x)]
	B Rs. 4		^r ina ¹ ^r nu ¹ -bat-ti in- ^r né ¹ - ^r ep ¹ - ^r peš ¹
	B Rs. 5		[š]a ^l AN.ŠAR-mu- ^r SIG ₅ ¹ -i[q] (Strich?)
	C Vs. 35		ka-inim-ma šu-íl-lá [^d Nuska-kam] (Strich)

§ 4. 2 Übersetzung

- 1 O, erhabener Nuska, Sprössling von Duranki,
2 Liebling von Enlil, dem Berater, Bestimmer der Schicksale,
3 erhabener Wesir, Lenker von Allem!
4 Im reinen Himmel ist dein Geheiß erhaben, in Ešarra großartig dein Wort.
5a Auf dein Aufgehen sind die großen Götter aufmerksam, ohne dich wird keine Mahlzeit
in Ekur vorbereitet.
5b Auf dein Aufgehen sind die großen Götter aufmerksam.
6a Ohne dich kann Anu, dein Vater, kein Urteil fällen,
6b Ohne dich kann Anu, der Vater der Götter, keinen Rat geben,
7a Enlil, der Berater, keine Entscheidung treffen.
7b Enlil, der Berater, keine Entscheidung treffen, ohne dich kann die Menschheit nicht recht
geleitet werden.
8a Ich bin NN, Sohn des NN, dessen Gott NN ist, dessen Göttin NN ist, ich knie dir zu
Füßen.
8b [Ich bin] Aššur-mudammiq, der Sohn seines Gottes, dessen Gott Nabû ist, dessen Göttin
Tašmētu ist.
8b1 [Beim] Übel der bösen Zeichen, welche sich vor mir immer wieder quer legen
8b2 [In mein]em Traum . . . quält mich immer wieder das Herzeleid.
8b3 Ich bin sch[lecht behandelt], der Mensch . . ., von dem gilt vor . . .
8b4 . . .

- 8b5 [Ich wende mich] an dich, ich suche dich auf, ich [geb]e Acht, [ich knie dir zu F]üßen.
 8c Ich bin NN, Sohn des NN, dessen Gott NN ist, [dessen Göttin NN ist], . . .
 8d Ich bin NN, Sohn des NN, dessen Gott N[N ist, dessen Göttin NN ist], ich wende mich
 an [dich] . . . ich suche dich auf . . . ich knie [dir zu Füßen] . . .
 9a Habe Erbarmen mit mir, möge sich dein zorniges Herz für mich rasch beruhigen!
 9b Habe Erbarmen mit mir, ich knie [. . .]
 10 [Vor] Enlil, dem Berater, sei mein Fürsprecher.
 11a Meine Sünden löse, meine Frevel tilge!
 11b [Möge] meine Sünde gel[öst werden], meine Frevel [getilgt werden!]
 12 Ein guter Šēdu-Geist, ein guter Schutzgeist-Lamassu mögen täglich an meiner Seite
 immer wieder gehen!
 13 Die Mund-und-Zunge mögen für den (meinen) guten Willen sprechen, vor dich kam ich,
 an Leben möge ich mich sättigen.
-
- 14a Der Wortlaut einer „Handerhebung“ an Nuska ist es.
 14a1 Der dazugehörige Ritus: Du sollst es entweder mit Opferarrangements oder mit einem
 Räuchergefäß verrichten.
 14a2 Im Frühlingsmonat-Ajjār, am 19. Tag, [. . .]
 14a3 am Abend wird es durchgeführt.
 14a4 die (Tafel), des Aššur-mudammiq.
 14b Der Wortlaut einer „Handerhebung“ an Nuska ist es.

§ 4. 3 Kommentar

1) In Text B, aufgrund der Zeile 4, dessen Ende *ši-rat* markiert, ist der Platz für die Ergänzungen zu knapp. Daher vermute ich, dass die Zeichen an den rechten Seitenrand der Tontafel gedrückt wurden. DUR.AN.KI „Bindung von Himmel und Erde“ war das „Haus“ von Ištar in der Stadt Nippur¹³⁴. Dieser Name stellt eine Metapher der kosmischen Bindungen zwischen Himmel und Erde dar. Er taucht auch als Beiname für einen bestimmten Teil¹³⁵ des Nippur und wurde in den lexikalischen Listen mit *markas/rikis šamê u erṣeti* „Bindung von Himmel und Erde“ übersetzt¹³⁶.

¹³⁴GEORGE, *HMH* 80, n218.

¹³⁵SEUX, *HeP* 79⁸.

¹³⁶GEORGE, *IRAQ* 48 138f. Ibid. *BTT* 146f.

Innerhalb der Zeile kommt die Beziehung des Lichtgottes Nuska zur Stadt Nippur zum Ausdruck, in der er als *sukkallu* „Wezir“ des Gottes Enlil agiert¹³⁷.

2) Die Texte B, C und D verwenden aufgrund der Raumverhältnisse auf den Tafeln, vermutlich *mušīm šīmāti* statt *mušimmu šīmāti* wie in Text A¹³⁸. *māliku* „Berater“ ist ein häufig verwendetes Epitheton, zum einen für verschiedene Gottheiten eines hohen Ranges, wie z. B. Marduk oder Enlil, zum anderen auch für die Wesire, wie Nuska oder Papsukkal¹³⁹. Mit der Entscheidung des Enlil über die Schicksale ist eine ganze Breite von Ordnungsvorstellungen verknüpft¹⁴⁰.

3) *mutta'’er*¹⁴¹ ist ein selten benutztes Wort. Dieses Epitheton wurde nach der bisherigen Beleglage nur noch ein weiteres Mal für den Gott Aššur verwendet¹⁴². Alle Textvertreter dieser Zeile stammen aus dem Kernland des neuassyrischen Reiches, Assur und Ninive, daher kann die starke Flexion auch als ein Assyriasmus gedeutet werden¹⁴³.

4) Die Zeile betont die Macht des Geheißes und des Ausspruches¹⁴⁴ des Nuska vor Enlil bzw. Aššur. É.ŠÁR.RA war ein Teil des Tempels des Enlil assoziiert mit Nippur¹⁴⁵. Vermutlich spiegelt die Zeile den assyrischen Blickwinkel auf Aššur wieder, da seit der Zeit von *Samsī-Addu* I (Ende 19. Anfang 18. Jh. v. Chr.) sich eine „Gleichsetzung“ bzw. Übertragung der Eigenschaften des Gottes Enlil auf den Gott Aššur vollzieht. Der Tempel von Aššur, in der gleich benannten Stadt, hieß ebenfalls Ešarra. Durch diese Gleichsetzung schlüpfte Aššur im 1. Jt. v. Chr. in die Rolle des Götterkönigs für die Assyrier¹⁴⁶.

5) Entgegen KAR 58, Vs. 30 sehe ich *ana* und nicht *ina*. Die Variation, zwischen den Textvertretern, von *ina* und *ana* hängt mit der Reaktion des Verbuns, *puquq*,

¹³⁷Zum Epitheton *ilitti* cf. *AHW* 371, 1) a-c und TALLQVIST, *Götterepitheta* 87f. Die Stellung Nuska zum Enlil wird in diversen Mythen thematisiert. Z. B. in *Atra-ḫasīs* umzingelten die Igigu den Ekur und Nuska brachte die Nachricht zum Enlil LAMBERT & MILLARD, *Atra-ḫasīs* 46-53. Zum *sukkallu* cf. *CAD* S 358a, 4c und WIGGERMANN, *RLA* 9 497a.

¹³⁸*mušimmu* jB zu *mušimu* ist ein unregelmäßig gebildetes Partizip G-Stamm *GAG* § 56d, 98o, 104k. Status constructus auf /u/erscheint oft bei Epitheta cf. SCHAUDIG, *Insch. Nabonid & Kyros* 166.

¹³⁹Zu Nuska und Papsukkal cf. TALLQVIST, *Götterepitheta* 128f. sowie *CAD* M/I 164a, 2’.

¹⁴⁰Zur Schicksalsentscheidung cf. GRONEBERG, *Götter* 67-70; LAWSON, *Concept of Fate* 40-48; ROCHBERG-HALTON, *Fate a. Divination* 363-366; КЛОЧКОВ, *Духовная Культура* 31-45.

¹⁴¹Das Epitheton *mutta'’er* kann ein Part. Dtn < (w)āru *AHW* 1473a, 2, „leiten“ jB, auch *CAD* A/II 323a, 5, oder ein Part von *ēru* D *AHW* 1472b, 7, D, „regieren, verwalten von Göttern gesagt“ *AHW* 667a, 3, sein.

¹⁴²[*mutt*]a’er *kullat gimri* „Der Lenker des ganzen Alls“ TALLQVIST, *Götterepitheta* 85, I 2. cf. *CAD* A/II 323a, 5 und Kom. zur Zeile 4.

¹⁴³*GAG* § 104p-r.

¹⁴⁴Man verwendete *amatu* und *qibītu* häufig zusammen als Hendiadyoin, cf. *CAD* A/II 35b, 4 und *AHW* 920a, c.

¹⁴⁵GEORGE, *HMH* 145, n1034f.

¹⁴⁶cf. MAUL, *CM* 10 191ff. und MIGLUS, *BaM* 21 303-308.

zusammen¹⁴⁷. Da das Verb (w)*ašû* eher für die Sonne benutzt wurde, entsteht eine Metapher mit Šamaš, dessen Vertreter in der Nacht die Lampe galt¹⁴⁸. In dem großen Hymnus an Šamaš wurde gesagt, dass die Menschen auf das Aufgehen der Sonne Acht geben, indem sie knien: *Šamaš ana ašika kitmusā tenēšēti* „O Šamaš, auf dein Aufgehen kniet die Menschheit“¹⁴⁹. Der erste Teil der Zeile spiegelt den Aspekt der Beleuchtung wieder, wobei der zweite Teil den Aspekt der Verbrennung durch die Kraft des Feuers, die für die Vorbereitung der Mahlzeit benötigt wird, zeigt¹⁵⁰.

6a-7a) In einer Kompilation aus dem achämenidenzeitlichen Uruk wurde der Parallelismus von Anu und Enlil in den Zeilen 6a-7a als eine Art Zitat verwendet, um die Stellung von Anu als Enlil zu legitimieren¹⁵¹.

7) Die Phraseologie des zweiten Teils der Zeile 7b konnotiert Šamaš. Die Aussage, dass ohne Nuska, in seiner Erscheinungsform der Öllampe, die Menschen nicht recht geleitet sein können, stellt eine weitere Metapher mit der Sonne, Šamaš dar. Diese Phraseologie wurde in einem Schlangen-Namburbi wortwörtlich wiederholt und auf Šamaš bezogen: *[ina balī]ka Šamaš ul ušteššerā [tenēšēti]* „ohne dich, O Šamaš, kann die Menschheit nicht recht geleitet werden“¹⁵².

Die Kopie von Text D Vs. 8 zeigt KUR, wurde aber nach Kollationen von W. Mayer und Parallelstellen zu */eš/* verbessert¹⁵³.

8) In Text D Vs. 12 zeigt die Kopie¹⁵⁴ nur */šá/*. L.W. King konnte noch den Anfang von */pal/* sehen¹⁵⁵. *aš'ēka* in Text B Vs. 16 stellt einen Assyriasmus dar¹⁵⁶. In Text B Vs. 11 ist nach Borger ^dPAPNUN und nicht ^dKURUN = *Tašmētu* zu lesen. Außerdem ist nach ihm die Form des Zeichens (unten Tafel 3: 10) „leicht abweichend“¹⁵⁷.

¹⁴⁷cf. CAD P 513a, 2'. Das Verb *puqu* wird in ähnlicher Phraseologie auf das Licht des Šamaš bezogen: *ana nūrīka upaqqu ilāni* „auf dein Licht (Šamaš) sind die Götter aufmerksam“ SCHOLLMAYER, HGS 50: 6.

¹⁴⁸Belegen zu Šamaš CAD A/II 367b, 2'; Ibid. P 513a, 2'; AHw 879b, 2a. cf. nächste Zeile und § 9. 4.

¹⁴⁹LAMBERT, BWL 126: 15. cf. auch VON SODEN, SAHG 240.

¹⁵⁰„Ohne Feuer gibt es keine Opfermahlzeit.“ VON SODEN, SAHG 406, n76. MEIER, *Maqlû* VI: 113f. In der Serie *Maqlû* ist die Zeile in einer Kultmittelbeschwörung auf das Salz wortwörtlich wiederholt.

¹⁵¹VON WEIHER, *SpTU III* n72: 12 cf. dazu FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 89f. Zur Dissimilation *inamdin* SCHAUDIG, *Insch. Nabonid & Kyros* 126; In CAD P 532a, 2a soll man *inamdin* statt *inandin* lesen.

¹⁵²*ina balika* appositioniert durch Šamaš in der selben Phrase MAUL, *Zukunftsbewältigung* 272: 8⁶. cf. ^dUTU *ina qī-bīl-ka uš-te-ši-ri a-pa-a-ti* „O Šamaš durch dein Geheiß werden die Menschen recht geleitet“ MYHRMAN, *PBS I/1* 13: 8. cf. CAD E 359 mit vielen Belegen unter *šutēšuru. apāti = nišu = tenēštu* sind Synonyme VON SODEN, *LTBA* 2, 2 II: 84, 1 VI: 17. Zu Synkretismen von Šamaš und Nuska in Harrān cf. SCHAUDIG, *AOAT* 281, *Fs. Dietrich* 634. cf. Gebet III: 3, Gebet IV: 6, § 9. 4.

¹⁵³MAYER, *UF* 12 422, n16.

¹⁵⁴LORETZ & MAYER, *Supplement zu BMS* n16 Vs. 12.

¹⁵⁵KING, *BMS* Plate 11, n6³.

¹⁵⁶Zur Schreibweise von *še'û* cf. MAYER, *UFBG* 145-147.

¹⁵⁷BORGER, *MZ* n752, Kapitel II.

asšurka eš'ēka paraphrasiert vermutlich eine Handlung des Beters, wie etwa um die Statue herumgehen¹⁵⁸. Der Beter stand wahrscheinlich während der Rezitation vor einer Götterstatuette¹⁵⁹, wobei hier die Öllampe diese Rolle erfüllte¹⁶⁰. Mit dieser Zeile fängt die Selbstvorstellung des Beters an¹⁶¹. Die Texte A, C und D sind anonym formuliert. Der Text B nennt die betroffene Person, nämlich einen gewissen *Aššur-mudammīq*¹⁶². Der Platz vor dem Namen (Tafel 3: 10) reicht für *ana-ku*. Es sind weder Spuren vom Determinativ DINGIR noch vom Personenkeil festzustellen. Der Theophorenname wurde anscheinend ohne Determinativ geschrieben. *Aššur-mudammīq* nennt Nabû und Tašmētu, die Patronen der Schreiber, und stellt sich im Licht eines Schützlings dieser Gottheiten dar¹⁶³.

LKA 51 = Text B Vs. 12-15: Die Lesung der Zeilen ist aufgrund des schlechten Erhaltungszustands problematisch. Diese fangen mit der Selbstvorstellung und der direkten Klage über die Kräfte des Übels an¹⁶⁴. Die Forscher lassen diese Stelle im Prinzip unbeachtet. E. Ebeling bespricht die Passage als „Es folgen 4 ziemlich zerstörte Zeilen mit einer [ina] *lumun*-Formel“¹⁶⁵. W. Meyer kommentiert Zeile 16 als „unklar“¹⁶⁶. M.-J. Seux äußert sich darüber als „4 lignes endommagées“¹⁶⁷. Das Platzverhältnis zu Beginn der Zeile 12 ermöglicht eine Rekonstruktion von *ina*. Am Ende der Zeile steht GIL.MEŠ, nach R. Borger GIB und nicht GIL zu lesen¹⁶⁸. Die Zeile 13 erläutert den Anlass, der zur Rezitation des Handerhebungsgebetes führte. Am Ende der Zeile 13 wird UŠ.ME parallel zu der vorherigen Zeile verwendet¹⁶⁹. *hip(i) libbi* ist eine häufig verwendete Beschreibung des seelischen Leidens in den Gebeten¹⁷⁰. Der Ausdruck erscheint oft als Hendiadyoin in der Form *hūš hip(i) libbi* vor¹⁷¹. Die erhaltenen Zeichenspuren passen allerdings

¹⁵⁸MAYER, *UFBG* 135f.

¹⁵⁹MAYER, *UFBG* 123, 178f.

¹⁶⁰Die Gebete mit den Ritualanweisungen z. B. Gebet I, III betonen eine Rezitation vor der Lampe.

¹⁶¹MAYER, *UFBG* 46-52, 127-145.

¹⁶²Zur Selbstvorstellung MAYER, *UFBG* 46-52. Zu der Person cf. § 8. 1.

¹⁶³MAYER, *UFBG* 50f.; *CAD* I-J 97a.

¹⁶⁴MAYER, *UFBG* 74, 78. Obwohl nicht erwähnt, gehört LKA 51 zu den Belegen.

¹⁶⁵EBELING, *AGH* 39¹². cf auch MAYER, *UFBG* 102f.

¹⁶⁶MAYER, *UFBG* 134.

¹⁶⁷SEUX, *HeP* 319¹¹.

¹⁶⁸BORGER, *MZ* n105, Kapitel II. Der Eintrag in *CAD* P 157b, 2' zitiert LKA 111:13 und BMS 6: 27. In Text LKA 111: 13 kommt die Schreibung GIL.MEŠ vor, wogegen in BMS 6: 27 diese Schreibung nicht vorhanden ist. BMS 6: 27 lautet *ana-ku NENNI A NENNI* . . . Der Beleg stammt aus LKA 51: 12, der wiederum ein Paralleltext zu BMS 6: 27 darstellt, daher vermutlich auch die Verwechslung.

¹⁶⁹UŠ.UŠ oder UŠ.ME(Š) = Gtn-Stamm *redû* „i.w. verfolgen“. BORGER, *MZ* 420, n754; *AHw* 966b, 5c; *CAD* R 233b, c'; MAYER, *UFBG* 89.

¹⁷⁰*AGH* 36: 10. 16: 19; „panic, anxiety“ *CAD* H 196f. WEIR, *Lexicon of Accadian Prayers* 107, 109.

¹⁷¹*CAD* H 260b.

nicht zu dieser Annahme. Die folgenden zwei Zeilen sind zu zerstört, um rekonstruiert zu werden. Daher ist die Lesung *epšēku lemniš* nur ein Vorschlag¹⁷². In Text D Vs.11¹⁷³ bieten die Raumverhältnisse der Tafel mehr Platz, folglich lief die Zeile weiter.

10) Der Raum am Ende der Zeile Text B Vs. 18, lässt wenig Platz für *at-ta*, ergänzt nach Text A. Vermutlich standen die Zeichen am rechten Seitenrand der Tafel. In Text C Vs 30 hat L.W. King KID kopiert¹⁷⁴, das aber aufgrund der Parallelstellen als */lik/* gelesen werden sollte. Man beachte die syllabische Schreibung *maḥar* = IGI.

11) In Text A ist die Schreibung *pu-su-su* grammatikalisch nicht zu erklären, daher auch die Transkription *pusus(u)* nach CAD A/II 297¹⁷⁵, dennoch handelt es sich um ein Imp im G-Stamm. Bei der Variante 11a liegt *pu-tur*, Imperativ G-Stamm, vor¹⁷⁶. Bei der Variante 11b, Text C, muss man vermutlich entweder mit einem Prekativ D¹⁷⁷ oder mit einem Prekativ N Stamm¹⁷⁸ rechnen, daher biete ich auch die Ergänzung *lippassis* mit Vorbehalt an¹⁷⁹.

12) Vermutlich waren die Zeichen in Text B Vs. 20 am Rand zerdrückt (cf. Kom. zu 1-3, 10). Diese Zeile bildet einen der zentralen Punkte in der persönlichen Frömmigkeit eines Menschen und dem Verstehen der Mechanismen mesopotamischer Religion. Die Vorstellung, dass Schutzkräfte einen Menschen begleiten, ist zu einer Stereotypform in den Gebeten geworden¹⁸⁰.

13) Der Platz in Text B Vs. 21 und Anfang der Zeile Vs. 22 würde für eine syllabische Schreibung *da-mi-iq-ti*¹⁸¹ bzw. *ma-ḥar* ausreichen¹⁸². *pû-u-lišānu* ist sowohl ein abstraktes Mittel - (*liqbû damiqte*) - als auch ein konkreter Gegenstand bzw. Symbol in der Kommunikation mit den Göttern. Hierbei sollen die „guten

¹⁷²cf. auch MAYER, *UFBG* 86.

¹⁷³=K. 3285 = Text C bei AGH 38, MAYER, *UFBG* 135²⁹.

¹⁷⁴KING, *BMS* Plate 11, n6 obv. 30.

¹⁷⁵AHW 836b 4) zitiert die Stelle ohne weitere Aussagen über die Form.

¹⁷⁶MAYER, *UFBG* 117 auch CAD A/II 297a, 6'c.

¹⁷⁷Zur Ergänzung EBELING, *AGH* 39¹⁶. cf. AHW 850, D, 1; WEIR, *Lexicon of Accadian Prayers* 266f.

¹⁷⁸Gewöhnlich für die *šigû*-Gebete MAYER, *UFBG* 112-117.

¹⁷⁹cf. CAD P 221a, 4.

¹⁸⁰Zuletzt kurz erläutert von MAUL, *Religion* 182. Diese Formulierung ist zu einer erstarrten Form geworden cf. MAYER, *UFBG* 246, 296; CAD A/I 319b, 3'b'; cf. die Anmerkungen zu Kom. Geb. I Zeile 10f. und КЛОЧКОВ, *Духовная Культура* 43-45.

¹⁸¹CAD D 64f.

¹⁸²Der Schreiber verwendet *ma-ḥar*¹ Vs. 18. Die Spuren und die Raumverhältnisse, vor KA, Vs. 22, passen weder zu *ina* IGI noch zu *ina ma-ḥar*.

Sachen“ (*damiqte*) zu Anu (*abūka*) gelangen. Nuska, als sein Sohn, agiert als Vermittler zwischen dem Beter und dem Gott¹⁸³.

14) In Text B, LKA 51, erscheint ungewöhnlicherweise die Rubrik nicht am Ende der jeweiligen Tafelseite, sondern am Anfang der Rückseite. Es kann als eine Folge der Nichtbeachtung der Raumverhältnisse durch den Schreiber gedeutet werden. Es ergibt sich auch kein einheitliches Gesamtbild des Textes (Kopie unten Tafel 3, 4). Zusätzlich ist die Tafel mit einer Art Vermerk an der Stelle des Kolophons versehen¹⁸⁴. *dù-dù-bi* ist nach den Belegen aus den Wörterbüchern nie auf Akkadisch realisiert. Das Idiom kann als „der dazugehörige Ritus“ = *epuštašu?*¹⁸⁵ oder vermutlich auch als „Ritual“ = *nēpešu?*¹⁸⁶ wiedergeben und verstanden werden¹⁸⁷. Wahrscheinlich wurde es aber einfach auf Sumerisch *dù-dù-bi*, wie z. B. *ka-inim-ma*, gelesen. Das Zeichen SAR wird oft im 1. Jt. v. Chr. statt KEŠDA benutzt¹⁸⁸. Als wesentlicher Teil der Ritualhandlung hier ist das volle Opfer für den jeweiligen Gott zu verstehen¹⁸⁹. Dadurch zog man die Aufmerksamkeit des jeweiligen Gottes auf sich¹⁹⁰. Das Verb soll nach anderen Ritualanweisungen zu *šu'illa*- Gebeten als *teppuš* ergänzt werden¹⁹¹.

¹⁸³MAYER, *UFBG* 230, 234, 449; OPPENHEIM, *HoR* 5:2 259-265. cf *CAD* D 64b, 1; Ibid. L 211b, d; Ibid. T 27b, 3'. Das Kommunikationsmittel wurde auch vergöttlicht ^dKA.EME, FRANKENA, *Tākultu* 109, n181. Zur Gottheit cf. MEINHOLD, *Ishtar* 130f.

¹⁸⁴cf. § 8. 1 Die Kolophone.

¹⁸⁵BORGER, *MZ* n379 auch *CAD* K 353a; Ibid. E 244b, b referring to a ritual accompanying a conjuration.

¹⁸⁶cf. *CAD* N/II 168b, 2.

¹⁸⁷cf. BOTTÉRO, *Magie in RLA* 7 222 und 213.

¹⁸⁸BORGER, *MZ* n271 und n541; LABAT, *Manuel* n152. Interessant erscheint die Beobachtung, dass SAR als *napālu* „anzünden, aufleuchten“ gelesen werden kann. Es wurde von Feuer, Licht oder Planeten usw. gesagt *AHw* 732. Ob dahinter eine Anspielung auf Nuska zu suchen ist, bleibt eine offene Frage.

¹⁸⁹Unter *riksu* „Opferzurüstung“ oder „Opferarrangement“ ist vermutlich sowohl Fleisch- als auch Pflanzenmaterial zu verstehen *AHw* 984f; SASSMANNSHAUSEN, *BaF* 21 168. Vermutlich wechselte die Materie, je nach Bedarf und Verfügung.

¹⁹⁰SALLABERGER, *Opfer in RLA* 10 99a, § 7.2.

¹⁹¹*CAD* N/II 217a, d.

§ 5 Gebet III, *Nuska šar mūši munammer ukli*

Die Rezitation wurde, wie das Gebet I, in einem Abschnitt der dritten oder vierten Tafel der Beschwörungsserie *bīt mēseri*¹⁹² sowie in Traumriten gegen schlechte Träume verwendet¹⁹³. Das Gebet *Nuska šar mūši munammer ukli* aus dem Ritual *bīt mēseri* sollte von dem Patienten selbst rezitiert werden. Das Gebet ist am häufigsten mit Textvertretern bezeugt und thematisiert die Verbindung von Nuska mit der Nacht sowie die Relevanz des Lichtes und des Feuers während der Nachtzeit. Diverse unheilvolle Kräfte werden angerufen, die mit Hilfe des göttlichen Lampenlichtes aus dem Körper des Menschen herausgetrieben werden sollen¹⁹⁴. Zunächst agiert Nuska in der Rolle des persönlichen Gottes und mit der Unterstützung der Schutzgenien begleitet er den Kranken während der Nacht bis zum Aufgang der Sonne.

	Nach W. Mayer	Nach A. Zgoll
Die Struktur: Z. 1-3	Anrufung	Invokation
Z. 4-10	Bitte	Supplikation
Z. 11f.	Lobversprechen	Benediktion

§ 5. 1 Partiturationschrift

	<u>Die Textvertreter</u>	<u>Zeilen:</u>
A =	VAT 9030 Vs. 39-51. <u>Kopie:</u> EBELING, <i>KAR</i> 58 und unten Tafel 1. <u>Bearbeitungen:</u> EBELING, <i>MVAG</i> 23 1-8; EBELING, <i>AGH</i> 38-41; MAYER, <i>UFBG</i> 485-486. BUTLER, <i>Dreams</i> 341-348.	1-13

¹⁹² BORGER, *JNES* 33 191; Ibid. *HKL II* 195f. cf. Vorwort zu Gebet I.

¹⁹³ Aufgrund der Rubrik in LKA 132 Vs. 19-21. cf. dafür OPPENHEIM, *Dream-Book* 298b.

¹⁹⁴ VON SODEN, *SAHG* 406, n78 „Licht und Feuer sind die Feinde der bösen Dämonen“. cf. Gebet I: 6f, III: 6.

- B = W. 22729/18 + W. 22729/5 Vs. 8'-17'. 1-11
Kopie: VON WEIHER, *SpTU II* n9 + Ibid. n10.
Bearbeitungen: (W 22729/18): MAYER, *UFBG* 485f.; VON WEIHER, *SpTU II* n9
(W 22729/18) und n10 (W 22729/5); (W 22729/18 + W 22729/5): BUTLER, *Dreams* 340-348.
- C = W. 22762/2 Rs. III 3'-16'. 1-13
Kopie: VON WEIHER, *SpTU II* n8 Rs. III.
Bearbeitungen: VON WEIHER, *SpTU II* n8; BUTLER, *Dreams* 340-348.
- D = K. 11706 + K. 13288 Vs. 1-13. 1-12
Photo: BUTLER, *Dreams* Plate 20.
Kopie: Tafel 7.
Bearbeitungen: MAYER, *UFBG* 485f.; BUTLER, *Dreams* 340-348.
- E = K. 7664+9302+9494 Rs. II 40'-48' 1-8
Photo: BUTLER, *Dreams* Plate 17.
Kopie: Tafel 5.
Bearbeitungen: MAYER, *UFBG* 485f.; BUTLER, *Dreams* 340-348.
- F = K. 9000 Vs. 14'-16'. 1-3
Photo: BUTLER, *Dreams* Plate 18.
Kopie: Tafel 6.
Bearbeitungen: MAYER, *UFBG* 485f.; BUTLER, *Dreams* 340-348.
- G = BM 134542 (1932-12-12, 537) Rs. 1'-5'. 10-13
Kopie: WALKER, *CT 51* 149.
Bearbeitungen: MAYER, *UFBG* 485f.; BUTLER, *Dreams* 340-348.
- H = VAT 13620 Vs. (Rand) 19-21. 1, 13
Kopie: EBELING, *LKA* 132.
Bearbeitungen: MAYER, *UFBG* 485f.; BUTLER, *Dreams* 340-348.; Zum Traumritual cf. Ibid. 249-319; OPPENHEIM, *Dream-Book* 295-298.

Übersetzungen:

EBELING, *MVAG* 23 1-8; EBELING, *AGH* 39-41; VON SODEN, *SAHG* 351f.; MAYER, *UFBG* 485f.; SEUX, *HeP* 254-255. VON WEIHER, *SpTU II* 52, n8; FOSTER, *BM_I* 636; Ibid. *BM₃* 717; BUTLER, *Dreams* 345-347. WIGGERMANN, *Demons of Time* 108.

ÉN *Nuska šar mūši munammer ukli*

- 1 A Vs. 39 ÉN ^d*Nuska* LUGAL *mu-ši mu-na-mer uk-li*
 B Vs. 8' [ÉN] ^d*Nuska* LUGAL *mu-ši mu-nam-^rmer¹ ú-kul¹*
 C Rs. III 3' ÉN ^d*Nuska* LU[GAL *mu-ši mu-nam-mer ú-kul*]
 D Vs. 1 ÉN ^d*Nu[ska* LUGAL *mu-ši mu-na-mer uk-li*]
 E Rs. II 40' [ÉN ^d*Nu[ska* LUGAL GE₆ *mu-na-mer ^ruk¹-^rli¹*
 F Vs. 14' ^rÉN¹ ^d*Nuska* LUGAL GE₆ *mu-na-mer uk-[li]*
 H Vs. 19 ^rÉN¹ ^dZÁLAG („UTU“) LUGAL *mu-ši mu-nam-^rmer¹ ^ruk¹-li*

tazzaz ina mūši niši tabarri

- 2 A Vs. 40' ^rta¹-za-az *ina mu-ši-ma UN.MEŠ ta-bar-ri*
 B Vs. 8' : *ta-az-za-az ina mu-ši ni-ši t[a-bar-ri]*
 C Rs. III 3' [:*ta-az-za-az ina mu-ši ni-ši ta-bar-ri*]
 D Vs. 2 GUB-az [*ina mu-ši ni-ši ta-bar-ri*]
 E Rs. II 41' [GUB-az *ina*] ^rmu¹-š[i] ^rUN¹.[MEŠ] ^rta¹-^rbar¹-ri
 F Vs. 15' [G]UB-az *ina mu-ši UN.MEŠ ta-ba[r-ri]*

a *ina balīki ul šakin naptan ina Ekur*

b *ina balīka šiptu u purussû ul nadin*

- 3 A Vs. 41 *ina ba-li-ki ul GAR-in nap-tan ina É.KUR*
 B Vs. 9' [*ina b*]a-li-ka šip-tu u pu-ru-us-su-ú u[l SUM-in]
 C Rs. III 4' *ina ba-li-ka* [šip-tu u pu-ru-us-su-ú ul SUM-in]
 D Vs. 3 *ina ba-li-^rka¹ ^ršip¹-^rtu¹ E[Š.BAR ul SUM-in]*
 E Rs. II 42' [*ba-li-ka šip-tu EŠ.BAR u*]l SUM-in
 F Vs. 16' [*in*]a ba-^rli¹-ka šip-tu EŠ.BAR ul S[UM-in]

- a *šēdu hajjātu alluḥappu ḥabbilu gallû rābišu ilu lemnu*
b *šēdu alluḥappu hajjātu rābišu ilu lemnu*
c *šēdu alluḥappu hajjātu rābiš ilû [. . .]*
- 4 A Vs. 42 ^dALAD ḥa-a-a-tu al-lu-ḥap-pu ḥab-bi-lu gal-lu-u MÁŠKIM DINGIR lem-nu
B Vs. 10' [še]-^re¹-du al-lu-ḥap-pá ḥa-^ra¹-a-tu : ra-bi-iš DINGIR.MEŠ [x x (x)]
C Rs. III 5' še-e-du al-lu-ha[p-pá ḥa-a-a-tu : ra-bi-iš DINGIR.MEŠ . . .]
D Vs. 4 še-e-du ^ral¹-lu-^rḥap¹-pu ḥa-a-^ra¹-[tu ra-bi-iš DINGIR lem-nu]
E Rs. II 43' [še-e-du al-lu-ḥap-pu ḥa-a-a-tu MÁŠ]KIM DINGIR lem-nu
- a *utukku lilû lilītu immedū puzur šaḥāti*
b *gallû lilītu ardat lilī immed puzur u šaḥāt*
c *immedū puzur u šaḥāt*
d *utukku lilû lilītu immedū puzra u šaḥātu*
- 5 A Vs. 43 ú-tuk-ku ^{lú}LÍL.LÁ ^{mi}LÍL.LÁ im-me-du pu-zur šá-ḥa-^rti¹
B Vs. 11' [ga]₅-lu-ú li-li-tú ár-da[t] li-li-i : im-med pu-zu-ru ^rú¹ [šá-ḥat]
C Rs. III 6' im-mé-du pu-zur u šá-^rḥat¹
D Vs. 5 ú-tuku ^rlú¹[LÍ]L.LÁ ^rmi¹LÍL.LÁ i[m-me- du pu-uz-ra u šá-ḥa-tú]
E Rs. II 44' [ú-tuku ^{lú}LÍL.LÁ ^{mi}LÍL.LÁ im-me-du pu-uz-r]a u šá-ḥa-tú
- a *ina IGI nūrīka šūši sagḥulḥazû ṭurud utukku kušud lemnu*
b *šūši sagḥulḥazû ṭurud [utukku lemnu]*
c *ina IGI nūrīka šūši sagḥulḥazû utukku lemna*
- 6 A Vs. 44 ina IGI ^dZÁLAG-ka šu-ši SAG.^rḤUL¹.^rḤA¹-^rzu¹ ^rtu¹-^rru¹-^rud¹ ^rú¹-^rtuk¹-ku
KUR-ud lem-^rnu¹
B Vs. 12' šu-šu SAG.ḤUL.ḤA-zu tu-ru-du [ú-tuk-ku lem-nu]
C Rs. III 6f.' ina IGI IZI.GAR-ka šu-ši SA[G.ḤUL.ḤA-zu] / ^rú¹-tuk-ku lem-nu
D Vs. 5 ^rx¹ x[x (x) š]u-ši SAG.ḤUL.ḤA.Z[A . . .]
E Rs. II 45' [ina IGI IZI.GAR-ka šu-ši SAG.ḤUL.ḤA.ZA] ú-tuk-ka lem-na
- Šulak muttallik mūši ša lipissu mūtu āmurkama assaḥur ilūtka*
- 7 A Vs. 45 ^dŠu-lak mut-tal-^rlik¹ ^rmu¹-^rši¹ ša TAG-su mu-tú a-mur-ka-ma a-sa-ḥur
DINGIR-ut-ka
B Vs. 13f.' ^dŠu-lak mut-tal-lik mu-ši šá li-pit-s[u mu-tú] / a-mur-ka-a-ma as-sa-ḥur
DINGIR-ú-u[t]-ka

- C Rs. III 7f.´ ^dŠu¹-lak mut-tal-lik GE₆ šá li-pi-[su mu-tú] / a-mur-ka-ma as-*hur* ¹RASUR
DINGIR-ut-ka
- D Vs. 7f. [^dŠu-la]k mut-tal-lik m[u-ši šá TAG-su ÚŠ] / [a-mur-ka]-ma as-[sa-*hur*
DINGIR-ut-ka]
- E Rs. II 46f.´ [^dŠu-lak mut-tal-lik mu-ši šá T]AG-su ÚŠ / [a-mur-ka-ma as-sa-*hur*
D]INGIR-ut-ka

maššar šulme u balāṭi šukun elīja

- 8 A Vs. 46 *ma-šar* ¹šul¹-¹me¹ u TI.LA šu-kun UGU-MU
B Vs. 14´ : EN.NUN š[u-ul-me u TIN šu-kun UGU-MU]
C Rs. III 8´ EN.NUN šu-lum u TIN šu-k[un UGU-MU]
D Vs. 9 [EN.NU.U]N šul-me u [TI.LA šu-kun UGU-MU]
E Rs. II 48´ [EN.NU.UN šul-me u TI.LA šu-kun] ¹UGU¹-¹MU¹
(abgebrochen)

a *šēdu nāširu ilu mušallimu šu(z)ziz ina rēšīja*

b *šēdu nāšir u ilū mušallim šuzziz ina rēšīja*

- 9 A Vs. 47 ^dALAD¹ na-ši-ru DINGIR mu-šal-li-mu šu-zi-iz ina SAG-MU
B Vs. 15´ ^dALAD na-šir u DINGIR.MEŠ mu-ša[l]-lim šu-uz-[ziz ina SAG-MU]
C Rs. III 9´ še-e-du na-ši-ru u DINGIR mu-šal-li-mu šu-uz-ziz i[na SAG-MU]
D Vs. 10 [še-e-du n]a-ši-¹ra¹ DINGIR [mu-šal-li-mu šu-zi-iz ina SAG-MU]

a *littarûni kal mūši adi namāri*

b *littarû'inni kal mūšī adi šāt urri*

- 10 A Vs. 48 [x x (x)]-¹ru¹-ni kal mu-ši a-di na-ma-¹ri¹
B Vs. 16´ li-it-tar-ru-u'-in-nu kal ¹mu¹-ši a-d[i na-ma-ri]
C Rs. III 10´ lit-tar-ru-u'-in-ni kal GE₆ a-di-i šat ur-ra
D Vs. 11 [lit-tar-ru-ni]n-ni kal m[u-ši a-di na-ma-ri]
G Rs. 1´ [lit-tar-ru-u'-in-n]i k[al¹ mu-ši a-di na-ma-ri]

Nuska gitmālu bēl tašīmti narbīka lušāpi

- 11 A Vs. 49 [^dNusk]a gīt-ma-lu EN¹ ta-šim-ti nar-bi-ka lu-šá-pi
B Vs. 17´ ^dNuska gīt-ma-lu be-lu ta-¹šim¹-tú : nar-bi-k[a lu-šá-pi]
C Rs. III 10f.´ ^dNuska gīt-ma-lu ¹EN¹ [ta-šim-tú] / nar-bi-ka lu-šá-pi

D Vs. 12f. [^dNusk]a ʿgít¹-[ma-lu EN ta-šim-tú] / [nar-bi-ka lu]-ʿšá¹-[pi]
(abgebrochen)

G Rs. 2' [^dNuska gít-ma-lu b]e-el ʿta¹-[šim-ti nar-bi-ka lu-šá-pi]

ina IGI Šamaš uddakam

A Vs. 50 [ina IGI] ^dUTU ud-da-kám
(Strich)

12 C Rs. III 11f.' IGI ^dUTU ud-da-kam te [ÉN]
(Strich)

G Rs. 3' [in]a IGI ^d[UTU ud-da-kám TU₆ ÉN]
(Strich)

a [. . .] mašmašu qāt marši iṣabbatma ana IGI Nuska šalāšišu iqabbi

b enūma ereš marši taza x^{?!1} ina qūlti mūši kīma šēpē taptarsu

b1 šalam Lugalgirra šakin^{?!1} ginā tušeššīma bīta tuḥāb ana nāri tušeššīsuma a[]

b2 ana nāri tanaddīsuma tillēšū tapattar ina šēri agubbā bīta x[x]

b3 qēma u billata tuballal nūra turabba „šūteššer ḥarrānka ana Ekur“

b4 taqabbīma marša ina akal (qēm) šegušši kalāma tukappar

c [. . . x] x ina IGI nū[ri šalāšišu iqabbi]

c1 [. . kī'am tu]šam[našu]

d šipta Nuska šar mūši munammer ukli

d1 ina IGI nūri nignak burāši

d2 tašakkan šipta šalāšišu tamannu

13 A Vs. 51 [x x x x (x)]MAŠ.MAŠ ŠU ^{lú}GIG DAB-ma ana IGI ^dʿNuska¹ 3-šú

DUG₄.GA

(Strich)

C Rs. III 12' e-nu-ma ^{giš}NÁ ^{lú}GIG ta-ʿza¹-ʿX^{?!1} ina qul-ti GE₆ GIM GÌR^{II} ʿTAR¹-[su]

C Rs. III 13' NU ^dLUGAL.GÌR.RA GAR gi-na-a È-ma É tu-ḥab ana ÍD È-šú-ma a-[x (x)]

C Rs. III 14' ana ÍD ŠUB-di-šu-ma TÚG til-le-e-šú DU₈-ár ina še-ri^{duḡ}A.GÚB.BA É

x[x]

C Rs. III 15' ZÌ.DA u KAŠ.Ú.SA ḪI.ḪI-ma IZI.GAR tu-raba šu-te-šer KASKAL-ka

ana É.[KUR]

C Rs. III 16 DU₁₁.GA-ma LÚ GIG ina NINDA ZÌ(.)ŠE.MUŠ₅ DÙ.A.BI tu-ka[p-par]

(Ende der Kolumne)

G Rs. 4'	[. . . x] x <i>ina</i> IGI ^d ZÁ[LAG 3-šú DUG ₄ .GA]
G Rs. 5'	[. . . <i>ki-a-am t</i>]u-šam-[<i>na-šú</i>] (Strich)
H Vs. 19	ÉN ¹ ^d ZÁLAG („UTU“) LUGAL <i>mu-ši mu-nam-¹mer¹ ¹uk¹-li</i>
H Vs. 20	<i>ina</i> IGI <i>nu-ri</i> NÍG.NA ^{giš} LI
H Vs. 21	GAR- <i>an</i> ÉN 3-šú ŠID- <i>nu</i> (Strich, die Zeilen sind am Rand der Tafel geschrieben)

§ 5. 2 Übersetzung

- 1 O, Nuska, König der Nacht, Erleuchter der Dunkelheit,
2 du stehst da in der Nacht (und) beobachtest die Menschen,
3a ohne dich ist keine Mahlzeit im Ekur vorbereitet,
3b ohne dich ist weder Urteil noch Entscheidung gefällt.
4a Der Šēdu-Dämon, der Ḫajjāṭu-Späherdämon, der Alluḫappu-Netzdämon, der Gallû-Dämon, der Rābiṣu-Lauerdämon, der üble Gott,
4b Der Šēdu-Dämon, der Alluḫappu-Netzdämon, der Ḫajjāṭu-Späherdämon, der Rābiṣu-Lauerdämon, der üble Gott,
4c Der Šēdu-Dämon, der Alluḫappu-Netzdämon, der Ḫajjāṭu-Späherdämon, der Rābiṣu-Lauerdämon, die Götter [. . .],
5a der Utukku-Dämon, der Lilû-Sturmdämon, die Lilītu-Sturmdämonin, sie verstecken sich in der Verborgenheit der Ecken.
5b der Gallû-Dämon, die Lilītu-Sturmdämonin, die Ardat lilī-Dämonin, sie verstecken sich in der Verborgenheit und in den Ecken.
5c sie verstecken sich in der Verborgenheit und in den Ecken.
5d der Utukku-Dämon, der Lilû-Sturmdämon, die Lilītu-Sturmdämonin, sie verstecken sich in der Verborgenheit und in den Ecken.
6a Vor deinem Lampenlicht lass den Sagḫulḫazû-Dämon hinausgehen, vertreibe den Utukku-Dämon, ergreife den Bösen,
6b Lass den Sagḫulḫazû-Dämon hinausgehen, vertreibe den [Utukku-Dämon, den Bösen,]
6c Vor deinem Lampenlicht lass den Sagḫulḫazû-Dämon, den Utukku-Dämon, den Bösen hinausgehen,
7a den Šulak der immer wieder in der Nacht herumgeht, dessen Eingriff Tod bedeutet!
Ich sah dich und ich suchte deine Göttlichkeit!

- 8 Setze einen Wächter des Heils und des Lebens über mich!
- 9a Šēdu, den Schützer, den heilbringende Gott lasse mir zu Häupten stehen!
- 9b Šēdu, den Schützer und die heilbringenden Götter lasse mir zu Häupten stehen!
- 10a Mögen sie mich die ganze Nacht bis zur Morgendämmerung begleiten!
- 10b Mögen sie mich die ganze Nacht bis zum Tagesanbruch begleiten!
- 11 Vollkommener Nuska, Herr des Verständnisses, deine Größe will ich verherrlichen
- 12 vor Šamaš den ganzen Tag lang!
-
- 13a [. . .] der Mašmašu-Exorzist soll die Hand des Kranken fassen und vor Nuska (der Öllampe) dreimal sprechen:
- 13b Wenn du das Bett des Kranken . . . in der tiefen Stille der Nacht sowie du „den Zutritt versperrt hast“,
- 13b1 die Figur des Lugalgirra ist *aufgestellt*, das regelmässige Opfer sollst du herausbringen und das Haus sauber machen. Du sollst ihn (den Kranken) zum Fluss hinausgehen lassen [x]
- 13b2 Du sollst ihn (die Figur von Lugalgirra) in den Fluss werfen und du sollst sein Tillû-Gewand lösen, am Morgen [sollst du] ein Weihwassergefäß vor das Haus [stellen.]
- 13b3 Mehl und Mischbier sollst du vermischen, die Lampe löschst du im Wasser (und) „Halte meinen Weg zum Tempel/Ekur gerade!“
- 13b4 sollst du sagen und den Kranken mit dem Brot aus Šeguššu-Mehl ganz abreiben.
- 13c [. . .] vor der Lampe so[llst du dreimal sprechen]
- 13c1 [. . . so] lässt [du ihn rezitieren]
- 13d Die Beschwörung, „O, Nuska, König der Nacht, Erleuchter der Dunkelheit,“
- 13d1 Vor der Lampe eine Räuchergefäß mit Wacholder
- 13d2 sollst du hinstellen, die Beschwörung (Zeile 13d) dreimal rezitieren.

§ 5.3 Kommentar

1) In Text B Vs. 8 liest E. von Weiher *ú-mu*¹⁹⁵ und S. Butler übernimmt ebenfalls diese Lesung¹⁹⁶. Erstens ist *ú-mu* für *u₄-mu* nach den Wörterbüchern sehr

¹⁹⁵VON WEIHER, *SpTU II* n10: Vs. 7.

¹⁹⁶BUTLER, *Dreams* 341, Line 39, a₁).und Seite 347.

ungewöhnlich¹⁹⁷, zweitens ist der Erleuchter des Tages Šamaš und nicht Nuska. Im Gebet werden die Unheil abwehrenden Aspekte des Lichtes während der Nacht thematisiert. Daher macht eine unsichere Lesung *ūmu* „Tag“ wenig Sinn. Eine Lesung *u-kul*¹ „Finsternis“ ist im Einklang mit den Schreibkonventionen der Uruktexte und entspricht ebenfalls den Duplikaten¹⁹⁸. Text G Vs. 19 zeigt UTU anstatt ZÁLAG. In *Maqlû* II: 4 findet sich eine ähnliche Situation, wo UD-*mu* vermutlich für ZÁLAG¹⁹⁹ steht. Hier wird die Umschrift ^dZÁLAG („UTU“) vorgeschlagen.

3) In Text A Vs. 41 ist eine Verschreibung des Suffixes /*ki*/ anstatt /*ka*/ anzunehmen. Dieselbe Phraseologie findet sich im Gebet II 5, in Bezug auf die Bedeutung des Feuers für die Opfermahlzeit. Text E Rs. II. 42' zeigt SUM-*in* als Prädikat des Satzes. Die Ergänzung bei den anderen Textvertretern basiert auf dem Text E (K. 9302)²⁰⁰. Der Ausdruck *šiptu u purussû* wird meist mit dem Verb *parāsu* sowie auch mit *nadānu* verwendet²⁰¹, daher ist die Ergänzung der anderen Textvertreter im Einklang mit der Lexikographie des Akkadischen und vermutlich als sicher zu bewerten.

4) Die Kopie²⁰² von Text C Rs. III 5' zeigt unklare Spuren. Die Raumverhältnisse lassen keine Ergänzung einer erweiterten Auflistung der Übeltäter, wie in Text B Vs. 11 zu. Der Geist *šēdu* - ohne eine Bestimmung *damqu*, oder wie in Zeile 9, *nāširu* - war eine tödliche Kraft²⁰³. Dieser wurde mit ^dKALxBAD = ALAD = *šēdu* geschrieben (früher ÀLAD umschrieben). Auf graphischer Ebene sieht man KAL „stark“ und BAD bzw. ÚŠ = *mātu* „sterben“, *mītu* „tot“²⁰⁴. In einer Gruppe mit LAMMA, geschrieben KAL²⁰⁵, kann man gleich den Unterschied zwischen der männlichen und der weiblichen Kraft sehen²⁰⁶. Das Wort *šēdu* schrieb man in den

¹⁹⁷ *AHw* 1418-1420. In dem neubabylonischen Dialekt erscheint MU mit dem Lautwert *šu*₁₀ BORGER, *MZ* 265, n98; VON SODEN & RÖLLIG, *Syllabar* 7, n35. Wenn man *šam-šu*₁₀ liest, erscheint der Name des Sonnengottes. Eine derartige Lesung erscheint in diesem Kontext allerdings nur bedingt sinnvoll.

¹⁹⁸ FARBER, *WO* 18 39⁵⁰. Der Wechsel, in den Uruktexten, von KV zu VK oder KVK. Belege aus demselben Gebet, Text B Vs. 10', C Rs. III 5' *ra-bi-iš*; B Vs. 11' *im-med*; C Rs. III 6' *pu-zur*; C Rs. III 8' *šu-lum*; B Vs 15' *na-šir*, *mu-ša[l]-lim*. cf. Komm. zur Zeile 5.

¹⁹⁹ MEIER, *Maqlû* II: 4. cf. Kom. Geb. I: 1. cf. KEŠDA vs. SAR. Eine ähnliche Phrase, in einer Weihinschrift Assurbanipals an Nuska von Ḫarran, deutet das Lichtaspekte der Lampe nachts an, *nūru namru munammer mušīti* „eine helle Lampe, Erleuchter der Nacht(zeit)“ BAUER, *IWA* 2 38:2 cf. BORGER, *BIWA* 330; 332; Duplikat CRAIG, *ABRTI* 35: 2.

²⁰⁰ MAYER, *UFBG* 485 kannte das Fragment K. 9302 nicht. BUTLER, *Dreams* 341 publizierte das Fragment ergänzt aber nicht.

²⁰¹ *CAD* P 531-533.

²⁰² VON WEIHER, *SpTU II* n8 Rs. III 5'.

²⁰³ VON SODEN, *BAM* 3 153-155. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia* 201. Die Übersetzung „The protector-demon“ in FOSTER, *BMJ* 717 ist an dieser Stelle irreführend.

²⁰⁴ Das Wort ÚŠ₁₁ ist auch so konstruiert, KAXBAD, Mund x Tod = *kišpū* „Zauber, schwarze Magie“.

²⁰⁵ ENGEL, *Darstellungen* 1-30; VON SODEN, *BAM* 3 153-155; OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia* 201.

²⁰⁶ In den Gebeten erscheinen eingefrorene, „stereotype“ Formeln stellvertretend für die Begleitung durch die Schutzkräfte *šēdu* und *lamassu*, MAYER, *UFBG* 245-250.

zweisprachigen Texten des 1. Jt. auch mit UDUG²⁰⁷ - das Wort für Dämon *par excellence*.

5) Die Variation *puzur u šahāt* in 5a ist nur ein Vorschlag. Man beachte den Ausfall der Vokale, wie in Zeile 1. Dieses ist mit dem späteren Uruk-Stadium der Sprache verbunden²⁰⁸ und kann vermutlich als eine Folge des Einflusses des aramäischen Alphabets auf das Akkadische erklärt werden²⁰⁹. In diesem Zusammenhang ist in Text B Vs. 11' möglicherweise *šahāt* statt *šahāti* zu ergänzen²¹⁰, was ebenfalls im Einklang mit der Schreibung *im-med* für *immedū* steht. Die Zeilen 4 und 5 listen diverse Dämonen auf, die sich in verborgenen Orten und Ecken verstecken. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass apotropäische Figuren aus dem 1. Jt. v. Chr. an/in/unter den Ecken der Häuser gefunden wurden, die zur Abwehr des Unheils dort deponiert wurden²¹¹, und diese Vorstellung versinnbildlichen. Im Text D Vs. 5 passen die Spuren nach */tuk/* zu LÚ und nicht zu */ku/*. W. Mayer spricht die Stelle nicht an und S. Butler lässt diese frei²¹². Das Zeichen kann man auch als */tuku/* lesen²¹³.

6) In Text A Vs. 44 liest E. Ebeling *mukīl(!) rēš lemmuttim*²¹⁴, W. Meyer übergeht diese Stelle und S. Butler liest *sag-¹hul-¹ha¹-za¹*²¹⁵. Mein Vorschlag wäre die Lesung *SAG.¹HUL¹.¹HA¹-¹zu¹*. Diese Schreibung mit */zu/* ist ausreichend belegt und dient als phonetisches Kompliment²¹⁶, dennoch bleibt die Stelle unklar. In Text D Vs. 6 sind die Spuren am Anfang der Zeile zu undeutlich. Nach W. Mayer könnte dort *ina pān nūri* gestanden haben²¹⁷. S. Butler markiert bei ihrer Partitur keine Spuren²¹⁸. In Text E Rs. II 45' steht *lem-na* und nicht *lem-nu*, entgegen S. Butler²¹⁹.

7) In Text D Vs. 7 ist der Platz für eine Schreibung ^d*Šu-lak* zu groß, daher ergänzt W. Mayer noch zusätzlich ^d*Šu-lak ilu*²²⁰ und S. Butler [DING]IR²²¹. Aufgrund der Duplikate vermute ich mit Vorbehalt, dass an der Stelle nur ^d*Šu-lak*, mit einem

²⁰⁷DEIMEL, *ŠL II*, 4 n577, 4; n 578.

²⁰⁸Zum Kommentar der Schreibweise der spät Uruktexte cf. Zeile 1 und Gebet I: 24, Text D.

²⁰⁹STRECK, *Keilschrift und Alphabet* 77-97.

²¹⁰FARBER, *WO 18* 39⁵⁰.

²¹¹cf. dafür die Studie von RITTIG, *Kleinplastik*.

²¹²MAYER, *UFBG* 485 und BUTLER, *Dreams* 342, Line 43, E).

²¹³Zu Belegen cf. BORGER, *MZ* 211, n827 und CIVIL, *MSL* 12 122: 30 mit Glossen *tu-ku*.

²¹⁴EBELING, *AGH* 38: 44. Ibid. *MVAG* 23 3¹ schrieb bezüglich der Zeichen *mukil*: „Vielleicht gemeint anstatt der mir unverständlichen Zeichen des Originals.“

²¹⁵BUTLER, *Dreams* 342: 44, A). cf. SEUX, *HeP* 254²⁴.

²¹⁶FARBER, *ZA* 64 95. SEUX, *HeP* 407¹⁶.

²¹⁷MAYER, *UFBG* 485⁴⁴.

²¹⁸BUTLER, *Dreams* 342: 44, E).

²¹⁹BUTLER, *Dreams* 342: 44, B).

²²⁰MAYER, *UFBG* 485⁴⁵.

²²¹BUTLER, *Dreams* 343: 45, E).

gelängten /lak/ stand²²². Aus anderen Texten ist der „Waschraum“²²³ des Hauses als Aufenthaltsort des Übeltäters, *Šulak*, bekannt. Er taucht in einer Löwengestalt auf und wird mit der Unterwelt assoziiert²²⁴. Mit dem zweiten Teil der Doppelzeile in 7a beginnt die Bitte, in der sich der Beter an die Gottheit wendet: *āmurkama assaḥur ilūtka* „Ich sah dich und ich suchte deine Göttlichkeit!“²²⁵.

8) In Text D Vs. 9 steht entgegen S. Butler²²⁶ nicht [ma-ša]*r*, sondern [EN.NU.U]N. Nach der Befreiung des Patienten von den Übeltätern (Zeile 4-7) erfolgte die Aufnahme (Zeile 8-9) der Schutzkraft in Form von Genien²²⁷. Ich bevorzuge die Deutung *maššar* nach W. von Soden²²⁸, entgegen der Transkription *maššār* von W. Mayer²²⁹.

9) *šuzziz*, stark flektiert, ist die vermutlich jüngere Form zu *šuziz*, schwach flektiert²³⁰.

10) In Text D Vs. 11 ist vermutlich das Ende von /nin/ zu sehen, entgegen S. Butler²³¹. In Text C Rs. III 8' gibt es vermutlich eine Rasur nach dem *as-ḥur*.

11) In Text A Vs. 49 sehe ich weder auf dem Ausgrabungsphoto (Ass S 4006) noch auf dem Photo des Assur-Projektes (M 5031) den zweiten senkrechten Keil von EN. In Text D Vs. 12 gehört aufgrund der Duplikate des Textes das Zeichen BU zu *gīt-ma-lu*. Die Spuren bei Zeile 13 gehören vermutlich zu /šā/, entgegen S. Butler²³². Die Ausläufe davor sind nicht klar einzuordnen. Ich vermute aufgrund der Raumverhältnisse, dass die Zeile noch die Erweiterung (in der Partitur Z. 12) (*ina*) IGI^dUTU *ud-da-kam* ÉN enthielt.

13) Es ist unsicher wie GAR in Text C Rs. III 13' zu lesen ist. Die Wiedergabe *šakin* ist nur ein Vorschlag²³³. *ginâ tušeššīma* „Das regelmässiges Opfer sollst du (aus dem Haus) herausbringen“ wurde als mögliche Lesung vom Prof. S. M. Maul

²²²Die Spuren vor /mut/ passen zu /lak/ und DINGIR. Das abgebrochene Zeichen ist erkennbar gelangt. Ein Vergleich mit der Zeile 1 zeigt, dass der Auslauf nicht der Schreibweise von DINGIR entspricht.

²²³CAD M/II 234b; Zur syllabischen Schreibung FRANKENA, *BiOr* 17 174a. cf. auch REINER, *Šurpu* 56b und Kom. zum Gebet II: 8.

²²⁴„The lion-demon“ FOSTER, *BM* 717. Solche Beschreibung kommt aus der „Unterweltsvision“ LIVINGSTONE, *SAA* 3 72: 6. Zu Dämonenbeschreibungen cf. auch den sog. „Göttertypentext“ KÖCHER, *Göttertypentext* 57-107.

²²⁵MAYER, *UFBG* 126, 136. cf. auch Gebet II: 8.

²²⁶BUTLER, *Dreams* 343: 46, E).

²²⁷MAUL, *Zukunftsbewältigung* 6 und SALLABERGER & SEIDL, *Afo* 51 74; CAD P 297b, 3.

²²⁸VON SODEN, *GAG* § 56b. cf. auch STRECK, *JBVO* 5 235, „Ausführer des Verbalinhalts“.

²²⁹MAYER, *UFBG* 485: 46.

²³⁰VON SODEN, *GAG* § 107 f.g.

²³¹BUTLER, *Dreams* 344: 48, E).

²³²BUTLER, *Dreams* 344: 49, E).

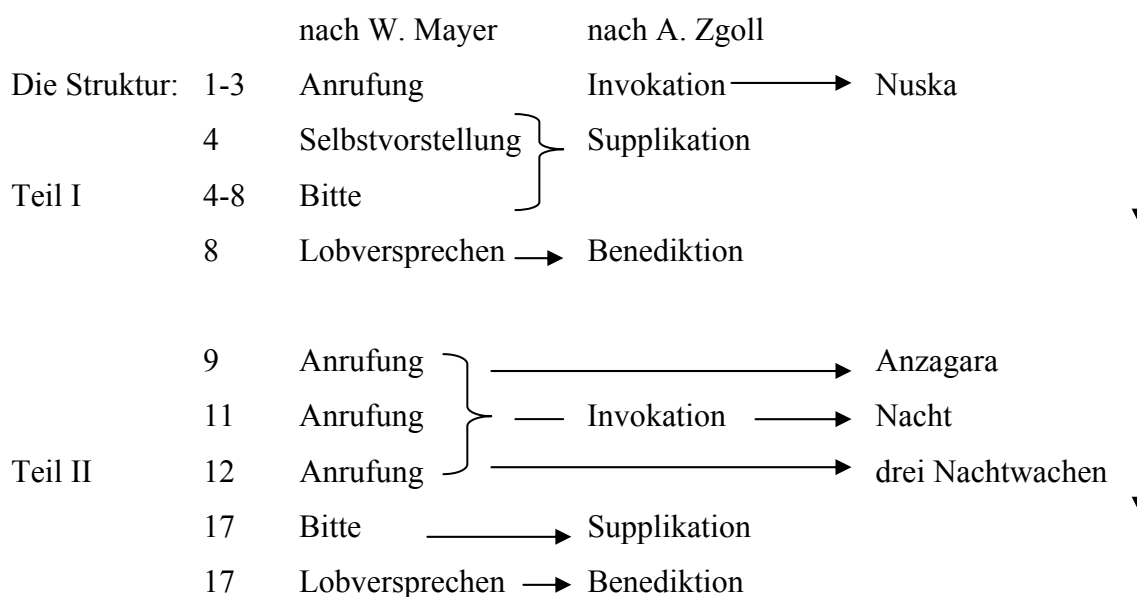
²³³Das Verb *šakānu* wird selten mit *šalmu* verwendet, cf. CAD Š/I 119f. und *AHw* 1135a, 1.

vorgeschlagen. In Zeile 15' bedeutet *rubbû* vermutlich in diesem Kontext „unter Wasser setzen“²³⁴. Demnach konnte die Öllampe im Fluss gelöscht worden sein.

²³⁴*CAD* R 394b; *AHw* 940 *rubû* II im D-Stamm bedeutet „untertauchen“ VON WEIHER, *SpTU II* n8 Rs. III 15, löscht?; cf. Seite 53f., Kom. zur Zeile 5. cf. auch SALLABERGER & SEIDL, *AfO* 51 67³⁸.

§ 6 Gebet IV, *Nuska sukkallu šīru muttallik mūši*

Dieses Meisterwerk wurde in das Korpus der Traumriten eingebettet²³⁵. Nur eine Abschrift (KAR 58 = VAT 9030 Rs. 1.18) ist davon erhalten. Hierbei handelt es sich um das einzige Gebet auf der Tafel KAR 58, welches die Rubrik ka-inim-ma šu-íl-lá Nuska-kam trägt und deshalb als Handerhebungsgebet ausgewiesen wurde. Es erscheint als ob dieses aus zwei einzelnen Gebeten zusammengestellt wurde. Im ersten Teil wird Nuska angerufen und die Bitte an den Lichtgott in Rechtsterminologie formuliert. Im zweiten Teil werden der Traumgott Anzagara, die Nacht und die drei Nachtwachen angebetet. Beide Teile enden mit demselben Wunsch, Zeile 8 und 17: „Die Nacht möge mir (einen Traum) bringen“. Dieser Parallelismus stellt Nuska in der Rolle eines Traumgottes dar, der dem Menschen den erwünschten positiven Traum bringt.



²³⁵OPPENHEIM, *Dream-Book* 298b.

§ 6. 1 Partiturnumschrift

		<u>Die Textvertreter</u>	<u>Zeilen:</u>
A =		VAT 9030 Rs. 1-18.	1-18
		<u>Kopie:</u> EBELING, <i>KAR</i> 58 und unten Tafel 2.	
		<u>Bearbeitungen:</u> EBELING, <i>MVAG</i> 23 1-8; EBELING, <i>AGH</i> 40-41; BUTLER, <i>Dreams</i> 344-348.	
		<u>Übersetzungen:</u> VON SODEN, <i>SAHG</i> 350f.; SEUX, <i>HeP</i> 320f.; FOSTER, <i>BM₁</i> 637. Ibid. <i>BM₃</i> 718.	
1	A Rs. 1	[ÉN] <i>Nuska sukkallu šīru mutta[lilik mūši]</i> [ÉN] ^{d1} ʾNuska ¹ SUKKAL <i>ši-ru mu-ta[l-lilik mu-ši]</i>	
2	A Rs. 2	[ete]l <i>ilī rabūti ša kibrāti bēl emūqē šīrāti att[ā]</i> [NIR.GÁ]L DINGIR.MEŠ <i>ša kib-ra-a-ti</i> EN USU MAḤ.MEŠ ¹ at ¹ -t[a]	
3	A Rs. 3	<i>ša ina rūqēti tenēšēti rigimšu išemmū</i> <i>ša i-ʾna¹ ru-ʾqe¹-ʾti¹ te-né-še-e-ti ri-gim-šu i-še-mu-ʾú¹</i>	
4	A Rs. 4	<i>anāku annanna mār annanna utnenka aššum dīnīja uznāja putti</i> <i>ana-ku NENNI A ʾNENNI¹ ut(“TE”)-ʾnen¹-ʾka¹ ʾaš¹-ʾšum¹ di-ni-ia</i> GEŠTU.MIN-ia <i>pu-ti₇-i</i>	
5	A Rs. 5	[aš]šum <i>dīni rēmī šurši</i> [aš]-ʾšum ¹ di-ni r[e-mi]-ʾi ¹ šur-ši-ʾi ¹	
6	A Rs. 6	[ana d]īnim <i>šanîmma lā tallak</i> [ana d]i-nim <i>ša-nim-ma ʾla¹ ʾta¹-a-lak</i>	
7	A Rs. 7	[ina] <i>maššarat bararītu maššarat qablītu ma[ššar]at šāt urri</i> [ina] ʾEN ¹ .NUN <i>ba-ra-ri-tú</i> EN.NUN <i>qab-li-tú</i> E[N.NU]N <i>šat ur-ʾri¹</i>	

- 8 A Rs. 8 [mūš]u liblamma dalīlīka ludlul
[mu-š]u lib-lam-ma dà-lí-lí-^ʿka^ʿ lud-lul
- 9 A Rs. 9 [Anz]aggara Anzaggara bābilu amēlūti
[AN.Z]AG.GAR.RA AN.ZAG.GAR.RA ba-bi-lu a-^ʿme^ʿ-lu-ti
- 10 A Rs. 10 mār šipri ša rubī Marduk
^ʿDUMU^ʿ šip-ri ša ru-bi-i^d ^ʿAMAR^ʿ.^ʿUTU^ʿ
- 11 A Rs. 11 mušītu puluhtu ša līlāti
^ʿmu^ʿ-ši-tu pu-luḥ-tu ša li-la-^ʿa^ʿ-^ʿti^ʿ
- 12 A Rs. 12 šalāš maššarāti ša mušīti érāti našrāte dalpāte lā šālilāti
^ʿ3^ʿ EN.NUN+MEŠ ša GE₆-ti e-ra-a-ti na-aš-ra-a-te dal-pa-a-te la ša-^ʿlil^ʿ-a-ti
- 13 A Rs. 13 kīma attina érātena našrātina
^ʿki^ʿ-ma at-ti-na e-ra-te-na na-aš-ra-a-ti-[n]a
- 14 A Rs. 14 dalbātina lā šālilātina
^ʿdal^ʿ-ba-ti-na la ša-li-la-ti-^ʿna^ʿ
- 15 A Rs. 15 ana ēri šalli purussā tanamdinā
^ʿa^ʿ-na e-ri u šal-li EŠ.BAR-a ta-nam-din-na
- 16 A Rs. 16 teppušā šibūtu tuštabarrā kal mūši adi maššarat šāt urri
^ʿte^ʿ-ep-pu-šā ši-bu-tú tuš-ta-bar-ra-a kal mu-ši a-di EN.NUN šat ur-ri
- 17 A Rs. 17 mūšu liblamma dalīlīka ludlul
GE₆ lib-lam-ma dà-lí-lí-ka lud-lul
(Strich)
- 18 A Rs. 18 ka-inim-ma šu-íl-lá^d Nuska-kám
(Strich)
-

§ 6. 2 Übersetzung

- 1 O, Nuska, erhabener Wesir, der immer wieder [in der Nacht herum]geht,
2 [Prin]z der Großen Götter der Weltufer, Herr der Kräfte, erhaben bist du,
3 dessen Stimme die Menschheit aus der Ferne hört!
4 Ich bin NN Sohn des NN, ich flehe dich an, wegen meines Rechtprozesses informiere mich!
5 [Weg]en des Rechtprozesses, hab [Erbarmen] mit mir!
6 [Zu] einem andersgesinnten [Rechts]prozess darfst du nicht hingehen!
7 [In] der Wache der Abenddämmerung, der Wache der Mitternacht, der W[ach]e der Morgendämmerung,
8 möge mir die [Nach]t (einen Traum) bringen, dann will ich deine Huldigung darbringen!
9 O, [Anz]aggara, Anzaggara, der den Menschen (Träume) bringt,
10 Bote, des Fürsten Marduk!
11 O, Nacht, o, Schrecken-Ausstrahlung der Abende,
12 o ihr, drei Wachen der Nacht, wachend, wachsam, ruhelos nie schlafend,
13 wie ihr wach seid, wachsam seid,
14 ruhelos seid, nie schlafend seid,
15 dem Wachen, dem Schlafenden bringet ihr eine (Orakel-) Entscheidung!
16 Ihr werdet den Wunsch erfüllen, Ihr werdet fortwährend die ganze Nacht bis zur Morgendämmerung bleiben.
17 Möge die Nacht mir (einen Traum) bringen, dann will ich deine Huldigung darbringen!
-
- 18 Der Wortlaut einer „Handerhebung“ an Nuska ist es.

§ 6. 3 Kommentar

1) Die Raumverhältnisse verlangen die syllabische Schreibung *mu-ta[l-lik mu-ši]*. „Einer, der immer wieder in der Nacht herumgeht“, ist ein Epitheton diverser Götter. Es bezeichnet sowohl Unheil bringende Kräfte als auch Heil bringende Kräfte, die sich in der Nacht präsentieren²³⁶.

²³⁶KAR 58 (Tafel 1), In Gebet II 7 wurde ebenfalls von Šulak gesagt. cf. CAD A 325, 2'; Ibid. M/2 306; TALLQVIST, *Götterepitheta* 19. So wurde ebenfalls die Eigenheit einer *atā'īšu*-Pflanze beschrieben Ú.KUR.KUR : Ú 'DU' DU *mu-ši*, KÖCHER, *Pflanzenkunde* Taf. 26: 52'; 'Ú' KUR.KUR : AŠ *mu-tal'-lik-'mu'-'ši'* Ibid., Taf. 39: 86. Zur Diskussion über AŠ als „Geheim- oder Decknamen

2) Das Ausgrabungsphoto zeigt am Anfang der Zeile deutliche Überreste von Keilschriftzeichen, deren Endungen vor DINGIR noch erkennbar sind und zum Zeichen GÁL passen. E. Ebeling kopiert in KAR 58 Rs. 2 auch das Endteil von GÁL und ließ in AGH 40: 2 [nūr] S. Butler behandelt die Stelle als ungewiss mit X²³⁷. Die Keilschriftspuren und das Platzverhältnis passen zu einer Ergänzung [NIR.GÁ]L = *etellu* „Prinz“ oder [IGI.GÁ]L = *igigallu* „Weiser“. Beide Epitetha sind für Nuska nicht belegt. Nach Kunt Tallqvist ist diese Stelle der einzige Beleg der Verwendung des Epithons, *etellu* für Nuska²³⁸. Es erscheint als eine sinnvolle Rekonstruktion und wird hier mit Vorbehalt verwendet. Am Ende dieser Zeile sind die Spuren zweier weiterer Zeichen gut erkennbar. E. Ebeling hat die Spuren als *ap[-kal-lu]* rekonstruiert²³⁹, jedoch sind die Raumverhältnisse sehr schmal für diese Rekonstruktion. Die rudimentär erhaltenen Zeichen passen ebenfalls zu der Lesung ¹*at*¹-*t[a]*, die auch stilistisch denkbar wäre²⁴⁰. Eine Ergänzung ¹*t[u₄]*/, nach S. Butler²⁴¹, halte ich aufgrund der Zeichenspuren für unwahrscheinlich (KAR 58 und unten Tafel 2).

3) Das Zeichen ¹*qé*/ nach S. Butler²⁴² soll als ¹*qe*/ gelesen werden. Die Keile an der Stelle sind gut erkennbar und nur im unteren Teil leicht beschädigt. E. Ebeling hat in seiner Kopie KAR 58 Rs. 3 den ersten senkrechten Keil des Zeichens ausgelassen²⁴³.

4) Aufgrund des Risses der Tafel bereitet die Rekonstruktion der nächsten Zeile einige Schwierigkeiten. E. Ebeling liest *ut(!)-nin-ka*²⁴⁴ und S. Butler übernimmt ebenfalls diese Lesung²⁴⁵. Hier wird ebenfalls dieser Lesung mit Vorbehalt gefolgt und als *ut(“TE”)-nen-ka* umgeschrieben²⁴⁶. Mutmaßlich handelt es sich um eine Verwechslung von ¹*ut*/ und ¹*te*/. ¹*aš*¹-¹*šum*¹ ist wohl sicher nach den Spuren des

der Drogen“ cf. KINNIER WILSON, *JNES* 64 48. Zur Pflanze cf. THOMPSON, *Assyrian Botany* 154. Dieses Epitheton könnte auch die Bewegung des Planeten Merkur, welcher mit Nuska assoziiert wurde, bezeichnen. LEWY & LEWY, *The God Nusku* 147. Dagegen hat sich PARPOLA, *LAS* 2 n117: 13 gewandt.

²³⁷BUTLER, *Dreams* 344: 2. cf. SEUX, *HeP* 320 übersetzt [lumière (?)].

²³⁸TALLQVIST, *Götterepitheta* 38. cf. auch CAD E 381.

²³⁹EBELING, *AGH* 40: 2. Dieses Wort ist als Epitheton gut belegt TALLQVIST, *Götterepitheta* 28f.

²⁴⁰In einem anderen Gebet an Nuska aus *Maqlû* kommt *attā* als Anrufungsteil cf. MEIER, *Maqlû* II: 1-17. Neuere Übersetzung bei FOSTER, *BM*₃ 719.

²⁴¹BUTLER, *Dreams* 344: 2.

²⁴²BUTLER, *Dreams* 345: 3.

²⁴³Zur Form BORGER, *MZ* n815 cf. Kap. VII.

²⁴⁴EBELING, *AGH* 40: 4.

²⁴⁵BUTLER, *Dreams* 345: 4. FOSTER, *BM*₃ 718 ebenfalls.

²⁴⁶Hinweis Prof. S. M. Maul cf. auch CAD E 163b. in *AHW* 1444 ist diese Stelle nicht zitiert.

Zeichens zuerkennen (Tafel 2), entgegen S. Butler und A. Zgoll²⁴⁷. Die Parallelstelle aus der nächsten Zeile sichert ebenfalls diese Lesung. Die Kopie KAR 58 Rs. 4 ist nicht klar!

5) E. Ebeling ergänzt *di-ni[-ia di-ni-]i*²⁴⁸, leider sind die Raumverhältnisse viel zu klein dafür. Am Ende des Bruches ist vermutlich der Auslauf von /i/ zu lesen. Eine Ergänzung nach *CAD* und *AHw* *dīn[īja rēm]u* entspricht nicht den Spuren²⁴⁹. Es ist zu beachten, dass es ein Spatium zwischen dem /ni/ und dem Zeichen im Bruch existiert, das die Wortgrenzen markierte, daher auch die passendere Lesung *di-ni r[e-me]-r¹i*²⁵⁰.

6) An dieser Stelle wird nach M.-J. Seux und W. von Soden *dīnu šanū*²⁵¹ ergänzt²⁵². Sowohl die noch erkennbaren Zeichen auf der Tafel als auch der Sinngehalt unterstützen diese Annahme. Die zeilen 5 und 6 verwenden in der Bittte die Rechtsterminologie²⁵³.

7) Die Raumverhältnisse erlauben eine Rekonstruktion der Zeichen *ina* oder *ana*, welche vor den Zeichen EN.NUN anzusetzen wäre²⁵⁴. Die Kopie von E. Ebeling, KAR 58 Rs. 7 spiegelt treffend die Raumverhältnisse wieder²⁵⁵ (cf. auch die Kopie unten Tafel 2).

8) Eine Ergänzung [mu-ši-t]u, so E. Ebeling, ist aufgrund des Platzmangels unwahrscheinlich²⁵⁶. Der Vorschlag von Kinnier Wilson, [mu-š]u entspricht den Keilschriftspuren und dem Parallelismus in Zeile 17, wo GE₆ steht²⁵⁷. Die drei Nachtwachen sind selbst dadurch personifiziert²⁵⁸. Man beachte den engen Parallelismus, zwischen Zeilen 8 und 17.

9) AN.ZAG.GAR.RA ist in diesem Kontext der Traumgott, der den Menschen Träume bringt, sonst wird er mit unheilvollen Kräften assoziiert²⁵⁹.

²⁴⁷BUTLER, *Dreams* 345: 4, 348. Die Vorschläge von Zgoll für *ana*, Z. 4f. basieren vermutlich auf der Kopie KAR 58, ZGOLL, *Traum* 72. Das Ende von /šum/ gut sichtbar cf. Tafel 2. Das Ausgrabungsphoto ist unklar, da der Bruch mit schwarzer Paste geklebt wurde. Teile von /ka/ sind auf dem Photo sichtbar.

²⁴⁸EBELING, *AGH* 40: 5.

²⁴⁹*CAD* R 206a; *AHw* 962b; BUTLER, *Dreams* 345: 5, 348 ergänzt ebenso und schließt /i/ aus.

²⁵⁰Hinweis Prof. S. M. Maul. cf. die Übersetzung von FOSTER, *BM*₃ 718.

²⁵¹Sumerisch di-kūr, HALLO & VAN DIJK, *Exaltation of Inanna* 72 und ZGOLL, *nin-me-šara* 133.

²⁵²VON SODEN, *SAHG* 320; SEUX, *HeP* 320⁹; cf. BUTLER, *Dreams* 348, 6).

²⁵³OPPENHEIM, *Dream-Book* 298b.

²⁵⁴Solche Verwendungen sind wohl belegt cf. *AHw* 620 und *CAD* M/I 334-340.

²⁵⁵Weder EBELING, *AGH* 40: 7 noch VON SODEN, *SAHG* 320, SEUX, *HeP* 320 oder BUTLER, *Dreams* 348, 7 ergänzen vor *maššarat*.

²⁵⁶EBELING, *AGH* 40: 8.

²⁵⁷BUTLER, *Dreams* 348. FOSTER, *BM*₃ 718 ebenfalls. Hingewiesen von Prof. S. M. Maul.

²⁵⁸cf. MEIER, *Maqlû* I: 3 und HUNGER, *RLA* 9 45.

²⁵⁹Die Passage diskutiert von OPPENHEIM, *Dream-Book* 226, 233; BUTLER, *Dreams* 21, 83f.

12-15) *dalpāte lā šālilāti* ist stillistisch als Hendiadyoin zu deuten²⁶⁰. Der Sinn ist „schlaflos bleiben, indem man sich während der Nacht rastlos in Bewegung setzt“²⁶¹. Zeile 12 stellt im Akkadischen Adjektive dar. Eine Annahme, dass es sich um „verbs“, so S. Butler, handelt, ist grammatikalisch nicht korrekt²⁶². Z. 13f. stellt Stative dar²⁶³. Die Stativformen und Adjektiven sind assyrisch gefärbt.

16) E. Ebeling ergänzt *ši-bu-ut-ku(-nu)*²⁶⁴ und S. Butler ebenso²⁶⁵. Es ist keine Erweiterung (-nu) nötig, da die Lesung des Zeichens KU als /tuš/ auf das Verb *tuš-ta-bar-ra-a* verweist. Es ist ein lexikalischer Št-Stamm *šutabrû* im Sinne von „fortwährend bleiben“²⁶⁶.

²⁶⁰ROWTON, *JNES* 21 266, n232. Zur linguistische Deutung der Hendiadyoins cf. BUCCELLATI, *Structural Grammar* 377-380.

²⁶¹SPEISER, *JCS* 5 64-66.

²⁶²BUTLER, *Dreams* 348: 12) “The verbs should be second feminine plural statives, as on rev. 13-14, instead of singular”. Es handelt sich um Adjektive MAYER, *OrNs* 56 204; *CAD* M/I 338b; Ibid. 326b, b stellt die drei Zeilen zusammen, wobei es nicht klar wird welche Form gemeint ist; *AHW* 246b; Morphologisch können die Formen *ērāti našrāte dalpāte lā šālilāti* auch Stative sein, nun aber entsteht keine Kongruenz mit dem Bezugswort, *šalaš maššarāti*. 2.

²⁶³ROWTON, *JNES* 21 266, n232; MEISSNER, *OLZ* 19 209; cf. VON SODEN, *SAHG* 351.

²⁶⁴EBELING, *AGH* 40: 16.

²⁶⁵BUTLER, *Dreams* 345, 348. Nach ihrer Ergänzung übersetzt auch FOSTER, *BM* 3 718.

²⁶⁶Es wurde in *CAD* M 280b, 2; Ibid. E 218b, b; Ibid. Š 169b, b, ebenfalls *tuštabarrā*, gelesen.

§ 7 Gebet V, *Nuska apil Ekur ša tērēt ilī rabûti*

Diese Rezitation war in der Serie *Maqlû* eingebettet und wurde in die spätere sog. Niniverezension der Ritualtafel hinzugefügt²⁶⁷. Hier wird die Verbindung von Nuska mit dem Tempel Ekur spezifiziert. Er agiert als Wesir bzw. Hüter der Geheimnisse von Enlil. Die sakralen Teile des Tempels Ekur werden ebenfalls angesprochen. Für den Beter agiert Nuska als Fürsprecher bei Ea, Anu (Uruktext), Enlil, Ninlil und Ninurta. In dem Kompendium KAR 58 stellt dieses das Schlussgebet dar.

	nach W. Mayer	nach A. Zgoll
Die Struktur:	1-3 Anrufung	Invokation
	3 Klagemotiv	} Supplikation
	4-8 Bitte	
	9 Opfertgaben	
	10-17 Bitte	

§ 7. 1 Partiturationschrift

	<u>Die Textvertreter</u>	<u>Zeilen:</u>
A =	VAT 9030 Rs. 19-36. <u>Kopie:</u> EBELING, <i>KAR</i> 58 und unten Tafel 2. <u>Bearbeitungen:</u> EBELING, <i>MVAG</i> 23 1-8; EBELING, <i>AGH</i> 40-43; MAYER, <i>UFBG</i> 486-489.	1-18
B =	W. 22729/5 + W. 22729/18, 18'-27'. <u>Kopie:</u> VON WEIHER, <i>SpTU II</i> n9 + Ibid. n10. <u>Bearbeitungen:</u> (W 22729/18): MAYER, <i>UFBG</i> 486-489.; VON WEIHER, <i>SpTU II</i> n9 (W 22729/18) und n10 (W 22729/5).	1-18

Übersetzung: SEUX, *HeP* 255f.

²⁶⁷ABUSCH, *RLA* 7 347; Ibid. *MesWi.* 168; SCHWEMER, *Abwehrzauber* 42⁶³.

- a [É]N *Nuska apil Ekur ša tērēt ilī rabūti*
b ÉN *Nuska apil Emaḥ ša tērētu ilī rabūti*
- 1 A Rs. 19 [É]N ^d*Nuska*¹ IBILA É.KUR *ša te-ret* DINGIR.MEŠ GAL.¹MEŠ¹
B Vs. 18' ÉN ^d*Nuska* IBILA É.MAḤ *ša t[e]-re-e-tú* DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ
- dipāru našpartaka pirištu qātukka*
- 2 A Rs. 20 ¹*di*¹-*pa*-*ru na-aš-par-ta-ka pi-*¹*riš*¹-¹*tu*¹ ¹ŠU¹-*ka*
B Vs. 18' [di-pa-ru na-aš-par-ta-ka pi-riš-tu ŠU-ka]
- ibašši ittīka gillatu pasāsu*
- 3 A Rs. 21 ¹*i*¹-*ba-aš-ši* KI-*ka gíl-la-*¹*tu*¹ ¹*pa*¹-*sa-su*
B Vs. 19' *i-ba-aš-ši* KI-*ka gi-il-lat pa-*¹*sa*¹-*as-su*
- Enlil magir ana šulme piqdanni*
- 4 A Rs. 22 ^d¹EN¹.¹LÍL¹ *ma-gir a-na šul-me pi-iq-da-an-*¹*ni*¹
B Vs. 19' : ^d+EN.¹LÍ[L *ma-gir a-na šul-me pi-iq-da-an-ni*]
- a [lī]šer ḥarrānka ina Ekur
b šūteššer ḥarrānka ana [Ekur . . .]
- 5 A Rs. 23 [li]-še-er KASKAL-ka ina É.KUR
B Vs. 20' šu-te-eš-šer ḥar-ra-an-ka ana [É.KUR . . .]
- ana Ekur ina erēbīka Enlil liḥdūka Ninlil lirīška*
- 6 A Rs. 24 [ana É.KU]R ina e-re-bi-ka ^dEN.LÍL ¹*li*¹-*iḥ-du-ka* ^dN[IN.LÍ]L *li-riš-ka*
B Vs. 21' ana É.KUR ina e-re-bi-ka ^d[EN].LÍL *li-ḥi-di-k*[a ^dNIN.LÍL *li-riš-ka*]
- Sadaranunna ḥīrtu narāmtaka pānukka lirtīš*
- 7 A Rs. 25 [^dSA.DÀ]RA.NUN.NA *ḥi-ir-tu na-ram-ta-ka pa-nu-ka li-ir-tīš*
B Vs. 22' ^dSA.DÀRA.NUN.NA *ḥi-ir-[tu] na-ra¹-mat-ka* [pa-nu-ka li-ir-tīš]
- a [E]ša 'enlilla kummaka rīštu limla
b Du 'enlil kummaka rīštu limlû

- 8 A Rs. 26 [É].ŠA₆.^dEN.LÍL.LÁ *ku-um-^rma¹-ka ^rriš¹-tu li-im-la*
 B Vs. 23' ^dDU₆^d+EN.LÍL *ku-um-ma-k[a r]i-iš-tu₄ li-im-lu*
- [tāku]l *aklu liṭīb elīka tašti mē tasqī ellūti linūh*
- 9 A Rs. 27 [ta-ku]l *ak-lu li-ṭi-ib UGU-^rka¹ taš-ti A.^rMEŠ¹ tas-qí-i KÙ.MEŠ li-nu-uh*
 B Vs. 23' f. :t[a-kul ak-lu li-ṭi-ib UGU-ka] / ta-áš-tú mu-ú sa-as-qa-a KÙ.MEŠ l[i-nu-u]h
- kabtatka*
- A Rs. 28 *kab-ta-at-ka*
 B Vs. 24' *kab-tat-ka*
- a [ana bu]kur *Ea šar ilī b[ān]īka*
 b ana Anim [šar ilī bānīka]
- 10 A Rs. 29 [ana bu]-kur ^dÉ-a ^rLUGAL¹ ^rDINGIR¹.^rMEŠ¹ b[a-n]i-ka
 B Vs. 24' : a-na ^dA-ni[m LUGAL DINGIR.MEŠ ba-ni-ka]
- E[nli]l bēlu mušimmu šīmāti [bēlī]ka*
- 11 A Rs. 30 ^dE[N.L]ÍL ^rEN¹ *mu-šim-mu NAM.TAR.MEŠ [EN]-ka*
 B Vs. 24' [^dEN.LÍL EN *mu-šim NAM.TAR.MEŠ EN-ka*]
- Ninlil mullât rēšēka*
- 12 A Rs. 31 ^d^rNIN¹.LÍL *mu-la-at SAG.MEŠ-^rka¹*
 B Vs. 25' ^dNIN.LÍL *mul₄-lat re-eš-k[a]*
- a *Ninurta aḫi talīmēka šabat abbūtī qibi banīti*
 b *u Ninurta aḫūka talīmēka šabat abbūtū ša annanna mār annanna qibi*
damiqti
- 13 A Rs. 32 ^dMAŠ ŠEŠ *ta-li-me-ka ša-bat a-bu-ti qi-bi ba-ni-t[i]*
 B Vs. 25' f. *u ^dNin-urta a-ḫu-k[a ta-li-me-ka] / ša-bat a-bu-tu ša NENNI A NENNI q[i-*
b]i SIG₅-ti
- ina pīka lūšâ balātu ina šapātīka liššakin šalāmu*
- 14 A Rs. 33 *ina KA-ka lu-^rša¹-a TI.LA ina NUNDUN.MEŠ-ka liš-ša-kín ^rša¹-la-m[u]*
 B Vs. 26' : *ina KA-k[a lu-ša-a TI.LA ina NUNDUN.MEŠ-ka liš-ša-kín ša-lam]*

- 15 A Rs. 34 *ina IGI-ka allika balātu lušbe*
ina IGI-ka DU-¹ka¹ TI¹.LA¹ lu-uš-bé
- 16 A Rs. 35 *Nuska ša tādliḫ mušītu*
^d*Nuska ša ta-ad-li-pu mu-¹ši¹-¹tu¹*
- 17 A Rs. 36 *a atlak ana Ekur rabīti*
b ana Ekur terrubu kurubi Nuska . . .
at-lak a-na É.KUR ra-bi-ti TU₆ ÉN¹
(Doppelstrich)
B Vs. 27' *a-na É.KUR te-ru-¹bu¹ ku-ru-b[i^d Nuska . . .]*
(Strich)
-
- a *kīma labirīšu šaṭir bari*
a1 *šaṭir Nabû-ballissu šamallû šeḫru*
a2 *mār mārī Aplāja ṭupšarru*
a3 *ša itabbala Šamaš litbalšu*
b *kīd-kīd-bi qaqqad unīqi turrar tasāk ina šamni [. . . tuballal]*
- 18 A Rs. 37 ¹LIBIR¹.¹RA¹.BI.GIM šà-ṭir¹ BA¹.AN¹.É¹
A Rs. 38 ¹ša¹-ṭir¹ ^{1d}AG-¹bal¹-¹liṭ¹-¹su¹ ŠÁ[MAN.L]Á¹ TUR¹
A Rs. 39 ¹DUMU¹ DUMU¹ ¹RASUR¹ IBILA¹-a-a [^{1lú}]*A.BA
A Rs. 40 [š]à i-tab-¹ba¹-¹la¹ ^{1d}Šà-máš IR.BI
B Vs. 28' kīd-kīd-bi SAG.DU ^{munus}EŠGAR t[ur-á]r SUD ina Ì [. . . ḪI.ḪI]

§ 7. 2 Übersetzung

- 1a O, Nuska, Erbsohn des Ekur, der die Weisungen der Großen Götter (bewahrt)!
- 1b O, Nuska, Erbsohn des Emah, der die Weisungen der Großen Götter (bewahrt)!
- 2 Die Fackel ist deine Botschaft, das Geheimnis in deiner Hand!
- 3 Es ist in deiner Macht, Frevel zu tilgen.
- 4 Enlil ist gnädig, vertraue mich dem Heil an!
- 5a Möge dein Weg nach Ekur in Ordnung sein!
- 5b Halte in Ordnung deinen Weg nach [Ekur . . .]

- 6 Wenn du in Ekur eintrittst, möge Enlil sich über dich erfreuen, Ninlil über dich jauchzen,
 7 Sadaranunna, die Gattin, deine Geliebte möge vor dir immer wieder jauchzen!
 8a Eša'enlilla, deine Zella möge sich mit Jubel füllen!
 8b Du'enlil, deine Zella mögen sie mit Jubel füllen!
 9 Du aßest Brot, es möge angenehm für dich sein, du trankst reines Sisqû- Mehlgetränk,
 möge sich dein Gemüt beruhigen!
 10a [Beim Soh]n des Ea, dem König der großen Götter, deinem S[chöpf]er,
 10b Bei Anu, [dem König der großen Götter, deinem Schöpfer],
 11 Enlil, dem Bestimmer der Schicksale, deinem [Herrn],
 12 Ninlil, der Erhöherin deines Hauptes,
 13a Ninurta, deinem Lieblingsbruder, setze dich für mich ein, sprich Schönes!
 13b Ninurta, deinem Lieblingsbruder, setze dich für mich ein, Ich bin NN Sohn von NN,
 sprich Gutes!
 14 Aus deinem Mund möge mir Leben herauskommen, auf deinen Lippen möge Heilsein
 gesetzt werden!
 15 Vor dich kam ich, möge ich mich an Leben sättigen!
 16 Nuska, der du die Nacht schlaflos bliebst,
 17a geh (jetzt) zum großen Ekur fort!
 17b zu Ekur, wohin du eintrittst, segn[e Nuska . . .]
-

- 18a Gemäß seinem Original geschrieben (und) kollationiert.
 18a1 Der Schreiber Nabû-ballissu, der junge Lehrling,
 18a2 Enkel des Aplāja, dem Schreiber.
 18a3 Wer (die Tafel) wegträgt, den möge Šamaš holen!
 18b Der dazugehörige Ritus: Du sollst den Kopf eines weiblichen Zickleins (am Feuer)
 dörren, du sollst (ihn) zerstoßen und in Öl [. . . sollst du vermischen?]

§ 7.3 Kommentar

1) Die glatte Abschleifung, beim VAT 9030, von TU über ŠU bis zu MEŠ (Zeile 1-2) könnte eine Folge des Feuchtigkeitsgehalts in dem Erdboden sein, das bei der Auffindung durch die Ausgräber bemerkt wurde²⁶⁸. Emaḥ war der Tempel²⁶⁹, der mit

²⁶⁸MIGLUS, *Wohngebiet* 237-240.

verschiedenen Muttergöttinnen²⁷⁰ assoziiert wurde²⁷¹. Die Endung *tērētu* in Text B ist üblich für den „starken“ Status constructus der späteren Texte bei Nomina, die als Epitheta gebraucht wurden²⁷².

2) *dipāru* „die Fackel“ überbringt die Botschaft des Nuska während der Orakelanfragen²⁷³. *ŠU-ka* deute ich als Lokativ-Adverbial, *qātukka*²⁷⁴. Die Bedeutung ist „in deiner Zuständigkeit, in deiner Hand“. Der Gott, als Wezir des Enlil, ist Hüter seiner Geheimnisse²⁷⁵.

4) W. Mayer übersetzt „Ellil <dem> Gnädigen“²⁷⁶. Ausschließlich ein Stativ oder ein Partizip sind hier morphologisch möglich²⁷⁷. Hier wird im Stativ übersetzt.

5) In Text B ist *šūteššer* der lexikalische Štn-Stamm²⁷⁸. Im Text A ergänzt W. Mayer [š]u?-še-er am Anfang der Zeile²⁷⁹, jedoch ist die Stelle vor /še/ zu schlecht erhalten. Daher kopierte E. Ebeling, in KAR 58 Rs. 23, nichts an der Stelle, aber in seiner Bearbeitung, AGH 40: 23 umschreibt [šu]²⁸⁰. Der Raum reicht nur für ein Zeichen²⁸¹. Auf den Ausdruck *līšer padānka* und das Raumverhältnis stützend ist [li]-še-er eine denkbare Ergänzung²⁸², die hier mit Vorbehalt verwendet wird.

6) Das Ausgrabungsphoto, Ass S 4006 lässt den mittleren Keil von KUR noch erkennen. Die Schreibung *li-ḫi-di* ist nicht orthographisch, man erwartet *li-iḫ-di*. Der Unterschied in der Vokalisation zwischen A und B veranschaulicht den Wechsel der Vokalklassen vom Verb *ḫadū*, normal u/u Klasse - später zu i/i Klasse²⁸³.

7) /ra/ vor /ram/ ist nur in der Kopie von E. Ebeling, KAR 58 Rs. 25 nachweisbar, in dem Original nicht zu sehen, daher soll man *na-ram-ta-ka* (cf. Tafel 2 Rs. 25) lesen,

²⁶⁹GEORGE, *HMH* n713-n717.

²⁷⁰EDZARD, *WM* 103-106.

²⁷¹Die Variation Ekur vs. Emaḫ wäre vermutlich durch die in dem Späturuk entstandene Doktrin erklären. Dies lässt sich nicht im Rahmen dieser Arbeit beantworten cf. FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 74-108.

²⁷²SCHAUDIG, *Insch. Nabonid & Kyros* 166. cf. auch Gebet II: 2.

²⁷³SEUX, *HeP* 255³⁰; *CAD* N/II 71b, 3'. Über den Orakel von Nuska in Ḫaran cf. NISSINEN, *SAAS* 7 108-153; PONGRATZ-LEISTEN, *SAAS* 10 89.

²⁷⁴VON SODEN, *GAG* § 66. cf. auch *mālikūt ilī . . . qātukka ušmalli* „Ich habe in deine Hand die Herrschaft über die Götter gefüllt“ TALON, *En. el.* 154. *CAD* Q 188a, 3.

²⁷⁵*Nuska nāšir pirišti Enlil* MEIER, *bīt mēseri II* 157. cf. ausführlich LENZI, *SAAS* 19 53¹³¹.

²⁷⁶MAYER, *UFBG* 487: 22, 236.

²⁷⁷MAYER, *UFBG* 488 Kom. zu 22; SEUX, *HeP* 255; EBELING, *AGH* 41: 22; *CAD* M/I 39a.

²⁷⁸Die beide Št-Stämme fallen bei der primae Alef mit Umlaut zusammen VON SODEN, *GAG* Paradigma 17²¹. Nach *AHW* 255f. erscheint meistens bei den Gebeten der lexikalische Stamm. cf. MAYER, *UFBG* 488 Kom. zu 23 ignoriert die Verdopplung von /š/ und transkribiert irrtümlich *šutēšer*.

²⁷⁹MAYER, *UFBG* 486²³.

²⁸⁰EBELING, *AGH* 40: 23.

²⁸¹Für eine Ergänzung [šu-téš] (Das Zeichen UR mit Lesungen /taš(s)/ wird in Gebet V: 9 verwendet,) reichen jedoch die Raumverhältnisse nicht, Ninweis Prof. S. M. Maul.

²⁸²*CAD* E 355b, d.

²⁸³*AHW* 307b auch VON WEIHER, *SpTU II* n10, Kom. zur Zeile 20.

wie bereits von W. Mayer erkannt²⁸⁴. Ab dem Zeichen //li/ befindet sich ein Riss in der Tafel, welcher nach der Auffindung entstanden ist. Die Tafel wurde in den späteren Jahren während dem Transport nach Deutschland oder im Laufe der Museumsarbeiten „sekundär“ gebrochen. Die Köpfe der zweiten Reihe der horizontalen Keile von DÀRA sind auf dem Ausgrabungsphoto, Ass S 4006, gut erkennbar (Tafel 2 Rs. 25). Sadaranunna war die Gattin von Nuska²⁸⁵. Im Text B Vs. 22 liest E. von Weiher NA und ergänzt davor ^dSA.DÀRA.NUN²⁸⁶. Er liest die folgenden Zeichen als *al-lat-ka*. Es ist eine Frage der Segmentierung und soll *na-ra¹-mat-ka* sowie in Text A, gelesen werden²⁸⁷.

8) In Text A ist eine Ergänzung É plausibel²⁸⁸. In Text B Vs. 22 ist nach E. von Weiher „AN + U“ zu sehen²⁸⁹. W. Mayer liest dagegen U₅²⁹⁰. Beide Vorschläge erscheinen allerdings zweifelhaft. Die Kopie des E. von Weiher lässt unproblematisch das Zeichen DU₆ gelesen werden²⁹¹. Eine Lesung ^dDU₆.^d+EN.LÍL erscheint im Hinblick auf das nachfolgende *kummaka*²⁹² sinnvoll. Die beiden Varianten gewähren Einblicke in die Kulttopographie des Temples - *par excellence* - Ekur²⁹³.

9) Die Zeile hat in der Forschung manche Unverständlichkeiten hinterlassen. Anhand des Duplikats von Uruk und den Ergänzungen nach dem Ausgrabungsphoto (As S 4006), lassen sich diese beseitigen²⁹⁴. Die Umschrift *sa-as-qí* von W. Mayer²⁹⁵ ist in *sa-as-qa-a* zu verbessern²⁹⁶. *mê sasqî* war anscheinend ein Getränk aus *sasqû*-Mehl

²⁸⁴Es wurde von Mayer in seinen Nachträgen zu CAD korrigiert MAYER, *OrNs* 56 206.

²⁸⁵Zur Göttin COHEN & KREBERNIK, *RLA* 11 481-483. Der Beleg aus KAR 58 wurde ausgelassen.

²⁸⁶VON WEIHER, *SpTU II* n10: 21.

²⁸⁷FARBER, *WO* 18 39⁵⁰. /ra/ im Vergleich zur Zeile 20 (*SpTU II* n9: 20) und Zeile 10 (*SpTU II* n10: 9) ist etwa merkwürdig.

²⁸⁸SEUX, *HeP* 255³¹. MAYER, *UFBG* 488 Kom. zur Zeile 26.

²⁸⁹VON WEIHER, *SpTU II* n9, Kom. zur Zeile 23.

²⁹⁰MAYER, *UFBG* 488 Kom. zu 26. U₅ = *rakābu* „reiten“. In GEORGE, *HMH* n1144 ist ein é.u₅.gal aufgelistet. Er ist der Meinung, dass diese Schreibung eine Variation von é.u.gal darstellt. Folglich es ist kein Tempelname mit u₅ belegt.

²⁹¹Nach BORGER, *MZ* Kapitel VII, n721 und LABAT, *Manuel* n459 ist genau diese Form gut belegt für die nB-Zeit.

²⁹²Die Strukturen in den mesopotamischen Tempeln sind auf gar keinen Fall klar OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia* 172. Die Räumigkeit soll aber in der Cella, *kummu*, gesucht werden. Ein vergöttlicher „heiliger“ Hügel im Tempel zu Nippur ist durchaus denkbar. du₆ als Bezeichnung für einen Tempelnamen ist gut bekannt cf. GEORGE, *HMH* 76-78. In den topographischen Texten über Nippur erscheint du₆ als Epitheton für Nippur. *Ekur* wurde als [bī] du₆.kū beschrieben GEORGE, *BTT* 148f.

²⁹³Nach der aB-Zeit erscheint ein Lehnwort *ekurru* „Tempel“ CAD E 70-72. Der Tempel vom Enlil war zum Inbegriff geworden.

²⁹⁴Von Soden schlug vor: *taš!-ti mē^{meš} taš!-qí ZAG[.GA]^{meš} li-nu-uh kab-t[a-at]-ka* „du trankst Wasser, tränktest die . . . , daher möge sich dein Gemüt beruhigen!“ ZAG.GA = *kanzūzu* „Zahnfleisch oder Schleimhäute“ VON SODEN, *Or* 26 130f; *AHw* 441b. Dagegen CAD UR-ti *mē liqqi* <ina> ZAG.[SAL]. MEŠ *linūh kabt[at]ka* CAD K, 172. cf. SEUX, *HeP* 255³².

²⁹⁵MAYER, *UFBG* 487: 27b.

²⁹⁶Nach der Kopie VON WEIHER, *SpTU II* n9 und Kom. zur Zeile 24. zu *tasqû* vs. *sasqû* CAD S 192f.

und Wasser²⁹⁷. Während man die Bitte vorbrachte, wurden Opfergaben für die Gottheit, wie Brot und Bier, bereitgestellt²⁹⁸.

10) Das Zeichen vor Ea ist als /kur/ zu lesen. Eine sinnvolle Rekonstruktion [ana bu]-kur wurde vom Prof. S. M. Maul vorgeschlagen und wird hier verwendet. *bukur Ea* ist ein Epitheton für Marduk²⁹⁹. Anhand des Ausgrabungsphotos ist die Ergänzung b[a-n]i-ka in Erwägung zu ziehen. In dem Uruktextvertreter (Text B Vs. 24) erscheint Anu anstatt Ea. Diese Variation ist vermutlich eine Folge der Erhöhung von Anu als Hauptgott von Uruk in der achämenidischen Zeit³⁰⁰.

11) Im Bruchbereich ist ein Wort des Verhältnisses zwischen Nuska und Enlil zu ergänzen. Nuska ist der Wesir des Enlil und er ist sein *bēlu* „Gebietler“. Diese Beziehung kommt in verschiedenen Texten zum Ausdruck, z. B. in Atra-ḫasīs Tafel I als die Igigu Ekur umgaben: *Nusku iddeki bē[lšu] ina majāli ušet[bīšu] bēlī lawi b[tkā]* „Nuska weckte seinen Herr (Enlil) und ließ ihn aus dem Bett aufstehen. „O, Mein Herr belagert ist dein Haus“³⁰¹. Gegen die Ergänzung von Ebeling sprechen die Raumverhältnisse der Stelle³⁰².

12) In Text B Vs. 25 soll *mul₄-lat* gelesen werden³⁰³.

13) Mit dieser Zeile kommen kleine Unterschiede zwischen den Textvertretern vor. Der Uruk-Text fügt das Motiv der Selbstvorstellung zur Struktur des Gebetes hin und formuliert anonym.

15) In dieser Zeile findet sich eine konkrete Erwähnung der Lampe, als Empfänger der Bitte³⁰⁴.

17) In Text B wird /-b[i/ und nicht /-u[b/ anhand der Schreibung in Zeile 7 ergänzt³⁰⁵. In Text A kommt mit TU₆ ÉN das Ende des Gebetes sowie das Ende des Kompendiums an Nuska³⁰⁶.

²⁹⁷CAD S 193f., zitiert die sog. Parfümrezepte von EBELING, *OrNs 17* Tafel 24: 10, wobei der Exorzist diese Mischung während des Rituals als Kultmittel benutzte.

²⁹⁸MAYER, *UFBG* 161, 200.

²⁹⁹TALLQVIST, *Götterepitheta* 66.

³⁰⁰FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 74-108.

³⁰¹LAMBERT & MILLARD, *Atra-ḫasīs* 46: 78ff. cf. auch *Nuska amāt bēlīšu itta'idma* „Nuska beachtete genau das Wort seines Herrn (Enlil)“ .die Passage THOMPSON, *CT 16* 20: 114-126, Tafel 16 der kanonischen Serie *Utukkū lemnūtu* thematisiert die Beziehung zwischen Nuska und seinem Gebieter Enlil. cf. GELLER, *SACT* 5 tablet 16: 45-53. Zu *mušimmu šīmāti* cf. Kom. zu Gebet II: 2.

³⁰²EBELING, *AGH* 42: 30 [li-ša-lil-]ka sind drei lange Zeiche. Die Verhältnisse erlauben zwei kurze oder ein langes Zeichen cf. Tafel 2: 31.

³⁰³BORGER, *MZ* n 698 und VON WEIHER, *SpTU II* n9: 25, dagegen MAYER, *UFBG* 487: 31.

³⁰⁴cf. Gebet I: 24 und Gebet II: 13.

³⁰⁵MAYER, *UFBG* 487 hat *ku-ru-ub* vermutet. VON WEIHER, *SpTU II* n10: 26 ergänzt -u[b. cf. Kommentar zu Gebet I: 24.

³⁰⁶Zum TU₆ cf. BOTTÉRO, *Magie in RLA* 7 214.

18) In Text A endet die Tafel mit einem Kolophon (cf. § 8. 2). In Text B erscheint nach der Trennungslinie eine Zeile mit einer kurzen Ritualanweisung. Eingeleitet wird das Ganze durch *kid-kid-bi*, was mit *dù-dù-bi* bedeutungsgleich ist, „der dazugehörige Ritus“. Wahrscheinlich wurde es wie *dù-dù-bi* einfach auf Sumerisch³⁰⁷ gelesen. Die Bedeutung von *erēru* im D-Stamm ist etwa „(am Feuer) dörren“³⁰⁸. Für *MUNUS.ÁŠ.GÀR* wird hier nach Borger³⁰⁹ *munusEŠGAR* und nicht *ZEĜ* gelesen. Du sollst den Kopf eines weiblichen Zickleins dörren, du sollst (ihn) zerstoßen und in Öl [. . . sollst du vermischen?]. Die Zeile vermittelt dem Leser, wie *materia magica* hergestellt wurde. Vermutlich wurde sie dem Patienten aufgetragen. Nach der Ritualanweisung ist bei der Tafel kein Trennstrich zu sehen. Im unmittelbaren Anschluss beginnt eine Babybeschwörung³¹⁰. Welchem Ritus diese Ritualanweisung zuzuschreiben ist, lässt sich hier nicht sagen.

³⁰⁷cf. Kom. zu Gebet II: 14.

³⁰⁸KÖCHER, *Fs. Landsberger* 324.

³⁰⁹BORGER, *MZ* n548, Kapitel II.

³¹⁰Zur der Zeile FARBER, *Baby-Beschwörungen* 6.

§ 8 Zwei Kolophone aus dem „Haus des Beschwörungspriesters“

§ 8.1 VAT 13632 = LKA 51

Das Ende der Tafel ist ungewöhnlich (Gebet II, Text B, Tafel 4). Genau genommen gibt es eine Art Vermerk und nicht einen Kolophon. Der Text enthält eine Datierung³¹¹. Die Raumverhältnisse und die Spuren der vierten Zeile passen zu einer Lesung *ina* ¹*nu*¹-*bat-ti* „am Abend“. Diese Zeitangabe ist ebenfalls aus anderen Riten bekannt³¹². S. Butler vermutete, dass der Zeitraum für die Traumrituale (*NROD*) am Abend sei, ohne den Text in Betracht zu ziehen³¹³. Da der Betende vom schlechten Traum beeinträchtigt wurde (Tafel 3 Vs. 12f.), liefert daher dieser Text einen Beweis dafür (cf. § 9. 3). Der Schreiber dieser Tafel war ein gewisser *Aššur-mudammiq* und war ein Angehöriger einer Schreiberfamilie aus Assur. Sein Vater war mutmaßlich ein gewisser *Nabû-mušeši*, ein Schreiber im Aššur-Tempel³¹⁴. AN.ŠÁR (Tafel 4: 5) stellt die gelehrte Schreibung für den Gott Aššur³¹⁵ dar. Die Spuren auf der Rückseite sind wahrscheinlich durch die Hand des Schreibers entstanden. Möglicherweise sieht man die Abdrücke der Finger. Solange das Original nicht vorliegt, können keine sicheren Schlüsse gezogen werden.

§ 8.2 VAT 9030 = KAR 58

Der Kolophon der Tafel beinhaltet den Namen *Nabû-ballissu* (Gebet V, Text A, Tafel 2). Auffallend erscheint es, dass *Nabû-ballissu*³¹⁶ sich nicht als *mār* „Sohn“, sondern als *mār māri* „Enkel“ des *Aplāja* bezeichnete³¹⁷. Diese Stelle liefert ansonsten die

³¹¹CAD I/J 97, *Aššur-mudammiq* (eponym). Beleg beruht auf dieser Stelle. Kein Eponym lässt sich nachweisen.

³¹²PARPOLA, *SAA* 10 n209: 9, n274: 7, n340: 9; *AHW* 800a, 6; CAD N/II 308b, 3; ZGOLL, *BaM* 34 183f. kommentiert den Abend nicht.

³¹³BUTLER, *Dreams* 208.

³¹⁴PNA 2/II 848a, n12. Nach PEDERSÉN, *Arch. & Libr.* 46f. ist die Relation von *Aššur-mudammiq* und *Nabû-mušeši* nicht gesichert. Diskussion beim Frahm PNA 1/II 319a. Hinweis von Prof. St. Maul. Es ist möglicherweise ein Hymnus an Nabû, im Gunsten von *Bēl-Kundi-ilū'ja* - Großvater von *Aššur-mudammiq*, der entweder von *Nabû-mušeši* oder von *Aššur-mudammiq* selbst abgefasst wurde CAVIGNEAUX & ISMAIL, *ASJ* 20 4: 52. Einschlägig beim Hymnus ist, dass er auch ohne Kolophon endet, sondern mit einem Art Notiz, mit einem Lobpreis auf Nabû und Tašmētu cf. Ibid. 57⁷.

³¹⁵cf. MICHALOWSKI, *Presence at the Creation* 396⁵⁵. Diese Schreibung kann als Datierungsmerkmal benutzt werden. Sie erscheint in der Zeit von Sanherib cf. VON SODEN, *ZA* 43, 3.

³¹⁶HUNGER, *BAK* n238.

³¹⁷PNA 2/II 808a, n7. Zum *Aplāja* cf. PNA 1/I 119a, n56. Diese Bezeichnung kann auch etwa wie „Lehring“ oder „Untertan“ des Sohns des PN. bedeuten, cf. ДАНДАМАЕВ, *Вавилонские писцы* 6-16.

ganze Information über diesen Schreiber. Es bleibt weigehend unklar, in welcher Relation die Familie von *Nabû-ballissu* und der Auffindungsort, das „Haus des Beschwörungspriesters“, standen.

Die Kolophone waren prinzipiell der Platz auf einer Tontafel, wo die Schreiber ihre Meisterhaftigkeit im Hinblick auf die kryptographischen Schreibungen zeigten³¹⁸. Der Bilingualismus der mesopotamischen Kultur - Sumerisch vs. Akkadisch - und die Eigenschaften der Keilschrift - Polyphonie und Homophonie - ermöglichten ein „Ausdrücken von Metaebenen“³¹⁹, welche im Jenseits der gesprochenen Sprache verweilten. In dem Kolophon dieser Tafel macht sich eine Kryptographie des Namens des Sonnengottes, Šamaš, bemerkbar. Die Schreibungen ^dŠÀ.MAŠ, gewöhnlich in Assur, und ^dŠÀ.MÁŠ sind zwei syllabische Wiedergaben für Šamaš. Einige Belege für die zweite Verwendung sind in der Zeit von Sargon II im Jahr 713³²⁰ v. Chr. und im Jahr 711³²¹ v. Chr. belegbar. Die Schreibung auf *SpTU II* n8: 40 aus Uruk ist in das 5. Jh. v. Chr. zu datieren³²². Ein anderer Beleg stammt aus dem antiken Huzirina.³²³ Die Fundorte zeigen die ausgedehnte geographische Verbreitung dieser Schreibung. Auf der graphischen Ebene sieht man das Ideogramm ŠÀ, das auf Akkadisch als *libbu* „Inneres“ gelesen werden kann. Hinzu lässt sich MÁŠ als *bīru* „Opferschau“ oder *urīšu* „Bock“ gelesen werden. „Das Innere des (Opfer) Bockes“ weist auf die inneren Organe bzw. die Leber - *tuppi ilānī* „Tafel der Götter“³²⁴ - hin, in welcher sich die Entscheidungen und die Natur des Sonnengottes, als Patron der Orakelschau³²⁵, verwirklichten. Auf dieser Art und Weise schuf man eine Sinnesbrücke, welche bestimmte Eigenschaft des Šamaš konnotierte.

³¹⁸cf. die Einleitung in HUNGER, *BAK* 4f.

³¹⁹MAUL, *Das Wort im Worte* 1-19; Ibid., *Bildhafte Orthographie* 65-77. Dieses Verfahren im Vergleich mit Kabbalah cf. LIEBERMAN, *HUCA* 58 157-227.

³²⁰TADMOR, *JCS* 12 92³⁰⁴.

³²¹FUCHS, *SAAS* 8 25, Kol. III: 7; Der Beleg bei einer Landschenkung auch in der Zeit Sargons ist fraglich cf. KATAJA & WHITING, *SAA* 12 n19 r. 22 und BORGER, *MZ* n599. cf. auch die Schreibung ^dA-šur-šām-šu HUNGER, *BAK* n46: 5.

³²²Nach FRAHM, *Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk* 80f.

³²³- ^drŠÀ.¹MÁŠ¹, *STT I* 71 Rs. 72 cf. HUNGER, *BAK* n357: 5; Ein Gebet an Nabû nicht in *UFBG* zu finden. Transliteration beim LAMBERT, *RA* 53 134-138, Duplikat beim VON SODEN, *JNES* 33 340f.

³²⁴MAUL, *RLA* 10 69-83, 77.

³²⁵cf. *CAD* D 32b, b', referring to Šamas and Adad as givers of oracles; STARR, *SAA* 4 XXIX.

§ 9 Sitz im Leben der Gebete

Gebet	<i>bīt mēseri</i>	<i>bīt salā' mē</i>	Traumriten	<i>maqlū</i>
I	x			? ³²⁶
II		x	x	
III	x		x	
IV			x	
V				x

Tabelle 2. Sitz im Leben der Gebete

§ 9. 1 In *bīt mēseri*

Ziel des Rituals *bīt mēseri* war der prophylaktische Schutz eines Hauses. Dieses sollte zum einen vor dem Zugriff jedes Übels geschützt werden, zum anderen sollten die unheilvollen Kräfte aus dem Haus getrieben werden. Dies geschah, indem der Exorzist Figuren oder Bildnisse von Gottheiten auf bestimmten Standorten aufstellte bzw. an der Wand des Hauses zeichnete³²⁷. Dadurch wurde das Unheil mittels der Kraft der jeweiligen Götter ferngehalten. Aufgrund dieser Praxis, nach der Deutung von Gerhard Meier, erhielt die Serie ihren Namen, nämlich *bīt mēseri* „(von Figuren) umschlossenes Haus“³²⁸. Das Ritual wurde im wesentlichen Teil im Schlafzimmer des jeweiligen Hauses vollgezogen³²⁹.

In die Beschwörungsserie *bīt mēseri* wurden zwei Gebete an Nuska eingebettet, nämlich das „Einleitungsgebet“ des Exorzisten, Gebet I, *Nūru ana Marduk kurub* sowie das Gebet III, *Nuska šar mūši munammer ukli*. Sie waren in einem Abschnitt der dritten oder der vierten Tafel des Rituals verankert³³⁰. Angaben über den Aufstellungsort der Nuska-Öllampe erscheinen in der zweiten Tafel der Serie *bīt mēseri*, genauer wird das Schlafgemach bezeichnet: *ina uruš bīti ittašab Nuska* „Im Schlafgemach des Hauses setzte sich Nuska“³³¹. Nach dem Schlafzimmer werden der Hof des Hauses, das Fenster, die äußeren Tore und die Schwelle, wo sich

³²⁶K. 2385+ SCHWEMER, *Abwehrzauber* 43⁶³ ergänzt bei der Ninive-Rezension der Ritualtafel: ^dNūru <ana ^dMarduk[?]>ku-rab šūteššer ḥarrānka a[na Ekur tamannūma]. Dagegen liest Abusch dieselbe Stelle als ^{d(2)}Nusku(?) šarru šutēšer ḥarrānka a[na . . .] ABUSCH, *MesWi*. 168⁸. Solange die edition der Ninive-Rezension der Ritualtafel von *Maqlū* nicht vorliegt, kann man das Gebet I? nicht einordnen.

³²⁷Die Bildnisse und Figuren wurden auf einer Übersichtstabelle zusammengestellt VON WEIHER, *SpTU III* n69. Die Tabelle informiert über die Gestalt der Figur, ihr Attribut, den Aufstellungsort und die jeweiligen relevanten Beschwörung. cf. SALLABERGER & SEIDL, *AfO* 51 67-71.

³²⁸MEIER, *bīt mēseri II* 140. VON WEIHER, *SpTU III* n69.

³²⁹SALLABERGER & SEIDL, *AfO* 51 67a.

³³⁰BORGER, *JNES* 33 191; Ibid. *HKL II* 195f.

³³¹MEIER, *bīt mēseri II* 146: 111.

die dazugehörigen Götter „setzten“, genannt. Während der Austreibung der schädlichen Kräfte wurde eine schlüssige Richtung verfolgt, nämlich von Innen nach Außen. Nach der Schwelle ist die Gefahr außerhalb des Hauses. Nach dieser Handlung wird eine Beschwörung *ana pān 14 urigalli* „vor 14 Urigallu-Standarten“ rezitiert³³². Die Lampe des Nuska bildet die elfte Standarte, welche hinter dem Kranken aufgestellt wurde. *Nuska nāšir pirišti Enlil ša ana arkīšu izzazzu* „Nuska, der Hüter des Geheimnisses³³³ des Enlil, der hinter ihm (dem Kranken) steht“³³⁴. Die Positionierung der Lampe im Schlafgemach ist auch im Bildrepertoire der Lamaštu-Amulette veranschaulicht (Abb. 2)³³⁵.

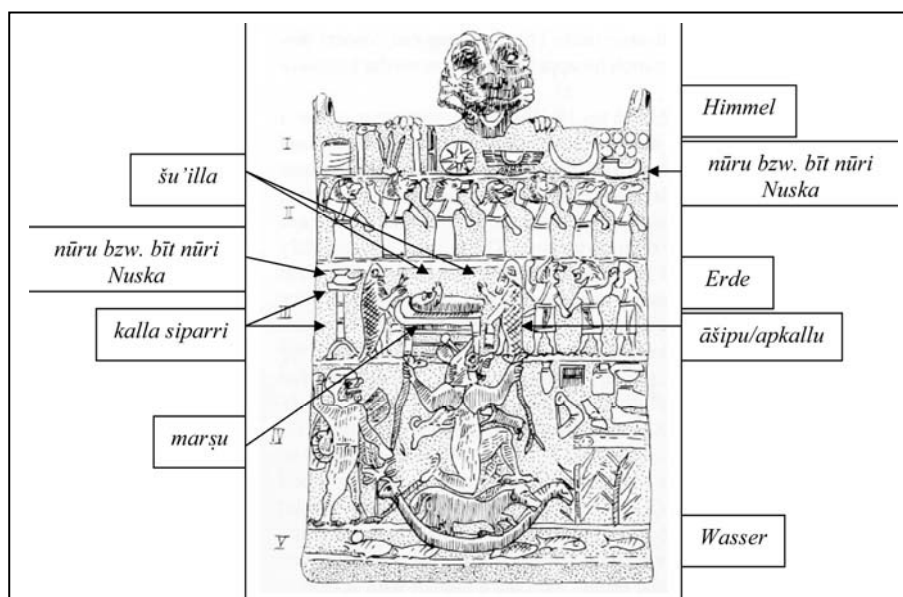


Abb. 2 Lamaštu-Amulette, Zeichnung nach WIGGERMANN, *Lamaštu* 244.

³³²MEIER, *bīt mēseri II* 147: 133; Zu *urigallu* PARPOLA, *LAS* 2 n203, 11; SALLABERGER & SEIDL, *AfO* 51 61-74.

³³³Zum Epitheton LENZI, *SAAS* 19 50-54.

³³⁴MEIER, *bīt mēseri II* 149: 156/7.

³³⁵Im "himmlischen Bereich I" des Amulettes sieht man, von links nach rechts gelesen, die Symbole des Sîn, Nuska und Sebettu. In einem Brief von Marduk-šākin-šumi wird berichtet, dass der Exorzist *šu'illas* vor den Göttern in dieser Reihenfolge rezitierte, PARPOLA, *SAA* 10 n240: 5ff.. Einige Erwähnungen des Mondes neben den Pleiaden in Omina könnten mit der Pleiaden-Schaltregel verbunden werden, BROWN, *Planetary Astronomy-Astrology* 96, 118f. Wie die Position Nuska in diesem komplexen Bild zu erklären ist, bleibt weitgehend unklar. Man versuchte Nuska mit dem Planeten Merkur, LEWY & LEWY, *The God Nusku* 146-159 zu identifizieren. Später wurde stattdessen die Verehrung des Nuska als Mondsichel vorgeschlagen, PARPOLA, *SAA* 10 n117: 13. Zu Lamaštu-Amuletten cf. WIGGERMANN, *Demons of Time* 107 und FARBER, *Lamaštu in RLA* 6 441f.

Am Ende der zweiten Tafel der Serie *bīt mēseri* findet die sog. Legitimation³³⁶ des Exorzisten statt, indem ihm die Kräfte des Gottes Ea durch seinen Sohn Asalluhi/Marduk verliehen wurden. Demzufolge galt der Exorzist als Inkarnation des Beschwörungsgottes: *šiptu šipat Marduk āšipu šalam Marduk* „die Beschwörung ist die Beschwörung des Marduk, der Exorzist ist das Abbild/Inkarnation des Marduk“³³⁷, und verfügte dadurch über die Kräfte dem Unheil entgegenzuwirken.

Zum Weiterverlauf der Serie gehören die hier edierten Fragmente (Keilschriftkopie unten Tafel 5). K. 7664+9302+9494 Rs. II' links 1-48, bildet ein Teil eines Abschnittes vermutlich vom Ende der dritten oder vom Anfang der vierten Tafel der Serie *bīt mēseri*³³⁸, nach R. Borger Stück V³³⁹. K. 7664 war R. Borger und F.A.M. Wiggermann noch nicht bekannt³⁴⁰. Das Fragment, Zeile 1'-18', enthält die Beschwörung *zil-zil-gar-ra ka ba-ab-du₈*³⁴¹. Sie bildet einen interessanten Bezug zu der kanonischen Serie *udug-ḫul-a-meš*, Ende der Tafel 12³⁴². Man sieht wie dieselben Beschwörungen in Serien mit vergleichbarem Zweck verordnet sein konnten. In diesem Zusammenhang sind die Beschwörungen den Handerhebungsgebeten sehr ähnlich, die ebenfalls in unheilabwehrenden Ritualen verwendet wurden. Wahrscheinlich wurde diese Beschwörung aus der älteren Serie *udug-ḫul-a-meš* entnommen und mit dem entsprechenden Zweck in *bīt mēseri* verankert³⁴³.

Der Beginn der Beschwörung erklärt die Macht des Ausspruches im Haus des Patienten. Diese Äußerung ist mit magischer heilwirkender Kraft beladen. Auf der „physiologischen“ Ebene ist der Patient folglich zu therapieren:

³³⁶Nach FALKENSTEIN, *Haupttypen* 20-27.

³³⁷MEIER, *bīt mēseri* II 225f. cf. MAUL, *Zukunftsbewältigung* 41. In einem Kommentar der ersten Tafel des Werkes *Sakikkū* wird der Exorzist mit dem Licht des Apsū in Verbindung gebracht. ¹)KA.PIRIG : *a-ši-[pu* ²)PIRI]G : *nam-ri* : PIRIG.GAL : PIRIG.GAL.E.NE : PIRIG.GAL ABZU : *nu-ú[r rabû(GAL-ú)* ³)*nu-ú[r-šú¹-nu¹* : *nu-úr rabû(GAL-ú)* *ša ap-si-i* „ka.pirig = Exorzist; pirig = hell; pirig.gal = pirig.gal.e.ne = pirig.gal abzu = [großes] Licht, ihr [Lich]t = großes Licht des Apsū“ DURAND, *TBER* n56, nach GEORGE, *RA* 85 146, 152. Zu KA.PIRIG cf. BOTTÉRO, *Magie in RLA* 7 226b.

³³⁸BORGER, *JNES* 33 191f.; WIGGERMANN, *CM I* 112f., anhand des Textes VON WEIHER, *SpTU II* n8.

³³⁹BORGER, *JNES* 33 191f. und WIGGERMANN, *CM I* 111f, 16-18.

³⁴⁰WIGGERMANN, *CM I* 111f. ordnet die Passage GURNEY, *AAA* 22 92f., richtig vor den Gebeten an Nuska ein.

³⁴¹Dies ist ein Teil der allgemeinen Beschwörung *udug-ḫul eden-na dagal-la ara_x(KAXŠID) bi-in-gi₄-gi₄ amaš bi-in-ḫul*. Hinweis Prof. Wiggermann, cf. WIGGERMANN, *CM I* 111. 15+x; *AMT* 6/2: 1-13. Ibid. 96/5; GELLER, *SACT* 5 157-165.

³⁴²GELLER, *SACT* 5 164f.: 154-169. In der Beschwörungsserie *Muššu'u* wurden auch Beschwörungen aus *udug-ḫul-a-meš* entliehen BÖCK, *Einreibung* 23.

³⁴³Allem Schein nach wurden Beschwörungen und Strategien von *udug-ḫul-a-meš* in den jüngeren Riten wie *bīt mēseri* oder *bīt rimki* eingebettet, Hinweis Prof. M. Geller. Zur ähnlichen Querverweisen cf. SCHRAMM, *Compendium* 22f.

Umschrift: K. 7664+9302+9494 Rs. II' links 1'-20', Tafel 5.

- 1' [. . .] 'máš¹-sag¹ 'lú¹-tu¹-r[a x x]
 2' [. . .] 'ú¹-ri-ša ina re-eš mar-š[i x x]
 3' [. . . sa]g¹.šé mu-un-da-gub-[gub-bu]
 4' [. . . x] x ina 're¹-š¹i¹-šú¹ 'ú¹-[x x]
 5' [. . . š¹i]lam-'ma¹ 'šu¹ u-me-[ti]
 6' [. . . e]l-'le¹-ti¹ 'š¹i¹-zib 'la¹-a¹-ti¹ le-q[é]
 7' [. . .] 'múš¹ 'igi¹-gùn¹-gùn¹-nu-b[i]
 8' [. . . im]-mer¹ 'ad¹-re¹-e šá zi-'mu¹-šú¹
 9' [ti-it]-a-rù
 10' [. . . du₁₁.g]a bí-in-dé
 11' [. . .] ugu-na ba-da-na
 12' [. . . k]e₄ máš-ge₆-ra tu₆-du₁₁-ga
 13' [. . . p]a-è bí-in-na-ak
 14' [. . . -l]i ú-ri-ša šal-ma ina šip-ti ú-šá-pi-ma
 15' [. . . E]ridu^{ki}-ga-ke₄ ^den-ki lugal abzu-ke₄
 16' [. . . t]i-iz-qa-ri š¹i-pat 'Eri¹-du₁₀
 17' [. . . ^dÉ]-a¹ šár Apsí('ZU¹.AB)
 18' [. . .] : an-gim : ki-gim : šà-an-gim : 'eme¹

- 19' [. . . x] x-šú ana IGI nūri(^dIZI.GAR)
 20' [. . . x] x-u tamannu(ŠID-nu)

- 1f.' [An der Vorderseite seines Bettes,] einen Ziegenbock [bindet er] am Kopf des Kranken³⁴⁴.
 3f.' [Eine *Urigallu*- Standarte, zu] seinem [Kop]f stellt er auf.
 5f. [Das Fett einer] reinen [*arhu*-Kuh], die Milch einer *littu*-Kuh nimmt er,
 7'-9' [einen schwarzen Ziegenbock, ein „Stallschaf“ mit buntem Aussehen,

³⁴⁴Die Ergänzungen bei der hier angebotenen Übersetzung wurden nach dem eklektischen Text vom GELLER, *SAACT* 5 164f.: 154-169 gemacht. weiter cf. THOMPSON, *CT 16*; *CT 16* Plate 38 IV; *BIN* 2 22: 186-212 cf. GURNEY, *AAA* 22 92-96; *AMT* 6/2: 1-13. Ibid. 96/5 Die erwähnten Tiere waren geschlechtsreif. Dies war das Merkmal der Unterscheidung RÖLLIG, *Land- und Viehwirtschaft* 10f.

- 10' [die Kehle ergreift] er (und) opfert (sie).
 11' [Den reinen Ziegenbock] legt er auf ihn (den Patienten).
 12'-14' [Mit der Anweisung der Bēlet-ilī] versieht er den schwarzen Ziegenbock mit einer Beschwörung und
 15'-17' [mit dem reinen] hervorragenden [Ausspruch], der Beschwörung des Eridu des Ea, des Königs des Apsū³⁴⁵.
 18' [Möge er sauber werden] : wie der Himmel : (ditto) wie die Erde : (ditto) wie das Innere des Himmels : (möge ihn der schlechte) Ruf (nicht ereilen)³⁴⁶.
 19' [vermutlich Opfergaben . . x] x sein [. . .] vor der göttlichen Öllampe,
 20' [. . . folglich] x sollst du rezitieren.

Mit dieser Behandlung sollten die unheilvollen Kräfte vom Körper des Patienten in den Körper des „Sündenbockes“³⁴⁷ übergehen. Dieser Begriff ist aufgrund der Deutung von AT Lev. 16,10.21f. nicht günstig gewählt. In der Passage von Leviticus wird beschrieben, wie ein Tier mit den Sünden Israels beladen und in die Wüste losgeschickt wird³⁴⁸. In dem oben edierten Fragment sollten aber die unheilvollen Kräfte aus dem Körper des Kranken ausgetrieben werden und in den Körper des geschlachteten Tieres hineinfahren.

In diesem Zusammenhang ist die zweite Tafel der Serie *bīt mēseri* zu nennen, wo ein verwandter exorzistischer Ritus erwähnt wird: *mašhuldubbā ša pānūšu lemnū naši* ^dNIN.GUBLAGA „Ningulaba trägt das Mašhuldubba, dessen Gesicht böse ist“³⁴⁹. Damit sollte das Übel des Hauses vertrieben werden bzw. in das Tier hineinfahren³⁵⁰. Vermutlich handelt es sich hier um einen ähnlichen Ritus, wie bei dem Körper des Kranken.

³⁴⁵Die Beschwörungskraft der Bēlet-ilī und Ea wurde am Anfang derselben 12. Tafel der-udug-ḫul-a-meš-Serie thematisiert, cf. GELLER, *SAACT* 5 159: 34-46.

³⁴⁶Zeile 18' stellt eine Art Stenographie dar. Das voraussetzt *per se* das Fachwissen der Gelehrten, die mit dem Text zu tun hatten. Solche Fälle zeigen deutlich das Muss des auswendigen Lernens der Beschwörungsliteratur.

³⁴⁷Zur Terminologie JANOWSKI & WILHELM, *OBO* 129 110f.

³⁴⁸Zum AT Lev. 16 PFEIFFER, *Bem. zu Lev 16, Fs. Haas* 313-326; JANOWSKI & WILHELM, *OBO* 129 109-158, Sie vergleichen es mit nomadischen, ägyptischen und südanatolisch-nordsyrischen Riten. Dagegen haben sich DIETRICH & LORETZ, *UF* 25 99-117 gewandt.

³⁴⁹MEIER, *bīt mēseri II* 146: 119; CAVIGNEAUX, *MÁŠ-ḪUL-DÚB-BA, Fs. Boehmer* 53-67, bes. 60; CAD M/1 365f. Zum ^dNIN.GUBLAGA CAVIGNEAUX & KREBERNIK, *RLA* 9 374-376. Das Alter von maš-ḫul-dúb-ba reichte bis in das 3. Jt. v. Chr. cf. SALLABERGER, *Der "Ziqqurat-Plan", Fs. Dietrich* 614f. zil-zil-gar-ra ka ba-ab-du₈ scheint eine möglicherweise spätere Version von árḫuš-gar-ra ka ba-ab-du₈ zu sein GELLER, *SAACT* 5 164. Beide Beschwörungen sind fast identisch, mit kleinen Unterschieden. Der Grund dafür war vermutlich der ähnliche Zweck der Beschwörungen.

³⁵⁰AMBOS, *Baurituale* 92b *mašhuldubbā*. . . , die das Böse auf sich nehmen sollten.

Nach der Reinigung des Kranken erfolgte die Rezitation des „Einleitungsgebetes“ (Gebet I) durch den Exorzisten. Auch dieser war nicht vom jeglichen Unheil als auch von schlechten Träumen geschützt³⁵¹. Deshalb sollte er durch Rezitation des „Einleitungsgebetes“ zuerst für sich selbst den Gunsterweis der Götter für seine Tätigkeiten erlangen. Vermutlich reibt er in diesem Zusammenhang seinen ganzen Körper mit einer Salbe ein, das aus anderen Texten bekannt ist³⁵². Auf dieser Weise entstand ein physikalischer Schutzschild, der wahrscheinlich bei der Berührung des Kranken eine Rolle spielte. Die Rubriken in K. 7664 + . . . Rs. 38f. (Tafel 5) und K. 9000 Vs. 12f. (Tafel 6) liefern einen Hinweis auf einen solchen Kontakt mit dem Patienten. Der Kranke sollte vom Exorzisten (auf dem Bett?) vor der Öllampe des Lichtgottes Nuska ausgestreckt werden: *kīma annām tamtanû marša ana IGI nūri / tatarrašma kīam tušamnašu* „Sobald du dies rezitiert haben wirst (Gebet I), streckst du den Kranken vor der göttlichen Lampe und so lässt du ihn (den Kranken) rezitieren (Gebet III)“. In dieser Beziehung ist die Abbildung des Lamaštu-Amulettes von Bedeutung (Abb. 2). Der Kranke liegt ausgestreckt auf dem Bett und erhebt seine Hand. Das Lamaštu-Amulett zeigt explizit die „Handerhebung“ (Abb. 2)³⁵³. Diese Handlung ist einmal bei den zwei Exorzisten, *āšipu’s*, und einmal beim Kranken, *maršu* zu beobachten. Der Heiler und der Patient scheinen zusammen bei dem Heilungsprozess zu agieren.

Der Zeitpunkt der Gebetsrezitationen in diesem Abschnitt von *bīt mēšeri* ist vermutlich in der Nacht anzusetzen. Erstens ist die Phraseologie des Gebetes - *Nuska šar mūši munammer ukli* „O Nuska, König der Nacht, Erleuchter der Dunkelheit“ - explizit auf die Nachtzeit bezogen, zweitens wird bei der Ritualanweisung von *SpTU II n8 III 14’* nach dem Gebet III der Morgen³⁵⁴ als Zeitpunkt angegeben: *ina šēri* „am Morgen“. Daher lässt sich feststellen, dass die vorausgehenden Elemente nämlich, Gebet I und III in der Nacht zum Einsatz kamen.

Während der Nachtzeit wurde auch auf verschiedene Omina geachtet. Die Tafeln 93. und 94. der Serie *šumma ālu*³⁵⁵ stellen die Omina an der Öllampe zusammen. In den Protasen wurde auf Geräusche beim Verbrennen[?] des Dochtes³⁵⁶,

³⁵¹cf. die sog. *Ezib*-Formula STARR, *SAA 4 XXIV*; cf. *AHW* 268a, 6b. und BUTLER, *Dreams* 68-70.

³⁵²SEUX, *HeP* 255³¹ zitiert KAR 31 Rs. 21-23, cf. FALKENSTEIN, *Haupttypen* 28 „Prophylaxe des Beschwörungspriesters“. Noch dazu cf. OPPENHEIM, *Dream-Book* 339 x+16, Hinweis Prof. St. Maul.

³⁵³Zur Haltung der Hand cf. WIGGERMANN, *CM I* 112, 18+x.

³⁵⁴Zu Tageszeiten cf. HUNGER & SACHS, *Diaries I* 15.

³⁵⁵MAUL, *RLA* 10 60.

³⁵⁶CT 39 37: 13 ebenso Ibid 35: 39 [DIŠ IZ]I.GAR MIN *ri-gim-šu* ŠUB.ŠUB-*di* EME-šú [ŠU]B.ŠUB-a

Rauchentwicklung³⁵⁷, Helligkeit³⁵⁸ der Lampe usw. geachtet³⁵⁹ und die Apodosen gaben Aufschluss über die Heilungsperspektiven des Kranken.

Die Kulmination dieses Abschnitts des Rituals *bīt mēseri* kommt mit dem Morgen. Der Exorzist ging aus dem Haus mit der Öllampe und der Figur von Lugalgirra zum Fluß. Die Figur warf er in den Fluß³⁶⁰ und löscht die Öllampe im Wasser: *nūra turabba* „die Lampe sollst du im Wasser löschen“ (*SpTU II* n8 III 15'). Anschließend wurde am Flussufer³⁶¹ ein weiteres Gebet, das vermutlich an Nuska adressiert war, rezitiert: „*šūteššer ḥarrānka ana Ekur*“ *taqabbīma* „Halte deinen Weg gerade nach Ekur“ sollst du sagen“ (*SpTU II* n8 III 15f.)³⁶². Mit dieser Rezitation endet die Rolle des Nuska in seiner Erscheinungsform als Öllampe. Zuletzt wurde der Kranke noch einmal mit Teig bzw. Brot abgerieben³⁶³.

§ 9. 2 In *bīt salā' mē*

Früher pflegte man das Gebet II, *Nuska šurbû ilitti Duranki* in das Ritual *mīs pī* einzuordnen. Die Forschung von Claus Ambos zeigt, dass dieses Handerhebungsgebet im Gebetszyklus des babylonischen Rituals *bīt salā' mē* „Haus des Wasserversprengens“ eingebettet war³⁶⁴. Dieses kam zum Einsatz bei dem Neujahrsfest (im Herbst) in Babylon und war mit der Herrschaftslegitimation verbunden³⁶⁵. In der Nacht am 8. Tag des Monats Tašrītu sollte der König in einer Rohhütte in der Steppe die Nacht verbringen. Während dieser Zeit betete er zu den Göttern von Nippur und Babylon. Unter anderen Handerhebungsebeten an dem Nippur-Kreis³⁶⁶ baute der König ein Ritualarrangement vor Nuska auf und rezitierte das Handerhebungsgebet: *ana pān Nuska riksa tarakkas Nuska šurbû ilitti Duranki*

³⁵⁷CT 39 35: 36 DIŠ IZI.GAR MIN *qū-ut-tur* . . .

³⁵⁸CT 39 34: 16 DIŠ IZI IZI.GAR A-šá BABBAR . . .

³⁵⁹Dahinter lässt sich auch ein Orakelverfahren verstehen MAUL, *RLA* 10 87.

³⁶⁰*SpTU II* n8 III 14f. cf. auch SALLABERGER & SEIDL, *AfO* 51 67a.

³⁶¹Ein vergleichbares Ritual, wenn nicht das Selbe thematisiert ein Brief von Marduk-šākin-šumi PARPOLA, *SAA* 10 n240. ZGOLL, *BaM* 34 184.

³⁶²Man beachte *šūteššer ḥarrānka ana Ekur* kommt in *SpTU* n9+n10 Vs. 20'(Gebet V: 5) vor. SCHWEMER versucht das Incipit ^dNūru <ana ^dMarduk²>ku-rab *šūteššer ḥarrānka a[na Ekur tamannū-ma]* SCHWEMER, *Abwehrzauber* 43⁶³, mit dem Gebet I gleichzusetzen. Vermutlich handelt es sich um ein anderes Gebet. Dagegen argumentiert ABUSCH, *MesWi*. 168⁸, dass diese Zeilen zum Gebet V gehören, nämlich Zeile 1 und 5 von KAR 58 Rs.

³⁶³*SpTU II* n8 III 12'-16' Gebet III Text C. cf. Duplikate zu *SpTU II* n8 MAYER, *UFBG* 522-4 cf. GELLER, *AfO* 35 1¹.

³⁶⁴MEIER, *AfO* 12 41, 44²⁹; MAYER, *UFBG* 406, Nusku 3; AMBOS, *bīt salā' mē* Band II 306²⁹.

³⁶⁵AMBOS, *bīt salā' mē* Band I 1-9.

³⁶⁶Nach Anu, Enlil, Ninlil Ninurta kommen Nuska, und Papsukkal, cf. AMBOS, *bīt salā' mē* Band II 242 x+12', Band I 153.

tamannu „Vor Nuska sollst du Ritualarrangement aufbauen, „O erhabener Nuska, Sprössling von Duranki“, sollst du rezitieren“³⁶⁷. Der Ritualzeitpunkt war die Nacht, der Ritualort war in der Rohrhütte, die eventuell zu den Gestirnen hin geöffnet war. Diese Vermutung lässt sich aus der Tatsache entnehmen, dass die Ritualarrangements für die Götter Nippurs unter dem Sternbild des Großen Wagens, auf Akkadisch *Ereqqu* aufgebaut wurden: *naphar 6 riksī ana ilī ša Nippuru ina pān Ereqqu tarakkas* „Insgesamt sechs Ritualarrangements baust du für die Götter Nippurs vor Ereqqu auf“³⁶⁸. In dem Ritual wurde nicht explizit erwähnt, ob die Lampe in der Rohrhütte vorhanden war. *ana IGI Nuska* kann sich sowohl auf einen konkreten Gegenstand auf der Erde, z.B. auf die Lampe, als auch auf die Sterne beziehen. Eine eindeutige Identifizierung des Lichtgottes Nuska mit einem Stern ist nicht gelungen³⁶⁹. Dies führt zu der Annahme, dass Nuska in seiner Erscheinungsform als Öllampe ein Teil der Kultausstattung der Rohrhüte während der nächtlichen Rezitationen bilden konnte.

§ 9.3 In Traumriten

Von den hier behandelten Gebeten kommen drei in den Traumriten vor (II, III und IV). Mit solchen Ritualen versuchten damals die Menschen, die Wirkung eines schlechten Traumes aufzulösen und einer Wiederholung einzudämmen³⁷⁰. Dies geschah, indem man Opferarrangements und Räuchergaben für die jeweilige Gottheit aufbaute sowie auch Handerhebungsgebete rezitierte.

Früher war das Gebet II nicht unter den Belegen für die Traumriten eingeordnet, da die schlecht erhaltenen Zeilen der Klage und des zeitlichen Vermerks auf der Rückseite von LKA 51 in der Forschung bis jetzt nicht beachtet wurden. Da die betroffene Person, ein gewisser *Aššur-mudammiq*³⁷¹, sich vom schlechten Traum befreien wollte, liefert dieses Gebet einen Beleg für die Einbettung in die Traumriten. Die Klage des Gebetes (Vs. 10-15) vermittelt, dass *Aššur-mudammiq* Herzeleid und Schrecken bringende Zeichen in seinem Traum sah. Die Rubrik erwähnt das

³⁶⁷ AMBOS, *bīt salā' mē* Band II, 242 x10'.

³⁶⁸ *Ereqqu* war der Wagen-stern, gehörte nach den Vorstellungen der Mesopotamier zum Enlilkreis, bzw. das Sternbild war mit Ninlil assoziiert, cf. AMBOS, *bīt salā' mē* Band I 94; KREBERNIK, *Ninlil in RLA* 9 460f. Die Konstellation war das ganze Jahr sichtbar VAN DER WAERDEN, *Erwachende Wissenschaft* 56-68; cf. auch HOROWITZ, *Cosmic Geography* 252-258 „Path of Enlil“.

³⁶⁹ Eine Identifizierung von Nuska mit Merkur wurde von LEWY & LEWY, *The God Nusku* 146-159 erwogen. Dagegen hat sich PARPOLA, *SAA* 10 n117: 13 gewand und schlug eine Identifizierung des Lichtgottes mit dem Mondsichel vor.

³⁷⁰ cf. OPPENHEIM, *Dream-Book* 295b, 296a. und BUTLER, *Dreams* 109f.

³⁷¹ cf. § 8. 1.

Ritualarrangement und die Räuchergabe. Die Notiz am Ende der Tafel gibt die Zeit der Ausführung der rituellen Handlung an: *ina nubatti innepēš* „Am Abend³⁷² wird es durchgeführt“³⁷³. LKA 51 Rs. 4 (Gebet II, Text B). In diesem Fall agiert Nuska in der Rolle als Traumgott, der dem Menschen einen guten Traum bringen soll. Dies lässt sich auch aus der Struktur und Phraseologie des Handerhebungsgebets IV entnehmen. In LKA 51 wird die Stellung der Öllampe nicht angesprochen, sondern lässt sich aus anderen Stellen entschlüsseln. In LKA 132 (Ritualtafel zu dem assyrischen „Dream-Book“³⁷⁴) werden Räuchergaben vor der Öllampe aufgebaut: *ina IGI nūri nignak burāši / tašakkan šipta šalāšišu tamannu* „Vor der Lampe eine Räuchergefäß³⁷⁵ mit Wacholder / sollst du hinstellen, die Beschwörung (Gebet III) dreimal rezitieren.“ LKA 132 Vs. 19-21³⁷⁶. Das IV. Gebet sollte auch vor der Öllampe³⁷⁷ rezitiert werden und zwar dreimal von dem Exorzisten, nachdem er die Hand des Patienten berührt hat: [. . .] *mašmašu qāt marši iṣabbatma ana IGI Nuska šalāšišu iqabbi* „[. . .] der Mašmašu-Exorzist soll die Hand des Kranken fassen und vor Nuska (der Öllampe) dreimal sprechen“, KAR 58 Vs. 51.

§ 9.4 In *maqlû*

Neben anderen Gebeten an Nuska, die in der Beschwörungsserie *Maqlû* „Verbrennung“ ihre Verwendung fanden³⁷⁸, kommt das Gebet V, *Nuska apil Ekur ša tērēt ilī rabūti* in der noch nicht publizierte Ninive-Rezension der Ritualtafel von *Maqlû* vor³⁷⁹. Das Ritual hatte den Funktion Zaubereien und Hexereien abzuwehren. Durch Analogiemagie, Verbrennen der Figurinen, welche die Hexe und der Hexer versinnbildlichten, Räucherungen, Einsalben und Reinigungen sowie nicht zuletzt

³⁷²*nubattu* leitet sich von *biātu* „übernachten“ ab. Zur Bildung VON SODEN, *GAG* § 31b; *AHw* 799f.; *CAD* N/II 307f. SAG GE₆ in den Diaries bezeichnet eine Zeitspanne, die sich kurz vor der ersten Nachtwache oder sich teilweise auch mit ihr überschneidet HUNGER & SACHS, *Diaries I* 15. Dies ist vermutlich mit *nubattu* anzugleichen.

³⁷³Butler vermutet, dass die Zeit der Traumrituale der Abend sei: „One might expect that a ritual to obtain a pleasant dream would be performed in the evening, before retiring to bed“ BUTLER, *Dreams* 208. cf. § 8. 1.

³⁷⁴OPPENHEIM, *Dream-Book* 296

³⁷⁵Räucherwerk, Opfergaben, Klagen, Purifizierung und Gebete dienten auch als Vorbereitungsmittel bei den Inkubationen ZGOLL, *WO* 32 89-93; ZGOLL, *Traum* 331-342.

³⁷⁶In CT 51 149 RS. 4f. (Gebet III) bezieht sich die Rubrik wahrscheinlich ebenfalls auf ein Gebet an Nuska [. . . x] x *ina IGI dZÁ[LAG 3-šú DUG₄.GA] / [. . . ki-a-am t]u-šam-[na-šú]*.

³⁷⁷OPPENHEIM, *Dream-Book* 298b.

³⁷⁸MAYER, *UFBG* 407, n9-n11.

³⁷⁹ABUSCH, *RLA* 7 347a; SCHWEMER, *Abwehrzauber* 43⁶³. Er rechnet noch dazu das Gebet I. Dies ist fraglich weil das Incipit des Ninive-Razension-Gebetes anders lautet, ^d*Nūru* <ana ^d*Marduk*²> *ku-rab šūteššer ḥarrānka a[na Ekur tamannūma]* und nicht nur *Nūru ana Marduk kurub*, Gebet I.

durch Gebete und Beschwörungen, vor allem an den Lichtgott Nuska in seiner Erscheinungsform als Öllampe, und an den Feuergott Girra wurde die Wirkung der Magie aufgehoben³⁸⁰. Die Gebete an Nuska in dieser Beschwörungsserie wurden nachts³⁸¹, während der ersten Nachtwache *barārītu* „die Flimmernde“, rezitiert (Tafel I und II des Rituals)³⁸². Nach der Einleitungsbeschwörung³⁸³ der Serie thematisiert die ganze erste Tafel die Kraft des Feuers, die durch Nuska und Girra versinnbildlicht wird. Das Eröffnungsgebet der Tafel II spezifiziert Nuska als Berater der großen Götter³⁸⁴. Hierbei ist die Öllampe als Lichtspender in Verbindung mit Šamaš zu setzen, somit wird Nuska mit dem Sonnengott, als Gott der Gerechtigkeit, assoziiert: *anāku alsika kīma Šamaš dajjāni* „Ich rufe dich (Nuska) anstelle (lit. wie) von Šamaš, dem Richter“³⁸⁵. Ein Incipit des ersten Gebetes der zweiten Tafel an Nuska von *Maqlû* besagt: *Nuska tappê Šamaš attā* „Nuska ein Gefährte des Šamaš bist du“³⁸⁶. Dagegen wird bei dem Feuergott Girra seine vernichtende Macht betont. Girra verfügte über die Kräfte, die Bilder der Hexen zu verbrennen und dadurch die Wirkung der Hexerei zu beenden. Dies dauerte die ganze Nacht, ähnlich dem *bīt mēseri*, bis die Sonne aufging. Somit war der Zeitpunkt des Gesundwerdens des Patienten erreicht³⁸⁷.

In den hier kurz erwähnten Ritualen lässt sich die Funktion der Öllampe erfassen und vergleichen. Sie war ein Bestandteil der Ritualausstattung diverser unheilabwehrender Riten. In der Serie *bīt mēseri* war sie im Schlafzimmer hinter dem Bett des Kranken aufgestellt. Für das Rituals *bīt salā' mē* lässt sich die Situation nur vermuten, dass die Öllampe ein Teil der Ausstattung der Rohrhütte bildete. In den Traumriten war sie ebenfalls ein Bestandteil der Ritualausstattung, wie auch in der Beschwörungsserie *Maqlû*.

³⁸⁰ ABUSCH, *RLA* 7 346-351; Ibid. *Witchcraft literature* 373-385; SCHWEMER, *Abwehrzauber* 37-64; Ibid *KAL* 2 1-7.

³⁸¹ ABUSCH, *JNES* 33 258f.

³⁸² SCHWEMER, *Abwehrzauber* 38f.

³⁸³ FARBER, *TUAT II/1* 262f.

³⁸⁴ Nach MEIER, *Maqlû* I 73-121, 122-134, 135-143; Ibid. II 1-17.

³⁸⁵ MEIER, *Maqlû* I, 113; In diesem Teil von *Maqlû* war das Gebet an Nuska in einem Gebet an Šamaš geschlüpft. Der Text wurde ursprünglich für Šamaš geschrieben und später für Nuska adaptiert SCHWEMER, *Abwehrzauber* 54f.

³⁸⁶ MEIER, *Maqlû* II, 1-17; SCHWEMER, *Abwehrzauber* 54f; FOSTER, *BM* 3 719.

³⁸⁷ SCHWEMER, *Abwehrzauber* 206.

§ 10 KAR 58

Die Tontafel KAR 58 besteht aus fünf Gebeten an den Lichtgott Nuska. Die ersten drei Gebete befinden sich auf der Vorderseite und die letzten zwei auf der Rückseite. Es folgt dann ein Kolophon, der von einem gewissen *Nabû-ballissu* abgefasst wurde (cf. die Übersicht der Struktur auf Tafel 9). Lediglich ein einziges Gebet dieser Gruppe - das vierte - wird explizit als Handerhebungsgebet bezeichnet. Das zweite Gebet ist hier zwar nicht mit der Rubrik *ka-inim-ma šu-íl-lá Nuska-kam* versehen, wird aber als Handerhebungsgebet im Kompendium BMS 6: 35 und LKA 51 Rs. 1 ausgewiesen. Für die anderen drei Gebete (I, III und V) ist nach der bisherigen Beleglage keine derartige Rubrik nachweisbar. Diese lassen sich als „spezielle Handerhebungsgebete“ definieren, die sowohl in bestimmten als auch unterschiedlichen Ritualen vorkommen können³⁸⁸.

Das *tertium comparationis* in der Gebetsgruppe auf KAR 58 ist einerseits der Lichtgott Nuska, andererseits die rituelle Verwendung der einzelnen Texte. Es lässt sich dabei keine innere Verbindung und auch keine feste Reihenfolge der Gebete erkennen, die auf ein und dasselbe Ritual verweisen würde³⁸⁹. Vergleichsbasis ist der gemeinsame Zeitraum ihrer Rezitation. Alle Gebete sind in Abschnitten von Ritualen verankert, die abends oder nachts³⁹⁰, und zwar in den meisten Fällen vor der Öllampe³⁹¹, ausgeführt wurden. Somit stellt sich KAR 58 als eine Art Kompendium von Gebeten heraus, die von einem Exorzisten abends oder in der Nacht rezitiert wurden. In KAR 58 also ist eine Auswahl von „Bausteinen“ zusammengestellt, die in diversen Ritualen zum Einsatz kamen, welche die Kraft des Lichtgottes Nuska erforderten.

³⁸⁸MAYER, *UFBG* 18, Die Bezeichnung „Gebetsbeschwörung“ wird hier aufgrund den Beobachtungen von LAMBERT, *SAOC* 62 95 nicht verwendet.

³⁸⁹Gebete I und III gehören zwar zwecks desselben Rituals *bīt mēseri* zusammen, dazwischen liegt jedoch Gebet II, das zum einen in einem Ritual gegen schlechte Träume verwendet wurde (LKA 51), ein weiteres Mal in *bīt salā' mē*; Gebete III und IV hatten denselben Verwendungszweck gegen schlechte Träume; Gebet V war erst in der späteren Ninive-Rezension von *Maqlû* hinzugekommen. Zu Referenzen cf. die Besprechung der Verwendung der Gebete in § 9.

³⁹⁰LKA 51 Rs. 3, Gebet II, verweist auf den Zeitpunkt mit *ina nubatti* „am Abend“. Dasselbe Handerhebungsgebet wurde nachts in *bīt salā' mē* rezitiert AMBOS, *bīt salā' mē* 89. Für die Zeit der rituellen Verwendung in *bīt mēseri* (Gebet I, III) cf. § 9. 1, Seite 71. Das Gebet V, das in *Maqlû* Tafel II? eine Verwendung fand, wurde nach ABUSCH, *JNES* 33 258f. und SCHWEMER, *Abwehrzauber* 39-43. ebenfalls in der Nacht rezitiert. Die Phraseologie des Gebetes IV verweist ebenfalls auf die Nacht, als Zeitpunkt der Rezitation.

³⁹¹Dies wird explizit in den Rubriken erwähnt cf. die Belege in Gebet I: 25a, b und Gebet III: 13a, d1.

§ 11 Fazit

In der mesopotamischen Beschwörungskunst des 1. Jahrtausends v. Chr. kam der Öllampe eine bedeutende Rolle zu. Das Vortragen von Gebeten an den Lichtgott Nuska sowie seine Anwesenheit am Krankenbett in der Gestalt seiner Erscheinungsform als Lampe war ein bedeutender Bestandteil des nächtlichen Geschehens unterschiedlicher Riten. Das gemeinsame Ziel dieser Riten bestand in der Abwehr des Unheils, das durch Dämonen bzw. Krankheiten oder schlechte Träume verkörpert wurde. Der Lichtgott verfügte ebenfalls über die Kräfte, den Kranken am Leben zu erhalten: *liballit marsu* „möge er (Nuska) den Kranken am Leben erhalten“ (*Šurpu* IV 104). Der Lichtgott, mittels der Öllampe präsent, war ein Fürsprecher der Bittsteller und ein Vermittler zwischen Mensch und Gott.

Das hier analysierte Gebetskompendium KAR 58 gehört in diesem Zusammenhang und enthält Texte, die in Assyrien und Babylonien, in der Sargoniden- und Achämenidenzeit fortwährend im rituellen Gebrauch waren. Es reiht sich ein in die Zeugnisse der Beschwörungskunst aus diesen Perioden und illustriert den Sachverhalt, wie Handerhebungsgebete als Bauelemente für diverse Riten auf einer Tontafel zusammengetragen wurden und einem Exorzisten als eine Art Handbuch dienten. In diesem Fall lieferte das Kompendium nicht eine detaillierte Anweisung für den rituellen Ablauf, sondern der Ritualist hatte zu „improvisieren“ und gemäß dem rituellen Zweck die entsprechenden Gebetstexte zu selektieren und kombinieren, also das Ritual *ad hoc* zu gestalten.

§ 12 Register

§ 12. 1 Akkadisches Glossar

(I = Gebet I usw.)

A

(w)*abālu* „tragen, bringen“. I: 4; IV: 8, 9, 17; V: 18a3

abu „Vater“. II: 6ab

abbūtu cf. *ṣabātu*

aggu „zornig“. II: 9a

agubbû „Weihwasserbecken“. III: 13b2

Ajjāru „2. Monat. II: 14a2

aḫu „Bruder“. V: 13ab

akālu „essen“. V: 9

aklu „Brot“. III: 13b4; V: 9

alāku „gehen“. I: 24a; II: 12, 13; III: 7; IV: 1, 6; V: 15, 17a

alluḫappu „*Alluḫappu*-Netzdämon“. III: 4abc

amāru „sehen“. III: 7

amātu „Wort“. II: 4

amēlūtu „Die Menschen“. IV: 9

anāku „Ich“. II: 8a-d; IV: 4

annanna „so und so“. II: 8a-d; IV: 4; V: 13b

annû „dieses“. I: 25b,

Anum. II: 6ab; V: 10b

Anzagara „Traumgott“. IV: 9

Aplāja „Sohn von Ea“, PN. V: 18a3

aplu „Erbsohn“. V: 1

(w)*apû* „sichtbar s/w.“ Š, „verherrlichen“. III: 11

ardat lilî „*Ardat lilî*-Dämonin“. III: 5b.

arnu „Sünde“. II: 11ab

(w)*arḫu* „Monat“. II: 14a2

(w)*âru* „begleiten“. II: 3; III: 10

(w)*aṣûm* „hinausgehen“. I: 23a; II: 5ab; III: 6a-c, 13b1; V: 14

(w)*ašābu* „sich setzen“. I: 19ab

Aššur-mudammiq „Aššur ist einer, der Gutes macht“. II: 8b, 14a4

attā „dich“. II: 10; IV: 2

attina „ihr“. IV: 13

B

balālu „mischen“. III: 13b3; V: 18b

balātu „leben“. I: 13b, 20a, 23a, 24a; II: 13; III: 8; V: 14, 15

balum in *ina balīka* „ohne dich“. II: 5a, 6ab, 7b; III: 3ab

banītu „Schönes“. I: 23ab; V: 13a

bānū „Schöpfer“. V: 10ab

bararītu „die Flimmernde, 1. Nachtwache“. IV: 7

barū „(ein)sehen, untersuchen“. III: 2; IV: 16; „kollationieren“. V: 18a

bāš/ltu „Lebenskraft“. I: 10a, 11b

bašū „(vorhanden) sein“. V: 3; cf. *uznāja ibšā*

bēlu „Herr“. I: 22a; III: 11; IV: 2; V: 11

billatu „Mischbier“. III: 13b3

bitrū „fortwährend bleiben“. IV: 16

bītu „Haus“. I: 5, 19ac, 24b; III: 13b1, b2

burāšu „Wacholder“. III: 13d

D

dalālu „preisen, huldigen“. IV: 8, 17

dalāpu „schlaflos bleiben“. V: 16

dalīli „Huldigung“. IV: 8, 17

dalp/bu „schlaflos“. IV: 12, 14

damāqu „gut s/w“. I: 2

damqu „gut“. I: 20a; II: 12

damiqtu „das Gute“. I: 19ac, 20b, 23b; II: 13; V: 13b

darū „ewig dauern“. I: 22ab

dīnu „Rechtsprozess“. IV: 4, 5, 6

dipāru „Fackel“. V: 2

dudubi = *epuštu*? „der dazugehörige Ritus“. II: 14a1

Du'enlil „Struktur in Ekur, lit. Der Hügel von Enlil“. V: 8b

Duranki „Seil (verbindend) Himmel und Erde“. II: 1

E

Ea. V: 10a

egerrū „Ruf, Reputation“. ass. *gerrū*, I: 2

Ekur „Haus, Berg“. II: 5a; III: 3a, 13b3; V: 1a, 5ab, 6, 17ab

ellu „rein“. II: 4; V: 9
elû „emporsteigen“. V: 12
Emah „erhabenes Haus“. V: 1b
emēdu „anlehnen, verstecken“. III: 5a-d
emūqu „Kraft“. IV: 2
Enlil. II: 2, 7ab, 10; V: 4, 6, 11
enūma „wenn“. III: 13b
epēšu „machen“. I: 3, 21ab; II: 8b3, 14a1,3; IV: 16
epuštu? = *dudubi* „der dazugehörige Ritus“. II: 14a1; *kidkidbi*. V: 18b
erēbu „eintreten“. I: 4, 5, 8-18, 19ac, 23ab, 24bc; V: 6, 17b
erēru „dörren“. V: 18b
eršu „Bett“. III: 13b
êru „wach s./w. “. IV: 13
ēru „wach“. IV: 12, 15
Eša'enilla „Struktur in Ekur, lit. Das gute Haus von Enlil“. V: 8a
Ešarra „Haus des Alls“. II: 4
ešēru „in Ordnung sein, kommen“. II: 7b; III: 13b3; V: 5ab
etellu „Prinz“. IV: 2

G

gallû „*Gallû*- Dämon“. III: 4a
gerrû cf. *egerrû*
gillatu „Frevel“. II: 11ab; V: 3
ginâ „ständig“. III: 13b1
gitmālu „vollkommen“. III: 11

H

ḥabbilu „*Ḥabbilu*-Übeltäterdämon“. III: 4a
ḥābu „säubern“. III: 13b1
ḥadû „sich freuen“. V: 6
ḥajjātu „*Ḥajjātu*-Späherdämon“. III: 4abc
ḥarrānu „Weg“. III: 13b3; V: 5ab
ḥe(n)gallu „Überfluß“. I: 14a, 17b
ḥīpu in *ḥīp libbi* „Herzeleid“. II: 8b2
ḥīrtu „Gattin“. V: 7

I/J

idatu „ominöse Zeichen“. II: 8b1

idu „Seite“. II: 12

ilitti „Geburt bzw. abstammend von“. II: 1

ilūtu „Göttlichkeit, Gottheit“. III: 7

ilu „Gott, Persönlicher Gott“, I: 20a; II: 6b, 8a-d // *ilū rabūtu* „Die Großen Götter“, I: 21ab; II: 5ab; IV: 2; V: 1ab, 10ab; *ilu mušallimu* „der Gott, der Heilbringer“. III: 9 //

ilu lemmu „übler Gott“. III: 4abc

irtu „Brust“. I: 6

ištaru „persönliche Göttin“. II: 8a-d

izuzzum „stehen“. III: 2, 9, 13b

jāši „mich“. I: 20ab

K

kabāsu „niedertreten“. I: 6

kabtatū „Leber, als Sitz der Emotionen“. V: 9

ka'inimma „Aussprechen des Wortes“. I: 25a; II: 14ab; IV: 18

kalāma „alles, ganz“. III: 13b4

kalû „Ganzes“. III: 10; IV: 16

kamāsu „knien“. II: 8a, 8b5, 8d, 9b

kapāru „abreiben“. III: 13b4

karābu (a/u) „beten, grüßen“. I: 1, 24bc; V: 17b

kašādu „ergftreifen“. III: 6a

kibrātu „Die (Vier) Welt Ufern“. IV: 2

kidkidbi = *epuštu*? „der dazugehörige Ritus“. V: 18b

kīma „wie, entsprechend“. I: 25b; V: 18a

kiššatu „Gesamtheit, Welt“. I: 22ab

kummu „Zella“. V: 8ab

L

labiru „Original“. V: 18a

lamassu „Schutzgeist-Lamassu“. I: 11a, 12b; II: 12

lemnu „böse, schlecht“. I: 6, 7; II: 8b1,3; III: 6ac

lētu „Backe, Wange“. I: 6

libbu „Inneres, Herz“. I: 21ab; II: 8b2, 9a

liptu „Berührung, Eingriff“. III: 7

līlātu „Abend“. IV: 11

lilītu „Lilītu-Sturmdämonin“. III: 5abd

lilû „Lilû-Sturmdämon“. III: 5ad

Lugalgirra. III: 13b1

lumnu „Übel“. II: 8b1

M

magāru „einwilligen, zustimmen“. I: 17a, 18b; V: 4

maḥru „Vorderseite“. II: 10

maḥāṣu „schlagen“. I: 6

māliku „Berater bzw. König“. II: 2, 7ab, 10

malû „füllen“. V: 8ab

manû „rezitieren“. I: 25ab; III: 13c1, 13d2

Marduk. I: 1, 2, 3, 4, 20b, 21ab, 22ab; IV: 10

marṣu „krank“. I: 5, 25ab; III: 13ab, 13b4

māru „Sohn“. II: 8a-d; IV: 4; V: 13b; 18a3

mār māri „Enkel“. V: 18a2

mār šipri „Bote“. IV: 10

maṣṣartu „Nachtwache“. IV: 7, 12, 16

maṣṣaru „Wächter“. III: 8

mašmašu „Exorzist“. III: 13a

mešrû „Reichtum“. I: 15a, 16b

milku „Rat“. II: 6b

mimma šumšu „alles mit Namen“. II: 3

mitguru „gegenseitige Einwilligung“. I: 8

mû „Wasser“. V: 9

munammer „Erleuchter“. III: 1 = 13d

mušimmu „Bestimmer“. II: 2; V: 11

mušītu „Nacht“. IV: 11, 12; V: 16

mūšu „Nacht“. III: 1, 2, 7, 10, 13bd; IV: 1, 16, 17

mutta' 'eru „Leiter“. II: 3

muttalliku „der immer wieder Einhergehender“. III: 7; IV: 1

mūtu „Tod“. III: 7

N

Nabû. II: 8b

Nabû-balissu „O Nabû erhalte ihn am Leben“, PN. V: 18a1

nadānu „geben“. II: 6b; III: 3b; IV: 15

nadû „wefen“. III: 13b2

nāḥu „sich beruhigen“. I: 19ab; II: 9a; V: 9

nam/wāru „leuchten, hell werden“. III: 1, 13d. *namāru* „Morgendämmerung“. III: 10a
naptanu „Mahl“. II: 5a; III: 3a
narāmtu „Geliebte“. V: 7
narāmu „Geliebter“. II: 2
narbū „Größe“. III: 11
nāru „Fluss“. III: 13b1, b2
naṣru „wachsam“. IV: 12, 13
našpartu „Botschaft“. V: 2
nignakku „Räuchergabe“. II: 14a1; III: 13d
Ninlil. V: 6, 12
Ninurta. V: 13ab
nišū „Menschen“. III: 2
nubattu „Abend“. II: 14a3
nuḥšu „Fülle“. I: 12a, 14b, 17c
nūru „Licht“. I: 1, 5, 23ab, 25a; III: 6ac, 13cd
Nuska. I: 24bc; II: 1, 14a; III: 1, 11, 13ad; IV: 1, 18; V: 1ab, 16, 17b

P

pānu „Vorderseite“. I: 7; V: 7
paqādu „übergeben, anvertrauen“. I: 20ab; V: 4
parāku „sich quer legen“. II: 8b1
parāsu „entscheiden, trennen“. II: 7ab; III: 13b
pasāsu „tilgen“. II: 11ab; V: 3
pašāḥu „sich abkühlen“. I: 19ab
paṭāru „(ab)lösen“. I: 7; II: 11ab; III: 13b2
petû „öffnen“. IV: 4
pirištu „Geheimnis“. V: 2
pû „Mund“. I: 23ab; V: 14
pû u lišānu „Kommunikationsmittel mit der Gottheit“. II: 13
puluḥtu „Schrecken-Ausstrahlung“. IV: 11
puqqu „aufmerksam s.“. II: 5ab
purussû „Entscheidung“. II: 7ab; III: 3b; IV: 15
puzru „Verborgeneheit“. III: 5a-d

Q

qablîtu „die Mittlere, 2. Nachtwache“. IV: 7
qabû „sagen, sprechen“. I: 3; II: 13; III: 13ac, 13b4; V: 13b

qaqqadu „Kopf“. V: 18b
qātu „Hand“. I: 20a; III: 13a; V: 2
qēmu „Mehl“. III: 13b3, 13b4
qībītu „Ausspruch, Geheiß“. II: 4
qūltu „Stille der tiefen Nacht“. III: 13b

R

rābiṣu „*Rābiṣu*- Lauerdämon“. III: 4abc
rabû „groß“. I: 21ab, 22b; II: 5ab; V: 17a
rašû „bekommen“. II: 9ab; IV: 5
râšu „jauchzen“. V: 6, 7
redû „(ver)folgen“. II: 8b2
rēmu „Erbarmen“. II: 9ab; IV: 5
rēšu „Kopf, Haupt“. I: 25a; III: 9; V: 12
rigmu „Ruf“. IV: 3
riksu „Opferzurüstung“. II: 14a1
rīštu „Jubel“. V: 8ab
rubbû „unter Wasser setzen?“. III: 18b3 (cf. *CAD* R 394)
rubû „Fürst“. IV: 10
rūqu „fern“. IV: 3

S

Sadaranunna. Die Gattin von Nuska. V: 7
sagḥulḥazû „*Sagḥulḥazû*-Dämon“. III: 6a-c
saḥāru „sich wenden“. II: 8b5, 8cd; III: 7
sakāpu „ab-, wegstoßen“. I: 6
sāku „zerstoßen“. V: 18b
salīmu „Frieden“. I: 18ab
s/taṣqû „Mehlart“, in *mê sasqî*, Getränk von *sasqû*- Mehl. V: 9
sukkallu „Wesir“. II: 3; IV: 1
surriš „schnell, rasch“. II: 9a

Ṣ

ṣabātu „packen“. III: 13a. Mit *abbūtu* „Fürsprecher sein“ II: 10; V: 13ab.
ṣālilu „schlafend“. IV: 12, 14
ṣallu „schlafend“. IV: 15
ṣalmu „Figur, Bild“. III: 13b1
ṣibūtu „Wunsch“. IV: 16

šīru „erhaben, vorzüglich“. II: 3, 4; IV: 1, 2

šītu „Aus- Aufgang“. I: 4

Š

ša qabê „Bitte“. I: 3

šahātu „Ecke“. III: 5a-d,

šakānu „(ein)setzen, gewähren“. I: 19ac, 23ab, 24ab, 25a; II: 5a, 6a; III: 3a, 8, 13d2;
V: 14

šalāmu „heil, gesund s/w.“. I: 24ab; V: 14

šalās „drei“. III: 13acd; IV: 12

šamallû šeḥru „jünger Lehrling“. V: 18a1

Šamaš. I: 4, 20b; III: 12; V: 18a3

šamnu „Öl“. V: 18b

šamû „Himmel“. II: 4

šanû „andersgesinnt“. IV: 6

šaplu „Unterseite“. II: 8a, 8b4, 8d

šaptu „Lippe“. I: 24ab; V: 14

šarāhu „stolz, prächtig s.“. II: 4

šarru „König“. III: 1, 13d; V 10a

šāt urri „die, des Tages(lichtes)“ = *namarītu* „die Hellwerdende“, die letzte Wache
der Nacht „Morgendämmerung“. III: 10; IV: 7, 16

šatāru „schreiben“. V: 18a, a1

šatû „trinken“. V: 9

šebû „sich sättigen“. I: 24a; II: 13; V: 15

šēdu damqu „guter Schutzgeist-Šēdu“. II: 12 // *šēdu nāširu* „Šēdu, der Schützer“ III: 9

// *šēdu* „Šēdu-Dämon“. III: 4abc

šeguššu „Šeguššu-Mehl“. III: 13b4

šemû „hören“. IV: 3

šēpu „Fuß“. I: 6; III: 13b

šēru „Morgen“. III: 13b2

še’û „suchen“. II: 8b5, 8cd

šiamu „bestimmen“. II: 2

šīmtu „Schicksal, das Bestimmte“. II: 2; V: 11

šiptu „Beschwörung“. III: 13d2

šiptu „Urteil“. II: 6a; III: 3b

Šamaš. I: 4, 20b

šu'illa „Handerhebung“. II: 14ab; IV: 18

Šulak „Unterweltsgott in Löwengestalt“. III: 7

šulmu „Wohlsein, Heil, Gruß“. I: 4, 10b, 20a; III: 8; V: 4

šurbû „sehr, gewaltig groß“. II: 1

šūšuru „Erfolg“. I: 9

šuttu „Traum“. II: 8b2; IV: 8

T

talīmu „Lieblingsbruder“. V: 13ab

tarāṣu „ausstrecken“. I: 25b1

tašīmtu „Verständnis“. III: 11

Tašmētu. II: 8b

tenēšētu „die Menschheit“. II: 7b; IV: 3

têrtu „Weisung“. V: 1ab

tešmû „Erhörung“. I: 16a, 18b,

tillû „Tillû-Gewand“. III: 13b2

T

ṭābu „gut, angenehm s.“. V: 9

ṭarādu „vertreiben“. III: 6ab

ṭūbu „Gutes, Wohlergehen“. I: 21ab

ṭuḥdu „überreichliche Fülle“. I: 13a, 15b

ṭupšarru „Schreiber“. V: 18a2

U

uddakam „den ganzen Tag lang“. III: 12

uklu „Dunkelheit“. III: 1 = 13d

ūmešamma „täglich“. II: 12

ūmu „Tag“. II: 14a2

unīqu „weibliches Zicklein“. V: 18b

utnēnu „flehen“. IV: 4

utukku „Utukku-Dämon, als Inbegriff“. III: 5ad, 6ac

uznu + *petû* „das Ohr öffnen, vernehmen, informieren“. IV: 4; in *uznāja ibšâ* „meine Ohren/Verstand/Sinn sind auf die jeweilige Gottheit hingerichtet, ich gebe Acht“. II: 8b5

Z

zikru „Nennung, Name“. I: 22a

§ 12. 2 Literaturverzeichnis

Abkürzungen nach:

RLA = www.keilschrift.badw.de/Reallexikon/Abkuerzungsverzeichnisse/

BORGER, R., 1975. *Handbuch der Keilschriftliteratur. Band II.* HKL II. Berlin.

VON SODEN, W., 1965-1985 *Akkadisches Handwörterbuch.*

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago: A-

ABUSCH, I. T., 1974. *Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies.*

Part I: The Nature of Maqlû: Its Character, Divisions, and Calendrical Setting. JNES 33. Chicago. 251-262.

1989. *Maqlû.* RLA 7. Berlin.

2002. *Mesopotamian Witchcraft. Toward a history and understanding of babylonian witchcraft beliefs and literature.* AMD V. Leiden.

2007. *Witchcraft literature in Mesopotamia.* In: Leick, Gwendolyn (ed.), *The Babylonian World.* New York & London. 373-389.

AMBOS, C., 2004. *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Dresden.

2009. *Der König im Gefängnis und das Neujahrsfest im Herbst. Mechanismen der Legitimation des babylonischen Herrschers im 1. Jahrtausend v. Chr. und ihre Geschichte.* nicht publizierte Habilitationsschrift Heidelberg.

ARO, J., 1961. *Die Akkadischen Infinitivkonstruktionen.* StOr 26. Helsinki.

BAUER, T., 1933. *Das Inschriftenwerk Assurbanipals.* Assyriologische Bibliothek NF. Band I, II. Leipzig.

BERLEJUNG, A., 1998. *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die Alttestamentliche Bilderpolemik.* OBO 162. Göttingen.

BÖCK, B., 2007. *Das Handbuch Muššu'u "Einreibung". Eine Serie sumerischer und akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.* Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo 3. Madrid.

BORGER, R., 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien.* AfO, Beiheft 9. Graz.

1974. *Die Beschwörungsserie Bīt Mēseri und die Himmelfahrt Henochs.* JNES 33. Chicago. 183-196.

1975. *Handbuch der Keilschriftliteratur. Band II.* HKL II. Berlin.

1996. *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T, sowie andere Inschriften.* Wiesbaden.

2004. *Mesopotamisches Zeichenlexikon.* AOAT 305. Münster.

BOTTÉRO, J., 1988. *Magie.* RLA 7. Berlin.

BROWN, D., 2000. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology.* CM 18. Groningen.

BUCCELLATI, G., 1996. *A Structural Grammar of Babylonian.* Wiesbaden.

BUTLER, S. A. L., 1998. *Mesopotamian Conception of Dreams and Dream Rituals.* AOAT 258. Münster.

CANCIK-KIRSCHBAUM, E. C., 1996. *Die Mittelassyrischen Briefe aus Tall Šēḫ Ḥamad.* BATSH 4/1. Berlin.

CAVIGNEAUX, A., 1995. *MÁŠ-ḪUL-DÚB-BA.* In: Finkbeiner, U. & Dittmann, R. & Hauptmann, H (eds.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer.* Mainz. 53-69.

- CAVIGNEAUX, A., H. G. GÜTERBOCK & M. T. ROTH, 1985. *The Series Erim-huš = anantu and An-ta-gál = šaqû*. MSL 17. Roma.
- CAVIGNEAUX, A. & B. K. ISMAIL, 1998. *Eine zweisprachige Hymne aus dem Haus des Beschwörungspriesters*. ASJ 20. 1-11.
- CAVIGNEAUX, A. & M. KREBERNIK, 2000. *Nin-gublaga. Rindergott, Sohn des Mondgottes*. RLA 9. Berlin. 374-376.
- CIVIL, M., 1969. *The Series lú = ša*. MSL 12. Roma.
1979. *Ea A = nâqu, Aa A = nâqu, with their Forerunners and Related Texts*. MSL 14. Roma.
- COHEN, M. E. & M. KREBERNIK, 2007. *Sadar(a)nunna, Sadir(i)-nuna*. RLA 11. Berlin. 481-483.
- COOPER, J. S., 1988. *Warrior, Devastating Deluge, Destroyer of Hostile Lands: A Sumerian Šuila to Marduk*. In: Leichty, E. & deJ. Ellis, M. & Gerardi, P. (eds.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*. Philadelphia. 83-95.
- CRAIG, J. A., 1895. *Assyrian and Babylonian Religious Texts being Prayers, Oracles, Hymns &c*. AB XIII. Leipzig.
- DE MORGAN, J., G. JEQUIER & G. LAMPRE, 1900. *Mémoires. Tome I, Recherches Archéologiques. Première série, Fouilles a Suse en 1897-1898 et 1898-1899*. MDP I. Paris.
- DEIMEL, A., 1933. *Šumerisches Lexikon*. II Teil, Band 4. Roma.
- DELLER, K., 1962. *Zur Syntax des Infinitivs im Neuassyrischen*. Or 31. Roma.
- DIETRICH, M. & O. LORETZ, 1993. *Der biblische Azazel und AIT *126*. UF 25. Neukirchen-Vluyn. 99-107.
- DONNER, H., 1957-58. *Zur Inschrift von Südschîn Aa 9*. AfO 18. Graz. 390-392.
- DURAND, J.-M., 1981. *Texte Babyloniens d'époque récente*. Recherche sur les grandes civilisations 6. Paris.
1988. *Archives Épistolaires de Mari I/1*. ARM 26. Paris.
- EBELING, E., 1915-19. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Erster Band*. WVDOG 28. KAR. Berlin.
1918. *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*. MVAG 23. Leipzig.
1948. *Mittelassyrische Rezepte zur Herstellung von wohlreichenden Salben*. OrNs 17. Roma. 129-145; 299-313.
1953. *Die Akkadische Gebetsserie "Handerhebung". Von Neuem gesammelt und herausgegeben*. Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Institut für Orientforschung Nr. 20. Berlin.
1953. *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*. LKA. Berlin.
- EDZARD, D. O., 1965. *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader*. In: Haussig, H.W.(ed.), *Wörterbuch der Mythologie I. Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart. 17-142.
- EHRENBERG, E., 2001. *A Corpus of Early Fifth Century Seal Impressions in the Yale Babylonian Collection*. BaM 31. Mainz. 309-376.
2002. *The Rooster in Mesopotamia*. In: Erhrenberg, E. (ed.), *Leaving No Stones Unturned. Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake. 53-63.
- ENGEL, B. J., 1987. *Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen*. Mönchengladbach.
- ERMAN, A. & H. GRAPOW, (eds.), 1926-1961. *Wörterbuch der Ägyptische Sprache*. Wb. Berlin.
- FALKENSTEIN, A., 1931. *Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung*. LSS NF I. Leipzig.
- FARBER, W., 1975. *Sagḫulḫaza mukīl rēš lemutti*. ZA 64. Berlin.

- 1980-83. *Lamaštu*. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. RLA, Band 6. Berlin. 439-446.
1987. *Maqlu und Šurpu: Die großen magischen Kompendien gegen Zauberei und Bannfluch*. TUAT II/1. Güterslooh. 262-267.
1987. *Neues aus Uruk: Zur "Bibliothek des Iqīša"*. WO 18. Göttingen. 26-42.
1989. *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*. MC 2. Winona Lake.
- FINCKE, J. C., 2003/4. *The Babylonian Texts of Niniveh. Report on the British Museum's Ashurbanipal Library Project*. AfO 50. Wien. 111-149.
- FINKEL, I. L., 1999. *On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations*. In: Abusch, T. & van der Toorn, K. (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. AMD 1. Groningen. 211-251.
- FOSTER, B. R., 1993. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature. Vol. I, II*. First Edition. Bethesda.
2005. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Third Edition. Bethesda.
2009. *Akkadian Literature*. In: Ehrlich, Carl S. (ed.), *From an Antique Land. An introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Lanham.
- FRAHM, E., 2002. *Zwischen Tradition und Neuerung. Babylonische Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk*. In: Kratz, R. (ed.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*. Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 22. Gütersloh. 74-108.
- FRANKENA, R., 1954. *Tākultu, de sacrale maaltijd in het assyrische rituel. mit een overzicht over de in assur vereerde goden*. Leiden.
- 1957-1971. *Girra und Gibil*. RLA 3. Berlin.
1960. *Rezension zu Reiner, Šurpu*. BiOr 17. Leiden. 172-174.
- FRECHETTE, S. J. C., 2008. *Reconsidering šu.il₂.la(2) as a classifier of the āšipu in the iconography of reciprocal hand-lifting gestures*. In: Biggs, R.D.&Myers,J.&Roth, M.T. (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale*. Held at The Oriental Institute of the University of Chicago. July 18-22, 2005. SAOC 62. Chicago, Illinois. 41-49.
- FUCHS, A., 1998. *Die Annalen des Jahres 711 v. CHR.* SAAS 8. Helsinki.
- GADD, C. J., 1926. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Museum Part XXXIX*. CT 39. London.
- GELLER, M. J., 1985. *Forerunners to Udug-Hul: Sumerian exorcistic incantations*. FAOS 12. Stuttgart.
1988. *New Duplicates to SBTU II*. AfO 35. Wien. 1-23.
2000. *Incipits and Rubrics*. In: George, A.R. & Finkel, I.L (eds.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*. Winonna Lake. 225-259.
2007. *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*. SAACT 5.
- GEORGE, A. R., 1986. *Sennacherib and the Tablet of Destinies*. IRAQ 48. London. 133-146.
1991. *Babylonian texts from the folios of Sidney Smith: Part Two: Prognostic and Diagnostic Omens, Tablet I*. RA 85. 137-168.
1992. *Babylonian Topographical Texts*. OLA 40. Leuven.
1993. *House most high : the temples of ancient Mesopotamia*. Mesopotamian civilizations. Winona Lake, Ind.
- GOELET, O., 1999. *"Town" and "Country" in Ancient Egypt* In: Hudson, M & Levine, B.A. (eds.), *Urbanisation and land ownership in the Ancient Near East*. International Scholars Conference on Ancient Eastern Economics. Harvard. 65-117.

- GRONEBERG, B., 2004. *Die Götter des Zweistromlandes*. Düsseldorf.
- GROTZFELD, H. & A. OSIGUS, 2005. *Europäische Übersetzungen*. In: Bauer, T. & Wilke, A. (eds.), *Dreihundert Jahre 1001 Nacht in Europa*. Ein Begleitheft zur Ausstellung in Münster, Tübingen und Gotha. Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster. Band 4. Münster.
- GURNEY, O. R., 1935. *Babylonian Prophylactic Figures and their Rituals*. AAA 22. Liverpool. 31-96.
- GURNEY, O. R. & J. J. FINKELSTEIN, 1957. *The Sultantepe Tablets I*. STT I. London.
- HALLO, W. W. & J. J. A. VAN DIJK, 1968. *The Exaltation of Inanna*. YNER 3. New Haven & London.
- HÄMEEN-ANTTILA, J., 2000. *A Sketch of Neo-Assyrian Grammar*. SAAS 13. Helsinki.
- HEEBEL, N. P., 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. AOAT 43. Münster.
2007. *The Hands of the Gods: disease names, and divine anger*. In: Finkel, I.J. & Geller, M.J. (eds.), *Disease in Babylonia*. Leiden. 120-130.
- HEIMPEL, W., 1986. *The Sun at night and the doors of heaven in babylonian texts*. JCS 38. Philadelphia. 127-151.
- HERLES, M., 2006. *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*. AOAT 329. Münster.
- HORNUNG, E., 1971. *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Göttesvorstellungen*. Darmstadt.
- HOROWITZ, W., 1998. *Wesopotamian Cosmic Geography*. MC 8. Winona Lake.
- HUDSON, M., 1999. *Summary Review: From Open Lands to Private Ownership in Ancient Mesopotamia*. In: Hudson, M & Levine, B.A. (eds.), *Urbanisation and land ownership in Ancient Near East*. International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economics. Harvard. 481-491.
- HUNGER, H., 1968. *Babylonische und Assyrische Kolophone*. AOAT 2. Neukirchen-Vluyn.
1998. *Nacht*. RLA 9. Berlin. 45f.
- HUNGER, H. & A. J. SACHS, 1988. *Astronomical diaries and related texts from babylonia. Volume I Diaries from 652 B.C. to 262 B.C.* ÖAW 195.
- JANOWSKI, B. & G. WILHELM, 1993. *Der Böck, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev. 16,10.21f.* In: Janowski, B. & Wilhelm, G. (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. OBO 129. Freiburg, Schweiz & Göttingen. 109-171.
- JEAN, C., 2006. *La magie Néo-Assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*. SAAS 17. Helsinki.
- KATAJA, L. & R. WHITING, 1995. *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. SAA 12.
- KING, L. W., 1896. *Babylonian Magic and Sorcery being "The prayers of the lifting of the hand."* London.
1912. *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum*. London.
- KINNIER WILSON, J., 2005. *Notes on the Assyrian Pharmaceutical Series URU.AN.NA : MAŠTAKAL*. JNES 64. Chicago. 45-51.
- KÖCHER, F., 1953. *Der babylonische Göttertypentext*. MIO I. Berlin. 57-107.
1955. *Keilschrifttexte zur Assyrisch-Babylonischen Drogen- und Pflanzenkunde*. DAWIF 28. Berlin.
1965. *Urruru, "(am Feuer) dörren."* AS 16. Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965. Chicago. 323-325.

- KRAUS, F. R., 1955. *Rezension zu Ebeling's AGH*. In: Deutsche Literaturzeitung 76. Berlin. 504-505.
- KREBERNIK, M., 2000. *Ninli (Mulliltu, Mullissu). Göttin, Gemahlin Enlils*. RLA 9. Berlin. 452-461.
- KRECHER, J., 1972. *Rezension zu Kramer, Sumerische literarische Texte aus Nippur*. OLZ 67. Leipzig. 247-252.
- KUNSTMANN, W. G., 1932. *Die Babylonische Gebetsbeschwörung*. LSS, Neue Folge II. Leipzig.
- LABAT, R., 1976. *Manuel d'Épigraphie Akkadienne (Signes, Syllabaire, Idéogrammes)*. 5^e édition. Paris.
- LAMBERT, W. G., 1959. *The Sultantepe Tablets. A review article*. RA 53. Paris. 119-138.
1970. *The Sultan Tepe Tablets. The Birdcall Text*. AnSt 20. Ankara. 111-119.
- 1974-77. *Rezension zu Meyer UFBG*. AfO 25. Wien. 197-199.
1996. *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake.
2002. *The Name of Nuska*. RA 96. Paris. 57-60.
2008. *The Classification of Incantations*. In: Biggs, R.D.&Myers, J.&Roth, M.T. (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale*. Held at The Oriental Institute of the University of Chicago. July 18-22, 2005. SAOC 62. Chicago, Illinois. 93-99.
- LAMBERT, W. G. & A. R. MILLARD, 1999. *Atra-Hasīs: The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil*. Winona Lake, Ind.
- LAWSON, J. N., 1994. *The concept of fate in ancient Mesopotamia of the first millennium : toward an understanding of Šīmtu*. Orientalia Biblica et Christiana 7. Wiesbaden.
- LENZI, A., 2008. *Secrecy and the Gods: Secret knowledge in ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. SAAS 19. Helsinki.
- LEWY, H. & J. LEWY, 1948. *The God Nusku*. OrNs 17. Roma. 146-159.
- LIEBERMAN, S. J., 1987. *A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic "Measures" of Biblical Hermeneutics?* HUCA 58. Cincinnati. 157-227.
- LINSEN, M. J. H., 2004. *The Cults of Uruk and Babylon. Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practises*. CM 25. Leiden.
- LITKE, R. L., 1998. *A reconstruction of the Assyro-babylonian God-Lists, AN: ^dA-NU-UM and AN ANU ŠÁ AMĒLI*. New Haven.
- LIVINGSTONE, A., 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. SAA 3. Helsinki.
- LORETZ, O. & W. MAYER, 1978. *Šu-ila-Gebete Supplement zu L. W. King, Babylonian magic and sorcery*. AOAT 34. Neukirchen-Vluyn.
- LUDWIG, M.-C., 2006. *"Enki in Nippur": Ein Bislang unidentifiziertes mythologisches Fragment*. JCS 58. Boston. 27-38.
- LUUKKO, M., 2004. *Grammatical Variation in Neo-Assyrian*. SAAS 16. Helsinki.
- MAUL, S. M., 1992. *Die Inschriften von Tall Bderi*. BBVO 2. Berlin.
1994. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. BaF 18. Mainz am Rhein.
1998. *Marduk, Nabû und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu'ilas*. In: Maul, S. (ed.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu . . .* CM 10. Groningen. 159-197.
1999. *Das Wort im Worte. Orthographie und Etymologie als hermeneutisches Verfahren babylonischer Gelehrter*. In: Most, Glenn W. (ed.), *Commentaries - Kommentare*. APOREMATA 4. Göttingen. 1-19.

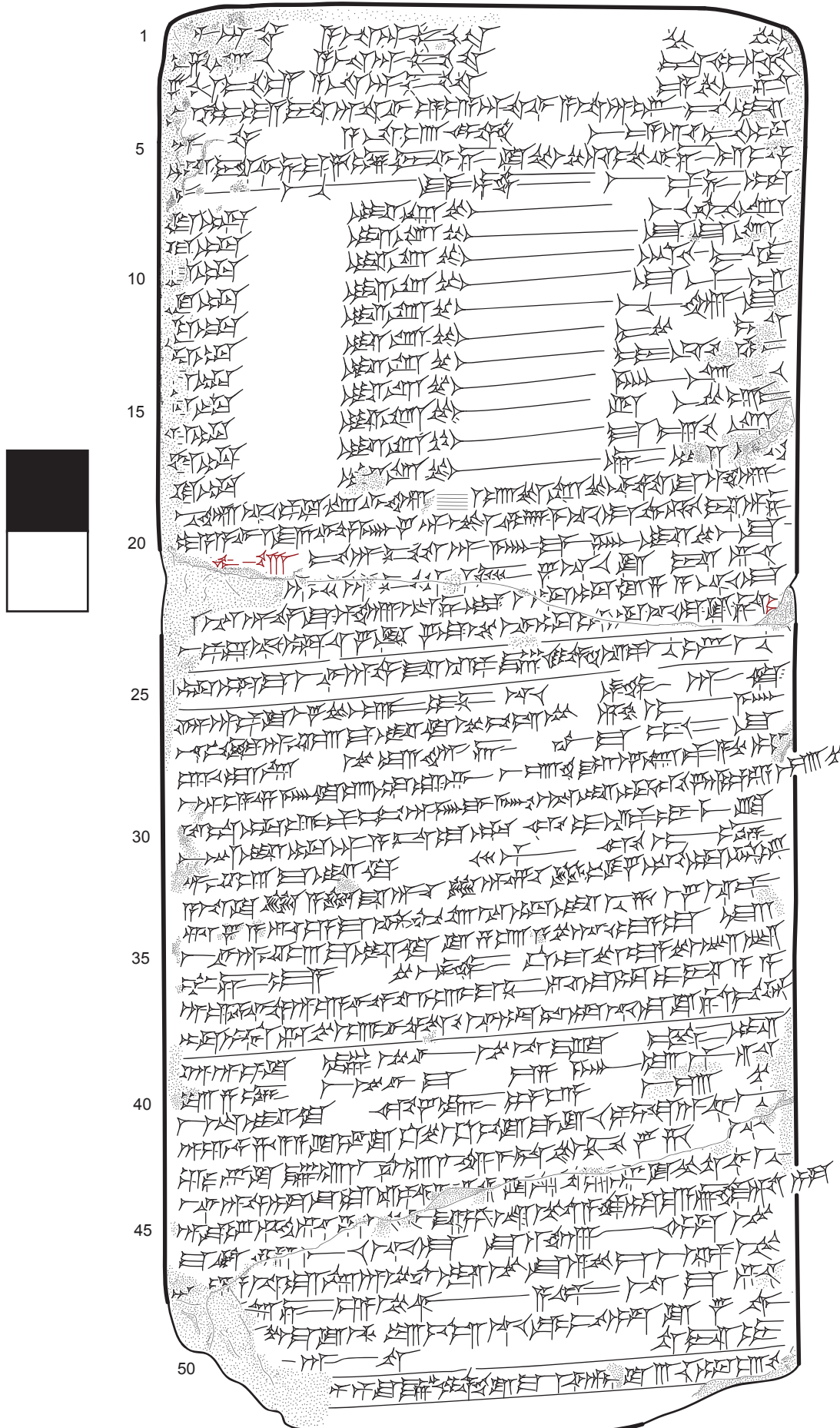
2003. *Bildhafte Orthographie in der assyrisch-babylonischen Keilschrift. Orthographie und Etymologie als hermeneutische Verfahren babylonischer Gelehrter*. In: Assmann, A. & Assmann, J. (eds.), *Hieroglyphen. Station einer anderen abendländischen Grammatologie. Archäologie der literarischen Kommunikation VIII*. München. 65-77.
2003. *Omina und Orakel. A. Mesopotamien*. RLA 10. Berlin. 45-88.
2003. *Wie die Bibliothek eines assyrischen Gelehrten wiederersteht*. In: Marzahn, J & Salje, B. (eds.), *Widerstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*. Mainz. 175-183.
2004. *Die "Lösung vom Bann": Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheiten und Heilkunst*. In: Horstmanshoff, H.F.J. & Stol, M. (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. SAM 27. Leiden&Boston.
2005. *Die Inschriften von Tall Ṭābān*. ASJss 2.
2008. *Die Religion Babyloniens*. In: Marzahn, J. & Schauerte, G. (eds.), *Babylon Wahrheit*. Berlin. 167-207.
- MAYER, W., 1976. *Untersuchungen zur Formsprache der Babylonischen "Gebetsbeschwörungen"*. StPo 5. Rome.
1980. *Corrigenda zu O. Loretz - W.R. Mayer, ŠU-ILA-Gebete (AOAT 34; 1978)*. UF12. Neukirchen-Vluyn. 422-424.
1987. *Akkadische Lexikographie: CAD N, N₂. OrNs 56*. Roma.
- MEIER, G., 1937. *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. AfO, Beiheft 2. Berlin.
- 1937-39. *Die Ritualtafel der Serie "Mundwaschung"*. AfO 12. Berlin.
- 1937-1939. *Keilschrifttexte nach Kopien von T.G. Pinches. 10. Ritual für das Reisen über Land*. AfO 12. Berlin.
- 1937/39. *Kommentare aus dem Archiv der Tempelschule in Assur* AfO 12. Berlin. 237-246.
- 1941-44. *Die zweite Tafel der Serie bīt mēseri*. AfO 14. Berlin-Graz. 139-152.
- MEINHOLD, W., 2009. *Ishtar in Assur. Untersuchung des Lokalkultes der Göttin Ishtar in der Stadt Assur von ca. 2500 bis 614 v.Chr.* nicht publizierte Dissertation. Heidelberg.
- MEISSNER, B., 1916. *Die 2. p. f. Pl. des Permiansivs*. OLZ 19. Leipzig. 209.
- MICHALOWSKI, P., 1990. *Presence at the Creation*. In: Abusch, T. & Huehnergard, J. & Steinkeller (eds.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta. 381-397.
- MIGLUS, P. A., 1990. *Auf der Suche nach dem "Ekur" in Assur*. BaM 21. Berlin. 303-321.
1996. *Das Wohngebiet von Assur, Stratigraphie und Architektur*. WVDOG 93. Berlin.
- MILLARD, A. R., 1994. *The Eponyms of the Assyrian Empire*. SAAS 2. Helsinki.
- MYHRMAN, D., W., 1911. *Babylonian Hymns and Prayers*. PBS I/1. Philadelphia.
- NIES, L., B. & C. E. KEISER, 1920. *Historical, religious and economic texts and antiquities*. BIN 2. New Haven.
- NISSINEN, M., 1998. *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. SAAS 7. Helsinki.
- OELSNER, J., 1986. *Rezension zu E. von Weiher, SpTU II*. OLZ 81. Berlin. 346-351.
- OPPENHEIM, A. L., 1954-1956. *Sumerian: inim.gar, Akkadian: egirru = Greek: kledon*. AfO 17. Graz. 49-55.
1956. *Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*. Philadelphia.

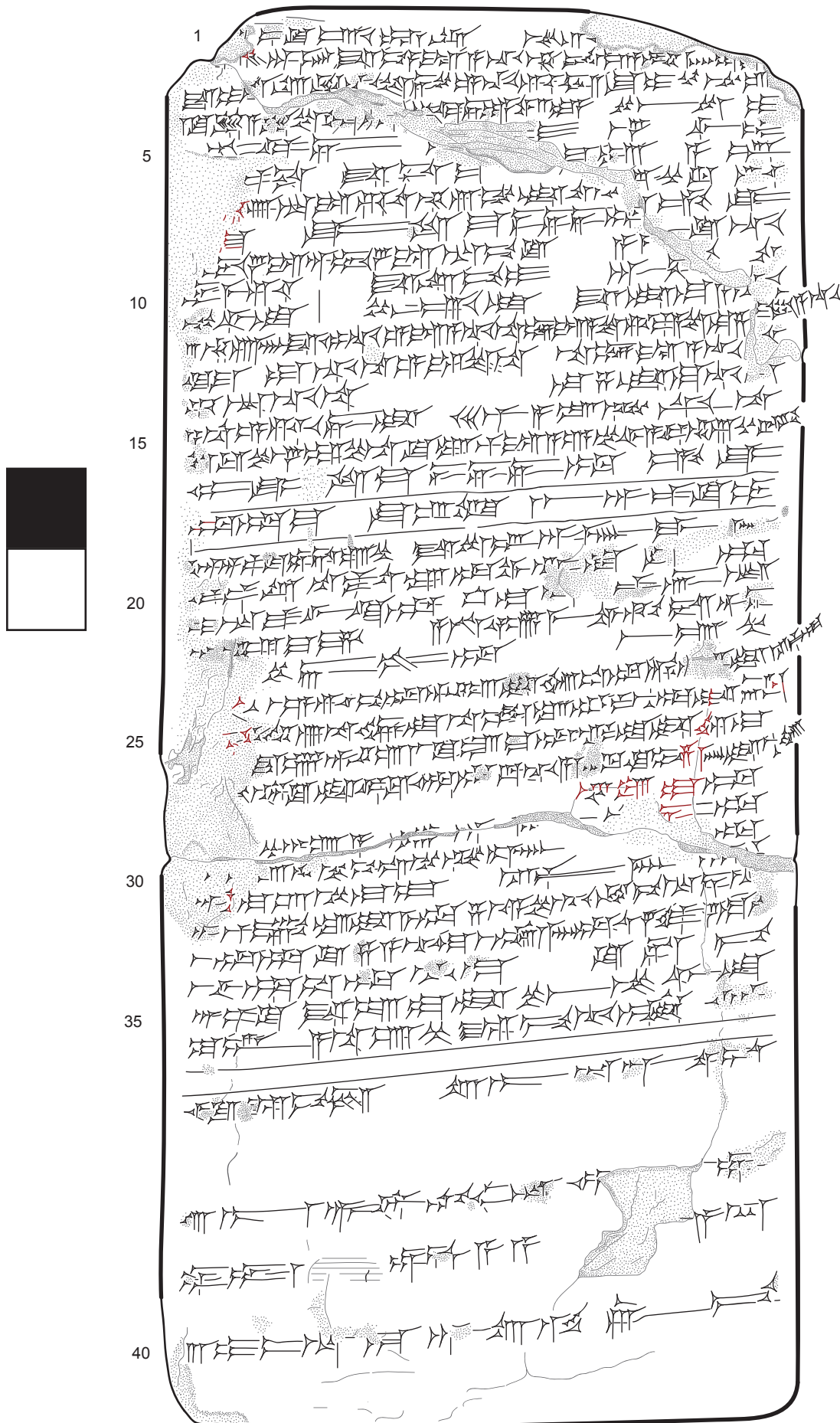
1966. *Analysis of an assyrian ritual (KAR 139)*. History of Religions, 5:2. Chicago.
1977. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Revised Edition. Completed by Erica Reiner. Chicago.
- PARPOLA, S., 1972. *A Letter from Šamaš-šumu-ukīn to Esarhaddon*. IRAQ 34. London.
1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II: Commentary and Appendices*. AOAT 5/2. Neukirchen-Vluyn.
1986. *The Royal Archives of Niniveh*. Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30^e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 4-8 July 1983. PIHANS 57. Leiden. 223-236.
1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. SAA 10. Helsinki.
- PEARCE, E. L., 1993. *Statements of Purpose: Why the Scribes Wrote*. In: Cohen, M.E. & Snell, D.C. & Weisberg, D.B. (eds.), *The Tablet and the Scroll*. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo Bethesda. 185-194.
- PEDERSÉN, O., 1986. *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations*. Studia Semitica Upsaliensia 8. Upsala.
1998. *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.* Maryland.
- PFEIFFER, H., 2001. *Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16*. In: Richter, T. & Prechel, D. & Klinger, J. (eds.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Saarbrücken. 313-326.
- PONGRATZ-LEISTEN, B., 1999. *Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* SAAS 10. Helsinki.
- RADNER, K. & H. D. BAKER, (eds.), 1998-2002. *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol I - III*.
- REINER, E., 1958. *Šurpu. A collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. AfO Beiheft 11. Graz.
1985. *Your thwarts in pieces, your mooring rope cut: Poetry from Babylonia and Assyria*. Michigan.
- RITTIG, D., 1977. *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-16. Jh. v. Chr.* München.
- ROCHBERG-HALTON, F., 1982. *Fate and Divination in Mesopotamia*. In: 28 Rencontre Assyriologique Internationale in Wien. 6.-10. Juli 1981. AfO, Beiheft 19. Wien. 363-371.
- RÖLLIG, W., 2008. *Land- und Viehwirtschaft am Unteren Ḫābūr in Mittelassyrischer Zeit*. BATSH 9/3. Wiesbaden.
- ROWTON, M. B., 1962. *The Use of the Permansive in Classic Babylonian*. JNES 21. Chicago. 233-303.
- SALLABERGER, W., 2002. *Der "Ziqqurat-Plan" von Nippur und exorzistischen Riten in neusumerischer Zeit. Einige Anmerkungen*. In: Loretz, O. & Metzler, K.A. & Schaudig, H. (eds.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux*. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag. AOAT 281. Münster. 609-618.
2003. *Opfer. A. I. Nach schriftlichen Quellen. Mesopotamien*. RLA 10. Berlin. 93-102.
- SALLABERGER, W. & U. SEIDL, 2005/2006. *Der "Heilige Baum"*. AfO 51. Wien. 54-74.
- SALONEN, A., 1965. *Die Hausgeräte der alten Mesopotamier: nach sumerisch-akkadischen Quellen*. Teil I. Helsinki.

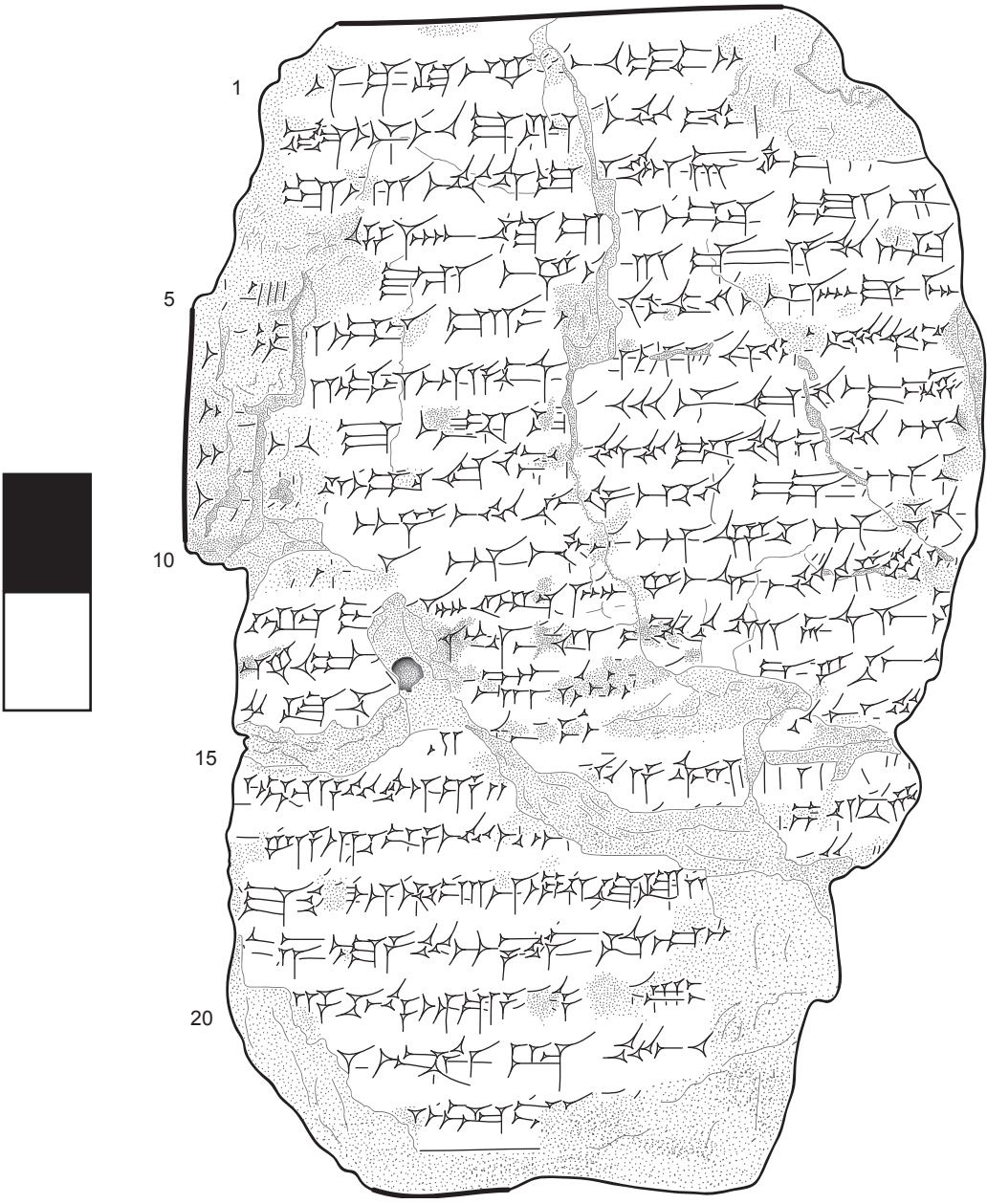
1973. *Vögel und Vogelfang im alten Mesopotamien*. Helsinki.
- SASSMANNSHAUSEN, L., 2001. *Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit*. BaF 21. Mainz.
- SCHAUDIG, H., 2001. *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen, samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik*. AOAT 256. Münster.
2002. *Nabonid, der "Gelehrte auf dem Königsthron". Omina, Synkretismen und die Ausdeutung von Tempel- und Götternamen als Mittel zur Wahrheitsfindung spätbabylonischer Religionspolitik*. In: Loretz, O. & Metzler, K.A. & Schaudig, H. (eds.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux*. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag. AOAT 281. Münster. 619-647.
- SCHEIL, V., 1921. *Catalogue de la Collection Eugène Tisserant*. RA 18. Paris. 1-33.
- SCHMIDT, J., 1979. *XXIX. und XXX. Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka. 1979/71 und 1971/72*. UVB 29/30. Berlin.
- SCHOLLMEYER, P. A., 1912. *Sumerisch-babylonische Hymne und Gebete an Šamaš*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 1 Ergänzungsband. Paderborn.
- SCHRAMM, W., 1981. *ka-inim-ma*. RA 75. Paris. 90.
2008. *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*. GBAO 2. Göttingen.
- SCHUSTER-BRANDIS, A., 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchungen zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* AOAT 46. Münster.
- SCHWEMER, D., 2007. *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiesbaden.
2007. *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber*. WVD OG 117. KAL 2. Wiesbaden.
- SEUX, M.-J., 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Paris.
- SMITH, R. H., 1997. *Lamps*. In: Meyers, Eric M (ed. in chief), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in The Near East*. OANE Vol. I-V. Oxford.
- SPEISER, E. A., 1951. *The Semantic Range of dalāpu*. JCS 5. New Haven. 64-66.
- STAMM, J. J., 1939. *Die Akkadische Namengebung*. MVAG 44. Leipzig.
- STARR, I., 1990. *Queries to the Sungod*. SAA 4. Helsinki.
- STRECK, M. P., 2001. *Keilschrift und Alphabet*. LingAeg 3. Göttingen. 77-97.
2001. *Nusku*. RLA 9. Berlin. 629-633.
2002. *Die Nominalformen maPRaS(t), maPRa=s und maPRiS(t) im Akkadischen*. In: Nebes, N (ed.), *Neue Beiträge zur Semitistik*. Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis 13. September 2000 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. JBVO 5. Jena. 223-257.
- TADMOR, H., 1958. *The campaigns of Sargon II of Assur: A chronological-historical study*. JCS 12. New Haven. 77-100.
- TALLQVIST, K., 1914. *Assyrian Personal Names*. ASSF 18. Helsinki.
1938. *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der Prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*. StOr 7. Helsinki.
- TALON, P., 2005. *The Standart Babylonian Creation Myth: Enūma eliš*. SAACT 4. Helsinki.
- THOMPSON, R. C., 1903. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c.*, CT 16. London.

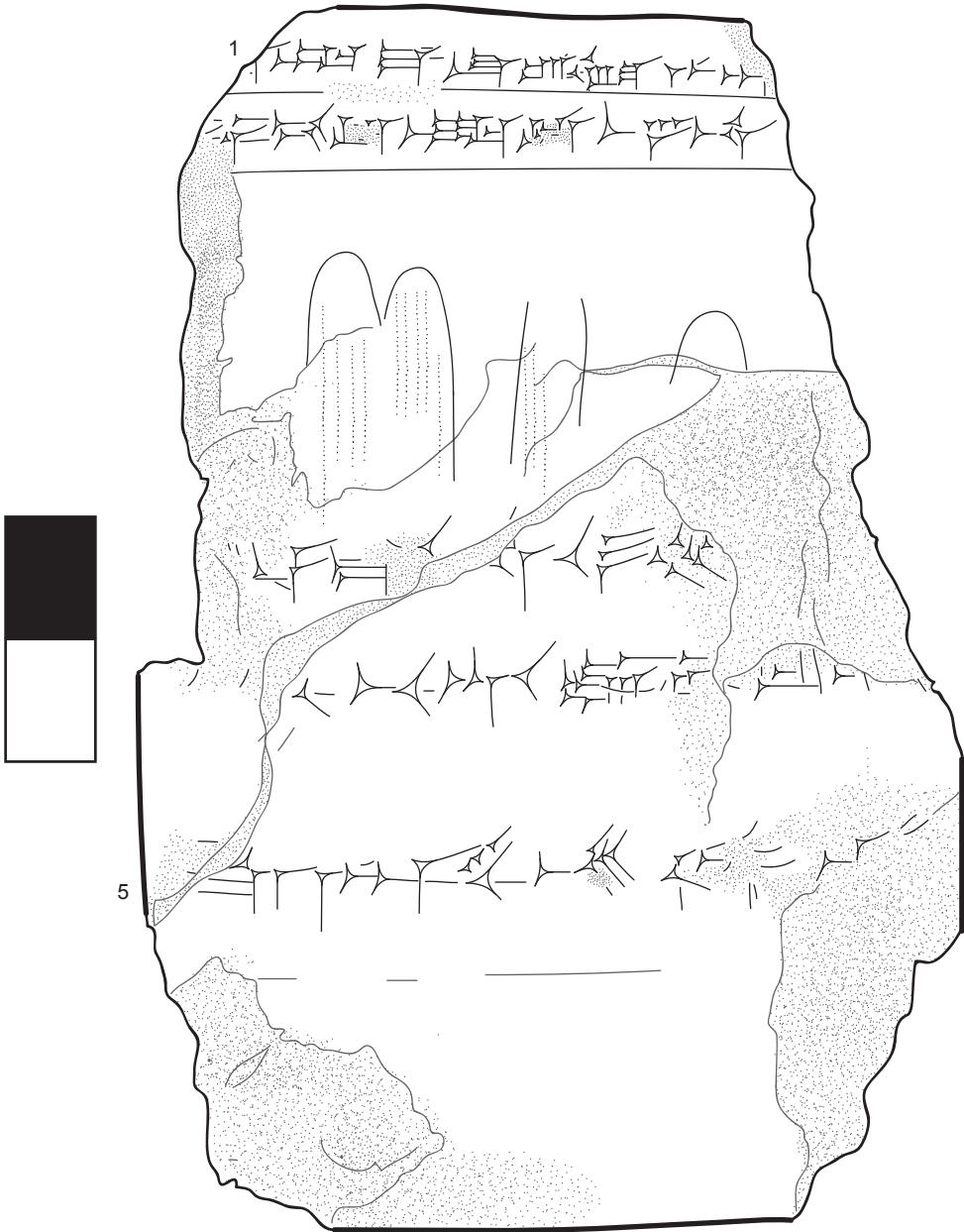
1911. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Museum*. CT 16. London.
1923. *Assyrian Medical Texts*. Milford.
1949. *A Dictionary of Assyrian Botany*. London.
- VAN DER WAERDEN, B. L., 1968. *Erwachende Wissenschaft*. Basel&Stuttgart.
- VERDERAME, L., 2002. *Le Tavole I-VI della serie astrologica Enūma Anu Enlil*. NISABA 2. Roma.
- VON SODEN, W., 1933. *Die Lexikalischen Tafelserien der Babylonier und Assyrer in den Berliner Museen II. Die assyrischen Synonymenlisten*. Berlin.
1936. *Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen. Nebst einigen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Ahiqar-Romans*. ZA 43. Berlin. 1-29.
1957. *Zum akkadischen Wörterbuch*. Or 26. Roma. 88-96.
- 1957-71. *Gebet*. RLA 3. Berlin. 160-170.
1964. *Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur*. BaM 3. Berlin. 148-157.
1969. *Zur Wiederherstellung der Marduk-Gebete BMS 11 und 12*. IRAQ 31. London. 82-89.
1974. *Dublikate aus Ninive*. JNES 33. Chicago. 339-344.
1995. *Grundriss der Akkadischen Grammatik*. AnOr 33. Roma.
- & Falkenstein, Adam. 1953. *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*. Zürich.
- VON SODEN, W. & W. RÖLLIG, 1976. *Das Akkadische Syllabar. 3. Auflage, durchgesehen und verbessert*. AnOr 42. Roma.
- VON WEIHER, E., 1983. *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II*. ADFU 10. Berlin.
1988. *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil III*. ADFU 12. Berlin.
- VORLÄNDER, H., 1975. *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persöhnlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*. AOAT 23. Neukirchen-Vluyn.
- WALKER, C. B. F., 1972. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. Part 51. Miscellaneous Texts*. CT 51. London.
- WEIDNER, E. F., 1952/53. *Die Bibliothek Tiglatpilesar I*. AfO 16. Graz. 197-215.
- WEIR, C. J. M., 1934. *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*. London.
- WIGGERMANN, F. A. M., 1992. *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*. CM 1. Groningen.
2000. *Lamaštu, daughter of Anu. A Profile*. In: Stol, M., *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. CM 14. Groningen. Chapter X. 217-250.
2001. *Nin-šubur*. RLA 9. Berlin.
2007. *Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography*. In: Groneberg, B. & Spickermann, H. (eds.) *Die Welt der Götterbilder*. BZAW 376. Berlin. 102-117.
- ZGOLL, A., 1997. *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*. AOAT 246. Münster.
2002. *Die Welt im Schlaf sehen - Inkubation von Träumen im antiken Mesopotamien*. WO 32. Göttingen. 74-102.
2003. *Audienz-Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur*. BaM 34. Berlin. 181-200.
2003. *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar*. AOAT 308. Münster.

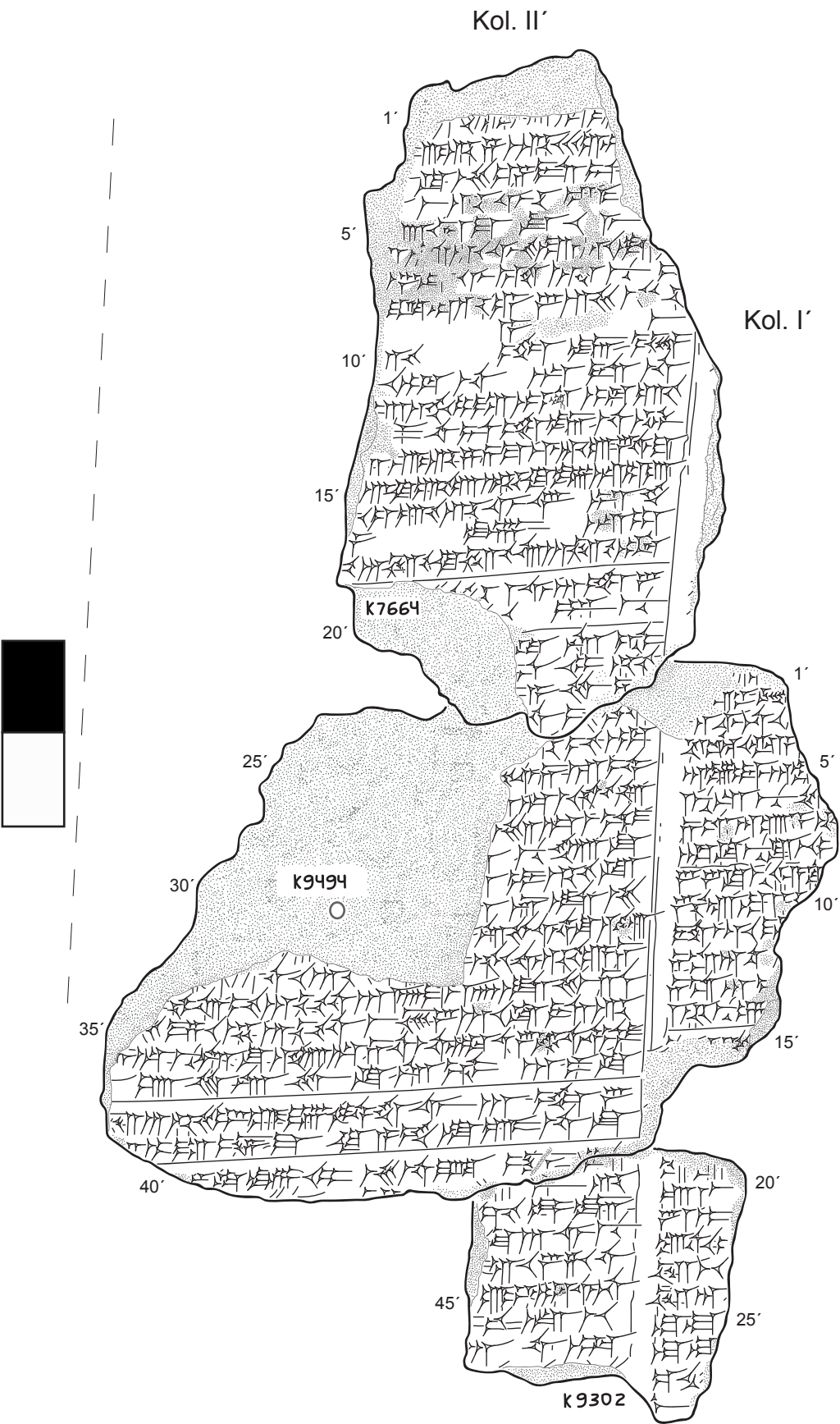
2006. *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3. - 1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*. AOAT 333. Münster.
- ZIMMERN, H., 1905. *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*. AO 7/3. Leipzig.
1911. *Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl*. AO 13/1. Leipzig.
- ДАНДАМАЕВ, М. А., 1983. *Вавилонски Писци*. Москва.
- ЕМЕЛЬЯНОВ, В. В., 2000. *О первоначальном значении шумерского ме*. VDI 2/2000. Москва. 150-174.
- КЛОЧКОВ, И. С., 1983. *Духовная Культура Вавилонии: человек, судьба, время, очерки*. Москва.

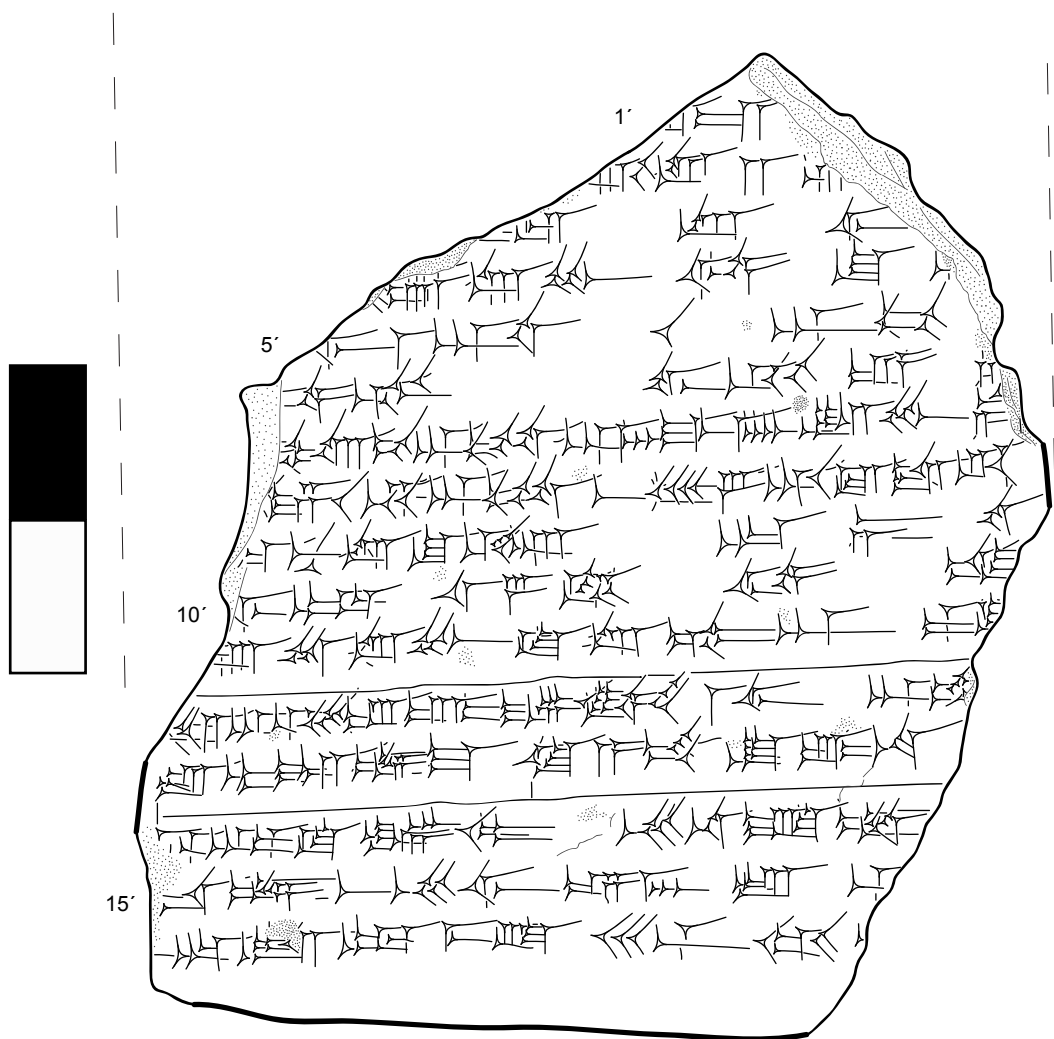


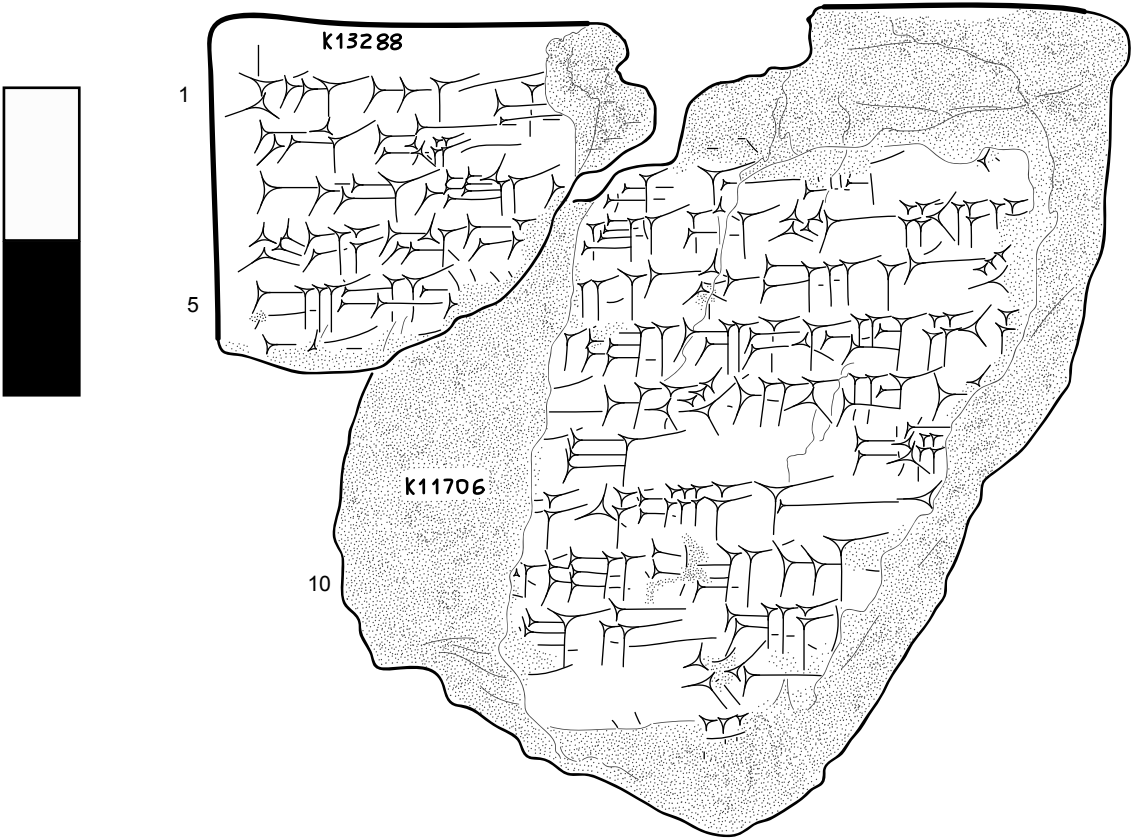


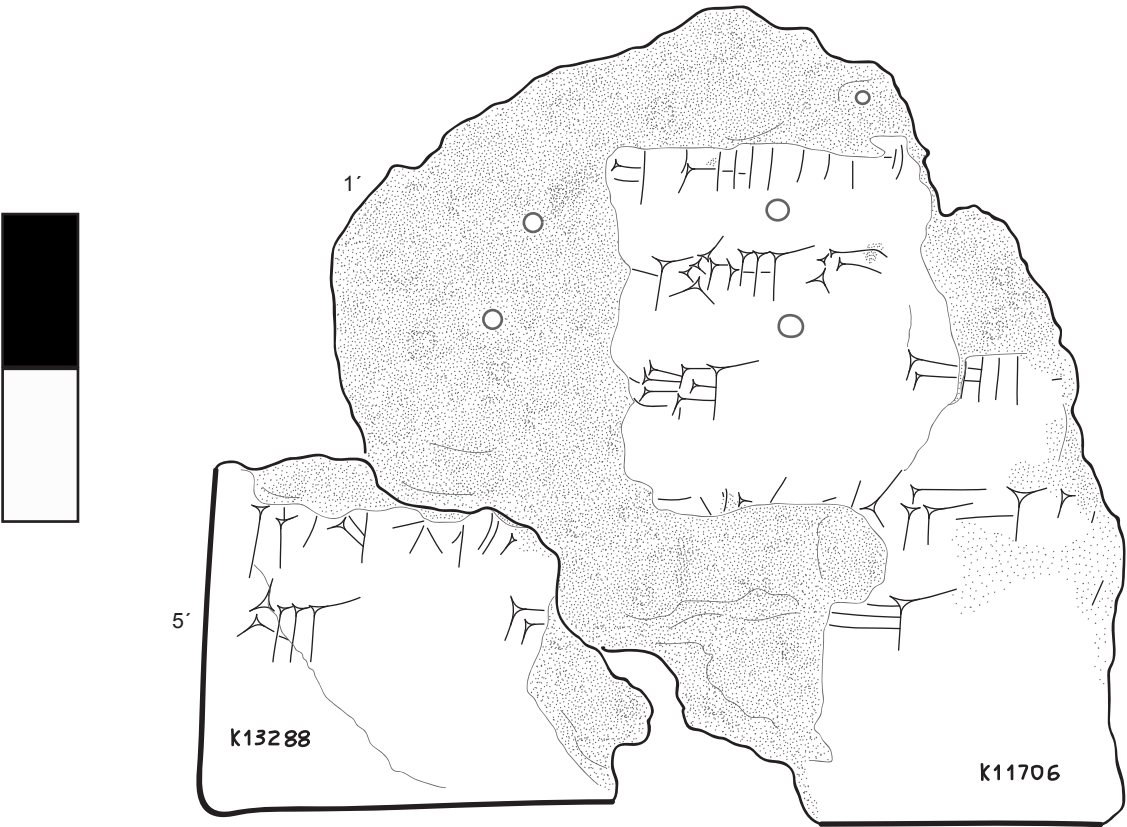




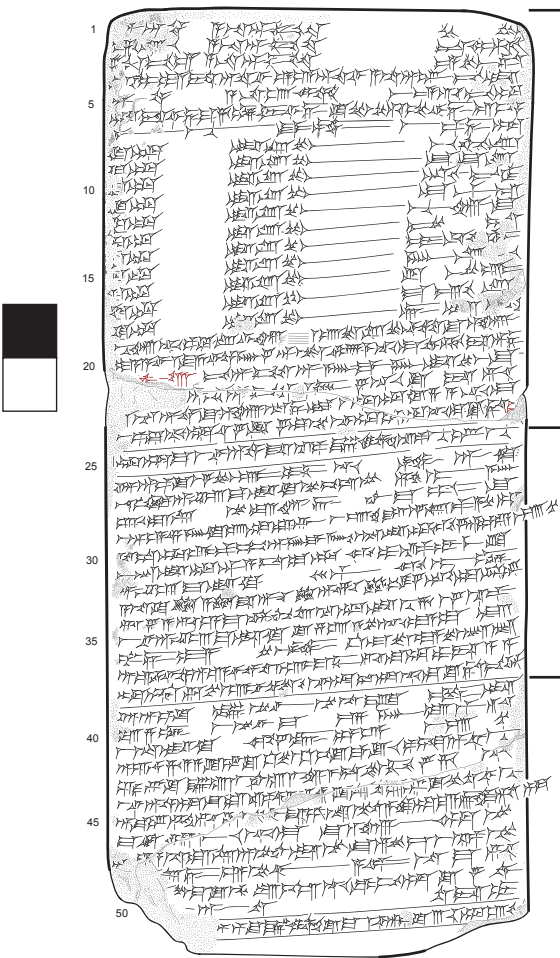








KAR 58
Vorderseite

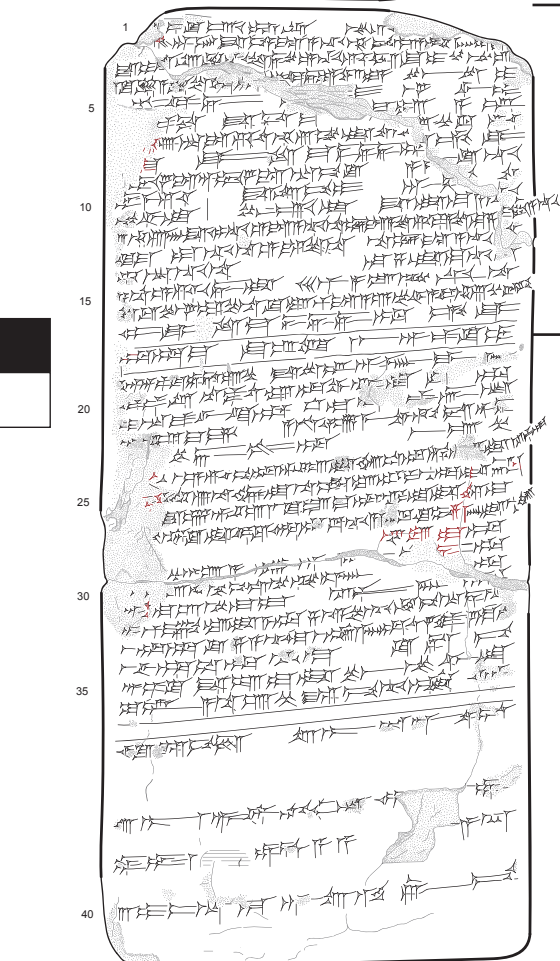


GEBET I
SITZ IM LEBEN IN
BĪT MĒSERI

GEBET II
SITZ IM LEBEN IN
TRAUMRITEN GEGEN
SCHLECHTE TRÄUME UND
BĪT SALĀ'MĒ

GEBET III
SITZ IM LEBEN IN
TRAUMRITEN GEGEN
SCHLECHTE TRÄUME UND
BĪT MĒSERI

KAR 58
Rückseite



GEBET IV
SITZ IM LEBEN IN
TRAUMRITEN GEGEN
SCHLECHTE TRÄUME

GEBET V
SITZ IM LEBEN IN
MAQLŪ