

Gösta Gabriel

Von Adlerflügen und numinosen Insignien

Eine Analyse von Mythen zum himmlischen Ursprung
politischer Herrschaft nach sumerischen und akkadischen
Quellen aus drei Jahrtausenden

“Maybe nothing ever happens once and is finished. Maybe happen is never once but like ripples maybe on water after the pebble sinks, the ripples moving on, spreading, the pool attached by a narrow umbilical water-cord to the next pool which the first pool feeds, has fed, did feed, let this second pool contain a different temperature of water, a different molecularity of having seen, felt, remembered, reflect in a different tone the infinite unchanging sky, it doesn’t matter: that pebble’s watery echo whose fall it did not even see moves across its surface too at the original ripple-space, to the old ineradicable rhythm [...]”

William Faulkner, *Absalom, Absalom!*

Abstract: The various ways by which political power is transferred from heaven to earth was an important topic treated in Sumerian and Akkadian myths which are incorporated in different texts, such as royal hymns, epics, debate poems, and mytho-historical chronicles dating from the third to first millennium BC. The new method of hylistic analysis allows for the comprehensive reconstruction of all deviating mythical traditions regarding the origin and nature of political rulership by isolating alternate mythological explanations as superimposed, or opposing, conceptual “strata.” As an example, in one explanatory framework, An, the god of heaven, is the initiator of the transfer of the numinous insignia of kingship, the scepter and the crown. In an alternate myth, the king and hero Etana ascends to heaven on the back of an eagle in order to receive the requisite basis of hereditary rule from the goddess Innana/Īštar. During the second phase of hylistic analysis, these conceptual strata are interpreted, in order to assess the development of the ideas underlying the nature of rulership as it was exercised in the historical past. Kingship possesses both an ineffable quality (a result of religion and tradition) and a material aspect, as it is personified through human rulers and cities which rise and fall in terms of their influence. In sum, the abundant mythical tradition of ancient Mesopotamia is herein utilized to report upon a rich intellectual tradition of ideas pertaining to political power.

1 Einleitung

1.1 Geschichte und Geschichten

Das Erzählen von Geschichten gehört vermutlich zu den ältesten Kulturtechniken der Menschheit. Für einen Großteil der Geschichte wurden die Geschichten zunächst nur mündlich weitergegeben. Nachdem die Schrift am Ende des vierten Jahrtausends v. Chr. in Südbabylonien erfunden wurde, änderte sich an dieser Situation zuerst nichts. Die mesopotamische Keilschrift war in ihrem Anfangsstadium vor allem ein Verwaltungsinstrument. Erst ihre Wandlung in ein Medium der Speicherung und Wiedergabe gesprochener Sprache in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. erlaubte es erstmalig, Geschichten in ihrem genauen Wortlaut aufzuschreiben. Dies geschah größtenteils auf haltbaren Materialien (insbesondere Ton), so dass sehr viele dieser Originalmanuskripte heute noch erhalten sind. Somit besitzen wir aus dieser Zeit die ältesten erhaltenen Erzählungen der Menschheit, was Mesopotamien zu einer unglaublich wertvollen Schatzkammer der Menschheitsgeschichte(n) macht.

Diese Quellsituation wird für den modernen Forscher noch erfreulicher, da nicht nur eine enorme Anzahl, sondern auch eine unglaubliche Varietät an Manuskripten mit Blick auf Zeit, Ort und Textsorte erhalten sind (vgl. bspw. Streck 2010). So kommunizieren die physischen Textträger in diachroner Weise Erzählungen in verschiedenen stofflichen Ausführungen, so dass wir mit Blick auf das antike Mesopotamien in der beneidenswerten Situation sind, dass wir Wandlung und Kontinuität von Erzählstoffen über Jahrhunderte, gar Jahrtausende, hinweg nachzeichnen können.

Die Überlieferungssituation ist auch davon maßgeblich bestimmt, dass das vorchristliche südliche Mesopotamien, die Region Babylonien, eine kulturelle Einheit darstellt. Im dritten und frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. wurde diese Einheit auf der politischen Ebene jedoch immer nur vorübergehend realisiert. Dies geschah stets dadurch, dass die Macht über die Region in der Hand einer Stadt und ihres Herrschers gebündelt wurde. Die Erzählungen bzw. Berichte über ein panbabylonisches Königtum changieren daher immer zwischen Realität und Ideal, zwischen Ereignisgeschichte und Konzeptgeschichte.

Um diese komplexe Geschichte nachzuzeichnen, ist eine Differenzierung an dieser Stelle von großem Nutzen. So können wir zwischen dem modern-wissenschaftlichen (etischen) und dem antik-kulturimmanenten (emischen) Blickwinkel auf das Phänomen *Geschichte* unterscheiden.

Die moderne Geschichtswissenschaft hat sich von Rankes Diktum einer Rekonstruktion von dem, „wie es eigentlich gewesen“ (1885, VII) längst emanzi-

piert. Statt dessen ist sie sich der Konstruktion der Vergangenheit durch die erhaltenen Quellen und ihre Rezeption bewusst. Den Quellen wird dabei aber nur noch ein negatives „Vetorecht“ in der Geschichtswissenschaft zu- und dementsprechend die Möglichkeit einer finalen positiven Bestätigung abgesprochen (Koselleck 1977, 45 f). Zentral ist daher der konsensuale Charakter der Geschichtsschreibung. Historie ist das, worauf sich die Historiker und die Adressaten der jeweiligen Vergangenheitsdarstellung aufgrund gemeinsamer Prämissen einigen (bspw. Elsner 1994, 226). Nach modernen Maßstäben gehören transzendente Wesen (bspw. Götter) und Orte (bspw. Himmel, Unterwelt) nicht zu einer solchen allgemein akzeptierten Basis.

Anders stellt sich dies naturgemäß aus der mesopotamischen Perspektive dar, nach der menschliche Handlungen stets mit göttlichen korrelieren, bzw. von diesen bestimmt sind. Jegliche Form einer aussagekräftigen altorientalischen Geschichtsschreibung muss daher die Perspektive der Götter miteinschließen. Piotr Steinkeller hat dieses Verständnis in dem Begriff der *mythical history*, der Mytho-Historie, auf den Punkt gebracht (2017, 176). Der Ausdruck gibt den antiken Konsens wieder; er beschreibt wie sich die altorientalische Kultur ihrer eigenen Vergangenheit erinnert und ihrer historischen Bedingtheit bewusst ist (vgl. auch Michalowski 1983, 243; Sommerfeld 2015, 272).

Die moderne Historikerin oder der Altorientalist müssen hier zu Erzählstoffforschenden werden: Ihnen stellt sich aus ethischer Sicht an dieser Stelle prinzipiell die Herausforderung, wie mythische von historischen Stoffen unterschieden werden können. Wie oben angedeutet ist die Frage nach ‚objektiver Wahrheit‘ in diesem Kontext nicht von Belang, da es primär um die Rekonstruktion der originär antiken Perspektive, d. h. um den Konsens innerhalb der mesopotamischen Wissenskultur geht. Entscheidend ist vielmehr, ob es sich um historisch oder mythisch ausgestaltete Erzählstoffe handelt. Eine präzise und detailgenaue etische Differenzierung kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, doch können beide Stofftypen grob umrissen werden. So kann man die Narrationen als historisch bezeichnen, die allein oder vornehmlich von Menschen berichten. Transzendenzbezüge und insbesondere handelnde Götter finden sich hier nicht oder nur randseits. Mythische Stoffe wiederum zeichnen sich insbesondere durch ihre numinosen Akteure aus (zur Definition von Mythos im Detail vgl. Beitrag C. Zgoll, Grundlagen, sowie C. Zgoll 2019, 563). Dies sind erste grobe heuristische Kategorien, die an dieser Stelle ausreichen sollen. Bei der Analyse der antiken Quellen gilt es abschließend zu beachten, dass sie nicht in Reinform auftreten, sondern häufig in stofflicher Mischform (bspw. als Kombination von historischen und mythischen Teilen, vgl. auch C. Zgoll 2019, 219–231).

Es sei an dieser Stelle betont, dass dies in erster Linie ein modernes wissenschaftliches Beschreibungsinstrumentarium der antiken Lebens- und Gedankenwelt ist. Innerhalb der mesopotamischen Kultur waren Götter selbstverständlich notwendige Akteure der Geschichte. Es gibt kein historisches Ereignis, das sich nicht auf göttlichen Willen zurückführen lässt. Dennoch wird sich zeigen, dass auch die altorientalischen Geschichtsschreiber durchaus in ähnlicher Art und Weise zwischen einer menschlichen Geschichtezebene und einer göttlichen differenzierten (siehe 4.1.3).

Indem die antiken Menschen die Götter als wesentliche Akteure historischer Entwicklungen betrachten, konstruieren sie Zusammenhänge zwischen Einzelereignissen: Sie spannen die Vergangenheit in ein göttlich bestimmtes kausales Netz ein. In dieser Weise erklären sie die eigene Geschichte. Dabei sind die mytho-historischen mesopotamischen Narrationen eingebettet in epistemische Diskurse über die Natur der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Welt (siehe auch Jacobsen 1946; Cancik-Kirschbaum 2007, 171). Diese Diskurse werden jedoch nicht explizit in Traktaten widergegeben. Statt dessen werden Erkenntnisse mit Blick auf allgemeine – normative oder deskriptive – Regeln und Prinzipien der Welt anhand von paradigmatischen Beispielen kommuniziert (bspw. Hilgert 2009, 288; Selz 2011, 51; Van de Mieroop 2016, 222). Die zugrundeliegende epistemische Operation kann mit dem von Nelson Goodman entlehnten Begriff der *Exemplifikation* beschrieben werden (vgl. Gabriel 2018a, 181-184).

Terminologisch ist in diesem Beitrag unter *narrativ* bzw. *Narration* sowohl der Text (der schriftliche Akt des Erzählens) als auch der Stoff (die Handlungsstruktur des Erzählten) verstanden. Die Studie wird zeigen, wie wichtig die Arbeit an Text *und* Stoff ist, um die emische Sicht auf die mesopotamische Mytho-Historie und die Natur ihrer grundlegenden Parameter zu erhalten.

Da die enge Verbindung zwischen Geschichte (*history*) und Geschichten (*stories*) den mesopotamischen Menschen zutiefst vertraut war, stellen solche Geschichten bzw. Erzählstoffe einen entscheidenden Schlüssel zum altorientalischen Verständnis der eigenen Geschichte und der geschichtlich bedingten Gegenwart dar. Diese Stoßrichtung deckt sich schließlich mit dem Geschichtsverständnis des Historikers Hayden White, der feststellt, dass Geschichtsschreibung immer Geschichtenerzählen sei, nicht auch, sondern ausschließlich (bspw. 1973, 2). Indem nämlich Bezüge zwischen Ereignissen hergestellt werden, wird bereits eine Haltung zu dem Beschriebenen eingenommen, welche wiederum von der Natur von Sprache und Stoffen bestimmt wird. Das Narrative und Narrationen (Texte und Stoffe) sind somit auch nach moderner historischer Forschung inhärenter Bestandteil jeder Historiographie. Daher verstehen sich

die nachfolgenden Ausführungen sowohl als ein Beitrag zur mythischen Stoffgeschichte als auch zur polit-historischen Konzeptgeschichte Mesopotamiens.

1.2 Fokus und Aufbau der Studie

Das Königtum ist nach Sicht der mesopotamischen Quellen nicht menschengemacht, sondern von den Göttern verliehen (vgl. bspw. Sallaberger 2002; Wilcke 2002; Selz 2010, 13). Seine numinose Herkunft wird mythisch durch ein bestimmtes, begrenztes Element eines Erzählstoffs (einem *Hylem*)¹ ausgedrückt: Das Königtum gelangt am Anfang der politischen Geschichte vom Himmel auf die Erde. Das entsprechende Hylem bzw. seine Varianten werden in einer Vielzahl von Schriftquellen textlich wiedergegeben. Diese Quellen umfassen eine große Breite an Textsorten (Hymnen, Epen, Streitgespräche, mytho-historiographische Texte) und reichen vom dritten bis in das erste Jahrtausend v. Chr. Diese *longue durée* der Tradierung, die die unterschiedlichsten Textsorten durchdrungen hat, unterstreicht die große Bedeutsamkeit des Erzählstoffs vom himmlischen Ursprung des Königtums über Jahrtausende hinweg.

Aus diesem Grund stehen ebendieser Stoff und seine Varianten im Zentrum der vorliegenden Studie. Ihre Untersuchung hat dabei ein dreifaches Ziel:

1. die Vielfalt und Kontinuität der Stoffvarianten darzulegen,
2. mögliche Interaktionen zwischen Erzählstoff(variant)en im Kontext des Hylems von der himmlischen Herkunft der Herrschaft nachzuzeichnen,
3. die durch mythische Erzählstoffe vermittelten politischen Konzepte herauszuarbeiten.

Hierfür extrahiert die Studie zunächst die entsprechenden mythischen Stoffe aus den verschiedenen Schriftquellen in akkadischer und sumerischer Sprache. Dies erfolgt zunächst einzeln, um sie dann unter stofflichen Gesichtspunkten miteinander zu vergleichen. Durch dieses Vorgehen können in detaillierter Weise gleichbleibende Strömungen wie auch größere Differenzen und einzelne Nuancierungen erfassen werden.

Da der urzeitliche Transfer des Königtums vom Himmel auf die Erde den Anfang der Geschichte darstellt, erlaubt eine Analyse dieses Stoffes einen tiefgehenden Einblick in die mesopotamische emische Konzeption von Politik und Historie. Hierbei geht es weniger darum, die göttliche Herkunft des Königtums

¹ Hierbei handelt es sich um die „kleinste handlungstragende Einheit“ eines Erzählstoffs (s. C. Zgoll 2019, 579).

im Allgemeinen zu erörtern². Es gilt aufzuzeigen, worin die besondere Qualität der Herrschaftsform liegt, die vom Himmel herabgebracht wird und von welchem konzeptionellen Gerüst die jeweilige mythische Erzählung ausgeht, m. a. W. welches Konzept politischer Macht ihnen zugrunde liegt.

Die vorliegende Studie nimmt zunächst die historischen, politischen Rahmenbedingungen in den Blick, in denen der mythische Erzählstoff möglicherweise wurzelt (Abschnitt 2). Dabei geht es um Fragen wie der Geographie und der politischen Transformation des südlichen Zweistromlandes im dritten vorchristlichen Jahrtausend.

Auch wenn die entsprechende epische Tradition nur fragmentarisch erhalten ist, so stellt die Erzählung des mythischen Königs Etana die detaillierteste bekannte Stofffassung von der himmlischen Herkunft des Königtums dar. Demnach fliegt Etana auf dem Rücken eines Adlers in den Himmel, um dort eine Heilpflanze zu erlangen, damit seine Frau ihm einen Sohn und Nachfolger gebären kann. Die epische Ausgestaltung dieses Erzählstoffs ermöglicht genauere Einblicke in die Umstände und Ziele dieses (versuchten) Transfers eines Objekts vom Himmel auf die Erde. Aufgrund dieses expliziten Informationsgehalts wird dieser Erzählstoff als erstes in den Blick genommen wird (Abschnitt 3).

Dem schließt sich eine Untersuchung der nur sehr knapp formulierenden mytho-historiographischen ‚*Sumerischen Königsliste*‘ an. Diese schildert an ihrem Anfang in kondensierter Form, wie das Königtum in die erste Königsstadt gelangte. Unter Rückgriff auf stofflich verbundene Texte werden die genaueren Rahmenbedingungen (bspw. Akteure) dieses himmlischen Transfers rekonstruiert. Hierbei kann die vorliegende Studie auf der Neuedition des Werkes aufbauen (Gabriel 2020), welche die philologische Basis umfassend aktualisiert hat.

In einem weiteren Schritt (Abschnitt 5) werden Schriftquellen untersucht, die vermutlich vom Anfang der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ literarisch abhängig sind. Hierbei handelt es sich um:

- die Königshymne *Urnamma C*,
- die *Lagaš Herrscherchronik* (*Lagaš King List/ Rulers of Lagash*), eine Gegen-narration zur ‚*Sumerischen Königsliste*‘,
- das Streitgespräch *Baum und Rohr*,

² Die sakrale Dimension des mesopotamischen Königtums wird in Beiträgen von Walther Sallaberger (2002) und Claus Wilcke (2002) in großer Breite untersucht. Der vorliegende Beitrag versteht sich durch seine Fokussierung auf das Hylem der himmlischen Herkunft des Königtums als komplementäre Vertiefung zu diesen beiden Studien.

- das *Sumerische Sintflut-Epos*,
- die *Dynastische Chronik*.

Nachdem die Stoffvarianten einzeln rekonstruiert wurden, werden sie komparativ ausgewertet.

Abschnitt 6 widmet sich dem Grenzfall, der Königshymne *Šulgi P*. Hier erlaubt die textliche Ausführung die Interpretation, dass der Himmelsgott An dem menschlichen Herrscher Šulgi ein Königszepter aus dem Himmel heraus übergibt. Es bieten sich jedoch auch alternative Rekonstruktionen an, je nachdem, von wo aus der Himmelsgott agiert (siehe auch Beitrag Kärger in diesem Band).

Abschließend werden die Ergebnisse der vergleichenden stofflichen Untersuchung mit Blick auf die zugrundeliegenden Ideen zur Natur politischer Herrschaft ausgewertet (Abschnitt 7). Hierbei deuten sich zwei unterschiedliche Konzepte an, ein personales und ein objektbezogenes. Entweder verkörpert der von den Göttern erwählte König die politische Macht oder sie wird durch die physische Präsenz numinoser Objekte (der *me*) einer Stadt verliehen, von der dann schließlich der König die Herrschaft erhält.

Aufgrund der Fokussierung auf den mythischen Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde und dessen stofflicher Kontextualisierung ist die nachfolgende Untersuchung eng mit den anderen Beiträgen in diesem Band vernetzt: Der Beitrag verhält sich aufgrund seiner thematischen Fokussierung der politischen Herrschaft komplementär zu den Überblicksstudien von Brit Kärger (mesopotamische Quellen), Franziska Naether (ägyptische Quellen) und Christian Zgoll (*Göttergaben und Götterstürze*, griechisch-römische Quellen). Ferner nimmt er neben dem Mythos *INNANA BRINGT DAS HIMMELSHAUS FÜR DIE ERDE* (Annette Zgoll) den zweiten zentralen mythischen Erzählstoff der mesopotamischen Kultur in den Blick. Wie dort handelt es sich um etwas Grundlegendes und Positives für die Menschen, im Gegensatz zu den Dämonen, die nach akkadischen Quellen vom Himmel herabkommen (Beitrag Elyze Zomer). Schließlich zeigt sich die politische Dimension des Transferierten insbesondere auch bei dem römischen *ancile*-Schild (Beitrag Nils Jäger) wie teils auch bei dem Palladion nach griechischen und lateinischen Quellen (Beitrag Christian Zgoll, *Vom Himmel gefallen*).

2 Der historische Hintergrund

Mythische Erzählungen operieren – anders als bspw. viele moderne Fantasyromane – nie im luftleeren Raum, sondern werden im Gegenteil gerade durch ihre Realitätsbezüge konstituiert (C. Zgoll 2019, 378). Dies gilt in noch gesteigertem Maße für die mytho-historischen Quellen, die im vorliegenden Beitrag fokussiert werden. Mythos und Geschichte verschmelzen im kulturellen Gedächtnis antiker Kulturen zu einem mythisch-politischen Amalgam. Um die kulturelle Verankerung dieser Quellen angemessen berücksichtigen zu können, sollen im Folgenden die geographischen und siedlungstechnischen Besonderheiten Babyloniens skizziert werden (2.1), woran sich ein knapper Abriss der maßgeblichen politischen Transformationen (2.2) und der Veränderung der Herrschaftskonzepte (2.3) anschließt. Angesichts der räumlichen und zeitlichen Breite können diese Ausführungen nur grobe Muster und Linien aufzeigen. Verweise zu vertiefender Literatur sind an den jeweiligen Stellen angefügt.

2.1 Geographie und Siedlungsstrukturen

Das südliche Zweistromland (hier nach der späteren politischen Bezeichnung schon Babylonien genannt) war in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. vereinfacht gesagt in zwei Regionen unterteilt³. Während im Norden die geographischen Gegebenheiten nur beschränkt Ackerflächen zur Verfügung stellen, liegen im Süden durch die flache Ebene ideale Bedingungen für umfassende Landwirtschaft vor (bspw. Gibson 1972, 16). In der südlichen Region ist aufgrund des geringen Niederschlags nur Bewässerungs- und kein Regenfeldbau möglich; im Norden gilt dies zu großen Teilen (vgl. bspw. Gibson 1972, 243 Fig. 3)⁴. Hieraus resultierte eine Unabhängigkeit von klimatischen Veränderungen. Für die Errichtung und Pflege der aufwändigen Kanal- und Deichsysteme ist jedoch der Arbeitsinput großer Gruppen erforderlich (Selz 1998a, 286 f, Steinkeller 2015, 9), was die Siedlungsballung in Form von Städten im Süden erklärt. Die anders gelagerten geographischen Bedingungen im Norden standen solchen Agglomerationen zumeist im Wege, so dass größere Städte die Aus-

³ Detaillierte Informationen zu Geographie und Siedlungsstrukturen finden sich bspw. in Gibson 1972; Adams 1972; *id.* 1981; *id.* 1982.

⁴ Gemeinhin wird ein minimaler Jahresniederschlag von 250 mm je qm angenommen, damit genug Wasser für Regenfeldbau vorliegt.

nahme darstellen und stets an den großen Flussläufen zu finden sind (bspw. Kiš).

2.2 Politische Transformationen

In der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. waren die beiden Teile Babylonien auch politisch unterschiedlich verfasst. Während sich der Süden in lose verbundene Stadtstaaten untergliederte, deren Grenzen sich berührten (Steinkeller 2017, 117 f), wurde der von Nomaden und Sesshaften spärlicher besiedelte Norden vermutlich von der Stadt Kiš aus kontrolliert (*ibid.*, 121, siehe auch Adams 1981, 251; Sallaberger/Schrakamp 2015, 65). Während Herrschaft in dieser Region daher größere territoriale Gebiete umfasste, begrenzte sie sich im Süden auf ein bis zwei Städte und das direkt umliegende, urbar gemachte Land.

Auch wenn die südbabylonischen Stadtstaaten gemeinsame Sprache(n)⁵, Kultur und Religion teilten, war einer politischen Einigung durch territoriale Expansion aufgrund der räumlichen Enge und auch wegen der großen kulturellen Gemeinsamkeiten lange Zeit in Riegel vorgeschoben (vgl. Steinkeller 2017, 119). Statt dessen bildete sich ein Städteverbund (bspw. Selz 1992; Pomponio 1994; Steinkeller 2002; Steible 2015, 257)⁶, der u. a. dazu diente, die Versorgung der Heiligtümer mit Opfern zu organisieren (Jacobsen 1957, 109; Steinkeller 2002, 256 f; *id.* 2017, 26). Die wichtige südbabylonische Stadt Ur war vermutlich ein Gegenspieler des Städtebundes (vgl. bspw. Steible/Yıldız 1993; Pomponio 1994, 19 f; Sallaberger/Schrakamp 2015, 63)⁷.

Diese Situation ändert sich allmählich im Laufe des 25. und 24. Jahrhunderts v. Chr., als südbabylonische⁸ und nordbabylonische⁹ Herrscher erstmalig danach strebten, die Region politisch zu einigen (Westenholz 1999, 40; Sallaberger/Schrakamp 2015, 85; Steinkeller 2017, 122)¹⁰, wobei sie vermutlich auf

5 In dem Gebiet werden zwei Sprachen verwendet, das Sumerische und Akkadische, wobei jedoch eine Abnahme des Semitischen vom Norden nach Süden festgestellt werden kann (vgl. Krebernik 1998, 261-270; Lecompte 2017, 284).

6 Welche spezifische Natur dieser Städteverbund hatte, wird in der Forschung verschiedentlich diskutiert. Die Auffassung reichen von einer politischen Gemeinschaft i. e. S. (bspw. Jacobsen 1957) bis hin zu einem eher losen Verbund im Sinne einer Amphiktyonie (bspw. Steinkeller 2002, 256 f). Als Bezeichnungen für den Städtebund finden sich in der bisherigen Forschung: „Kengir League“ (Jacobsen 1957), „Hexapolis“ (Pomponio 1994) oder „regio“ (Steible 2015).

7 Anders Jacobsen 1957, 109, der davon ausgeht, dass der Städtebund die Stadt Ur versorgt.

8 Insb. Eanatum von Lagaš, En-šakuš-ana von Uruk und Lugalzagesi von Umma/Uruk.

9 Insb. Išar-damu von Ebla und Išqi-Mari von Mari.

10 Vgl. auch Glassner 2004, 96; Sallaberger/Schrakamp 2015, 85-90.

eine Schwächephase von Kiš reagierten (vgl. Andersson 2012, 251); diese Stadt hatte maßgeblichen Einfluss in diesem Gebiet (vgl. bspw. Steinkeller 1993, 117 f). Die Zusammenfassung ganz Babylonien unter einem Herrscher erfolgte schließlich vom Norden aus, jedoch nicht von der Stadt Kiš, sondern von der bislang unlokalisierten¹¹ nordbabylonischen Stadt Akkade. Ihr Herrscher eroberte ganz Babylonien und teils noch angrenzende Gebiete (Sallaberger/Schrakamp 2015, 90-96). Er ist uns nur unter seinem akkadischen Thronnamen bekannt, *Šarrum-kēn* („Der König ist dauerhaft.“); seine gräzisierte Form lautet: Sargon von Akkade.

2.3 Herrschaftskonzepte und ihre Transformation

Für die untersuchte Region und Zeitepoche sind drei unterschiedliche Herrschaftstitel überliefert, auf Sumerisch: *en*, *ensi₂.k* und *lugal*. Angesichts des Fehlens einer Überblicksstudie kann eine umfassende Würdigung der konzeptionellen Unterschiede zwischen den Konzepten an dieser Stelle nicht geleistet werden. Erschwerend kommt hinzu, dass die Verwendung derselben Bezeichnung an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Zeiten nicht bedeuten muss, dass damit jeweils dieselbe Herrschaftsform ausgedrückt wird. Das gilt auch für lexikalische Gleichungen zwischen sumerischen und akkadischen Begriffen (Michalowski 1989a, 267; Heimpel 1992, 4 f; Steinkeller 1999, 113 Anm. 34).

Die Varietät wird exemplarisch am Titel *lugal* (wortwörtlich: „großer Mann“) deutlich, der im Süden (spätestens mit dem Aufstieg der Herrscher von Akkade) für das höchste politische Amt steht, in Ebla – das nordwestlich außerhalb von Babylonien liegt – im 24. Jh. v. Chr. jedoch einen nachgeordneten Funktionär repräsentiert (Heimpel 1992, 15 f; Selz 1998a, 285 f)¹².

Dass das Lexem *lugal* im allgemeinen Rechtskontext den Eigentümer einer Sache beschreibt (Wilcke 2002, 64), schwingt in dem hierdurch ausgedrückten politischen Konzept mit, wonach das Beherrschte als Eigentum des Herrschenden verstanden wurde (vgl. Andersson 2012, 246). Diese Auffassung korreliert mit der primär dynastisch organisierten Nachfolgeregelung eines *lugal*

¹¹ Möglicherweise liegt sie in der Gegend, in der Adhem und Tigris zusammenfließen (Reade 2002, 262-269; siehe auch Sallaberger/Schrakamp 2015, 90).

¹² Eine niedrigere hierarchische Einordnung lässt sich auch für die Götterwelt in Babylonien greifen, wenn bspw. der Mond- und der Sonnengott in einer Preisliedsammlung aus dem 26. Jh. v. Chr. (den sogenannten „*za₃-me-Hymnen*“) als *lugal* bezeichnet werden, in ihrer Funktion aber dem *en* („Herrscher“) Ellil untergeordnet sind.

(Steinkeller 2017, 35.121). In Abgrenzung zu diesem Eigentumskonzept und der damit verbundenen Vererbung, gab es – v. a. im Süden – Herrschaftsauffassungen, wonach ein Amt nur auf Zeit von den Göttern verliehen wird und der Nachfolger somit ebenfalls von den Göttern erwählt wird (Heimpel 1992, 6)¹³. Möglicherweise kann auch das territoriale Verständnis von Herrschaft auf einen nördlichen Ursprung zurückgeführt werden. Nach diesem regiert eine zentrale politische Macht große Gebiete; im Gegensatz bspw. zum Stadtstaat, der nur das nähere Umland kontrolliert. Die territoriale Idee korreliert mit der losen Siedlungsstruktur im Norden und der daraus resultierenden größeren Zentralisierung politischer Macht (siehe 2.1 und 2.2).

Historisch entscheidend ist an dieser Stelle jedoch v. a., dass der Titel *lu-gal* spätestens ab den Herrschern von Akkade den König von ganz Babylonien bezeichnet. Dieser besondere Herrschaftsanspruch zeigt sich insbesondere in der Titulatur *lu-gal Kiš*, die ab Sargon zu finden ist (Sallaberger/Schrakamp 2015, 95 f: ab Sargons späten Jahren). Der Titel wurde nicht nur als „König von Kiš“ (*lu-gal kiše^(ki)*) verstanden, sondern auch und insbesondere als „König der Gesamtheit“ (*lu-gal kiš*)¹⁴ (bspw. Sazonov 2007, 327). Zum einen verweisen die Herrscher von Akkade damit auf das früher dominante nordbabylonische Kiš, zum anderen verwenden sie den sumerischen und damit südbabylonischen Titel *lu-gal*, dessen ersten Belege aus der südlichen Stadt Ur stammen und der insbesondere mit dieser Stadt verbunden zu sein scheint (vgl. Glassner 1993a, 15; Michalowski 2003, 203 f)¹⁵.

Die neuen akkadischen Herrscher verknüpften in ihrer Herrschaftsideologie – exemplarisch sichtbar im Titel *lu-gal Kiš* – nordbabylonische und südbabylonische Konzepte (vgl. auch Westenholz 1974, 155). Sie strebten damit eine erste echte panbabylonische Gemeinschaft an. In dieser Zeit der kulturellen Reibungen und Harmonisierungen waren vermutlich auch die beiden wichtigsten Texte der vorliegenden Untersuchung prominent, die ‚*Sumerische Königsliste*‘ (siehe Kap. 4 und 5.3) und das *Etana-Epos*, bzw. ein Teil dessen Stoffes (siehe Kap. 3). Demnach könnte das Hylem, dass das Königtum vom Himmel auf die Erde kommt, erstmalig in dieser Epoche erzählt worden sein, was den ereignis- und konzeptgeschichtlichen Hintergrund für die vorliegende Studie so wichtig macht.

¹³ Streng genommen stellt auch die Vererbung eine solche göttliche Erwählung dar, da die Götter dafür sorgen, dass ein geeigneter Nachfolger geboren wird.

¹⁴ Akkadisch: *šar kiššatum*.

¹⁵ In anderen südbabylonischen Städten verwies der Titel wiederum lediglich auf höhere Funktionäre (vgl. Andersson 2012, 247).

3 Der ETANA-STOFF

In diesem Abschnitt wird die mythische Tradition untersucht, die von dem ersten König, Etana, handelt. Hierbei wird zunächst die unterschiedliche stoffliche Überlieferung nach der epischen Überlieferung (3.1) und nach der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ (3.2) in den Blick genommen. Hierauf fußt die anschließende Herausarbeitung der Überlagerung zweier separater Stoffe (3.3).

3.1 Etana und das Königtum im Epos

Die leider nur fragmentarisch erhaltene epische Tradition zu Etana berichtet davon, dass die Frau des Hirten/Königs Etana keinen Sohn bekommen kann. Daher macht er sich auf die Suche nach einer Pflanze, die Abhilfe verspricht (siehe bspw. Haul 2000, 11; A. Zgoll 2002, 20 f.). Auf einem Adler, den er aus einer Grube errettet hat, reitet er in den Himmel ... Die erhaltenen Tontafeln brechen an der Stelle vollständig ab, als Etana einen Tempel im Himmel – vermutlich den der Göttin Innana/Ištar – betritt.

Die frühesten Abschriften dieser epischen Tradition stammen aus dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr.; die jüngsten aus der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. Alle bekannten Texte sind in akkadischer Sprache verfasst. Da der Protagonist in der nordbabylonischen Stadt Kiš angesiedelt ist, liegt eine Herkunft des Stoffs aus der semitischsprachigen Bevölkerung auf der Hand. Dieser Eindruck verstärkt sich durch eine nicht-textliche Quellengruppe, nämlich Darstellungen auf Rollsiegeln aus dem 24. Jh. v. Chr. Diese gehören zum sogenannten Reich von Akkade, dem ersten großen Flächenstaat in Babylonien, der von semitischsprachigen Herrschern errichtet worden ist (siehe 2.2).

Die Siegel stellen dar, wie ein Mann auf einem fliegenden Adler reitet, wobei es sich vermutlich um die Himmelfahrt des Protagonisten Etana handelt¹⁶. Somit können wir die bildliche Darstellung als eine nicht-textliche Wiedergabe eines mythischen Erzählstoffs verstehen (vgl. C. Zgoll 2019, 168 f.). Auf der visuellen Ebene ist der Adlerflug das prägnanteste Element des Stoffes, so dass durch dessen Darstellung ein leicht nachvollziehbarer bildlicher Bezug

¹⁶ Vgl. die Diskussion zum Für und Wider einer solchen Identifikation in Alster 1989; Steinkeller 1992; Bernbeck 1996; Hrouda 1996; Selz 1998b, 153 f.; Westenholz 1999, 80-82; Nadali/Verderame 2008, 311 und Rohn 2011, 87.

zum Gesamtstoff möglich ist¹⁷. Schließlich zeigen die Siegel vermutlich, dass der entsprechende Stoff (bzw. Teile des Stoffs) über Jahrtausende hinweg tradiert wurde¹⁸. Eine ähnliche Spanne zeigt sich ebenfalls in der mit der ‚Sumerischen Königsliste‘ verknüpften Tradition.

Der Text der ältesten erhaltenen Eposfassung beginnt damit, dass die Götter zu einer Versammlung zusammenkommen. Danach folgen verschiedene Aussagen, die durch Negationen ausdrücken, was es alles nicht gibt: u. a. einen König und Heiligtümer. Solche negativen Aussagen sind typisch für mythische Texte und drücken ein „noch nicht“ aus und damit ein Potential, das im Laufe der Erzählung in Realität umgewandelt wird (vgl. bspw. Dietrich 1991, 51; *id.* 2006, 139; Gabriel 2014, 117; Milstein 2016, 52). In diesem Sinne ist auch die positive Aussage zu lesen, wonach sich die Herrschaftsabzeichen zu diesem Zeitpunkt – noch (!) – im Himmel befinden (siehe unten). Wir dürfen mit Recht annehmen, dass sich dies bis zum Ende von Text und Stoff geändert haben wird. Die entsprechende Passage lautet¹⁹:

*ḥaṭṭum meānum kubšum u šibirru /
quḍmiš Anim ina šamā’i šaknū*

Zepter, men-Krone, (Herrscher-) Kappe und Hirtenstab waren (noch) vor An im Himmel aufgestellt.

An dieser durativen Aussage bzw. an diesem durativ-initialen Hylem (vgl. dazu C. Zgoll im vorliegenden Band, Kapitel 2.4) fällt auf, dass hier eine objektbasierte Vorstellung von Herrschaft wiedergegeben wird, wie sie insbesondere aus sumerischen Texten in Gestalt des Konzepts der numinosen Machtmittel bekannt ist (vgl. 4.2.1). Demnach können die hier genannten Herrschaftsinsignien als *machthaltige Konkreta* des Königtums gelesen werden, in denen sich das Königtum dinglich und wirkmächtig manifestiert (vgl. *ibid.*).

Diese Einordnung kann durch einen lexematisch greifbaren, konzeptionellen Bezug zwischen dem akkadischen *Etana-Epos* und der Aufzählung numinoser Machtmittel im sumerischen Epos *Innana und Enki* (siehe Tab. 1) untermauert werden²⁰. In zwei Fällen handelt es sich im *Etana-Epos* um direkte Über-

¹⁷ Diese Form der Zitierung eines Stoffs korreliert mit dem Aufgreifen des prominenten Textbeginns der ‚Sumerische Königsliste‘ in den in Kapitel 5 untersuchten Texten (vgl. insb. 5.3).

¹⁸ Ein Überblick über die Quellen des ETANA-STOFFS findet sich in Selz 1998b, 139.

¹⁹ Umschrift von Manuskript MLC 1363 I i 11 f angelehnt an Haul 2000, 106; Übersetzung von G. Gabriel.

²⁰ Vergleichbare Ansammlungen an *machthaltigen Konkreta* finden sich bspw. noch in den folgenden sumerischen Texten: Lied *Dumuzi und Innana D* (Z. 39 f), Königshymne *Ur-Namma D* (Z. 14-16) und Königshymne *Šulgi G* (Z. 25-27) (Angaben nach ETCSL).

setzungen des entsprechenden sumerischen Ausdrucks (*ḥaṭṭum* = *ġidru* = „Zepter“, *šibirru* = *sibir* = „Hirtenstab“). Zwei akkadische Lexeme (*meānum* = „men-Krone“²¹, *kubšum* = „Herrscherkappe“) gehören zum semantischen Feld der königlichen Kopfbedeckungen wie die *aga*-Krone (sumerisch: *aga*).

Tab. 1: Vergleich der Lexeme im altbabylonischen *Etana-Epos* und im Epos *Innana und Enki*

akkadische Lexeme im <i>Etana-Epos</i>	mögliche sumerische Entsprechungen in der Aufzählung im Epos <i>Innana und Enki</i>
<i>ḥaṭṭum</i> „Zepter“	<i>ġidru</i> „Zepter“
<i>meānum</i> „men-Krone“	<i>aga</i> „aga-Krone“
<i>kubšum</i> „Herrscherkappe“	<i>aga</i> „aga-Krone“
<i>šibirru</i> „Hirtenstab“	<i>sibir</i> „Hirtenstab“

Der Rest des Beginns der ältesten erhaltenen Eposfassung ist größtenteils weggebrochen. In den eineinhalb erhaltenen nachfolgenden Zeilen erfahren wir noch, dass es keine geeignete Person für das Herrscheramt gibt, weshalb vermutlich die Göttin Innana/Ištar²² vom Himmel herabsteigt (vgl. Wilcke 1977, 157) und einen passenden König sucht²³. Die Passage, in der beschrieben wird, wie die oben genannten vier Herrschaftsabzeichen und damit das Königtum auf die Erde gelangen, fehlt leider ganz.

Insofern gilt es, das Wann und Wie dieses Transports auf Basis von Indizien nachzeichnen. Auf Basis weniger erhaltener Textpassagen²⁴ kann rekonstruiert werden, dass Etana sich als König auf die Suche nach der Heilpflanze macht. Seine Einsetzung als Herrscher muss demnach schon früher stattgefunden ha-

²¹ Das seltene Lexem *meānum* bzw. *mēnum* ist bislang nur durch das *Etana-Epos* belegt, sowie durch lexikalische Gleichungen mit der *men*-Krone und mit *agû*, dem akkadischen Ausdruck für die *aga*-Krone (CAD M₂: 19 f). Dies deutet daraufhin, dass es sich hierbei um ein entsprechendes Lehnwort handelt.

²² Die Rekonstruktion an dieser Stelle ist nicht eindeutig. So wurde auch in Anlehnung an die ‚Sumerische Königsliste‘ und die *Dynastische Chronik* vorgeschlagen, dass hier das Königtum herabkommt (so jüngst Milstein 2016, 52; zu Diskussion und Literatur siehe Haul 2000, 123 f), doch ist dies eher unwahrscheinlich, wenn man die Version des Epos aus dem ersten Jahrtausend v. Chr. danebenlegt (vgl. *ibid.*, 166-169).

²³ Darauf deuten auch die Zeilen I 25 f der späten Version aus dem 1. Jt. v. Chr., die berichten, dass sie (?) (=Ištar?) fortwährend im Land einen König sucht (Haul 2000, 168 f).

²⁴ Vgl. die mittellassyrische Tafel II Vs. 9' und das Manuskript K Vs. 6' (vgl. Haul 2000, 142 f. 168 f).

ben, was schließlich bedeutet, dass das Königtum zuvor vom Himmel in die Stadt Kiš, der Stadt Etanas, herabgebracht worden ist (siehe auch Bernbeck 1996, 174). Aufgrund der Noch-Aussage am Anfang des altbabylonischen Epos (siehe oben) ist es naheliegend, dass das Königtum in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta* (Zepter, men-Krone, Herrscherkappe, Hirtenstab) auf die Erde transportiert wird. Als Akteure können vermutlich die zuvor genannten „großen Anuna-Götter“ (Z. 1) bzw. „Igigi-Götter“ (Z. 4) ergänzt werden. Dies ergibt schließlich folgendes Hylem:

[Die Anuna² bzw. Igigi²] bringen Zepter, men-Krone, Herrscherkappe und Hirtenstab des Königtums vom Himmel nach [Kiš] herab.

Im *Etana-Epos* ist die Einsetzung des Herrschers mit dem Transfer der machthaltigen Herrschaftsabzeichen jedoch nicht abgeschlossen. So befähigen sie Etana zwar zur Ausübung der Herrschaft, doch fehlt ihm aus der Perspektive der Mythosvariante ein entscheidendes Element. Es bedarf eines Sohns, damit die Königsherrschaft auch über Etanas Tod fortgeführt werden kann, in Gestalt seines Nachkommens als sein legitimer Nachfolger. Hierfür benötigt Etana eine weitere Gabe der Götter, die ihn zur Nachkommenschaft befähigt. Diese findet sich im Text in Gestalt des „Kraut des Gebärens“, das er im Himmel holen muss²⁵. Erst dann ist die Königsherrschaft dauerhaft für das Land gesichert.

Diese Überlegungen haben zur Folge, dass im *ETANA-STOFF*, wie er durch die epische Tradition überliefert wird, ein zweifacher Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde stattfindet. Zunächst wird das Amt – in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta* – auf die Erde gebracht. Dann geht es darum, das dynastische Königtum zu etablieren, indem die Ehefrau des Königs durch eine

²⁵ Diese Pflanze unterscheidet sich möglicherweise von den als ewig vorgestellten Insignien dadurch, dass es sich hierbei um ein (rituelles) Verbrauchsmaterial – vermutlich eine Heilpflanze für Etanas Ehefrau (vgl. bspw. Steinkeller 1992, 253) – handelt, die nach ihrer Benutzung verschwindet. Indem sie von der Unfruchtbarkeit befreit ist, kann sie Etana einen Nachfolger gebären und somit die Fortführung des Königtums gewährleisten.

Eine Analogie stellt möglicherweise ein anderes „Kraut“ (*šammu*) der mesopotamischen mythischen Tradition dar. Im berühmten *Gilgameš-Epos* (alias *11-Tafel-Epos*) taucht der Held nach einer Pflanze im Apsû, die ihm ewiges Leben geben soll. Doch auf dem Weg zurück nach Uruk verschlingt eine Schlange das Kraut, häutet sich (als Zeichen der Verjüngung) und verschwindet. Damit ist auch die Pflanze verbraucht und Gilgameš kehrt ohne das Mittel des ewigen Lebens in seine Heimatstadt zurück (vgl. bspw. George 2003, 720-723).

Alternativ könnte das „Kraut des Gebärens“ aber dadurch, dass Etanas Frau sie zu sich nimmt, Teil von ihr und ihrer Nachkommen sein. Damit wäre das „Kraut des Gebärens“ Teil von Etanas Erblinie und damit auf eine Art unvergänglich (diese optionale Lesart verdanke ich einem Hinweis von Christian Zgoll in persönlicher Kommunikation).

vom Himmel stammende Heilpflanze zur Geburt eines Nachfolgers befähigt werden soll (vgl. auch Selz 1998b, 156; A. Zgoll 2002, 21; Foster 2016, 139)²⁶.

Auch wenn der entsprechende Teil fehlt, lassen sich jedoch manche Parameter des zweiten Transfers skizzieren. Da Etana im Himmel wahrscheinlich den Tempel der Innana/Ištar betritt, empfängt er vermutlich von ihr das gesuchte „Kraut des Gebärens“. Mit der Übergabe im Himmel wird dann in einem zweiten Schritt die Erlaubnis verbunden sein, die Pflanze mit auf die Erde herabnehmen zu dürfen. An dieser Stelle deuten sich somit zwei Akteure des Transports an: Innana/Ištar als auktoriale Instanz und Etana (auf dem Rücken des Adlers?) als die ausführende Instanz. Angesichts dieser Überlegungen lässt sich die folgende mögliche stoffliche Sequenz an (punktuellen) Handlungen (=Hylemen) rekonstruieren:

- P 1 Etana reitet auf einem Adler in den Himmel.
- P 2 [Innana/Ištar gibt Etana das „Kraut des Gebärens“ im Himmel.]
- P 3 [Innana/Ištar erlaubt Etana, das „Kraut des Gebärens“ auf die Erde mitzunehmen.]
- P 4 [Etana bringt das „Kraut des Gebärens“ (auf einem Adler fliegend?) vom Himmel herab.]

3.2 Etana in der ‚Sumerischen Königsliste‘

Die mythische Gestalt Etana findet sich nicht nur im Epos, sondern auch in einer mytho-historiographischen Chronik, der ‚Sumerischen Königsliste‘. Vermutlich wurde sein Name bereits in dem ältesten erhaltenen Manuskript dieses Textes genannt (Steinkeller 2003, 270; Gabriel 2020, 364). Sicher ist jedoch, dass der narrative Zusatz, der von seiner Himmelfahrt berichtet, erst in einer späteren Redaktion des Werkes hinzugefügt wurde (*ibid.*, 544; vgl. auch Steinkeller 2017, 41). Diese Beobachtung ist insofern wichtig, als sie zeigt, dass die Redaktoren der ‚Sumerischen Königsliste‘ hierbei auf eine Stofftradition zurückgriffen, die bereits existiert hatte. Diese wird im Rahmen der Redaktion in die ‚Sumerischen Königsliste‘ eingefügt, wodurch es zu einer stofflichen Stratifikation kommt. Diesen Umstand gilt es zu beachten, wenn man die Beschreibung Etanas und seiner Himmelfahrt in dieser Quelle in den Blick nimmt.

²⁶ A. Zgoll sieht die Bedeutung eines Sohnes auch allgemein in dem Weiterleben durch die Nachkommen. Zudem ist Nachkommenschaft essentiell, um im Totenreich weiter versorgt zu werden (2002, 20 f).

Vergleicht man den episch überlieferten Stoff mit dem der ‚Sumerischen Königsliste‘, fallen zwei Dinge auf. Als erstes weist die ‚Sumerische Königsliste‘ Etana nicht als ersten Herrscher in Kiš aus, sondern nennt ihn nach mindestens neun früheren Königen (Gabriel 2020, 363 f). Als zweites sticht ins Auge, dass in der Aufzählung der ‚Sumerischen Königsliste‘ eine Filiation vor Etana genannt wird. Demnach scheint nach dieser Quelle die dynastische Herrschaft schon vor Etana zu beginnen.

Dass Könige vor ihm genannt werden, ist zunächst kein Problem, da die ‚Sumerische Königsliste‘ verschiedene Stoffe kombiniert und komprimiert²⁷. Mit Blick auf die Konzeption von Herrschaft ist die Existenz einer Filiation unter den früheren Königen jedoch ein Problem (vgl. auch Diakonoff 1959, 167). Dies würde bedeuten, dass die ‚Sumerische Königsliste‘ an dieser Stelle vom ETANA-STOFF der epischen Tradition abweicht. Dort wird nämlich der Beginn der dynastischen Herrschaft mit dem Himmelflug Etanas (siehe 3.1) verbunden.

Die erste Filiation in der ‚Sumerische Königsliste‘, d.i. die des Königs Arpi’um, liegt in zwei Varianten vor:

27 Ferner scheinen diese ersten bis zu zwölf Könige nicht Teil der mytho-historischen Tradition zu sein, da ihre Namen nicht aus anderen Werken bekannt sind (eine Ausnahme ist der erste der Könige, Ġušur, der auch in der Version des *Streitgesprächs von Dattelpalme und Tamariske* aus Šaduppûm, Z. 4 genannt wird [vgl. Umschrift in Wilcke 1989b, 171], Hinweis in Vortrag von Andrew R. George auf der RAI 2017 in Marburg, Publikation in Vorbereitung). Zudem können die frühen Herrscher von Kiš teils mit Tieren (Diakonoff 1959, 167; Freydank 1971-1972, 2 f Anm. 4; Wilcke 1988, 134; id. 2002, 67; Glassner 2004, 61) bzw. Sternbildern (Frayne 2008, 50 f) geglichen werden. Eine besondere Aufmerksamkeit erfährt darüber hinaus der zweite Name in der Liste, zumeist *Kullassina-bêl*, was in der Übersetzung „Ihre Gesamtheit ist Herrscher“ zu Spekulationen geführt hat, dass der Monarchie eine proto-demokratische Herrschaft vorausgegangen sei (bspw. Jacobsen 1946; Glassner 2004, 60). Anders Frayne 2008, 50: „(Of) all of them (i.e., „the people“) (he is) lord.“; sowie Steinkeller 2003, 277 und Marchesi 2010, 232 Anm. 6, wonach der Name eine Uminterpretation eines ursprünglichen Namens ist (möglicherweise: *Kulla-nawîr*, „Kulla ist scheinend“), was zu Douglas Fraynes astraler Auslegung passen würde (vgl. 2008, 50 f).

Vielleicht beschreiben die Namen auch die Bewegung des Königtums vom Himmel auf die Erde. Hierfür spricht beispielsweise der fünfte, *bābu* („Tor“), und zehnte Name, *zuqaqîp* („Skorpion“). Erstgenannter könnte sich auf ein Himmelstor beziehen (so auch Frayne 2008, 50), der zweitgenannte erinnert an den Skorpion im epischen Text *an gal karede / Innana und An* (vgl. A. Zgoll 2015, 51 und im vorliegenden Band). Dieser befindet sich am Horizont am Übergang zwischen Himmel und Erde. Skorpionmenschen sind auch aus dem jungbabylonischen *Gilgameš-Epos* (IX 38-135) bekannt. Gilgameš begegnet ihnen auf seinem Weg zum Sintfluthelden *Ūta-napišti* an der Grenze von Himmel und Erde (vgl. George 2003, 668-671).

- *arpiu'u(m) dumu mašgagen* „Sohn eines Gemeinen“
- *arpiu'u(m) dumu maš-da₃* „Sohn der Gazelle“²⁸

An dieser Stelle soll nicht diskutiert werden, welche von beiden vermutlich die ursprüngliche ist²⁹. Unabhängig hiervon fällt nämlich auf, dass diese Filiation von dem in der ‚Sumerischen Königsliste‘ üblichen Muster abweicht. Normalerweise wird auf einen direkt davor genannten Herrscher als Vater Bezug genommen, was an dieser Stelle jedoch nicht der Fall ist. Ein „Gemeiner“ bzw. eine „Gazelle“ wird nicht genannt. Insofern verweist die Filiation an dieser Stelle nicht auf einen König und fungiert damit auch nicht im dynastischen Sinne.

Vor diesem Hintergrund ist nun die sehr kurze Beschreibung der Taten Etanas in der ‚Sumerischen Königsliste‘ aufschlussreich³⁰:

e-ta-na³¹ sipa.d lu₂ an-še₃³² ba-e₁₁.d-da³³ / lu₂ kur-kur-ra³⁴ mu-un-ge.n³⁵-na	Etana, der Hirte, derjenige der in den Himmel aufgestiegen war, derjenige der es (=das Königtum) (dadurch) in allen Ländern (=Babylonien) dauerhaft gemacht hat³⁶.
--	--

²⁸ Nach Diakonoff (1959, 167) und Freydank (1971-1972, 2 f Anm. 4) könnte es sich bei dem zweiten Namen um eine totemistische Bezeichnung semitischer Stämme handeln.

²⁹ Es sei nur so viel angemerkt, dass der erste Name des Sohns jeweils akkadisch ist, der des Vaters sumerisch. Die Nähe zwischen den Namen des Vaters beruht auf der graphemischen Ebene: MAS.GAG (maš-da₃) bzw. MAŠ.EN.GAG (mašgagen).

³⁰ Die Komposit-Umschrift basiert auf der eigenen Textbearbeitung (Gabriel 2020, 488–493; vgl. auch Marchesi 2010, 238), wobei aus Gründen der Vereinfachung auf eine sehr detaillierte philologische Diskussion der Textgrundlage verzichtet wurde (hierzu Gabriel 2020, 488–493). Dies ist möglich, da sich auf der stofflichen Ebene nichts ändert.

Das Manuskript aus dem 3. Jt. v. Chr. schreibt keine narrativen Zusätze (vgl. Steinkeller 2003) und ist hier daher nicht berücksichtigt.

³¹ Su₁: e-ta₂-na (Scheil 1934, 150).

³² Su₁: an-še (Scheil 1934, 150).

³³ P₂: i₃-ib-e₁₁.d-da (nach Kollation Marchesi 2010, 238), P₅: 'ib₂-X' (Poebel 1914b, Tf. 5; siehe auch Marchesi 2010, 238), TL: -d]e₃ (Vincente 1995, 240.244).

³⁴ Manuskript WB lässt das -ra aus (Jacobsen 1939, 80; Kaula 2016, 30; siehe auch Marchesi 2010, 238).

³⁵ P₃+BT 14 (Klein 2008, 80) und Su₁ (Scheil 1934, 150) schreiben als verbale Basis ge₄. Dass es sich hierbei um eine phonetische Schreibung für ge.n handelt, verdeutlicht der jeweils geschriebene vokalische Auslaut -n. Das Verb ge₄ („zurückkehren/-bringen“) besitzt ihn im Gegensatz zu ge.n („fest gründen“) nicht (Attinger 2019a, 61 f). TL: <mu-un-ge.n-na>.

³⁶ Andere Forscher übersetzen diesen Passus abweichend (bspw. Jacobsen 1939, 81; Haul 2000, 36; Glassner 2004, 120 f; Marchesi 2010, 238; Kaula 2016, 45), nämlich, dass Etana das

Das nicht genannte direkte Objekt des zweiten Relativsatzes ist vermutlich das Königtum (na-m-lugal). Was jedoch bedeutet es, dass Etana das Königtum „in allen Ländern dauerhaft gemacht hat“? Ein Indiz hierfür liefert der auf Etana folgende Eintrag in der ‚Sumerischen Königsliste‘. Dieser nennt den König Baliḫ, der als „Sohn des Etana“ (dumu e-ta-na-ke₄) qualifiziert wird. Hierbei handelt es sich um die erste Filiation in der ‚Sumerischen Königsliste‘, die auf einen zuvor genannten König verweist. Zudem nennt die genealogische Formel „Sohn des PN“ (dumu PN) nach Baliḫ stets einen unmittelbar davor angeführten König als Vater. Aus diesem Grund markiert der Eintrag von Etana eine Zäsur, da nach diesem erstmalig und in der Folge konstant dynastische Beziehungen hergestellt werden. Während das Königtum in der ‚Sumerischen Königsliste‘ bereits vor Etana existiert hat, erlangt es mit ihm eine neue Qualität, nämlich als Konzept der dynastischen Weitergabe von Herrschaft.

Unter Rückgriff auf die epische Tradition (siehe 3.1) kann nun manches im mythischen Erzählstoff ergänzt werden. So berichtet das Epos davon, dass der Himmelflug dazu dient, das „Kraut des Gebärens“ zu erlangen. Dies ermöglicht es seiner Frau, ihm einen Sohn und Nachfolger zu gebären. Hieraus werden zwei Dinge ersichtlich. Erstens, Etanas Adlerflug ist ein Erfolg³⁷. Dass die ‚Sumerische Königsliste‘ seinen Nachfolger explizit als seinen Sohn beschreibt, lässt sich so deuten, dass er im Himmel des „Kraut des Gebärens“ erlangt hat. Dieses Heilmittel ermöglichte es dann in einem nächsten Schritt, dass seine Frau ihm einen Sohn gebären konnte. Auf diese Weise hat Etana nicht nur einen Nachfolger gefunden, sondern auch das dynastische Prinzip als legitime Nachfolgeregelung etabliert.

Auf Grundlage dieser Ergebnisse und unter Berücksichtigung von 3.1 lässt sich der MYTHOS VON ETANAS HIMMELFAHRT näherungsweise rekonstruieren³⁸. Er

Land dauerhaft gemacht habe. Dabei ignorieren sie jedoch die -a-Endung an kur-kur. Dieser Umstand liegt vermutlich daran, dass zumeist Bezug auf das am besten erhaltene Manuskript WB genommen wird, welches jedoch nicht nur an dieser Stelle von den anderen Textzeugen abweicht und häufig fehlerhaft ist (vgl. Gabriel 2018b, 100-105; *id.* 2020, 310-313).

Die -a-Endung der als primär anzunehmenden Schreibung kur-kur-ra verstehe ich als Lokativ („in allen Ländern“) (*ibid.*, 490 f). Selbst im Falle eines elliptischen Genitivs („dasjenige aller Länder“) bleibt als Semantik, dass Etana etwas dauerhaft gemacht hat, das im Bezug zu „den Ländern“ (=Babylonien) steht (*ibid.*). Es bleibt zudem, dass „alle Länder“ sowohl im Falle des Lokativs als auch im Falle des Genitivs nicht direktes Objekt des Satzes sind.

37 So bereits bspw. Jacobsen 1939, 81; Kinnier Wilson 1985, 12-15; Bernbeck 1996, 175; A. Zgoll 2003, 9.

38 Dass man die durch die epische Tradition überlieferte Stoffvariante mit der der ‚Sumerischen Königsliste‘ zusammenfügen darf, ergibt sich u.a. aus der Kürze der mytho-historischen Chronik. Eine solche textliche Verdichtung ist nur möglich, wenn der hier behandelte my-

besteht demnach aus einer Abfolge von punktuellen Hylemen (P), die eine einmalige Handlung wiedergeben, und durativ-resultativen Hylemen (DR), die das dauerhafte Ergebnis der Handlungen markieren. Hieraus ergibt sich folgender Ablauf:

- P 1 Etana [reitet auf einem Adler] in den Himmel.
- P 2 [Innana/Ištar gibt Etana das „Kraut des Gebärens“ im Himmel.]
- P 3 [Innana/Ištar erlaubt Etana, das „Kraut des Gebärens“ auf die Erde mitzunehmen.]
- P 4 [Etana bringt das „Kraut des Gebärens“ (auf einem Adler fliegend?) vom Himmel herab.]
- P 5 [Etana gibt das „Kraut des Gebärens“ seiner Frau.]
- DR1 [Etanas Frau ist furchtbar.]
- P 6 [Etanas Frau gebiert Etana den Sohn Baliḫ.]
- DR2 Etana hat die dynastische Herrschaftsnachfolge in Babylonien dauerhaft etabliert.
- P 7 Etana stirbt.
- P 8 Baliḫ folgt seinem Vater, Etana, auf den Thron.

An dieser näherungsweisen Rekonstruktion zeigen sich zwei Zielpunkte bzw. Zielhyleme in dem Stoff: die Fruchtbarkeit von Etanas Frau und die Etablierung des dynastischen Prinzips. Beide gemeinsam gewährleisten die Kontinuität des Königtums über die Sterblichkeit der Herrscher hinaus.

3.3 Der doppelte Transfer und stoffliche Schichtungen

Dass in den uns bekannten Fassungen des *Etana-Epos* und in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ nach der Interpretation in Abschnitten 3.1 und 3.2 zwei Transfers vom Himmel auf die Erde stattfinden, fällt auf. Zuerst wird das Königtum auf die Erde gebracht (siehe auch 4.2), dann muss Etana noch einmal in den Himmel fliegen, um das „Kraut des Gebärens“ zu erlangen. Erst hierdurch wird die dynastische Weitergabe der Herrschaft möglich.

thische Erzählstoff bekannt war. Ein Träger dieser stofflichen Informationen war sicherlich das umfassend berichtende Epos. Auch wenn sich die ‚*Sumerischen Königsliste*‘ nicht textlich auf das Epos beziehen mag, so liegt es jedoch nahe, dass auf die entsprechende stoffliche Ausprägung rekurriert wurde. Dies passt schließlich auch zu der Beobachtung, dass auch weitere mythische Erzählstoffe, die in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ angerissen werden, episch überliefert sind. Dies betrifft Enmedurana (=Enmeduranki), Enmerkara, Sargon und ggf. auch Gilgameš (vgl. Gabriel 2020, 485-514).

Mit Blick auf die Deutung dieses doppelten Transfers gilt es, ein Spezifikum mythischer Stoffe besonders in den Blick zu nehmen. So handelt es sich bei ihnen um „weltanschauliche Kampfplätze“ (C. Zgoll 2019, 440), auf denen Weltkonstruktionen und -deutungen verhandelt, modifiziert und teils zusammengefügt werden. Dadurch kommt es bei Mythen zur Stratifikation von Stoffen, d. h. Schichtungsprozessen von Handlungsstrukturen³⁹. Um diese Strata zu identifizieren, gilt es, in den durch die Texte gegebenen Stoffen „nach bestimmten *gedanklichen Mustern*, die auf *geistige Auseinandersetzungen* hindeuten“ (*ibid.*, 443; Hervorhebungen im Original) zu suchen. Bei den Indizien für solche Schichtungsprozesse muss es sich nicht wie bei Textstrata um Inkonsistenzen handeln. Sie können auch Machttransfers oder auch mehrfacettierte Subjekte und Objekte umfassen (*ibid.*, 443-447).

Angesichts der Beobachtung des doppelten himmlischen Transfers in der Etana-Tradition ist dieses Verständnis von Mythen als geschichteten Erzählstoffen produktiv. So kamen hier vermutlich zwei stoffliche Traditionen zusammen, wonach das Königtum zum einen durch den Transfer der Insignien auf die Erde gelangt (siehe auch Abschnitte 4 und 5). Hier transportieren die Götter möglicherweise selbst. Nach der anderen Tradition muss der König selbst in den Himmel aufsteigen. Hier erlangt er die göttliche Gabe, die es ihm ermöglicht, das Königtum weiterzugeben und damit dessen Kontinuität über seinen Tod hinaus sicherzustellen.

Indem die zwei unterschiedlichen mythischen Stoffe zusammenkommen, werden beide Transfers in einem gemeinsamen Erzählstoff zusammengeführt. Dies drückt zunächst aus, dass beide Varianten vom himmlischen Ursprung des Königtums für diese mythische Tradition so wichtig waren, dass sie miteinander kombiniert wurden. In dieser Zusammenführung kann es dann in einem zweiten Schritt zu Gewichtungen kommen. So werden zuerst die Herrschaftsabzeichen verliehen, was diese verhältnismäßig aufwertet. Andererseits wird im ETANA-STOFF deutlich, dass dieser erste Transfer nicht ausreicht. Etana muss das „Kraut des Gebärens“ aus dem Himmel holen, damit die Königsherrschaft über seinen Tod hinaus erhalten bleibt. Hier deutet sich schließlich an, dass den Erzählstoffen teils unterschiedliche Herrschaftskonzepte zugrunde liegen, die zusammenfassend in Abschnitt 7 in den Blick genommen werden.

³⁹ Dass mesopotamische mythische Erzählungen Kompositwerke sind, die aus unterschiedlichen Stoffen zusammengesetzt sind, ist innerhalb der Altorientalistik bereits vielfach diskutiert worden (bspw. Jacobsen 1987, 181; Katz 2007; Rodin 2014, 34).

4 Die ‚Sumerische Königsliste‘ (Grundversion)

Bei der ‚Sumerischen Königsliste‘⁴⁰ handelt es sich um einen der wichtigsten mytho-historiographischen Texte des Zweistromlandes. Seine Ursprünge liegen in der Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. (vgl. 4.1.2) und seine Tradierung lässt sich noch bis weit in das erste Jahrtausend v. Chr. nachverfolgen (vgl. 5.7). Hieraus resultiert eine zeitliche Spanne von etwa 2000 Jahren, was die Bedeutung dieses Textes unterstreicht. Zudem berichtet er direkt an seinem Anfang, wie das Königtum in die erste Königsstadt gebracht wird, womit die politische Geschichte Babyloniens beginnt. Ausgangspunkt dieses Transports ist der Himmel, weshalb die ‚Sumerische Königsliste‘ einen Kronzeugen für die vorliegende Untersuchung darstellt.

Im Folgenden wird die Quelle näher vorgestellt (4.1), woran sich eine detaillierte Diskussion des Beginns des zugrundeliegenden Erzählstoffs anschließt (4.2). Hierbei wird der stoffliche Gehalt der sehr knappen textlichen Ausführung unter Zuhilfenahme zahlreicher weiterer, zeitgenössischer Quellen rekonstruiert. Schließlich wird beleuchtet, welche Rolle der Stoffbeginn für den Gesamtstoff der ‚Sumerischen Königsliste‘ spielt und welche Implikationen dies für das Herrschaftsverständnis hat (4.3).

4.1 Heranführung

Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Überlieferungslage gegeben (4.1.1), wonach kurz der vermutliche zeitliche Ursprung des Werkes angerissen wird

⁴⁰ Der konventionelle Titel ‚Sumerische Königsliste‘ ist aus einer Vielzahl von Gründen unpräzise. Erstens handelt es sich nicht um eine Liste, sondern um eine sehr knapp formulierte Erzählung, die sich auf der Grenze zwischen Literatur und Liste bewegt (vgl. bspw. Marchesi 2010, 231). Zweitens fokussiert die Quelle nicht Könige, sondern Städte (siehe 4.1.3. und Kaula 2016, 13). Drittens geht es weder allein um sumerische Herrscher, noch ist der Text ausschließlich sumerisch formuliert; manche Manuskripte umfassen auch akkadische Passagen (bspw. Steinkeller 2003, 272 f: iv 26' f.iv 29'.v 20' f). Da sich jedoch der Titel der ‚Sumerischen Königsliste‘ in der Altorientalistik und weit darüber hinaus etabliert hat, werde ich ihn in dieser Studie weiterverwenden. (Alternative Vorschläge wie „Geschichte des einen Königtums“ (Krecher 1978, 135.138), „Chronique de la monarchie une“ (Glassner 1993b; id. 2005; id. 2011) bzw. „Chronicle of the single monarchy“ (id. 2004) haben sich bislang nicht durchsetzen können.) Um den oben skizzierten Vorbehalten dennoch Ausdruck zu verleihen, setze ich den Namen in einfache Anführungsstriche (‚Sumerische Königsliste‘) (siehe auch Gabriel 2020, 14-18).

(4.1.2). Schließlich gilt der Blick einer zusammenfassenden Darstellung des zugrundeliegenden Herrschafts- und Geschichtsverständnisses (4.1.3).

4.1.1 Manuskripte und Versionen

Die ‚Sumerische Königsliste‘ ist durch 26 Manuskripte überliefert (Gabriel 2018b, 85-87 Tab. 1; *id.* 2020, 24-26 Tab. 2.1)⁴¹, die aus einem Zeitraum von ca. 2100 bis ca. 1500 v. Chr. stammen. Seit der *editio princeps* (Jacobsen 1939) hatte sich die Anzahl der bekannten Niederschriften des Werkes in etwa verdoppelt, weshalb ich es philologisch neu aufbereitet und die Textgeschichte nachgezeichnet habe (Gabriel 2020). Da dieses Kapitel an diese neueste Bearbeitung anknüpfen kann, steht es auf einer aktuellen philologischen Basis, die eine fundierte Untersuchung des mythischen Stoffs vom Transport des Königtums auf die Erde ermöglicht.

Ein Vergleich der durch die Manuskripte transportierten Textfassungen zeigt, dass kein Manuskript mit einem anderen identisch ist. Dies hat zur Konsequenz, dass es unmöglich ist, eine klassische Textpartitur oder einen Komposittext zu erstellen. Daher gehört die ‚Sumerische Königsliste‘ zu den Schriftquellen, für die das von John Bryant herausgearbeitete Konzept des fluiden Textes (vgl. bspw. 2002) ein gutes Beschreibungsinstrumentarium darstellt (siehe auch Van De Mierop 2016, 25 f). Demnach liegt die Komposition in verschiedenen Fassungen vor, die jeweils von ihren spezifischen Kontexten bestimmt sind und daher idealiter einzeln betrachtet werden sollten.

Die Fluidität des Werkes offenbart, dass die Komposition jahrhundertlang Gegenstand einer lebendigen Auseinandersetzung in Südmesopotamien war. In dem fortlaufenden Diskurs wurden die Erkenntnisse kontinuierlich aktualisiert, was wiederum in Gestalt ständiger redaktioneller Überarbeitungen der ‚Sumerischen Königsliste‘ auf die Quelle zurückwirkte. Insofern erlaubt uns jedes einzelne Manuskript eine Art Standbild des fluiden Textes, durch dessen Analyse auch eine Momentaufnahme des zugrundeliegenden Diskurses erkennbar sein kann (siehe 4.3 und 7.).

Zur Vereinfachung sollen die Manuskripte im Folgenden in zwei Gruppen aufgeteilt werden, die sich mit Blick auf den transportierten Stoff und dessen Anfang maßgeblich unterscheiden. Zum einen gibt es die ältere *Grundversion*,

⁴¹ Diese Aufstellung ist die aktuell vollständigste. Zu ergänzen wäre nur noch ein kleines Fragment, das kurz im illegalen Kunsthandel auftauchte (Peterson 2016).

die mit dem Transport des Königtums in die Stadt Kiš beginnt⁴². Am Anfang des zweiten Jahrtausends v. Chr. entwickelt sich zum anderen die erweiterte *Sintflut-Version*, in der eine vorsintflutliche Zeit an den Textanfang gestellt ist, die mit der mythischen Flutkatastrophe endet (bspw. Jacobsen 1939, 55-68; Davila 1995, 201; Gabriel 2018b, 87 f). In dieser Gruppe wird das Königtum zweimalig heruntergebracht, zuerst nach Eridu und nach der Flut nach Kiš.

Die Ausführungen in diesem Abschnitt des Beitrags fokussieren die *Grundversion*. Eine Analyse der späteren *Sintflut-Version* findet sich in 5.3.

4.1.2 Datierung des Werkes

Während die Datierung der Manuskripte verhältnismäßig eindeutig ist, kann der Ursprung des Textes nur über Indizien rekonstruiert werden. Auf Basis der neusten Bearbeitung konnte dabei der Ursprung in der Stadt Kiš in der Zeit vor ca. 2400 v. Chr. verortet werden (Gabriel 2020, 535-537; vgl. auch Wilcke 2001, 115). Eine erste wichtige Redaktion fand während der Regierung der Könige von Akkade (ab ca. 24. Jh. v. Chr.) statt⁴³. Zu dieser Zeit lässt sich erstmalig die Auffassung einer panbabylonischen Herrschaft greifen, die die unterschiedlichen Ansätze in Nord- und Südbabylonien vereint (siehe 2.3).

4.1.3 Stratifizierte Geschichtskonstruktion

Die ‚*Sumerische Königsliste*‘ formuliert anders als epische Überlieferungen sehr knapp. Durch diese Verknappung schafft sie es, ein umfangreiches Stoffkonglomerat – nämlich die gesamte babylonische Mytho-Historie seit ihrem urzeitlichen Anfang bis in die antike Gegenwart – wiederzugeben. M. a. W. handelt es sich bei ihr um eine narrativ kondensierte Stoffzusammenstellung, die zeitlich die gesamte politische Geschichte Babyloniens aus der emischen Sicht der Au-

⁴² Hallo (1963) hat diese auch als „*Nippur recension*“ bezeichnet, doch gibt es auch ein Manuskript aus dieser Stadt, das eine Fassung der *Sintflut-Version* umfasst, und es sind Textzeugen aus anderen Orten (bspw. Isin, vgl. Wilcke 1987) erhalten, die ebenfalls eine Ausführung der *Grundversion* wiedergeben. Dies gilt auch und insbesondere für das einzige Manuskript aus dem 3. Jt. v. Chr. (vgl. Steinkeller 2003).

⁴³ Zumeist wird die *Urfassung* der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ in diese Zeit datiert. Bspw. Wilcke 2002, 67; Steinkeller 2003, 282 f; Glassner 2004, 95-99; *id.* 2005, 139-141; Sallaberger 2004, 17 f; Marchesi 2010, 234; Sallaberger/Schrakamp 2015, 13 f. Bei den herausgearbeiteten Merkmalen handelt es sich jedoch um ein erstes redaktionelles Stratum (Gabriel 2020, 536-539).

toren beschreibt. Damit inkorporiert sie ab dem späten 21. Jh. v. Chr. auch Teile der allgemein tradierten mytho-historischen Narrationen, auf die durch Schlüsselbegriffe oder Schlüsselhandlungen verwiesen wird (vgl. auch Gabriel 2020, Kap. 6).

Hinter den knappen Formulierungen verbergen sich häufig komplexe Handlungsfolgen, so dass es sich bei vielen Aussagen der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ genau genommen um *Hyperhyleme* handelt, d.h. um Zusammenfassungen von Hylemketten (vgl. C. Zgoll *Grundlagen* und *id.* 2019, 186). Dies wird beispielsweise daran deutlich, dass es von einem Herrscher stets schlicht heißt, dass er so und so viele Jahre herrschte. Dies ist in der Regel alles, was wir zu dieser Person erfahren. In diesem „herrschen“ stecken natürlich auch alle seine Taten, die jedoch üblicherweise nicht gesondert in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ wiedergegeben werden, aber teils dennoch Gegenstand des kulturellen Gedächtnisses waren. Dies gilt insbesondere für die Könige der jüngeren Vergangenheit wie den Herrschern von Ur („3. Dynastie“) oder Isin.

Ausnahme von dieser Regel sind einzelne herausragende Könige, deren Taten auf den Manuskripten aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr. beschrieben werden. Beispiele hierfür sind Etana von Kiš, Enmerkara von Uruk und die einzige Herrscherin in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘, Ku-Babu von Kiš (vgl. Glassner 2004, 66.120-123; Marchesi 2010, 242 f; Gabriel 2020, 485-514). Die sehr knappen Ausführungen zu den einzelnen Herrscherpersönlichkeiten stellen ebenfalls textliche Komprimierungen dar, in denen ganze Erzählstoffe enthalten sein können (siehe insb. 3.2).

Das Werk beginnt damit, dass das Königtum vom Himmel in eine erste Stadt herabgebracht wird. Dieses urbane Zentrum wird dadurch zur Hauptstadt des Landes. Ab der Redaktion in der altakkadischen Zeit (ca. 23. Jh. v. Chr.) handelt es sich bei dem Territorium um die Gesamtheit von Babylonien (Gabriel 2020, 604). Hierin offenbart sich die einigende Kraft des Königtums und das territoriale Denken, das den historischen Herrschern von Akkade zu eigen war (vgl. Cooper 1993, 15).

Die Herrschaft der ersten Hauptstadt endet in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ jeweils mit ihrem (militärischen) Untergang, woraufhin das Königtum in eine neue Stadt gebracht wird. Dort entfaltet es wieder seine einigende Kraft. Diese Geschichte wiederholt sich immer wieder bis in die Gegenwart oder nahe Vergangenheit der Redaktoren der jeweiligen Fassung des Werkes.

Die Herrscher jeder Hauptstadt sind die Könige des gesamten Landes. Sie werden unter jeder Stadt angeführt mit der Angabe ihrer Regierungszeit. Dass sie Könige sind, leitet sich somit primär aus ihrer Zugehörigkeit zu einem ur-

banen Zentrum ab. Filiationen finden sich im Text hingegen selten⁴⁴, so dass der dynastische Gedanke sekundär ist⁴⁵.

Die Taten der Könige haben keinen Einfluss auf den Geschichtsverlauf, sprich, welche Stadt gerade Hauptstadt Babylonien ist⁴⁶. Dies liegt alleine in den Händen der Götter. Dieser letzte Punkt bedarf der Erläuterung, da die ‚Sumerische Königsliste‘ insgesamt keine einzige Gottheit nennt. Hier gilt es jedoch, mit dem Schluss vorsichtig sein, dass Götter in dem Geschichtsverlauf keine Rolle spielen (so bspw. Cooper 1983, 29 und Marchesi 2010, 234). Dabei gibt die neue Methodik der Stoffrekonstruktion auf Basis von Hylemanalysen neue Möglichkeiten der Präzisierung: Zwischen der textlichen und der stofflichen Ebene lässt sich nun unterscheiden. Wenn auf der Textebene extrem verkürzend formuliert wird, kann dies auch bedeuten, dass eine knappe Darstellung ausreicht, um die entsprechende stoffliche Information zu vermitteln. Je bekannter ein Erzählstoff ist, desto knapper kann man auf ihn verweisen. Insofern wird im Folgenden untersucht, ob die sprachliche Knappheit einer stofflichen Knappheit entspricht.

Eine erste Antwort liefert ein Blick in ausführlicher formulierende Werke wie bspw. die *Städteklagen*, das Epos *Fluch über Akkade* oder die *Sargon-Legende*. Hier wird sofort deutlich, dass die Götter die entscheidenden Akteure hinter dem Geschichtsverlauf sind (bspw. Steiner 1992, 263 und vorliegender Beitrag 4.2.1). Die enge textliche, stoffliche und diskursive Verzahnung dieser Quellen mit der ‚Sumerischen Königsliste‘ (bspw. Michalowski 2014 und vorliegender Beitrag 4.2.1) unterstreicht, dass ihnen dieselben oder zumindest sehr ähnliche Konzepte zugrunde liegen.

Auf Basis dieser Überlegungen lassen sich zwei Geschichtebenen der ‚Sumerischen Königsliste‘ unterscheiden: die Ebene der Götter und die Ebene der Könige (vgl. auch Gabriel 2018b, 73).

⁴⁴ Siehe hierzu insbesondere 3.2.

⁴⁵ Siehe bspw. auch Buccellati 1964; Glassner 1993b, 69-87; Cancik-Kirschbaum 2007, 178. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Aufzählung der Könige nicht eine wichtige Funktion erfüllt, nämlich die Herrscher der Gegenwart in einer linearen Konstruktion mit dem Anfang zu verbinden (Wilcke 1989a, 568). Handlungstechnisch und mit Blick auf die Geschichtskonstruktion bleibt jedoch die Städteebene die entscheidende (Gabriel 2020, 625 f).

⁴⁶ Jacob Klein diskutiert die Anekdote auf dem Manuskript BT 14 + P₃ zu den Herrschern Dumuzi von Kuara und Enmeparagesi von Kiš, wonach einer den anderen gefangen setzt (1991, 125-127; 2008, 78). Dies würde möglicherweise darin münden, dass Uruk ab diesem Zeitpunkt Vasall von Kiš geworden sei, wovon sich Gilgameš wiederum befreit habe (*ibid.*, 79). Siehe auch die Diskussion der Königshymne *Šulgi O* in 4.2.1.

Die Handlungen der Götter bestimmen, in welcher Stadt sich das Königtum befindet. Hieraus resultiert, dass der Sitz des Königtums zur Hauptstadt des Landes wird und somit ganz Babylonien regiert. Dies hat wiederum zur Folge, dass der Stadtherrscher zum König aufsteigt. Die zwei Ebenen unterscheiden sich in dem Zeithorizont, wobei der menschliche deutlich kürzer ist. Zugleich bestimmt immer die göttliche Ebene, was auf der menschlichen geschieht bzw. überhaupt geschehen kann. Hieraus folgt schließlich, dass nach emischer babylonischer Auffassung allein die Götter die wahren Akteure der Geschichte sind.

4.2 Der Stoffbeginn

Aufgrund der chronologisch linearen Struktur des Werkes befindet sich der Stoffbeginn, anders als bei vielen mesopotamischen Texten (vgl. A. Zgoll 2020, 104 f), auch am Anfang des Textes. Während der Text auf der Königsebene stets die Akteure nennt, schweigt er im Falle der Götterebene (siehe 4.1.3, vgl. auch Marchesi 2010, 234). Dieser Umstand gilt auch und insbesondere für den Stoffanfang, an dem kein Subjekt Erwähnung findet.

Für die hier untersuchte *Grundversion* der ‚Sumerischen Königsliste‘ liegt der Textbeginn durch drei Textvertreter⁴⁷ vor, die aus dem späten dritten und dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. stammen:⁴⁸

nam-lugal an-ta e ₁₁ .d-da-ba kiš _i ^{ki} 'lugal'-am ₃ ⁴⁹	Nachdem das Königtum vom Himmel herabgebracht worden war, war die Stadt Kiš König.
--	--

Diese knappe textliche Ausführung erscheint zunächst wenig informativ. Die neue Methode der Hylemanalyse erlaubt es jedoch, die Elemente des zugrundeliegenden Erzählstoffs (Hyleme) extrahieren. Auf diese Weise kann der Mythos vom himmlischen Ursprung des Königtums schrittweise rekonstruiert werden und damit die Begrenzung der textlichen Wiedergabe zumindest teilweise überwunden werden.

In einem ersten Schritt lassen sich zwei Hyleme identifizieren. Das erste ist punktuell (P), beschreibt also ein einmaliges Ereignis. Das zweite Hylem ist

⁴⁷ USKL (i 1-2, Steinkeller 2003), L₂+ (i 1-3, Peterson 2011, 105 f), P₃+BT 14 (i 1-3, Klein 2008); siehe auch Anhang 1. Die hier verwendeten Kürzel entsprechen den in der Forschung bislang kursierenden. Neue Siglen werden in Gabriel 2020 eingeführt.

⁴⁸ Siehe auch Gabriel 2020, 320.322 f.

⁴⁹ P₃+BT 14: -la.

durativ-resultativ (DR), da es ein dauerhaftes Ergebnis der vorangehenden Handlung(en) beschreibt. Die unflektierte Verbform (e₁₁.d-da-ba) erschwert die Rekonstruktion des punktuellen Hylems, da sie offenlässt, ob es sich um einen passivischen oder intransitiven Sachverhalt handelt. Grammatikalisch gibt es demnach die Möglichkeit, dass sich das Königtum selbst bewegt oder dass es bewegt wird. Wie die obige Übersetzung bereits andeutet, gibt es gute Gründe für die passivische Lesart. So gehört das Königtum nach den mesopotamischen Quellen zu den numinosen ‚Objekten‘, die im Sumerischen me genannt werden (bspw. Selz 2004, 162.167; Galter 2005, 276). Diese ‚Objekte‘ sind nicht selbstbewegend, sondern werden bewegt (vgl. bspw. A. Zgoll 2020, 125 f).

Wenn man nun auf Basis dieser Beobachtungen einer passivischen Lesart folgt, gilt es mit Blick auf die Stoffrekonstruktion einen weiteren wichtigen Aspekt zu beachten. So passiert in mythischen Erzählungen i. d. R. etwas nicht einfach so; es gibt zumeist ein (göttliches) Agens (vgl. bspw. C. Zgoll 2019, 171 Anm. 18 und 200 mit Anm. 64)⁵⁰. Insofern wird im Rahmen der Hylemanalyse die passivische Formulierung in einen Aktiv umgewandelt und die undefinierte Leerstelle des Agens als solche durch NN markiert.

Auf Basis dieser ersten Überlegungen lässt sich der stoffliche Gehalt des Textanfangs der ‚Sumerischen Königsliste‘ folgendermaßen rekonstruieren:

- P NN bringt/bringen das Königtum vom Himmel herab.
- DR Die Stadt Kiš ist König.

Da das Ergebnis des Transports ist, dass die Stadt Kiš zum König geworden ist, kann zudem der Zielpunkt der Bewegung in P1 rekonstruiert werden. Die begründete Ergänzung findet sich in eckigen Klammern:

- P NN bringt/bringen das Königtum vom Himmel herab [nach Kiš].

Ausgehend von dieser ersten Rekonstruktion werden beide Hyleme im Folgenden unter Hinzuziehung zusätzlicher Textquellen einzeln weiter untersucht. So können sie präzise ergänzt und in ihrer Bedeutungstragweite rekonstruiert werden. Den Anfang macht das punktuelle Hylem (4.2.1), woran sich die Analyse des durativ-resultativen Hylems anschließt (4.2.2). Abschließend werden die Hyleme zusammen betrachtet, wodurch der Erzählstoff in Gänze zutage tritt (4.2.3).

⁵⁰ Anders Marchesi, der annimmt, dass keine weiteren Akteure dafür verantwortlich sind, dass das Königtum vom Himmel auf die Erde gelangt (2010, 234).

4.2.1 Der Transfer (= das punktuelle Hylem)

Die erste näherungsweise Rekonstruktion des punktuellen Hylems vom himmlischen Transfer des Königtums lautet (siehe oben):

- P NN bringt/bringen das Königtum vom Himmel herab [nach Kiš].

Aufgrund dieser Rekonstruktion stellen sich zwei zentrale Fragen, die nachfolgend behandelt werden:

- a) Wie kann die Leerstelle NN gefüllt werden?
- b) Was bedeutet es für das Königtum, dass es transferiert werden kann?

Götter als Transferierende

Der Umstand, dass das Agens am Anfang der ‚Sumerischen Königsliste‘ verschwiegen wird, deutet darauf hin, dass für Leser bzw. Hörer klar gewesen sein muss, von wem an dieser Stelle die Rede ist⁵¹. Dies ist insofern von Bedeutung, als es nahelegt, dass es sich um in der mesopotamischen Kultur prominente Akteure handelt. Da moderne Interpreten jedoch nicht Teil dieser Kultur sind, sind sie auf weitere Quellen angewiesen, um Vorstellungen zu gewinnen, wer aus antiker Sicht verantwortlich gedacht sein könnte.

Relativ belastbare Kandidaten sind Texte, die textlich von der ‚Sumerischen Königsliste‘ abhängig sind (vgl. Abschnitt 5). Unter ihnen finden sich zwei Werke, in denen explizite Angaben zu den Akteuren des Transfers gemacht werden. Die *Lagaš Herrscherchronik* nennt den Himmelsgott An und den Götterkönig Ellil (Sollberger 1967, 280.282 f; siehe 5.4). Die *Dynastische Chronik* erwähnt in ihrer sumerischen Fassung die Trias aus Himmelsgott An, Götterkönig Ellil und dem Ritual- und Weisheitsgott Enki/Ea (Finkel 1980, 66 f; siehe 5.7)⁵².

In der ‚Sumerischen Königsliste‘ stellt das Herabbringen des Königtums auf die Erde nur einen von vielen Transporten dar, da jeder politische Wechsel mit dem Transfer des Königtums in eine neue Stadt verbunden ist (siehe 4.1.3). Somit steht der vertikale Transport (Himmel→Stadt) am Anfang einer Kette horizontaler Transporte (Stadt→Stadt). Während der erste himmlische Transfer

⁵¹ Prinzipiell könnte es auch schlicht nicht relevant gewesen sein. Diese Option kann jedoch für den Transfer des Königtums ausgeschlossen werden, da er für die Kultur zu wichtig war, als dass es egal gewesen wäre, wer für den Transport verantwortlich ist.

⁵² Die akkadische Fassung der *Dynastischen Chronik* gibt zwei weitere Varianten an. Nach der einen ist es nur einer der drei Götter (An, Ellil und Enki/Ea), der das Königtum herabbringt; nach der anderen kommt das Königtum selbst herab. Zur Deutung dieser Varianten siehe im Detail 5.7.

innerhalb der bislang erhaltenen Schriftdokumente jenseits der o.g. Stellen nirgends weiter ausgeführt ist⁵³, berichten andere Werke ausführlich vom horizontalen Transport. Aufgrund des gemeinsamen stofflichen Kontextes können diese Quellen helfen, das bislang sehr fragmentarische Bild über den himmlischen Transfer zu ergänzen.

Hierzu gehört das epische Preislied (auf die Göttin Innana), das den modernen Titel *Fluch über Akkade* trägt. Es berichtet vom Aufstieg und Untergang des Reichs von Akkade. Auch wenn sich kein direktes Zitat der ‚Sumerischen Königsliste‘ im Text findet, nimmt das Epos doch verschiedentlich Bezug auf die diesem Werk zugrundeliegende Geschichts- und Herrschaftsauffassung (siehe auch Wilcke 1988, 117). Dies wird bereits zu Anfang deutlich⁵⁴:

1f: saĝ-ki gid₂-da ^dEN-lil₂-la-ke₄ / kiš^{ki}i gu₄.d an-na-gen₇ im-ug₅-ga-ta

3: e₂ ki unug^{ki}-ga gu₄.d maḥ-gen₇ saḥar-ra mi-ni-ib-gaz-a-ta

4-6: ki babbar-ba⁵⁵ šar-ru-GI lugal a-ga-de₃^{ki}-ra / sig-ta igi-nim-še₃ ^dEN-lil₂-le / nam-en nam-lugal⁵⁶ mu-un-na-an-šum₂-ma-ta

Nachdem Ellils verlängerte Stirn (= wütendes Stirnrunzeln) die Stadt Kiš wie den Himmelsstier getötet hatte,

nachdem es (= Ellils Stirnrunzeln) Tempel und Areal von Uruk wie einen gewaltigen Stier im Staub geschlachtet hatte,

nachdem Ellil *Šarru-kēn* (=Sargon), dem König von Akkade, an dessen (=Akkades) strahlendem Ort das Herrschertum (und) das Königtum vom Süden bis in den Norden gegeben hatte, ...

In schneller Abfolge wird hier vom Fall der Königsstädte Kiš und Uruk und der Installation der neuen Hauptstadt Akkade berichtet. In Hylemform stellt sich

⁵³ Eine Ausnahme stellt möglicherweise das *Etana-Epos* dar, doch sind hier die entsprechenden Passagen leider nicht erhalten (siehe Abschnitt 3).

⁵⁴ Umschrift orientiert an der Textpartitur von Cooper 1983, 73-76, Zeichenlesungen nach Mittermayer 2006 und Attinger 2019a; Übersetzung von G. Gabriel.

⁵⁵ Cooper (1983, 50 f) und das ETCSL lesen hier KI.UD-ba, was sie als „And then“ übersetzen. Dagegen halte ich tendenziell eine Lesung babbar für UD an dieser Stelle für wahrscheinlicher, woraus sich die oben gewählte Übersetzung ergibt: „An seinem (=Akkades) strahlendem Ort“. Hierfür könnte auch die einzige Variante an dieser Stelle sprechen; auf Manuskript I ist lediglich die Endung -BI (für -bi oder -be₂) erhalten, worin sich ein Direktiv verbergen kann.

⁵⁶ Mss. A, W₂ und U₃: nam-lugal-la (Cooper 1983, 76). Hierhinter könnte sich eine Kopula verbergen, womit spezifiziert wird, was mit Herrschertum eigentlich gemeint ist: „das Herrschertum, das Königtum ist es, ...“.

dieser Textabschnitt als Kombination aus punktuellen (P) und durativ-resultativen (DR) Hylemen dar:

- P 1 Ellil richtet sein wütendes Stirnrunzeln gegen Kiš.
- DR 1 Kiš ist getötet (=vernichtet).
- P 2 Ellil richtet sein wütendes Stirnrunzeln gegen Uruk.
- DR 2 Uruk ist geschlachtet (=vernichtet).
- P 3 Ellil übergibt Herrschertum und Königtum über das ganze Land („Norden“ und „Süden“) in der Stadt Akkade an Sargon.

An dieser Aufstellung werden die stofflichen Lücken der textlichen Wiedergabe deutlich. So wird vom Untergang von Kiš und Uruk berichtet,⁵⁷ ohne dass von ihrer Einsetzung als Königsstädte die Rede ist. Dass sie jedoch Hauptstädte waren, ergibt sich daraus, dass Akkade sie ablöst. Hieran schließen sich zahlreiche Folgefragen hat – wie bspw., ob Kiš und Uruk zeitgleich Königsstädte waren (Kiš im Norden, Uruk im Süden) oder ob sie aufeinanderfolgten⁵⁸ –, denen an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden kann. Deutlich wird jedoch, dass hier der Götterkönig Ellil für den Anfang und das Ende der Vorherrschaft einer Stadt gemacht wird. Es ist sein vernichtendes Stirnrunzeln und seine Gabe des Königtums, welche den Geschichtsverlauf bestimmen. Insofern kann nach Aussage des Preisliedes *Fluch über Akkade* der Gott Ellil als Agens für den horizontalen Transport des Königtums (=von Stadt zu Stadt) rekonstruiert werden.

Andere Texte nennen sowohl Ellil als auch An als Akteure, die Herrschaft geben und nehmen, d. h. als Herren über die Herrschaft. Neben der *Lagaš Herscherchronik* (siehe oben) umfasst dies:

- die *Sumerische Sargon-Legende* (Z. 8 f., Cooper/Heimpel 1983, 74.76)⁵⁹,

⁵⁷ Damit deutet das Preislied durch seine ersten Zeilen bereits an, dass auch Akkade das Schicksal von Kiš und Uruk ereilen wird. Die Zuweisung des Königtums und die damit verbundene Epoche der Macht und Prosperität ist nur zeitlich begrenzt erteilt. Dem Text zufolge versucht der Protagonist, der altakkadische Herrscher Narām-Sîn, durch die Fälschung eines Omens den unvermeidlichen Niedergang zu verhindern (Gabriel 2017, 48-50), doch dieser Frevel resultiert in der dauerhaften Vernichtung seiner Stadt, der Verfluchung. Damit unterstreicht das epische Preislied *Fluch über Akkade*, dass der historische Wandel göttergegeben ist und sich die Menschen diesem nicht entziehen können. Versuchen sie es doch, werden sie unarmherzig bestraft.

⁵⁸ Die textliche Ausführung erlaubt beide Interpretationen. Berücksichtigt man die Nähe zur ‚Sumerischen Königsliste‘, ist die zweite Variante wahrscheinlicher.

⁵⁹ In diesem Text wird der Erzählstoff behandelt, wie Sargon vom Mundschenk des Königs Ur-Zababa von Kiš zum Herrscher des Landes aufsteigt. Dieser Stoff findet sich auch in der ‚Sumer-

- die *Klage über die Zerstörung von Sumer und Ur* (Z. 365 f., Michalowski 1989b, 59; Attinger 2019b, 18),
- eine Inschrift des Königs Urnamma von Ur (E3/2.1.1.20, Z. 31-35, Frayne 1997, 47).

Während diese Texte stets von der Zuteilung der Herrschaft zu einer Stadt berichten, ergänzt das Kultlied *Nanna A* dieses Bild, welches dem Stadtgott von Ur (und Staatsgott im 21. Jh. v. Chr.) namens Nanna gewidmet ist⁶⁰:

52f: an-ne₂ ša₃.g maḥ-a-na⁶¹ (Der Himmelsgott) An hat dir (=Nanna)
 nam-lugal ma-ra-an-šum₂ / in seinem erhabenen Herzen das König-
 iri-zu urim₂^{ki} ša₃.g-ge bi₂- tum gegeben. /
 pa₃.d Deine Stadt, Ur, hat er in seinem Herzen
 erwählt.

55f: dumu saĝ ^dEN-lil₂-la₂ Erster Sohn Ellils (= Nanna), ideal geeig-
 nam-en-na tum₂-ma/ net für das Herrschertum /
 nam-lugal an-na⁶² za-ra mu- er (=An) hat dir das⁶³ Königtum des
 ra-an-šum₂ Himmels/Ans⁶⁴ gegeben.

Laut dem Kultlied *Nanna A* ist die Auswahl einer Stadt als Hauptstadt gleichbedeutend damit, dass der Stadtgott für die designierte Königsstadt das Königtum erhält. Spannend ist in diesem Kontext insbesondere die Bezeichnung „Königtum des Himmels/Ans“ (nam-lugal an-na), worin möglicherweise sowohl der räumliche („Himmel“, sumerisch: an) als auch der auktoriale (Himmelsgott An, sumerisch: an) Ursprung des Königtums zum Ausdruck kommt.

Ein alternatives Verständnis des Transfers von Herrschaft scheint, oberflächlich betrachtet, in der Königshymne *Šulgi O* angedeutet zu sein (vgl. Klein

ischen Königsliste‘ im Rahmen der Beschreibung des Königs Sargon (vgl. bspw. Gabriel 2020, 484). Beide Texte rekurren auf denselben Stoff.

⁶⁰ Umschrift nach Sjöberg 1960, 15 mit Ergänzungen nach Wilcke 1976, 46; Übersetzung von G. Gabriel.

⁶¹ Ms. B: -ne₂.

⁶² Ms. B: -an-na-ke₄.

⁶³ Var.: „dieses“. Ms. B (siehe Anm. 62) schreibt möglicherweise ein deiktisches Pronomen am Ende der Nominalphrase.

⁶⁴ Die Genitivverbindung zwischen „Königtum“ (nam-lugal) und „Himmel“/An (an) wird durch die Variante von Ms. B (siehe Anm. 62) deutlich. Ansonsten könnte die Endung -a auch für einen Lokativ stehen.

1976, 278 f; Wilcke 1988, 118; *id.* 1989a, 562; Michalowski 2003, 202). Die leider nur fragmentarisch erhaltene Zeile 60 könnte nach der Rekonstruktion von Jacob Klein berichten, wie Gilgameš nach dem Sieg über Enmeparagesi das Königtum nach Kiš bringt (Klein 1976, 278 f). Auch wenn größere Eingriffe an den durch beide Manuskripte erhaltenen Zeichenbeständen vorgenommen werden müssen (*ibid.*, 288), deutet zumindest die nachfolgende Zeile darauf hin, dass Gilgameš als der Handelnde vorgestellt wurde. In der legendarischen Erzählung über den Sieg Utu-ḫeḡals über die Gutäer findet sich zudem die Idee, dass Menschen (Gutäer, Utu-ḫeḡal) das Königtum bewegen können (Römer 1985, 276 f.282; Frayne 1993, 283-293). Jedoch wird hier Ellil als der Veranlasser und die treibende Kraft hinter den Geschehnissen auf Menschenebene genannt.

Dieser Hinweis ist an dieser Stelle entscheidend, da man stets zwischen der göttlichen und der menschlichen Betrachtungsebene unterscheiden muss. Ein Mensch, der das Königtum bewegt, kann dies nur auf göttliche Veranlassung hin. Nach emischer Sicht ist dabei stets der *auctor* die entscheidende Instanz⁶⁵. Insofern widersprechen die Berichte von menschlichen (=ausführenden) Akteuren den Darstellungen von göttlichen Agenten nicht; im Gegenteil, sie stellen nur unterschiedliche Aspekte desselben Geschehens dar.

Diese gesammelten Befunde geben wertvolle Hinweise darauf, wie die Leerstelle am Anfang der ‚Sumerischen Königsliste‘ gefüllt werden kann. Angesichts der festgestellten leichten Varianz sind dies zunächst nur Möglichkeiten, die aufgrund der Befundlage jedoch eine hohe Plausibilität aufweisen. So berichten fast alle Quellen von zwei göttlichen Akteuren, dem Himmelsgott An und dem Götterkönig Ellil. Lediglich das Preislied *Fluch über Akkade* nennt allein Ellil⁶⁶, das Kultlied *Nanna A* den Himmelsgott. Schließlich findet sich in der *Dynastischen Chronik* die Trias aus diesen beiden Göttern mit dem Ritual- und Weisheitsgott Enki/Ea.

Aufgrund dieser Beobachtungen lassen sich An und Ellil als die wahrscheinlichsten Kandidaten für den himmlischen Transfer des Königtums annehmen. Wie im Verhältnis zwischen Menschen und Göttern (siehe oben) kann sich ihre Rolle dabei auf das Auktoriale beschränkt haben, wobei die Durchfüh-

⁶⁵ Vgl. bspw. auch Wilcke 2002, 65 f sowie den Beitrag „Wie der erste Tempel...“ von A. Zgoll in diesem Band.

⁶⁶ Der besondere Fokus auf diesen Gott kann jedoch darin begründet sein, dass die Zerstörung des Ellil-Tempels die Verewigung des Untergangs von Akkade besiegelt (vgl. bspw. Michalowski 2014, 157; Gabriel 2017).

rung durch andere Götter erfolgt sein mag.⁶⁷ Hieraus ergibt sich schließlich die folgende vorsichtige weitergehende Rekonstruktion des punktuellen Hylems über den himmlischen Transfer des Königtums:

- P [An² und Ellil²] bringen das Königtum vom Himmel herab [nach Kiš].

Das Königtum und seine Insignien als numinoses Machtmittel (me)

Nachdem die Akteure (=Hylemsubjekte) rekonstruiert werden konnten, gilt der abschließende Blick dem Transferierten (=Hylemobjekt), nam-lugal („Königtum“). Hier gibt es zwei mögliche Lesarten. Nach der ersten verhält sich das Königtum selbst wie ein Gegenstand: Es bewegt sich nicht, nimmt nur einen begrenzten Raum ein und kann von A nach B transportiert werden (vgl. Farber-Flügge 1973, 130-153; Selz 2004, 162). Gemäß der zweiten Interpretationsvariante ist das Königtum selbst nicht objekthaft, sondern ist in seinen Herrschaftsabzeichen (wie Thron, Zepter, Krone) „inkorporiert“ (Selz 2004, 162; siehe auch *id.* 2008, 18 f). Dementsprechend werden diese Objekte bewegt und als Folge dadurch auch das Königtum. Insofern lassen sich diese beiden Deutungsoptionen auf die Formel bringen: Entweder wird das Königtum unmittelbar selbst bewegt oder mittelbar durch besonders verbundene Objekte. Diesen Möglichkeiten gilt es im Folgenden nachzuspüren.

Da das Königtum nach den altorientalischen Vorstellungen des späten dritten und frühen zweiten Jahrtausends v. Chr. zu den dinghaften numinosen Machtmitteln (me) gehört (bspw. Selz 2004, 162.167; Galter 2005, 276), muss seine spezifische Beschaffenheit im Kontext der allgemeinen Natur der me analysiert werden.

Die me gehören zu den am meisten diskutierten Gegenständen in der Forschung zur altorientalischen Konzeptgeschichte⁶⁸, wobei ihre genaue Natur immer noch ungeklärt ist. Insofern verstehen sich die nachfolgenden Ausführungen (auch) als eine vorläufige, fallstudienhafte Annäherung an das mesopotamische Konzept der me zum Zweck, die Natur des Königtums in der ‚Sumerischen Königsliste‘ besser zu verstehen.

⁶⁷ Diese Rollenverteilung findet sich bspw. im Mythos INNANA BRINGT DAS HIMMELSHAUS FÜR DIE ERDE (vgl. Beitrag „Wie der erste Tempel...“ von A. Zgoll in diesem Band).

⁶⁸ Bspw. Cavigneaux 1978; Kramer/Maier 1989, 57; Farber 1987-1990; *ead.* 1991; A. Zgoll 1997, 66-75; Berlejung 1998, 20-30; Selz 2003, 245 f; *id.* 2008, 18 f; Emelianov 2009, 3-7; Fink 2015, 181-184. Im Zuge dessen werden die me teils mit den platonischen Ideen (bspw. Emelianov 2009, 6 f, Fink 2015, 183) und Hermann Useners Konzept der Sondergötter (*ibid.*, 182 f) ge- bzw. verglichen, doch birgt dieser Vergleich die Gefahr, den Blick auf die Spezifika des Konzepts zu verstellen.

Eine wichtige Differenzierung, um die me zu beschreiben, hat Annette Zgoll eingeführt. So unterscheidet sie zwischen dem *machthaltigen Objekt*, der mit dem Objekt verbundenen *Handlung* und dem *Akteur* dieser Handlung (1997, 72). Mit Blick auf das Königtum wären bspw. Zepter, Thron, Krone die machthaltigen Gegenstände, die panbabylonische Herrschaftsausübung wäre die mit diesen Objekten verknüpfte Handlung und der König (lugal) wäre das Subjekt.

Die vermutlich prominenteste Quelle für die mit den me verbundenen Vorstellungen ist ein Epos, das den modernen Namen *Innana und Enki* trägt. Es ist wie die „*Sumerische Königsliste*“ ebenfalls durch Abschriften aus dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. überliefert. Es berichtet davon, wie die Göttin Innana eine große Anzahl an me aus der Stadt des Weisheits- und Ritualgottes Enki entführt und in ihre Stadt, Uruk, bringt (vgl. Farber-Flügge 1973)⁶⁹. Ein zentraler Bestandteil des Textes ist eine lange Liste an unterschiedlichen me, die mehrfach wiederholt wird. In dieser Aufzählung finden sich insgesamt 110 Einträge, von denen 30 Abstrakta⁷⁰ darstellen. Es finden sich aber auch viele konkrete Objekte und teils sogar Handlungen in der Liste, was zur von Annette Zgoll eingeführten Differenzierung (siehe oben) passt.

Aus diesen Überlegungen folgt auch, dass man zwischen den Nennungen in der Liste und den me unterscheiden kann. Wenn me sich aus dem Zusammenspiel aus Subjekten, Objekten und Handlungen zusammensetzen, können mehrere Einträge möglicherweise ein me darstellen⁷¹. Demnach würde es sich nicht um eine Liste von 110 me handeln, sondern um eine Auflistung von Subjekten, Objekten und Handlungen, die sich zu einer kleineren Zahl an me bündeln lassen. Dass dies auch und insbesondere für das Königtum gilt, soll im Folgenden gezeigt werden.

Die Aufzählung im Epos *Innana und Enki* beginnt mit drei Einträgen, die Priesterämter nennen: nam-en (en-Priesteramt), nam-lagar (lagar-Priesteramt), nam-diġir (diġir-Priesteramt). Darauf folgt eine Liste von Herrschaftsinsignien, woran sich das Hirtenamt“ (nam-sipa.d) als Synonym für das Königtum anschließt.

⁶⁹ Obwohl die me aus Eridu, der Stadt des Weisheits- und Ritualgottes Enki, stammen, sind es doch me, die besonders zur Göttin Innana gehören (Glassner 1992, 55-86). Damit deuten sich hier die „weltanschauliche[n] Kampfplätze“ (C. Zgoll 2019, 440) an, auf denen konkurrierende Vorstellungen zur Herkunft der me verhandelt werden. Dabei gilt es zu beachten, dass es hierbei nicht um alle me geht, sondern um diejenigen, die im Textfokus stehen und grundlegend für die urbane Zivilisation sind (A. Zgoll 1997, 73 f.).

⁷⁰ Zur semantischen Reichweite der Vorsilbe nam-, welche auch eine kollektive Ebene besitzt, siehe Farber 1991, 88 f.

⁷¹ Annette Zgoll in persönlicher Kommunikation; vgl. A. Zgoll, Religion in Mesopotamien (i.V.) mit dem Kapitel „Ein Ritual als me: Absteigen ins Totenreich“.

Dann, an zehnter Stelle, findet sich schließlich das „Königtum“ (nam-lugal) selbst. Danach geht die Aufzählung der Priesterämter weiter, welche wie auch die ersten Einträge als Abstrakta gebildet sind. Somit stellen die Einträge der Herrschaftsinsignien sowie die des Königtums einen Einschub in die Liste der Priesterämter dar. Als Nahtstelle fungiert dabei der erste dingliche Eintrag (= Nr. 4), die „erhabene, gerechte (= wirkmächtige)⁷² aga-Krone“ (aga zi.d maḥ). Dieses Abzeichen, die aga-Krone, wird nicht nur mit dem Königtum, sondern teils auch mit dem en-Priestertum verbunden⁷³, so dass sie thematisch von den Priesterämtern zum Königtum überleitet. Die nachfolgenden Einträge (Nr. 5–10) lauten (vgl. bspw. Farber-Flügge 1973, 54)⁷⁴:

- (5) Thron „Königtum“ (^ḡeš gu-za nam-lugal)⁷⁵
- (6) Erhabenes Zepter (^ḡidru maḥ)
- (7) Hirtenstab (sibir) und Leitseil (ešgiri)
- (8) Erhabenes Gewand (tug₂ maḥ)
- (9) Hirtenamt (nam-sipa.d)
- (10) Königtum (nam-lugal)

Nicht nur in der externen Abgrenzung zu den Priesterämtern stellt diese Liste eine Einheit dar, sondern auch aufgrund interner Kriterien. Als erstes zeigt sich die Nennung des Lexems „Königtum“ (nam-lugal) im Eintrag (5) und (10), wodurch eine Klammer um die gesamte Aufzählung geschaffen wird (vgl. dazu oben). Schließlich gehören die Einträge (5) bis (8) – gemeinsam mit der aga-

⁷² Vgl. A. Zgoll 1997, 3 mit Anm. 4.

⁷³ Eine „wirkmächtige aga-Krone“ (aga zi.d) findet sich innerhalb der literarischen Texte in der Tat einige Male in Verbindung mit dem Lexem nam-en, wohinter sich sowohl das Herrschaftskonzept des „Herrentums“ als auch das Amt des Hohepriesters bzw. der Hohepriesterin verbirgt. Nur in der Hymne auf die Göttin Innana *nin me šara (=Innana B)* liegt ein klarer Bezug zum Priesteramt vor (A. Zgoll 1997, 72).

⁷⁴ Zur möglichen historischen Tiefe der konkreten Herrschaftsabzeichen, d.i. von (4) bis (8), bis in das 4. Jt. v. Chr. siehe bspw. Vogel 2008, 108 f.

⁷⁵ Gertrud Farber-Flügge übersetzt die sumerische Phrase als „Thron des Königtums“ (bspw. 1973, 55), jedoch wird keine Genitivendung geschrieben (bspw. -la) (Die nach der Edition von Farber-Flügge entdeckten Manuskript(fragment)e umfassen diesen Teil nicht). Dieser Eindruck wird durch eine *Inscription des Königs Šu-Suen* von Ur untermauert, die ebenfalls ^ḡeš gu-za nam-lugal schreibt (RIME 3/2.1.4.3, Frayne 1997, 302, Z. 22). Der Ausdruck findet sich in einer langen Auflistung von Gegenständen, die der König von Ellil erhält. In manchen Fällen werden die Namen der Objekte genannt, wie bei der „Waffe ,Flut““ (^ḡeš tukul a-ma-ru, Z. 25). Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass der Zusatz nam-lugal beim Thron ebenfalls als Name gelesen werden kann – sowohl in der Königsinschrift als auch im Epos *Innana und Enki*.

Krone (4) – zum semantischen Feld der Herrschaftsabzeichen; die beiden Abstrakta (9) und (10) wiederum sind zu den politischen Herrschaftsinstitutionen zu rechnen.

Somit lassen sich die Einträge (4) bis (10) als eine semantische Einheit und dann im zweiten Schritt als eine ontische Einheit verstehen⁷⁶. Sie beschreiben das Konzept politischer Herrschaft durch zwei Untergruppen, nämlich die machthaltigen Symbole ((4) bis (8)) und die Institutionen/Ämter. Zusammengekommen repräsentieren sie schließlich das *me* des Königtums in seinen unterschiedlichen begrifflichen und objekthaften Ausprägungen.

Dieser Befund kann nun helfen, die Zgollsche Kategorie der machthaltigen Objekte (siehe oben) weiter zu differenzieren. Demnach unterteilt sich diese Gruppe in *machthaltige Konkreta*⁷⁷ (bspw. Thron) und *machthaltige Abstrakta* (bspw. Hirtentum) (siehe Tab. 2). Ihr Unterschied liegt zunächst tatsächlich in der sprachlichen Wiedergabe und nicht in einer unterschiedlichen Beschaffenheit. So werden nämlich alle Einträge in der Liste im Epos *Innana und Enki* von der Göttin transportiert⁷⁸. Damit besitzen sie alle einen dinghaften Charakter mit Blick auf ihre Portabilität⁷⁹ und allgemein auf ihre Existenz im Raum. Dies wird insbesondere an den Priesterämtern deutlich, die in der Auflistung im Epos *Innana und Enki* nicht wie das Königtum mit *machthaltigen Konkreta* verbunden

⁷⁶ Markus Hilgert sieht – anders als die *opinio communis* (bspw. Edzard 2007, 17) – in den mesopotamischen Listen weniger linear konstruierte Sammlungen, die aus distinkten linear arrangierten Untergruppen bestehen, sondern vielmehr mehrdimensionale Arrangements. Deren Beziehungen folgen nicht dem linearen Schriftfluss und können wohlmöglich im Deleuzeschen Sinne sogar rhizomatischer Struktur sein (2009, 299.302-305; siehe auch Van De Mieroop 2016, 223). Entscheidend ist dabei, dass die Listen (zumindest teilweise) auswendig gelernt wurden (Veldhuis 1997, 132), so dass die vielfältigen Beziehungen im Kopf realisiert werden können. So mögen auch die Einträge in der Liste der *me* eine solche nichtlineare Ordnung besitzen, doch zumindest für die hier angeführten Objekte zeigt sich *auch* ein lineares Arrangement, das sie miteinander zu einer semantischen und schließlich ontischen Einheit verbindet.

⁷⁷ Diese Untergruppe entspricht logisch dem, was Gebhard Selz als „substanzhaftes Korrelat“ bezeichnet (2004, 162). Jedoch handelt es sich genau genommen nicht um Korrelate, sondern um Artefakte für die Ausübung einer kulturellen Handlung (bspw. regieren).

⁷⁸ Dies wird besonders an II v 1 ff deutlich, da in diesen Zeilen jeder Eintrag durch das Prädikat *ba-e-de* („du hast ... für dich gebracht“) vervollständigt wird (vgl. Farber-Flügge 1973, 54-61). Die Handlung des Bringens bezieht sich damit auf jeden einzelnen Eintrag.

⁷⁹ Da sie zur Sphäre der Götter gehören (siehe unten), können sie schließlich auch nur durch Götter an einen anderen Ort gebracht werden (dies gilt auch und insbesondere für die *machthaltigen Konkreta*).

sind.⁸⁰ Zudem sind die *machthaltigen Konkreta*, wie ihr Name bereits andeutet, keine Allerweltsgegenstände, sondern numinose und damit machtgeladene, ewige Entitäten, was sie wiederum mit den Abstrakta vergleichbar macht⁸¹.

Tab. 2: Das me Königtum nach dem Epos *Innana und Enki*⁸²

Königtum	
machthaltige Konkreta	machthaltige Abstrakta
Erhabene, gerechte aga-Krone	Hirtenamt
Thron „Königtum“	Königtum
Erhabenes Zepter	
Hirtenstab	
Erhabenes Gewand	

Mit Blick auf den Transport des Königtums lässt sich diese ontische Dualität möglicherweise folgendermaßen aufschlüsseln. Indem man die *machthaltigen Konkreta* bewegt, wird mittelbar auch das durch sie realisierbare *machthaltige Abstraktum* („Königtum“) bewegt. Wenn daher auf der Ebene der textlichen Konkretion nur ein oder mehrere *machthaltige Konkreta* genannt werden, so kann dies das gesamte me⁸³ implizieren. Umgekehrt kann die Nennung des *machthaltigen Abstraktums* zur Folge haben, dass auch die *machthaltigen Konkreta*, die Abzeichen, miteingeschlossen sind.

Diese Überlegungen sind schließlich entscheidend für die Deutung des transferrierten Hyleobjekts am Anfang der ‚Sumerischen Königsliste‘. Zum einen handelt es sich bei dem „Königtum“ (nam-lugal) um ein numinoses Machtmittel (me). Zum anderen wird zwar nur das Abstraktum genannt, was vermutlich aber auch die machthaltigen Konkreta wie Thron oder Zepter miteinschließt

80 Eine Ausnahme stellt möglicherweise das en-Priesteramt dar, auf welches sich die aga-Krone auch beziehen kann (siehe Anm. 73).

81 Es stellt sich die Frage, ob die *machthaltigen Konkreta* überhaupt von Menschen sinnlich wahrgenommen werden können (oder nur ihre menschlichen Korrelate). Sollte dies nicht der Fall sein, wären sie auch in dieser Eigenschaft den *machthaltigen Abstrakta* ähnlich.

82 Fettdruck: Eintrag, der auch als Bezeichnung des gesamten me fungiert

83 Möglicherweise schließt dies dann sogar alle die zu diesem me gehörenden nicht genannten *machthaltigen Konkreta* und *Abstrakta* mit ein. Ein Bewegen der Krone würde dann ein Bewegen des Zepters etc. implizieren.

(siehe auch Abschnitt 5). Der Transfer kann somit vermutlich als dinglicher Transport vorgestellt werden.

Abschließend lässt sich somit das punktuelle Hylem des Stoffanfangs näherungsweise folgendermaßen rekonstruieren:

- P [An[?] und Ellil[?]] bringen [das numinose Machtmittel (me)] Königtum [in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*[?]] vom Himmel nach Kiš herab.

4.2.2 Das Ergebnis des Transfers (= das durativ-resultative Hylem)

Das Ergebnis göttlichen Transfers vom Himmel herab ist zunächst schlicht: Kiš ist König. Dieses durativ-resultative Hylem und dessen textliche Ausformung sind jedoch insofern ungewöhnlich, als hier eine Stadt als „König“ bezeichnet wird. Dies entspricht auch in der mesopotamischen Kultur nicht der üblichen Verwendung des entsprechenden Lexems (*lugal*). Auf Basis der Ergebnisse zur Natur des Königtums (siehe 4.2.1) soll im Folgenden die genauere Bedeutung dieses Transferergebnisses eingegrenzt werden.

Da die Götter das Königtum vermutlich (auch) in Form seiner Abzeichen wie Thron, Krone oder Zepter vom Himmel herabbringen (siehe 4.2.1), handelt es sich dabei wahrscheinlich um einen physischen Transport. Es würden demnach ein oder mehrere Gegenstände von A (Himmel) nach B (Kiš) bewegt. Dies hätte dann zunächst einmal zur Folge, dass sich dieses Objekt/diese Objekte an einem neuen Ort befindet/befinden. Ein Ergebnis des Transfers wäre demnach, dass der Ort der *machthaltigen Konkreta* geändert wurde.

Diese numinosen Herrschaftsinsignien ermöglichen die Ausübung des Königsamtes, befähigen also den Empfänger zur Königsherrschaft. Wenn nun die *„Sumerische Königsliste“* berichtet, dass die Stadt Kiš „König“ ist, so drückt dies vermutlich aus, dass ihr die Abzeichen gegeben wurden.

Knüpft man an diese Überlegungen an, so ergibt sich eine stringente Logik: Durch die Gabe der Abzeichen an die Stadt kann die transpersonale Kontinuität des Königtums gewährleistet werden. Da nicht die Person des Herrschers, sondern die Stadt Empfänger der *machthaltigen Konkreta* ist, müssen diese nach dem Ableben des bisherigen menschlichen Königs nicht neu verliehen werden. Die Stadt besitzt sie weiterhin⁸⁴. Auf dieser Basis lässt sich das Hylem „Die Stadt

⁸⁴ Erst die Ablösung der bisherigen Königsstadt bedarf einer neuen Vergabe des Königtums, welches textlich durch seinen Transfer in eine neue Stadt beschrieben wird (siehe hierzu im Detail 4.3).

Kiš ist König“ weiter aufspalten, da der Königsstatus vermutlich aus der physischen Gabe der numinosen Herrschaftsabzeichen resultiert:

- DR 1 Die Stadt Kiš ist [in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (m e)] König[tum].
- DR 2 Die Stadt Kiš ist König.

An dieser Stelle endet die Konsequenz des himmlischen Transfers jedoch noch nicht. Da nur ein einziges „Königtum“ (nam-lugal) vom Himmel herabgebracht wird, gibt es – nach Aussage der *„Sumerischen Königsliste“*⁸⁵ – keine konkurrierenden Herrschaftskonzepte, m. a. W.: es gibt nur dieses eine Königtum. Hieraus resultiert, dass sich dessen Herrschaftsanspruch auf das ganze Land erstreckt. Indem es von dem einzigen Königtum regiert wird, wird schließlich das Land geeint, unter eine einheitliche Herrschaft gestellt. Dies hat schließlich zur Konsequenz, dass eine gemeinsame politische Ordnung und damit Stabilität vorliegt. Dies ist zumindest das Versprechen, das dem Stoff der *„Sumerischen Königsliste“* zugrunde liegt.

Stofflich lassen sich diese Überlegungen in ein drittes Element des durativ-resultativen Hylems übersetzen:

- DR 3 Die Stadt Kiš [einigt das Land unter der Herrschaft des] König[tums].

4.2.3 Zusammenfassung der Hyleme

Durch die Analyse von möglichen Akteuren (Hylemsubjekten) und der näheren Bestimmung des Transferierten (Hylemobjekt) lässt sich das Herabkommen des Königtums am Anfang der *Grundversion* der *„Sumerischen Königsliste“* stofflich genauer greifen. So konnten mit relativer Sicherheit An und Ellil als Hylemsubjekte identifizieren werden. Zudem ließ sich das „Königtum“ (nam-lugal) als *machthaltiges Abstraktum* deuten, das sich auch in *machthaltigen Konkreta*, den Herrschaftsabzeichen wie Thron oder Krone, manifestiert. Schließlich war es auch möglich, das Ergebnis (das durativ-resultative Hylem) weiter auszudifferenzieren, wobei die Tragweite der Aussage „Kiš ist König“ weiter bestimmt wurde.

Zusammengefasst ergibt sich so die folgende Abfolge aus einem punktuellen (P) und einem dreiteiligen durativ-resultativen Hylem (DR):

- P [An? und Ellil?] bringen [das numinose Machtmittel (m e)] Königtum

⁸⁵ Zur Idee konfligierender, von den Göttern verliehenen Herrschaftsformen siehe 5.4.

[in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*⁷] vom Himmel nach Kiš herab.

- DR 1 Die Stadt Kiš ist [in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (me)] König[tum].
- DR 2 Die Stadt Kiš ist König.
- DR 3 Die Stadt Kiš [einigt das Land unter der Herrschaft des] König[tums].

Dabei muss unklar bleiben, wie man sich den Transport konkret vorstellte. Hierzu gibt es aufgrund der knappen Ausführungen in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ und den beiden anderen Quellen (*Lagaš Herrscherchronik* und *Dynastische Chronik*; siehe auch 5.4 und 5.7) keinerlei Informationen⁸⁶.

4.3 Geschichte und Herrschaft im stofflichen Kontext

Die ‚*Sumerische Königsliste*‘ beginnt mit dem Temporalsatz „Nachdem das Königtum vom Himmel herabgebracht worden war, ...“. Damit macht sie deutlich, dass sie nur die Zeit nach diesem Transport behandelt. Historie zeigt sich demnach als die Epoche, nachdem die Götter den Menschen das numinose Machtmittel (me) „Königtum“ zur Verfügung gestellt haben. Der Transfer dieses me stellt den polit-historischen Urknall Babyloniens dar, der den Beginn der Geschichte einläutet⁸⁷.

Der vertikale Transfer vom Himmel auf die Erde stellt in gewisser Hinsicht auch den Prototypen des weiteren Geschichts- und Handlungsverlaufs dar. Wie bereits skizziert wurde (siehe 4.1.3 und 4.2.1) besteht dieser aus der Zu- und Abwendung der Gunst der Götter zu einer Stadt. Diesen komplexen Handlungsstrang gibt die ‚*Sumerische Königsliste*‘ durch eine knappe formelhafte Aussage wieder. Sie liegt in verschiedenen Varianten vor (vgl. Jacobsen 1939, 29-37, Gabriel 2020, 328 f), wobei jedoch die zugrundeliegende Logik stets die-

⁸⁶ Möglicherweise wurde der Transfer im *Etana-Epos* näher beschrieben (siehe 3.1), doch fehlt die entsprechende Passage.

⁸⁷ Dieses Bild wird in den verschiedenen Varianten der *Sintflut-Version* der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ leicht verändert, da diese von zwei Zeitaltern sprechen (vorsintflutlich und nachsintflutlich), die jeweils mit dem Herabbringen des Königtums beginnen und die durch die Flutkatastrophe voneinander getrennt sind.

selbe ist. Daher soll die älteste erhaltene und auf den Manuskripten am häufigsten belegte Fassung beispielhaft herangezogen werden⁸⁸:

ON ₁ ^{ki} -a ḡeš ^{ti} tukul ba-sag ₃	Die Waffe wurde auf die Stadt ON ₁ geschlagen.
/ nam-lugal-bi ON ₂ ^{ki} -	Deren Königtum wurde (daraufhin) in die Stadt
še ₃ ba-de ₆	ON ₂ gebracht.

Diese beiden Sätze sind auf der göttlichen Ebene der Historie verortet (vgl. 4.1.3) und verschweigen die Subjekte der Handlungen. Wie in der Untersuchung zu den Akteuren des himmlischen Transfers bereits herausgearbeitet wurde (siehe 4.2.1), können wir mit großer Wahrscheinlichkeit die beiden Hochgötter An und/oder Ellil an dieser Stelle ergänzen.

Dabei besitzt die Zerstörung der bisherigen Hauptstadt eine menschliche und eine göttliche Dimension. Auf der Menschenebene besiegen feindliche Truppen die Stadt – wobei sie jedoch mittelbares oder sogar unmittelbares Instrument göttlichen Willens sind. Mittelbar wirken sie, wenn die Hochgötter die Stadtgottheit dazu bewegt haben, die Stadt zu verlassen und damit schutzlos zurückzulassen. Exemplarisch für diese Konstellation kann die *Klage über die Zerstörung von Ur* angeführt werden, in der Ellil den Stadtgott von Ur davon überzeugt, sie ihrem Schicksal zu überlassen (Z. 369 f). Unmittelbares Instrument sind die feindlichen Truppen, wenn sie explizit von den Göttern geschickt werden wie bspw. die Gutäer in dem Epos *Fluch über Akkade* (Z. 149-157).

Auf der Götterebene geht dem Akt der Zerstörung immer eine Entscheidung der Götterversammlung voraus, in der die Götter unter Anleitung von An und Ellil das Ende einer Herrschaft beschließen. Insofern können wir die Rede im Epos *Fluch über Akkade*, dass Ellil die Stadt Kiš vernichtet hat (siehe 4.2.1) als verkürzte Darstellung für diesen komplexen Zusammenhang lesen. Er besteht in der Regel aus den stofflichen Einzelementen⁸⁹:

- P 1 [An[?] und/oder Ellil[?] wenden sich von der Stadt ON ab.]
- P 2 [Die Götterversammlung[?] beschließt auf Veranlassung von An[?] und/oder Ellil[?] die Vernichtung der Stadt ON.]
- P 3 [Die Götterversammlung schickt Feinde⁹⁰ gegen die Stadt ON.]

⁸⁸ So mit kleinen Variationen zu finden auf IB, J, L₁+Ni₁, MS 3429, P₃+BT 14, P₄+Ha, Su₁, Su₃(+) Su₄, TL, USKL, vD und WB.

⁸⁹ Die Rekonstruktionen ergeben sich aus den Informationen, wie sie insbesondere in *Fluch über Akkade* und den *Städteklagen* zu finden sind.

⁹⁰ Oder eine andere Katastrophe wie eine Seuche oder Hungersnot (vgl. Gabriel 2020, 615 f).

- P 4 [Die Schutzgötter verlassen die Stadt ON.]
- P 5 [Die von den Göttern geschickten Feinde] vernichten die Stadt ON.

Warum An und Ellil sich gegen eine Stadt entscheiden, wird lediglich im Fall der Stadt Akkade im Preislied *Fluch über Akkade* expliziert. Dort ist es der ungenehmigte Abriss des Ellil-Tempels, der den Zorn des Götterkönigs verursacht (vgl. bspw. Gabriel 2017). In der Regel bleibt die göttliche Motivation jedoch ungeklärt. Stattdessen wird beispielsweise auf die Notwendigkeit des Wechsels verwiesen wie in der *Klage über die Zerstörung von Sumer und Ur* (Z. 366), in der sich Ellil an Nanna, den Stadtgott von Ur, wendet⁹¹:

ur₅.m^{ki}(-ma) nam-lugal ḫa-ba- šum₂ bala da-ri₂ la-ba-an- šum₂	In Ur wurde das Königtum wahrlich gegeben, eine ewige Amtszeit wurde dort (aber) nicht gegeben.
---	--

Der anschließende Transfer des Königtums entspricht größtenteils dem himmlischen Transport. So sind vermutlich dieselben göttlichen Akteure (An und/oder Ellil) zu ergänzen. Außerdem gibt es klar definierte Ausgangs- und Zielpunkte. Auch wenn es textlich nicht ausgeführt wird, ist das Ergebnis des Transfers identisch, da die *machthaltigen Konkreta* nun einer neuen Stadt gegeben wurden. Hieraus ergibt sich zusammengefasst die folgende stoffliche Abfolge für den horizontalen Transport:

- P [An[?] und Ellil[?]] bringen [das numinose Machtmittel (m e)] Königtum [in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*[?]] von ON₁ nach ON₂.
- DR 1 [Die Stadt ON₂ ist in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (m e)] König[tum].
- DR 2 [Die Stadt ON₂ ist König.]
- DR 3 [Die Stadt ON₂ einigt das Land unter der Herrschaft des] König[tums].

Mit Blick auf die göttliche Handlungsebene der babylonischen Historie beginnt alles mit dem uranfänglichen vertikalen Transport, dem weitere ähnlich gelagerte horizontale Transporte von Stadt zu Stadt folgen. An dem neuen Standort entfaltet das Königtum seine Macht stets neu, wodurch Babylonien immer wieder neu geeint wird. Diese Wirkung geschieht unabhängig von lokalen Besonderheiten und unabhängig von menschlichen Handlungen. Damit erinnert die Bewegung des Königtums an die Wellen, die Faulkner in seinem Zitat am Anfang dieses Beitrags beschreibt (siehe oben). Sie folgen ihrem Lauf unbe-

⁹¹ Umschrift nach Michalowski 1989b, 168.

nommen von den spezifischen Qualitäten des Wassers. Der Stein, der sie am Anfang verursacht hat, ist der Transfer des Königtums vom Himmel auf die Erde. So wie der Stein senkrecht ins Wasser fällt und rhythmisch horizontale Wellen hervorruft, so kommt auch das Königtum von oben herab und folgt nun seinem von den Göttern gegebenen Rhythmus in der Horizontalen von Stadt zu Stadt.

Menschliche Herrschaft und menschliche Geschichte erweist sich damit in erster Linie als Resultat göttlichen Willens. Die Zu- und Abwendung der Gunst korreliert mit dem räumlichen Transport des numinosen Machtmittels (me) Königtum. Abwendung bedeutet Entfernung des me. Aus der Zuwendung resultiert, dass das Königtum in den favorisierten Ort gebracht wird und dort bis zum Gunstentzug verbleibt. Auf der lokalen Ebene mag dies für eine Stadt katastrophal sein, doch auf der panbabylonischen Ebene zeigt sich das große Wohlwollen der Götter. Durch den uranfänglichen Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde ermöglichten sie die Einheit des Landes und dadurch schlussendlich lange Epochen von Frieden und Wohlstand für alle Bewohner Babyloniens. Das Herabbringen des me ist damit gleichbedeutend mit einer allgemeinen Zuwendung zu den Menschen des Landes (vgl. auch Glassner 2011, 144). Welche Stadt und welcher Herrscher diese Einheit realisiert, ist letztendlich sekundär. Problematisch sind nur die kurzen Momente des Wandels, in denen das Königtum in eine neue Stadt gebracht wird. Diese Phasen werden als ontische Notwendigkeit dargestellt, der sich selbst Stadtgötter nicht entziehen können⁹². Durch die wirkmächtige Präsenz des Königtums auf der Erde können sie aber auf ebendiese kurzen Umbrüche eingedämmt werden⁹³. Die Mythohistorie, wie sie von der *„Sumerischen Königsliste“* dargestellt wird, erweist sich somit als eine Beschreibung einer bestmöglichen Welt.

Entscheidendes Element für diese Geschichtsnarration ist das numinose Machtmittel (me) Königtum, welches die mytho-historische Linearität durch seine einigende Kraft ermöglicht. Da es somit immer nur eine Königsstadt geben kann, kann sie überhaupt erst das ganze Land einen (vgl. Chen 2012, 167). Während die Linearität des Werkes teils als ahistorische Konstruktion kritisiert wurde (bspw. Marchesi 2010, 234-238), liegt in ihr für die mesopotamischen

⁹² Vgl. bspw. die *Klage über die Zerstörung von Sumer und Ur*, Z. 366-370, in denen der Stadtgott Nanna von Ellil aufgefordert wird, seine Stadt Ur zu verlassen und den beschlossenen Untergang der Stadt zu akzeptieren (Michalowski 1989b, 367 f).

⁹³ Möglicherweise deutet sich hier ein Blick auf die Zeit vor dem himmlischen Abstieg des Königtums an, in der es noch nicht seine einigende Kraft entfalten konnte. Krieg und Leid wären in einer solchen Welt die Regel.

Menschen einen Sinn und Hoffnung stiftende Kraft. Sie lässt nämlich hoffen, dass durch das Potential des Königtums eine Geschichte möglich ist, in der Instabilität und Krieg auf ein Minimum reduziert sind. Das ist für Mesopotamien, dessen Geschichte durch wiederkehrende Instabilität und Krieg geprägt ist, eine der größten Hoffnungen. Damit beschränkt die ‚Sumerische Königsliste‘ ihre Aussagekraft nicht nur auf die Vergangenheit und die jeweils aktuelle Gegenwart, sondern weitet sie auf die Zukunft aus. Für die Menschen verspricht sie Hoffnung auf Frieden und Wohlstand, realisiert durch die Wirkmacht des von den Göttern gegebenen me Königtum. Die ständige Wiederkehr des Musters der Makrogeschichte in der Vergangenheit lässt sich in die Zukunft fortschreiben, woraus sich dann schließlich die Hoffnung begründet ableiten lässt.

Zusammengefasst vermittelt die ‚Sumerische Königsliste‘ ein komplexes Verständnis der Natur von Herrschaft und Geschichte, in welchem dem Transport des me Königtum eine zentrale Rolle zukommt. Dass die Götter dieses Königtum am Anfang der Geschichte auf die Erde bringen, ist gerade in diesem Gesamtkonstrukt zu lesen. Es verkörpert die wohlwollende Zuwendung der Götter zu den Menschen, denen ein Machtmittel an die Hand gegeben wird, durch das Frieden in der größtmöglichen Form realisiert werden kann (vgl. auch Chen 2012, 167; Gabriel 2020, 624 f). Der Blick auf die Geschichte erklärt nicht nur die Vergangenheit und Gegenwart, sondern eröffnet auch einen hoffnungsvollen Blick in die Zukunft. Die Hyleme vom Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde erfüllen dabei vier zentrale Funktionen:

- a. Die himmlische Herkunft unterstreicht den numinosen Charakter des Königtums. Dies entspricht auch seiner ontischen Beschaffenheit als me.
- b. Es gibt nur ein Königtum. Indem es seine Wirkung (=Herrschaft) entfaltet, einigt es das Land. Diese politische Union des Landes und die daraus resultierenden Folgen, Frieden und Wohlstand, sind Resultat göttlicher Handlungen (siehe a.).
- c. In dem Transport manifestiert sich die göttliche Zuwendung zu einer Stadt, aber noch wichtiger, zu den Menschen des Landes insgesamt (siehe a. und b.).
- d. Der vertikale Transport der *machthaltigen Konkreta* des Königtums vom Himmel fungiert als prototypisches Modell für die weiteren horizontalen Transporte auf der Erde von Stadt zu Stadt, wobei diese mit einer lokalen Verschiebung des Wohlwollens der Götter korrelieren. An der allgemeinen Zuwendung (in Gestalt der Existenz des Königtums auf der Erde, siehe a.–c.) ändert sich dabei aber nichts.

5 Stoff- und Textvarianten in von der ‚Sumerischen Königsliste‘ literarisch abhängigen Quellen

5.1 Die Quellen

Dass das Königtum (nam-lugal) in der Urzeit von den Göttern vom Himmel auf die Erde gebracht wird, findet sich in beiden Versionen der ‚Sumerischen Königsliste‘ (siehe 4.1) sowie in fünf weiteren Quellen, die von diesem Text literarisch abhängig sind (siehe Tab. 3)⁹⁴. Die jeweilige Phraseologie der fraglichen Texte ist dabei stets so ähnlich, dass eine Abhängigkeit offensichtlich ist⁹⁵. Da die ‚Sumerische Königsliste‘ jeweils bereits schon vorlag (vgl. auch 4.1.2) und aufgrund des referentiellen Charakters der jeweiligen Zitatstellen, ist die Richtung der textlichen Bezugnahme zudem eindeutig.

Während alle Texte, die das Hylem umfassen, literarisch abhängig sind, erzählen nicht alle literarisch von der ‚Sumerischen Königsliste‘ abhängigen Quellen das Hylem.

Tab. 3: Literarisch abhängige Quellen des Hylems

Quelle (Unter- kapitel)	Textsorte	Abhängig von der ... der ‚Sumer- ischen Kö- nigsliste‘	Sprache	Datierung des Textes / seiner Manuskripte
<i>Urnamma C</i> (5.2)	Königshymne	<i>Grundversion</i>	Sumerisch	ca. 2100 v. Chr. / ca. 2000–1600 v. Chr.
‚Sumerische Königsliste‘ (Sintflut-Version) (5.3)	Chronik	<i>Grundversion</i>	Sumerisch	vor 2400 v. Chr. / ca. 2100–1600 v. Chr.
<i>Lagaš Herrscher- chronik</i> (5.4)	Chronik	<i>Sintflut-Version</i>	Sumerisch	? / ca. 1900–1750 v. Chr.

⁹⁴ Je nach Rekonstruktion der Zeile I i 14 der altbabylonischen Fassung könnte auch das akkadischsprachige *Etana-Epos* zu den literarisch abhängigen Quellen gehören. Ich halte jedoch die Rekonstruktion für wahrscheinlicher (vgl. Wilcke 1977, 157; Haul 2000, 123), in der nicht das Königtum herabsteigt, sondern die Göttin Ištar (zu Details siehe 3.1).

⁹⁵ Siehe Belegstellen im Anhang.

Quelle (Unter- kapitel)	Textsorte	Abhängig von der ... der ‚Sumer- ischen Kö- nigsliste‘	Sprache	Datierung des Textes / seiner Manuskripte
<i>Streitgespräch von Baum und Rohr</i> (5.5)	Streitgespräch	<i>Grundversion</i>	Sumerisch	ca. 2050 v. Chr. / ca. 1900-1600 v. Chr.
<i>Sumerisches Sintflut-Epos</i> (5.6)	Epos	<i>Sintflut-Version</i>	Sumerisch	? / ca. 1900-1600 v. Chr.
<i>Dynastische Chronik</i> (5.7)	Chronik	<i>Sintflut-Version</i>	Sumerisch bzw. Sumerisch und Akkadisch	? / ca. 800-400 v. Chr.

Die Königshymne *Urnamma C*⁹⁶, die *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ und das *Streitgespräch von Baum und Rohr*⁹⁷ sind von der *Grundversion* der ‚Sumerischen Königsliste‘ abgeleitet. Die jüngeren Quellen – sprich die *Lagaš Herrscherchronik*, das *Sumerische Sintflut-Epos* und die *Dynastische Chronik* – beziehen sich hingegen auf die *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘. Dieser Umstand deutet darauf hin, dass diese Textfassung die *Grundversion* im kulturellen Gedächtnis Babyloniens verdrängt hat. Dies zeigt sich schließlich auch an Berossos’ *Babyloniaká* (bspw. FGrH 680 F 3a), die ebenfalls Bezug auf die *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ nehmen (vgl. bspw. Burstein 1978, 18 f; Steinkeller 2017, 58)⁹⁸.

Insgesamt zeigt sich eine große Langlebigkeit des Hylems, dass das Königtum vom Himmel herabgebracht wird; es umfasst eine Zeitspanne von mehr als

⁹⁶ Esther Flückiger-Hawker rekonstruiert in der Zeile 57 des Textes ¹a[?]1-ma-ru („Flut(waffe)“) und sieht dies als Bezug zur *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ (1999, 41 f). Da letztere aber erst ab dem 20. Jahrhundert v. Chr. zu greifen ist (siehe 5.3) und die Hymne vermutlich bereits zu Urnammas Lebzeiten oder kurz danach verfasst wurde (Flückiger-Hawker 1999, 15), ist diese These nicht zu halten (siehe auch Chen 2013, 6 f). Das sumerische Lexem a-ma-ru bezieht sich hier demnach nicht auf die urzeitliche Flutkatastrophe, sondern steht für eine mächtige Götterwaffe (vgl. *ibid.*, 66).

⁹⁷ Da das Streitgespräch vermutlich in der zweiten Hälfte des 21. Jh. v. Chr. entstand (vgl. Vacín 2018, 455), kann es sich nur auf die Grundversion der ‚Sumerischen Königsliste‘ beziehen, da die *Sintflut-Version* erst im 2. Jt. v. Chr. kompiliert wurde (vgl. Gabriel 2020, 586 f).

⁹⁸ Ob der himmlische Abstieg des Königtums auch in diesem Werk beschrieben wurde, können wir heute leider nicht sagen, da es nicht im Original erhalten ist, sondern nur durch Zitierungen und Beschreibungen in den Texten anderer antiker Autoren (bspw. Eusebios). In den erhaltenen Fragmenten findet sich das Hylem vom mythischen Transport des Königtums auf die Erde nicht.

1500 Jahren. Die folgenden Unterabschnitte widmen sich den einzelnen Quellen und gehen dabei der Frage nach Kontinuität und Transformation dieses Hylems nach.

5.2 Königshymne *Urnamma C*

Eine Königshymne des Herrschers Urnamma von Ur (2112-2095 v. Chr.) (= *Urnamma C*) bezieht sich in ihrer Schlusspassage auf den textlichen Anfang der ‚*Sumerischen Königsliste*‘. Dort berichtet König Urnamma von sich (Z. 114)⁹⁹:

[an-t]a nam-lugal ma-ra-e ₁₁ .d ¹	Vom [Himmel] ist das Königtum zu mir herabgebracht worden.
---	--

Diese Zeile ist ein Zitat der ‚*Sumerischen Königsliste*‘¹⁰⁰, was sich an drei Beobachtungen festmachen lässt. Als erstes existierte die ‚*Sumerische Königsliste*‘ bereits als König Urnamma, auf den die Hymne verfasst ist, um ca. 2100 v. Chr. regierte (vgl. 4.1.2). Damit ist die relative Chronologie zwischen beiden Texten eindeutig. Als zweites ist die textliche Nähe der Passage in der Hymne zum Beginn der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ (in der *Grundversion*)¹⁰¹ offensichtlich, wie ein direkter Vergleich verdeutlicht (siehe Tab. 4):

Tab. 4: Vergleich der textlichen Ausführung in der Königshymne *Urnamma C* und in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ (Parallelen durch Fettdruck hervorgehoben)

Urnamma C	‚Sumerische Königsliste‘
[an-t]a nam-lugal ma-ra-e ₁₁ .d	nam-lugal an-ta e ₁₁ .d-da-ba kiš ₁ ^{ki} ʾlugal ₁ -am ₃ ¹⁰²
Vom [Himmel] ist das Königtum zu mir herabgebracht worden.	Nachdem das Königtum vom Himmel herabgebracht worden war, war die Stadt Kiš König.

⁹⁹ Zur Umschrift siehe Flückiger-Hawker 1999, 218 Anm. 28; Übersetzung von G. Gabriel. Vgl. ferner Steiner 1992, 270 f; Flückiger-Hawker 1999, 41 f.227 ad Z. 114; Brisch 2007, 19 f; Pannitschek 2008, 343.

¹⁰⁰ So bspw. auch Chen 2012, 171 Anm. 32.

¹⁰¹ Die *Sintflut-Version* wurde erst mindestens 100 Jahre später komponiert (siehe 5.1, Tab. 2).

¹⁰² P₃+BT 14: -1a.

Da die Königshymne den Anfang der ‚Sumerischen Königsliste‘ aufgreift, verweist sie auf eine sehr prominente Stelle dieses Werkes, wodurch die Bezugnahme noch deutlicher wird. Das Zitat findet sich in der Hymne in der vorletzten Zeile des abschließenden Selbstpreises des Königs und damit auch in diesem Text an einer prominenten Stelle. Ein weiterer stofflicher Kontext ist in der Hymne nicht gegeben, so dass es sich um ein isoliertes Hylem handelt (vgl. auch Beitrag Kärger in diesem Band).

Für die Interpretation dieses isolierten mythischen Stoffs bieten sich prinzipiell zwei Lesarten an. Nach der ersten handelt es sich um eine Stoffvariante. In dieser wird das Königtum nicht in eine Stadt, sondern zu einer Person, nämlich Urnamma von Ur, transportiert (so bspw. Steiner 1992, 273). Dies meint sicherlich nicht, dass der König die Existenz der früheren Herrscher negiert und sich als ersten aller Könige stilisiert¹⁰³. Vielmehr könnte er das Herabbringen als Wiederholung des urzeitlich-mythischen Transports in der historischen Gegenwart verstanden haben. Dazu würde passen, dass der Herrscher in der Hymne auch davon berichtet, dass Ellil ihn durch eine Opferschau als geeigneten König identifiziert habe (Z. 58).

Alternativ könnte die Passage in der Königshymne aber auch eine stark verkürzte Darstellung des gesamten Stoffs der ‚Sumerischen Königsliste‘ darstellen, die nur Anfang (Herabbringen des Königtums auf die Erde) und Ende (Urnammas Königsherrschaft) nennt. Durch die textliche Zitierung der Stichzeile der ‚Sumerischen Königsliste‘ erscheint mir diese Variante die wahrscheinlichere zu sein¹⁰⁴. Es wird eindeutig auf diesen Text und sein gesamtes Stoffkonglomerat verwiesen, so dass es naheliegt, dass der Gesamtstoff hierdurch impliziert wird. Urnamma steht demnach am Ende einer jahrtausendlangen Tradition, deren Zielpunkt („zu mir“) er selbst darstellt. Dies würde auch mit dem ältesten Manuskript der ‚Sumerischen Königsliste‘ korrelieren, das mit dem Transport des Königtums beginnt und mit dem Wunsch endet, dass der Herrscher Šulgi (Urnammas Nachfolger) lange leben möge (Steinkeller 2003, 269.274).

103 So Chen 2013, 74. Dagegen spricht, dass Urnamma sich in der Königshymne als Bruder des mythischen Königs Gilgameš ausgibt. Zudem deutet die Existenz eines Manuskripts der ‚Sumerischen Königsliste‘, das unter Urnammas Nachfolger Šulgi verfasst wurde (vgl. Steinkeller 2003), dass die Logik dieses Werkes zur Ideologie der Ur III-Könige gehört haben kann. Dieser Befund ist besonders gewichtig, da die Göttlichkeit Urnammas, die in der fraglichen Passage der Königshymne ebenfalls herausgestellt wird, möglicherweise eine spätere Ergänzung unter König Šulgi war (vgl. Steinkeller 2017, 144).

104 Schlussendlich kann das Zitat in der Hymne auch beide Aussageebenen komplementär vereinen.

Für den Transfer des Königtums vom Himmel auf die Erde hat die zweite Lesart zur Folge, dass für diese dieselben Hylemsubjekte (An[?] und Ellil[?]) und derselbe räumliche Zielpunkt (Kiš) wie in der *Grundversion* der ‚Sumerischen Königsliste‘ ergänzen werden können (siehe 4.2.3). Daran schließt sich der weitere Erzählstoff des Werkes an (siehe 4.3), der von der Abfolge von Königsstädten berichtet¹⁰⁵, bis dass das Königtum in die Stadt Ur, dem Herrscher-sitz Urnammas, gebracht wird.

Die textliche Verknappung erlaubt beide Lesarten des Wortlauts, was intendiert sein mag. Möglicherweise überlagern sich hier zwei unterschiedliche Konzepte des Königtums (Empfänger Stadt vs. Empfänger Mensch), in denen der Text keine eindeutige Stellung bezieht. Der hymnische Kontext verweist auf die Person des Königs, das Zitat des Anfangs der ‚Sumerischen Königsliste‘ deutet auf den dortigen stofflichen Kontext hin.

Abschließend soll exemplarisch für diese zweite Lesart die vermutliche, größtenteils implizite Hylemfolge skizziert werden:

- P [An[?] und Ellil[?]] **bringen das** [numinose Machtmittel (m e)] **Königtum** [in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*[?]] vom Himmel [nach Kiš herab].
- DR 1 [Die Stadt Kiš ist in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (m e)] Königtum].
- DR 2 [Die Stadt Kiš ist König].
- DR 3 [Die Stadt Kiš einigt das Land unter der Herrschaft des Königtums.]
- ...
- P n1 [An[?] und/oder Ellil[?] wenden sich von der Stadt Uruk¹⁰⁶ ab.]
- P n2 [Die Götterversammlung beschließt auf Veranlassung von An[?] und/oder Ellil[?] die Vernichtung der Stadt Uruk.]
- P n3 [Die Götterversammlung schickt Feinde¹⁰⁷ gegen die Stadt Uruk.]
- P n4 [Die Schutzgötter verlassen die Stadt Uruk.]
- P n5 [Die von den Göttern geschickten Feinde vernichten die Stadt Uruk].
- P n6 [An[?] und Ellil[?] bringen das numinose Machtmittel (m e) Königtum in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*[?] von Uruk nach Ur] **zu Urnamma**.

¹⁰⁵ Auf Basis meiner Rekonstruktion der Fassung der ‚Sumerischen Königsliste‘ zur Zeit der Herrschaft von Urnamma (= frühe Ur III-Fassung) (vgl. Gabriel 2020, 541) handelt es sich um die folgende Städtefolge: Kiš – [Uruk] – Akkade – Uruk – Gutium – Uruk – Ur.

¹⁰⁶ Zur Rekonstruktion des Stadtnamens an dieser Stelle siehe Anm. 105.

¹⁰⁷ Oder eine andere Katastrophe wie eine Seuche oder Hungersnot (vgl. Gabriel 2020, 615 f).

An dieser bereits deutlich abgekürzten Auflistung der Hyleme wird deutlich, wie umfassend eine textliche Verdichtung eines Erzählstoffs sein kann. Die deutliche Referenz zur ‚Sumerischen Königsliste‘ erlaubt es dennoch, das Nicht-Gesagte der Königshymne anhand der zitierten Quelle vorschlagsweise zu ergänzen.

5.3 ‚Sumerische Königsliste‘ (Sintflut-Version)

Unter den vielen textlichen Varianten der ‚Sumerischen Königsliste‘ (siehe 4.1) sticht ein redaktioneller Eingriff in Text und Stoff besonders hervor. Im 20. Jahrhundert v. Chr. wurde der zu dieser Zeit populär werdende SINTFLUTSTOFF (Chen 2013, 11) mit der Logik der ‚Sumerischen Königsliste‘ kombiniert¹⁰⁸, woraus eine selbständige ‚Vorsintflutliche Königsliste‘¹⁰⁹ (bspw. Finkelstein 1963; Davila 1995, 201; Steinkeller 2017, 58-61; Gabriel 2020, 554-556) entstand¹¹⁰.

In einem nächsten Schritt wurde diese eigenständige Aufzählung in die ‚Sumerische Königsliste‘ integriert und letztere dadurch erweitert (vgl. bspw. Galter 2005, 277 Anm. 44; Chen 2013, 104.146; Gabriel 2020, 557 f)¹¹¹. Hierbei wurde der neue Teil an den Anfang des Textes gestellt. Dabei wurden das durativ-resultative und das punktuelle Hylem des Stoffanfangs (siehe 4.2.3) jedoch nicht aufgebrochen. Das Königtum wird auch hier vom Himmel nach Kiš gebracht. Offensichtlich war die Verbindung zwischen dem Königtum (nam-

108 Der selbständige SINTFLUTSTOFF zeigt sich möglicherweise im zweiten Teil des altbabylonischen *Atramḫasis-Epos* (zur Kopplung des STOFFS DER MENSCHENSCHÖPFUNG mit dem STOFF DER SINTFLUT in diesem Epos siehe Moran 1987, 245 f; Wilcke 1999, 68.70). Hier wird er nicht mit der Idee eines einzigen Königtums, die der ‚Sumerischen Königsliste‘ zugrunde liegt (siehe 4.1.3 und 4.3), verbunden (vgl. Chen 2013, 152 f), was sich dann aber im *Sumerischen Sintflut-Epos* greifen lässt (siehe 5.6).

109 Wie im Falle des Titels ‚Sumerische Königsliste‘ (siehe Anm. 40) ist auch diese konventionelle Bezeichnung irreführend; daher ist auch dieser in einfache Anführungsstriche gesetzt.

110 Dass die selbständige ‚Vorsintflutliche Königsliste‘ vermutlich älter ist, deutet auch der Umstand an, dass ihre Phraseologie im Vergleich zur ‚Sumerischen Königsliste‘ weniger entwickelt ist (Chen 2013, 103).

111 Diese Erweiterung kann möglicherweise auch dazu gedient haben, die legitimierende Kraft der Chronik zu verstärken (Michalowski 1983, 241-243). Darin erschöpft sich die Redaktion jedoch nicht, da es auch um die Verknüpfung zweier mythischer Stoffe ging (siehe auch 5.6). Dies zeigt sich auch in der Diskrepanz der Regierungszeiten der Herrscher vor und nach der Flut in der *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘. Die früheren Zeiten sind deutlich länger angesetzt, worin sich vermutlich die bspw. im *Atramḫasis-Epos* beschriebene Verkürzung der Lebenszeit nach der Flutkatastrophe widerspiegelt (vgl. Chen 2013, 118; Gabriel 2018a, 200 f).

lugal) und der Stadt Kiš in der mytho-historischen Tradition so eng, dass sie nicht aufgetrennt werden konnte¹¹².

Infolgedessen musste der neue, vorsintflutliche Teil ganz an den Anfang gestellt werden, wodurch ein weiterer Eingriff erforderlich wurde. Da es nun auch Königsstädte vor der Flut gibt und das Königtum erst danach vom Himmel nach Kiš transportiert wird, muss es ein erstes Mal bereits vor der Flut auf die Erde gekommen sein. Als Lösung stellen die Redaktoren einen weiteren Transfer an den neuen Text- und Stoffanfang: Das Königtum wird nun zunächst nach Eridu gebracht, welches somit die erste vorsintflutliche Hauptstadt Babyloniens wird. Nach der Flut geschieht ein zweiter – der ursprünglich erste und einzige – Transport auf die Erde, wobei das Königtum in Kiš installiert wird¹¹³.

Dass es sich bei dem neuen Textanfang um ein Resultat einer Textredaktion handelt, wird daran deutlich, dass die selbständig überlieferte ‚*Vorsintflutliche Königsliste*‘ nie von einem Transport vom Himmel auf die Erde berichtet (vgl. bspw. Finkelstein 1963). Erst der redaktionelle Eingriff in die ‚*Sumerische Königsliste*‘ machte einen vorsintflutlichen Transfer erforderlich. Durch diesen wurde dann auch erstmalig der SINTFLUTSTOFF und der STOFF DES HIMMLISCHEN ABSTIEGS DES KÖNIGTUMS miteinander verbunden. Die Fusion beider Stoffe ist somit Resultat der Text- und Stoffredaktion der ‚*Sumerischen Königsliste*‘. Schließlich erklärt sich daraus das seltsame Phänomen, dass das Königtum in den Versionen der *Sintflut-Version* der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ zweimal vom Himmel herabgebracht wird, zuerst nach Eridu und dann nach Kiš.

Neben dieser umfassenden Textredaktion wird auch die Phraseologie des urzeitlichen Transports leicht abgewandelt. Sie lautet nun¹¹⁴:

112 Möglicherweise deutet dies darauf hin, dass der himmlische Transfer des Königtums und die Stadt Kiš als dessen Zielpunkt in einem mythischen Stoff miteinander verbunden waren. Ein Kandidat hierfür wäre sicherlich das *Etana-Epos*, in dem jedoch die fragliche Passage weggebrochen ist (siehe 3.1).

113 Dieser zweite Transport wird in der sehr späten Textfassung der Schülertafel B.K. 505 aus Susa weggelassen. Hierbei handelt es sich ggf. um eine Reaktion auf die Vereinnahmung der Zeit zwischen Sintflut und zweiten Herabkommen des Königtums durch die *Lagaš Herrscherchronik* (siehe 5.4).

114 Diese Formulierung ist (mit Varianten) auf den Manuskripten B.K. 505, IM 63095, MS 3175, UET 6/3 504 und WB erhalten. Abweichend von den anderen Manuskripten schildert B.K. 505 den Transport nur am vorsintflutlichen Anfang und nicht einen weiteren nach der Katastrophe. Für Textvarianten siehe Anhang 2.

nam-lugal an-ta e₁₁.d-da(-a)- Nachdem das Königtum vom Himmel
ba / eridu^{ki} (kiše^{ki}(-a)) nam- herabgebracht worden war, war Eridu
lugal-la (bzw. Kiš) die (Stadt) des Königtums.

Während die *Grundversion* der Stadt direkt die Funktion als „König“ (lugal) zuschreibt, wandelt die *Sintflut-Version* die Aussage leicht um zu der Aussage, dass Eridu (bzw. Kiš) „die (Stadt) des Königtums war“. Es handelt sich bei diesem redaktionellen Eingriff um eine textliche und keine stoffliche Abwandlung.

Somit verdoppelt die *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ das Hylem vom himmlischen Transport, ist darüber hinaus jedoch mit der in Abschnitt 4.2.3 rekonstruierten Fassung identisch:

- P [An² und Ellil²] bringen [das numinose Machtmittel (m e)] Königtum [in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*²] vom Himmel nach Kiš herab.
- DR 1 Die Stadt Eridu/Kiš ist [in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (m e)] König[tum].
- DR 2 Die Stadt Eridu/Kiš ist König.
- DR 3 Die Stadt Eridu/Kiš [einigt das Land unter der Herrschaft des] König[tums].

5.4 Lagaš Herrscherchronik – eine Gegennarration zur ‚Sumerischen Königsliste‘

Die *Lagaš Herrscherchronik* (alias *Rulers of Lagash* alias *Lagaš King List*) ist nur durch ein einziges Manuskript aus der Zeit zwischen 2000 und 1750 v. Chr. belegt, dessen Fundort unbekannt ist (Sollberger 1967)¹¹⁵. Der Text beginnt mit dem Ende der Sintflut¹¹⁶ und berichtet anschließend Folgendes (i 6-10)¹¹⁷:

u₄.d an-ne₂ ^dEN-lil₂-le / Als (=nachdem) An und Ellil der Mensch-
nam-lu₂-lu₇ mu-bi še₂₁-a- heit ihren Namen gegeben und dann das

115 Hierbei muss es sich jedoch um eine ältere Narration handeln oder um eine bewusste Anbindung an eine untergegangene lokale Kultur, da die große Bedeutung von Lagaš und Ĝirsu am Ende des 3. Jt. v. Chr. endet (Sallaberger 1999, 177).

116 Hierbei handelt es sich um ein weiteres Zitat der ‚Sumerischen Königsliste‘. Die Chronik greift die Beschreibung der Flutkatastrophe auf, welche die vorsintflutliche Zeit beendet. Damit wird der Bezug zur ‚Sumerischen Königsliste‘ weiter unterstrichen.

117 Umschrift vom Manuskript BM 23103; Übersetzung von G. Gabriel.

ta / u ₃ nam-ensi _{2.k} in-	Stadtfürstentum (hingestellt =) eingesetzt
ʿgar-ra ¹ -ta / nam-ʿlugal ¹	hatten ¹¹⁹ , hatten sie das Königtum – ʿeine
aga-si[lig ^{1?} 118-a]m ₃ / an-t[a	aga-silig-Axt ² ist es ¹ – [(noch) nicht] ʿaus ¹
nu]-ub-ta-an-ʿe ₃ ¹ -[eš [?] ...]	dem Himmel herausgebracht ¹²⁰ , ...

Während also das Königtum noch nicht auf der Erde weilt, haben die Götter bereits das „Stadtfürstentum“ (nam-ensi_{2.k}) in Lagaš etabliert. Dieses Herrschaftskonzept ist (mindestens) gleichrangig mit dem Königtum, beschränkt sich aber regional auf einen Stadtstaat (hier: Lagaš). Anschließend berichtet die *Lagaš Herrscherchronik*, wie die Götter den Menschen die verschiedenen Kulturtechniken und -güter geben, die für die Erlangung von Wohlstand erforderlich sind. Nach einer langen epischen Passage werden die Stadtfürsten von Lagaš mit ihren Taten und Regierungszeiten angeführt. Die Aufzählung endet mit dem berühmten Herrscher Gudea.

Durch diese Konstruktion stellt der Text das Königtum (nam-lugal) und das Stadtfürstentum (nam-ensi_{2.k}) gegeneinander, wobei letzteres nach Aussage des Textes älter ist. In der traditionalistischen mesopotamischen Kultur hat dies zur Konsequenz, dass das Stadtfürstentum als ehrwürdiger charakterisiert wird als das Königtum, wodurch es schlussendlich eine größere Autorität erhält (Wilcke 2001, 116; Cancik-Kirschbaum 2007, 174). Hieraus folgt, dass das Königtum im Bereich des Stadtfürstentums keinen Herrschaftsanspruch be-

118 Das Zeichen habe ich kollationiert. Es findet sich vor dem Bruch klar der Anfang des Zeichens URU, weshalb Sollberger hier iri „Stadt“ liest (1967, 280). Gegen diese Deutung spricht, wie er selbst anmerkt (*ibid.*, 283 Anm. 24), dass die hieraus resultierende Konstruktion aga iri=ak==ø-am₃ eine explizite Genitivschreibung aufweisen sollte. Diese fehlt jedoch, wie an der Kopula -am₃ deutlich wird. Daher halte ich das mit dem Graphemelement URU beginnende Zeichen ASARI (URU×IGI) für die wahrscheinlichere Deutung. In Kombination mit Lexem aga wird es silig gelesen und ergibt den Ausdruck aga-silig. Hierbei handelt es sich um eine Axt, die u. a. zum Fällen von Bäumen verwendet wird (so auch in *Fluch über Akkade* Z. 114 und im Epos *Gilgameš und Huwawa A*, Z. 54; vgl. Attinger 2019a, 7 und Krebernink 2019, 495).

119 An und Ellil werden hier als Einzelsubjekte behandelt, weshalb das Prädikat im Singular steht.

120 Dies ist der einzige Text, der das Prädikat austauscht. Statt des üblicherweise geschriebenen e_{11.d} („herunter-/heraufbringen“) findet sich hier das Lexem e₃ („herausbringen“). Dies ist jedoch primär ein sprachlicher und weniger ein stofflicher Unterschied, da das Herausbringen aus dem Himmel das Herabbringen des Königtums auf die Erde impliziert. Möglicherweise wird jedoch die Vorzeitigkeit des Stadtfürstentums (nam-ensi_{2.k}) vor dem Königtum (nam-lugal) hierdurch betont, da ersteres bereits auf der Erde existierte, bevor zweites überhaupt erst aus dem Himmel herausgekommen war.

sitzt; der Stadtstaat Lagaš ist vom panbabylonischen Königtum (nam-lugal) ausgenommen.

Hierdurch stilisiert sich die *Lagaš Herrscherchronik* programmatisch als Gegennarration zur ‚Sumerischen Königsliste‘, was durch die zweifache Zitierung (Sintflut und Transport des Königtums) unterstrichen wird (siehe auch Anm. 116). Damit klinkt sich die *Lagaš Herrscherchronik* in einen existierenden Diskurs über die Mytho-Historie Babyloniens ein, zu der sie eine alternative Fassung bietet¹²¹. Dies ist möglich, da der historisch und ökonomisch so wichtige Stadtstaat Lagaš/Ĝirsu in der ‚Sumerischen Königsliste‘ nicht genannt wurde (vgl. Sollberger 1967, 279; Selz 2002, 26; Glassner 2004, 146)¹²². Zudem wurde durch die Einfügung der ‚Vorsintflutlichen Königsliste‘ (siehe 4.3.) in die ‚Sumerische Königsliste‘ eine neue mythische Zeit erschaffen: die zwischen der Sintflut und dem erneuten Herabkommen des Königtums.

Diese doppelte Leerstelle besetzt nun die *Lagaš Herrscherchronik*, wobei sie jedoch nicht versucht, den Stadtstaat als weiteren Sitz des Königtums (nam-lugal) zu etablieren. Statt dessen fokussiert sie mit dem Stadtfürstentum (nam-ensi₂.k) eine andere Herrschaftsform, die sie als älter und damit wichtiger beschreibt.

Anders als das Königtum in der ‚Sumerischen Königsliste‘ beschränkt sich das Stadtfürstentum jedoch auf die Stadt Lagaš und verbleibt daher auch hier, so dass gar keine Transporte stattfinden. Das Stadtfürstentum wird lediglich von An und Ellil „hingestellt“ (sum.: ġar, i 8), ohne Angabe seiner genaueren Herkunft. Der Fokus des Textes liegt demnach noch stärker als bei der ‚Sumerischen Königsliste‘ auf Dauerhaftigkeit. Räumlicher Wechsel des me Stadtfürstentums und ein damit verbundener historischer Wandel finden nicht statt, wodurch der Kontrast zwischen beiden Herrschaftsformen noch deutlicher hervortritt. In das derart skizzierte durative Bild des Stadtfürstentums passt somit auch, dass der Transfer des Königtums vom Himmel auf die Erde nur in negierter Form zu finden ist. Jedoch steckt in den Verneinungen am Anfang my-

¹²¹ Dass diese Auseinandersetzung mit der ‚Sumerischen Königsliste‘ satirischer Natur ist, wie Sollberger (1967, 279) und Foster (1974, 82) vermuten (anders bspw. Jestin 1972, 65), ist m. E. nicht ersichtlich (so auch Selz 2002, 28; Cooper 2010, 331 Anm. 36). Für eine solche Identifikation bräuchte es klarere Kriterien, die Satire erkennbar machen und es erlauben, sie von anderen Formen des Diskurses abzugrenzen. Dass eine Auseinandersetzung stattfindet, liegt auf der Hand; nur die Bestimmung seiner spezifischen Natur benötigt weitere Forschung.

¹²² Entgegen der weit verbreiteten Ansicht handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine bewusste Auslassung, sondern schlicht um den Zufall der Redaktionsgeschichte der ‚Sumerischen Königsliste‘. Es gab nie einen Anlass, die Stadt Lagaš als Königsstadt in die Geschichtsnarration aufzunehmen (vgl. Gabriel 2020, 627).

thischer Erzählungen i. d. R. ein „noch nicht“ (vgl. Dietrich 1991, 51; *id.* 2006, 139; Gabriel 2014, 117), so dass der Text den Transport nicht verneint, sondern die Vorzeitigkeit des beschriebenen Geschehens unterstreicht.

Wolfgang Heimpel betont, dass der konstruierte Gegensatz zwischen Stadtfürstentum (nam-ensi₂.k) und Königtum (nam-lugal) ein anachronistischer ist, da sich viele historisch belegte Herrscher von Lagaš sowohl Stadtfürst (ensi₂.k) als auch König (lugal) nannten. Insofern handle es sich um eine Konstruktion aus der Zeit nach 2000 v. Chr. (1992, 7 f). Diese These wird dadurch gestützt, dass die *Lagaš Herrscherchronik* mit dem Ende der Sintflut beginnt. Die Erzählung der Urkatastrophe lässt sich erst ab dem Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr. in Schriftquellen greifen (Chen 2013, 6 f) und findet auch erst in dieser Zeit Einzug in die ‚Sumerische Königsliste‘ (vgl. 5.3). Die Zitate und die Erwähnung der Sintflut zeigen, dass die *Lagaš Herrscherchronik* auf die *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ Bezug nimmt. Hierdurch wird deutlich, dass die *Lagaš Herrscherchronik* in der uns erhaltenen Fassung erst nach der entsprechenden Redaktion der ‚Sumerischen Königsliste‘ entstanden sein kann¹²³.

Aufgrund des eindeutigen Bezugs von der *Lagaš Herrscherchronik* zur ‚Sumerischen Königsliste‘ lassen sich die Hyleme größtenteils identisch rekonstruieren. Abweichend wird das Hylemobjekt des Transports, das Königtum (nam-lugal), als „aga-silig-Axt“ spezifiziert. Hierdurch wird die aga-Krone, die häufig als *machthaltiges Konkretum* des Königums auftaucht (vgl. 4.2.1), zu einer Axt umgedeutet (siehe auch Anm. 118), wohinter sich schlussendlich eine Abwertung dieser Herrschaftsform verbirgt. Anstelle der herrschaftlichen Krone steht eine Waffe bzw. ein waffenähnliches Werkzeug¹²⁴.

123 Zu diesem Zeitpunkt hatte der Stadtstaat Lagaš jedoch bereits seine ursprünglich große ökonomische und politische Bedeutung eingebüßt (bspw. Sallaberger 1999, 177). Die Autoren des Textes nehmen also Bezug auf eine bereits untergegangene Hochzeit des Stadtstaates (vgl. auch Selz 2002, 28). Dies macht die Frage nach der Absicht dieses Textes noch drängender: Warum wird diese Narration der Mytho-Historie erschaffen? Warum wird dabei ein ahistorischer Gegensatz zwischen Stadtfürstentum (nam-ensi₂.k) und Königtum (nam-lugal) konstruiert und warum rekurriert der Text dabei auf einen fast vollständig verschwundenen Stadtstaat? Eine mögliche Antwort skizziere ich in Anm. 125.

124 Möglicherweise geht die Aussage an dieser Stelle noch deutlich weiter. So sind es im Epos *Fluch über Akkade* u. a. aga-silig-Äxte, die an den höchsten Tempel des Landes angelegt werden (Z. 114). Dies geschieht auf Befehl des Königs (lugal) Narām-Sîn von Akkade, der ohne göttliche Zustimmung den Tempel abreißen lässt, um ihn neu zu errichten. Diese menschliche Hybris wird nicht nur mit dem Untergang des Reichs von Akkade bestraft (u. a. durch die einfallenden Gutäer), sondern mit der ewigen Vernichtung der Stadt Akkade. Indem die *Lagaš Herrscherchronik* das relativ seltene Lexem aga-silig aufgreift, spielt es möglicherweise auf die destruktive Dimension des

Die Existenz autarker Stadtfürsten in Lagaš zeigt, dass diese Region vom Herrschaftsanspruch des Königtums (nam-lugal) ausgeschlossen werden kann¹²⁵. Indem wir die Negation als ein (in mesopotamischen Mythen typisches) „noch nicht“ verstehen, ergeben sich somit die folgenden durativen (D), durativ-resultativen (DR), durativ-initialen (DI) und punktuellen (P) Hyleme:

- P 1 An und Ellil stellen das Stadtfürstentum [in Lagaš]¹²⁶ hin.
- DR 1 Das Stadtfürstentum ist in Lagaš dauerhaft installiert.
- D 1 Das Königtum ist eine aga-silig-Axt.
- DI 1 Das Königtum befindet sich (noch) im Himmel.
- P 2 An und Ellil bringen das Königtum aus dem Himmel heraus.
- DR 2 Das Königtum ist (seitdem) auf Erden.

5.5 Streitgespräch von Baum und Rohr

In dem fabelähnlichen Rangstreitgespräch¹²⁷ liefern sich die für die babylonische Kultur wichtigen Rohstoffe Baum/Holz (sumerisch: ĝeš) und Rohr (sumerisch: ge) einen Disput, wer von ihnen der Bessere sei. König Šulgi von Ur entscheidet nach dem Austausch der Argumente beider Parteien über den Gewinn-

„Königtums“ (nam-lugal) an, durch welche im Epos *Fluch über Akkade* das ganze Land ins Unglück gestürzt wird. Da das Epos auch stofflich mit der *„Sumerischen Königsliste“* verzahnt ist (siehe 4.2.1), bewegt sich eine solche Referenz im selben thematischen Umfeld und würde sehr gut zur Charakteristik der *Lagaš Herrscherchronik* als Gegennarration zur *„Sumerischen Königsliste“* passen.

125 Dieser Umstand unterstreicht den Charakter der *Lagaš Herrscherchronik* als Opposition zur *„Sumerischen Königsliste“*. Diskursiv könnte der Text somit ggf. in die Zeit der Rebellion der südlichen Städte gegen den babylonischen König Samsu-iluna passen (vgl. auch Vedeler 2015). Die Komposition unterstreicht am Beispiel (?) Lagaš die historische politische Eigenständigkeit (durch die Herrschaft der Stadtfürsten) und das größere Alter der eigenen Kultur. Da sie mythohistorisch betrachtet nicht zum Gebiet des Königtums (nam-lugal) gehören, bestehen sie nun auf ihrer Unabhängigkeit von der durch den König (lugal) Samsu-iluna verkörperten Zentralmacht. Alternativ kann man den Text inhaltlich an das Ende der Ur III-Zeit und den damit verbundenen Umbruch in Babylonien (um 2000 v. Chr.) datieren (Selz 2002, 29).

Allgemein bettet sich die Komposition (bzw. die uns vorliegende Redaktion des Textes) zudem in die allgemein im frühen 2. Jt. v. Chr. in Südbabylonien aufkommende ‚sumerische‘ Identität ein (vgl. bspw. Veldhuis 2004, 67; Rubio 2016, 250-252).

126 Dies ergibt sich aus dem weiteren durch den Text wiedergegebenen stofflichen Kontext, da nachfolgend bspw. die Stadtherrscher von Lagaš genannt werden.

127 Zum Stand der philologischen Aufbereitung siehe Jiménez 2017, 20. Zu dieser Auflistung ist nun noch Vacín 2018, 453-455 hinzuzufügen.

ner: Baum/Holz (Mittermayer 2019, 22). In seinem Urteil charakterisiert der König den siegreichen Diskutanten folgendermaßen (Z. 247-249)¹²⁸:

ġeš ġeš gu-za maḥ nam-
luga-la-kam an-ta im-
ta-an-e₁₁.d / aga ni₂
gur₃-ru šu¹²⁹ zi.d il₂-la-
am₃ niġ₂ nu-um-da-sa₂ /
ġidru gal mu maḥ pa₃.d-
da-am₃ ni₂ gal im-da-ri

„Baum/Holz – es ist der erhabene Thron des Königtums – hat er (=An[?] oder Ellil[?])¹³⁰ vom Himmel herabgebracht. (Baum/Holz) – es ist die Ehrfurcht tragende aga-Krone, (der gegenüber) die rechte Hand erhoben wurde¹³¹ – wurde mit nichts verglichen. (Baum/Holz) – es ist das große Zepter, das mit erhabenem Namen gerufen wurde – verbreitete große Ehrfurcht.“

Der Text spielt hier mit den Ausdrucksmöglichkeiten der Keilschrift. So kann das Zeichen ĠEŠ nicht nur das Lexem ġeš („Baum, Holz“) ausdrücken, sondern als lautwertloser Klassifikator vor Gegenstände gestellt werden, die (teilweise) aus Holz bestehen. Genau dies passiert auch hier, so dass der Thron (ġeš gu-za) als positives Argument für die Seite von Baum/Holz (ġeš) angeführt wird. Dabei greift Šulgi auf die frühere Argumentation von Baum/Holz zurück, wo der Diskutant betont, dass der Thron aus Holz besteht (vgl. Jiménez 2017, 20).

128 Umschrift nach Jiménez 2017, 21 und Vacín 2018, 454 unter Berücksichtigung der eigenen Kollation der Tafel UM 29-16-217 nach dem CDLI-Foto (P229451); Übersetzung von G. Gabriel.

129 Abweichend von Jiménez (2017, 21) und Vacín (2018, 454) lese ich hier auf Basis von UM 29-16-217 das Zeichen ŠU anstelle eines SU.

130 Baum/Holz wird in dem Streitgespräch durch die Personenklasse wiedergegeben (vgl. Mittermayer 2019, 18). Aus diesem Grund könnte man das Morphem -n- in der Präfixkette des Prädikats (im-ta-an-e₁₁.d) als Bezug auf Baum/Holz verstehen. Aufgrund der fehlenden Ergativmorpheme könnte man, wenn man keine defektive Schreibung annehmen möchte, bspw. ein Wilcke-Passiv rekonstruieren (vgl. Wilcke 1990, 488-498). Eine weitere Möglichkeit wäre die Interpretation des -n- als Lokalanzeiger in einer intransitiven Verbform. Schließlich lässt sich das Prädikat als transitive Aussage auslegen, wobei das -n- das Subjekt des Satzes markiert. Angesichts der parallelen Überlieferung (siehe Abschnitte 4 und 5) halte ich die letztere Option für die wahrscheinlichste. Andere Deutungen finden sich in Jiménez (2017, 21: passivisch) und Vacín (2018, 454: transitiv mit Baum/Holz als Subjekt und dem Thron als direktem Objekt).

131 Letzteres ist vermutlich so zu verstehen, dass jemand dem Träger der Krone gegenüber Ehrerbietung bezeugen muss und somit die rechte Hand zum Gruß zu erheben hat. Dies passt auch zur doppelten Nennung von ni₂ („Ehrfurcht“) in dieser kurzen Passage, welche durch Krone (Z. 248) und Zepter (Z. 249) verbreitet wird.

An dieser kurzen Passage fällt zunächst das Zitat des Anfangs der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ auf (vgl. auch Vacín 2018, 454). Wie in der Königshymne *Urnamma C* (siehe 5.2) wird hier ohne weiteren Kontext unmittelbar auf diese Textstelle rekurriert. Zudem sticht hier der Dreiklang aus Thron, Krone und Zepter ins Auge, wobei es sich um drei *machthaltige Konkreta* des Königtums handelt, wie sie bspw. auch in der Aufzählung der numinosen Machtmittel (me) im epischen Preislied *Innana und Enki* zu finden sind (vgl. 4.2.1). Diese drei werden hier als eine Einheit verstanden, indem sie als Aspekte von Holz/Baum angeführt werden¹³². Neben einer möglichen gemeinsamen materiellen Basis (Holz) verbindet die drei Objekte auch ihre Zugehörigkeit zum Königtum.

Angesichts der Untersuchungsperspektive dieses Beitrags stellt sich hier nun die Frage, was nach Aussage des Streitgesprächs vom Himmel kommt. Nach dem expliziten Wortlaut handelt es sich nur um den Thron des Königtums, während Krone und Zepter in anderer Hinsicht beschrieben werden. Dies ist jedoch vermutlich der Absicht geschuldet, unterschiedliche Vorzüge von Baum/Holz zu nennen. Indem der himmlische Ursprung des Throns beschrieben wird, steht dies möglicherweise synekdochisch für das Königtum insgesamt und damit auch für die weiteren *machthaltigen Konkreta*. Nach dieser Deutung würden alle drei Objekte aus dem Himmel kommen. Eine andere Lesart erlaubt die Hymne *Šulgi P*, die vermutlich darlegt, dass die machthaltigen Konkreta des Königtums aus unterschiedlichen kosmischen Sphären stammen können (siehe Abschnitt 6).

Ebenso bleibt in der Passage offen, wer für den Transport des Throns (und ggf. der weiteren numinosen Insignien) verantwortlich ist. Allein an der Verbform (im-ta-an-e₁₁.d) wird eine singularische Instanz der Personenklasse sichtbar (zur Diskussion im Detail siehe Anm. 130). Aufgrund der Beobachtungen in 4.2.1 stellen der Himmelsgott An und der Götterkönig Ellil mögliche Kandidaten für eine Ergänzung dar¹³³. Da der Himmelsgott am Anfang des Streitgesprächs in prominenter Rolle angeführt wird (vgl. Jiménez 2017, 20; Mittermayer 2019, 15 f), spricht der textliche Kontext des Rangstreitgesprächs für ebendiese Rekonstruktion.

¹³² Solche lexematische Abfolgen tauchen teils häufiger im Streitgespräch auf und erinnern an lexikalische Listen, weshalb sie auch der Schreiberausbildung gedient haben können (vgl. Jiménez 2017, 121 f; Mittermayer 2019, 35 Anm. 207).

¹³³ Alternativ wären An und Ellil als Einzelinstanzen adressiert. So würde das singularische Prädikat als distributives sich auf beide Götter beziehen (siehe auch die vergleichbare Konstruktion in der *Lagaš Herrscherchronik*, vgl. 5.4 und Anhang 4).

Schließlich expliziert der Text an dieser Stelle nicht, was das Ziel des himmlischen Transfers auf die Erde ist. Jedoch wird berichtet, dass König Šulgi das Urteil in der Stadt Ur¹³⁴, seinem Herrschaftssitz, spricht (vgl. bspw. Vacín 2018, 453 f). Vergleichbar mit der Königshymne *Urnamma C* (siehe 5.2) bieten sich hier zwei Interpretationen an. Entweder spricht Šulgi hier davon, dass der Thron direkt vom Himmel nach Ur gebracht wurde, oder es handelt sich um eine extrem verknappte Darstellung des Stoffs der ‚Sumerischen Königsliste‘. Nach der zweiten Lesart gelangte der Thron und damit auch das Königtum vom Himmel zunächst nach Kiš und von dort über andere Städte endgültig nach Ur. Wie bei der Königshymne können sich an dieser Stelle beide Vorstellungen überlagern (siehe auch 7.1).

Angesichts des Zitats der ‚Sumerischen Königsliste‘ lässt sich die knappe Formulierung im *Streitgespräch von Baum und Rohr* stofflich folgendermaßen deuten:

- P 1 [An] **bringt den Thron** [(und ggf. auch a ga-Krone und Zepter) als *machthaltiges Konkretum*] **des** [numinosen Machtmittels (me)] **Königtum vom Himmel herab** [nach Kiš].
- DR 1 [Die Stadt Kiš ist in Besitz des *machthaltigen Konkretums* Thron (und ggf. auch -Krone und Zepter) des numinosen Machtmittels (me)] Königtum].
- DR 2 [Die Stadt Kiš ist König].
- DR 3 [Die Stadt Kiš einigt das Land unter der Herrschaft des Königtums.]
- ...
- P 2 [An[?] und/oder Ellil[?] wenden sich von der Stadt Uruk¹³⁵ ab.]
- P 3 [Die Götterversammlung beschließt auf Veranlassung von An[?] und/oder Ellil[?] die Vernichtung der Stadt Uruk.]
- P 4 [Die Götterversammlung schickt Feinde¹³⁶ gegen die Stadt Uruk.]
- P 5 [Die Schutzgötter verlassen die Stadt Uruk.]
- P 6 [Die von den Göttern geschickten Feinde vernichten die Stadt Uruk].
- P 7 [An[?] (und/oder Ellil[?]) bringt das numinose Machtmittel (me) Königtum in Gestalt des *machthaltigen Konkretums* Thron (und ggf. auch a ga-Krone und Zepter) von Uruk nach Ur.]
- DR 4 [Das Königtum ist in Ur.]

134 Genaugenommen findet die Szene im Ešursaĝ statt, wobei es sich möglicherweise um einen zeitweise genutzten Palast oder um eine Örtlichkeit gehandelt hat, die Šulgi für rituelle Zwecke verwendete (zur Forschungsdiskussion siehe Sharlach 2017, 35-37).

135 Die Vorherrschaft von Uruk geht in allen Varianten der ‚Sumerischen Königsliste‘ ab dem 21. Jh. v. Chr. der Vorherrschaft von Ur voran (vgl. Gabriel 2020, Kap. 7).

136 Oder eine andere Katastrophe wie eine Seuche oder Hungersnot (vgl. Gabriel 2020, 615 f).

5.6 Sumerisches Sintflut-Epos

Das *Sumerische Sintflut-Epos* ist durch zwei Manuskripte¹³⁷ aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. erhalten. Der Text greift auf eine Variante des SINFLUTSTOFFES zurück, wie er auch durch das – vermutlich ältere – akkadischsprachige *Atramḫasis-Epos*¹³⁸ bekannt ist (Lambert/Millard 1969, 14; Galter 2005, 274). Unter anderem berichtet er, wie die Menschheit durch eine von den Göttern gesandte urzeitliche Flutkatastrophe beinahe vernichtet worden ist.

Da große Teile des Textes fehlen, ist jedoch unklar, wie (un)ähnlich die Stoffe bzw. ihre Varianten in beiden Epen sind¹³⁹. Es zeigen sich jedoch bereits im erhaltenen Teil verschiedene Differenzen. Beispielsweise wird der Sintflutheld – hier unter dem Namen Ziusudra – anders als im akkadischen Text nicht nur als Priester, sondern auch als König bezeichnet (vgl. Davila 1995, 202 f; Galter 2005, 276; Chen 2013, 120). Dieser Umstand lässt sich auf die Verbindung des SINFLUTSTOFFS mit der Konzeption der *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ zurückführen (siehe 4.1 und 5.3). Die Verknüpfung beider Stoffe machte es notwendig, dass auch der Sintflutheld ein König war¹⁴⁰. Zusam-

137 CBS 10673 + 10867 (publiziert in Civil 1969) und MS 3026 (CDLI-Foto P252032). Miguel Civil (1969, 138) und Thorkild Jacobsen (1981, 513 Anm. 2) folgen Arno Poebel (1914a, 66-69) und datieren das erste Manuskript aufgrund seiner Paläographie und Grammatik auf spät- oder sogar nach-altbabylonisch (ca. 16. Jh. v. Chr.). Der zweite Textvertreter scheint älter zu sein (ca. 18. Jh. v. Chr.) (Peterson 2008, 257; sowie persönliche Kommunikation mit Konrad Volk und Jana Matuszak).

In den Kontext gehören zwei weitere Manuskripte, die vermutlich Varianten des Stoffes des *Sumerischen Sintflut-Epos* wiedergeben (Jacobsen 1981, 514). Ein spätaltbabylonischer Schriftträger (ca. 16. Jh. v. Chr.) wurde in Ur ergraben. Auf ihm sind jedoch nur die Zeilenköpfe erhalten (=UET 6, 61). Zudem existiert eine zweisprachige Tafel aus der Bibliothek des Assurbanipal in Ninive, die in das 7./6. Jh v. Chr. datiert werden kann (Jacobsen 1981, 513 f).

138 Auch hierbei handelt es sich um eine unglückliche moderne Bezeichnung, da der Sintflutheld in dieser Komposition nur eine Nebenrolle spielt. Treffender ist das Incipit des Textes, *Inūma ilū awilum* („Als die Götter Mensch waren“; vgl. Gabriel 2018a, 180 Anm. 4).

139 Während die Sintfluterzählung im *Sumerischen Sintflut-Epos* zentral zu sein scheint, stellt die Katastrophe im *Atramḫasis-Epos* den letzten Abschnitt einer langen Entwicklungsgeschichte dar.

140 Dieses Verständnis zeigt sich auch in den selbständigen Fassungen der ‚*Vorsintflutlichen Königsliste*‘ (Finkelstein 1963, 45; Davila 1995, 201; Chen 2013, 145), die größtenteils (bis auf MS 2855 und die Tontafel aus der Karpeles Manuscript Library, vgl. George 2011, 200 f) den Sintfluthelden Ziusudra als König nennen. Interessanterweise ist auch die Liste der vorsintflutlichen Könige in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ nicht einheitlich. Während das Prisma WB Ziusudra nicht nennt (Finkelstein 1963, 45), findet er sich auf den Manuskripten MS 3175 (ii 17, George 2011, 203) und B.K. 505 (i 20, Malayeri 2014, 350). Dies verdeutlicht, dass der spezifische

mengefasst erweist sich das uns vorliegende *Sumerische Sintflut-Epos* als ein geschichtetes Werk, in dem unterschiedliche Stoffe zusammengefügt wurden (siehe auch Chen 2013, 119 f). Dies ist ein typisches Phänomen von mythischen Stoffen (vgl. C. Zgoll 2019, 582), welches sich hier greifen lässt.

Nachdem im Epos die Erschaffung der Menschen beschrieben wird, zitiert es nach einer Lücke unklarer Länge in zwei Zeilen den Text- und Stoffanfang der ‚Sumerischen Königsliste‘ (vgl. auch Chen 2013, 151 f)¹⁴¹:

[...] 'X' nam-lugal-la an-ta	Nachdem das [... (und) ...] des Königtums
e ₁₁ .d-d[a] ^{1? 142} -a ¹ -ba / 'men ¹	vom Himmel herabgebracht worden
maḥ ḡešg[u-z]a nam-lugal-	war(en), nachdem die erhabene men-
la an-ta e ₁₁ .d-<da>-a-ba	Krone und der Thron des Königtums vom
	Himmel herabgebracht worden waren, ...

Die Reduplikation der Stichzeile der ‚Sumerischen Königsliste‘ ist sicherlich dadurch begründet, dass das Hylemobjekt hier genauer spezifiziert wird. Anstatt allgemein vom me „Königtum“ (nam-lugal) zu sprechen, nennt das Epos – nach ein bis zwei leider weggebrochenen Objekten¹⁴³ – die „erhabene men-Krone“ ('men¹ maḥ) und den „Thron“ (ḡešg[u-z]a) des Königtums¹⁴⁴. Damit zeigt sich in dem Text das objektverbundene Verständnis der me allgemein und speziell des Königtums, wie es auch der ‚Sumerischen Königsliste‘ und

Stoff des *Sintflut-Epos* und die kursierenden Vorstellungen zur vorsintflutlichen Zeit nicht deckungsgleich sind (so auch Davila 1995, 201).

141 Umschrift vom CDLI-Foto P265876 des Manuskripts CBS 10673 + 10867 (die Passage ist nur auf diesem Manuskript erhalten); Übersetzung von G. Gabriel.

142 Der erhaltene Anfang des beschädigten Zeichens erlaubt nach der Kopie (Poebel 1914a, Tf. 1) und dem Foto (CDLI P265876) sowohl das Zeichen DA als auch das Zeichen NE (Lesung: de₃). Die kürzere Länge von DA passt besser zu dem knappen Platz vor dem ebenfalls nur partiell erhaltenen nachfolgenden Zeichen A. Anders als Civil (1969, 140) präferiere ich daher die Lesung -d[a]. Civils Rekonstruktion ist vermutlich von der ‚Sumerischen Königsliste‘ beeinflusst. In der damals verfügbaren Edition (Jacobsen 1939) wurde Prisma WB als Haupttext herangezogen, das in der Tat e₁₁.d-de₃-a-ba schreibt. Diese Schreibung konnte bislang durch kein anderes Manuskript bestätigt werden (siehe Anhang 1 und 2). Statt dessen wurden zahlreiche (Ab-)Schreibfehler und andere Ungenauigkeiten des Prismas festgestellt (Gabriel 2018b, 100-106), weshalb es eher nicht als *textus receptus* herangezogen werden sollte.

143 Civil schlägt als mögliche Ergänzung „Zepter“ (ḡidru) und „aga-Krone“ (aga) vor (1969, 169). Die Auflistung der Herrschaftsabzeichen im Epos *Innana und Enki* nennt weitere Kandidaten für die Lücke wie bspw. „Hirtenstab“ (sibir) oder „erhabenes Gewand“ (tuḡ₂ maḥ) (vgl. 3.1 und 4.2.1).

144 Der Genitiv „des Königtums“ (nam-lugal-la) bezieht sich wohlmöglich auf beide Objekte.

vielen weiteren Quellen zugrunde liegt (vgl. 4.2.1). Wie im Falle des *Streitgesprächs von Baum und Rohr* (siehe 5.5) handelt es sich daher auch hier um eine Text- und nicht um eine Stoffvariante¹⁴⁵. Subjekte werden wie in der *„Sumerischen Königsliste“* nicht genannt, doch sind An und Ellil wiederum wahrscheinliche Kandidaten¹⁴⁶.

Nach dem Transfer des Königtums auf die Erde berichtet das Epos davon, dass anschließend etwas – möglicherweise das me Königtum – perfekt gemacht wird¹⁴⁷. Danach werden die fünf vorsintflutlichen Städte genannt, wobei sie hier jedoch nicht als Hauptstädte auftauchen¹⁴⁸, sondern jeweils einer Gottheit zugewiesen werden. Diese Passage macht wiederum deutlich, dass das *Sumerische Sintflut-Epos* in großem Umfang von der *„Sumerischen Königsliste“* beeinflusst worden ist (Davila 1995, 203). Dies schlägt sich vor allem darin nieder, dass das Königtum hier bereits vor der Flutkatastrophe auf die Erde gebracht wird. Diese Verbindung entstand erst durch die Redaktion der *„Sumerischen Königsliste“* (siehe 5.3). Dies verdeutlicht schlussendlich, dass das uns vorliegende Epos von der *Sintflut-Version* der *„Sumerischen Königsliste“* literarisch und stofflich abhängig ist¹⁴⁹. Damit können wir seine Komposition in die Zeit nach der Erweiterung der *„Sumerischen Königsliste“* relativ datieren.

Durch das Zitat der *„Sumerischen Königsliste“* wird sowohl auf das spezifische Hylem des vertikalen Transports des Königtums angespielt als auch allgemein die Idee des Königtums aufgegriffen. Letzteres findet aber nur in abgeschwächter Form statt, da die vorsintflutlichen Hauptstädte zwar erwähnt werden, jedoch in anderer Funktion. Dennoch lässt sich vermutlich Eridu als

145 Anders als dort, lässt sich die Konkretisierung jedoch nicht durch den diskursiven Kontext erklären. Statt dessen folgt die Doppelzeile einem typischen mesopotamischen Schema, wonach eine Instanz (zumeist eine Gottheit) zunächst allgemein adressiert wird, woran sich dann Spezifizierungen (inkl. der Nennung des Theonyms) anschließen.

146 Sie tauchen gemeinsam verschiedene Male im erhaltenen Teil des Epos auf. Alternativ könnten auch noch Enki/Ea und die Muttergöttin gemeint sein. Die vier Götter werden auch zweimal im Text zusammen erwähnt (vgl. Civil 1969, 140-145). Schließlich weist Piotr Steinkeller darauf hin, dass Ellil für die Gründung der vorsintflutlichen Städte verantwortlich sei (2017, 60).

147 Dasselbe Prädikat findet sich bereits früher im Text, wo als direktes Objekt die „Kultordnung“ (ḡar za) und die „erhabenen me“ (me ma ḥ) genannt werden (Z. 45, Civil 1969, 140). Da das Königtum und seine Insignien zu den me gehören, könnte hier somit dieselbe Logik vorliegen.

148 Civil übersetzt den Ausdruck KAB du₁₁.g-ga in den Zeilen 92 und 98 zwar als „Hauptstadt“ (1969, 141), doch handelt es sich vermutlich um eine Maßeinheit (Selz 1993, 36 Anm. 39).

149 Damit rekonstruiere ich eine umgekehrte textliche Abhängigkeit als Milstein 2016, 48.

der Zielpunkt des himmlischen Transports rekonstruieren. Ferner wird Ziusudra – anders als in anderen Texten der Sintfluttradition – stets explizit als König markiert (siehe oben). Dies weist darauf hin, dass ein Denken in politischen Kategorien an den SINTFLUTSTOFF herangetragen wurde.

Auf Basis dieser Beobachtungen und unter Berücksichtigung des Bezugs zur ‚Sumerischen Königsliste‘ lässt sich der Stoff des himmlischen Transports des Königtums im *Sumerischen Sintflutepos* rekonstruieren. Da der Text nur das punktuelle Hylem nennt, beschränke ich mich auf dieses:

- P 1 [An und Ellil] bringen die erhabene men-Krone und den Thron des Königtums vom Himmel [nach Eridu] herab.

5.7 Dynastische Chronik

Bei der *Dynastischen Chronik* handelt es sich um den mit Abstand jüngsten Text der untersuchten Gruppe, da er durch Abschriften aus dem ersten Jahrtausend v. Chr. bis in die Zeit nach 600 v. Chr. überliefert ist (Finkel 1980, 65). Er ist größtenteils eine Fortschreibung der *Sintflut-Version* der ‚Sumerischen Königsliste‘ und besitzt daher dasselbe Geschichts- und Herrschaftsverständnis (Finkel 1980, 70; Glassner 2004, 126). Der Anfang ist nur durch zwei späte zweisprachige Manuskripte überliefert¹⁵⁰. Da die älteren Textvertreter rein sumerisch sind (Grayson 1975), ist die akkadische Übersetzung vermutlich erst später hinzugefügt worden, was die Lesung und Interpretation der entsprechenden Zeilen beeinflusst: Das Sumerische und das Akkadische gilt es zunächst getrennt voneinander zu behandeln, da sie diachrone Varianten wiedergeben.

Gemeinsam ist beiden Sprachversionen, dass sie wie die ‚Sumerische Königsliste‘ (*Sintflut-Version*) in der vorsintflutlichen Zeit beginnen, die hier umfassender beschrieben wird. So geben An, Ellil und Enki/Ea dem Land das Königtum und einen König. Hierbei werden vermutlich ein oder mehrere Stoffe verarbeitet und in das Werk integriert (Glassner 2004, 126)¹⁵¹. Die Beschreibung

¹⁵⁰ Siehe Anhang 7.

¹⁵¹ Dass es sich um eine Zusammensetzung unterschiedlicher Stoffe handelt, wird nicht nur im Text- und Stoffvergleich deutlich, sondern auch in der *Dynastischen Chronik* selbst. So geben die Götter den Menschen einen König, dem sich die Menschen unterwerfen. Dann erst wird das Königtum herabgebracht (der klassische Anfang der ‚Sumerischen Königsliste‘).

des Anfangs endet mit dem Beginn der Mytho-Historie, wie er aus der ‚Sumerischen Königsliste‘ (*Sintflut-Version*) bekannt ist¹⁵²:

Sumerisch

[... nam-lu]gal-la an-ta	[Nachdem sie das ...] des 'Königtums'
e ₁₁ .d-de ₃ -eš-[a-ba] / [...	vom Himmel herabgebracht hatten (und)
nam-lu]gal-la an-ta e ₁₁ .d-	[das ...] des 'Königtums' vom Himmel
de ₃ -eš-[a-ba] / [eridu ^{ki}]	herabgebracht hatten, 'war' [Eridu] die
nam-lugal-'la ¹	(Stadt) 'des' Königtums.

Akkadisch

[... šar-ru-t] _{u2} iš-tu AN-e _{u2} -še-ri-da	[Nachdem] er [das ... des] 'Königtums'
/ [(...) šar]-'ru ¹ -tu ₂ iš-tu AN-e ur-da	vom Himmel herabkommen lassen hatte,
/ [... eridu ^{ki}] šar-ru-tu	[das ... des] 'Königtums' vom Himmel
	herabgekommen war, [...], [Eridu ...] Kö-
	nigtum.

Darüber hinaus ist auch der zweite Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde in seiner sumerischen Fassung fragmentarisch erhalten¹⁵³:

[... nam-lugal-la] an-ta	[Nachdem sie das ... des Königtums] vom
e ₁₁ .d-'de ₃ ¹ -e[š-a-ba] / [...	Himmel herabgebracht hatten (und) [das
nam-lugal-la] an-t[a]	... des Königtums] vom Himmel 'herab-
'e ₁₁ .d ¹ -[de ₃ -eš-a-ba] / [...]	gebracht hatten', [...].

Der Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde wird sowohl im Sumerischen als auch im Akkadischen in jeweils zwei Zeilen wiedergegeben, wobei die Doppelung vermutlich unterschiedliche Gründe hat.

Im Sumerischen scheint die Wiederholung wie im *Sumerischen Sintflut-Epos* (siehe 5.6) deshalb zu erfolgen, weil unterschiedliche *machthaltige Konkreta* (vgl. 4.2.1) genannt werden. Die entsprechenden Objekte sind weggebrochen, doch deuten sowohl die Genitivschreibung nam-lugal-la als auch die räumliche Aufteilung der Zeichen in den Zeilen¹⁵⁴ in diese Richtung. Das Prädikat

¹⁵² Umschrift nach den Kopien in Finkel 1980, 76 f (siehe Textpartitur mit Kommentar in Anhang 7); Übersetzung von G. Gabriel.

¹⁵³ Umschrift nach den Kopien in Finkel 1980, 76 f; Übersetzung von G. Gabriel.

¹⁵⁴ Dies gilt insbesondere für das Manuskript BM 35572, im Falle von BM 40565 ist die Zeilenbreite unbekannt (vgl. Finkel 1980, 76 f Tf. 1 f; siehe auch Anhang 7).

verweist durch die Pluralendung -eš auf mehrere Akteure, wofür die zuvor genannten Götter An, Ellil und Enki die wahrscheinlichsten Kandidaten darstellen.

Im Akkadischen bekommt die Wiederholung der Zeilen noch eine weitere Bedeutung. Auch wenn beide Manuskripte *šarrūtu* schreiben, schließt dies im ersten Jahrtausend v. Chr. einen Genitiv nicht aus. Die räumliche Aufteilung der Zeilen insbesondere auf BM 35572 erfordert es sogar, dass davor noch etwas steht (vgl. Finkel 1980, 76 Tf. 1; siehe auch Anhang 7). Eindeutig ist die Variation des Prädikats, welches zunächst kausativ formuliert (*ušērida* „ließ herunterkommen“) und dann intransitiv (*urda* „es (=das Königtum) kam herab“). Auffällig ist dabei der Singular des ersten Prädikats, das entweder metonymisch die Gesamtttrias (An, Ellil, Ea) adressiert oder tatsächlich nur einen Transporteur wiedergibt.

Im akkadischen Text zeigen sich zwei unterschiedliche Formulierungen, eine kausative und eine intransitive. Dies muss jedoch nicht zwingend einen stofflichen Unterschied markieren. Dies gilt vor allem dann, wenn man den Kausativ des Akkadischen an dieser Stelle berücksichtigt.¹⁵⁵ So markiert er einen auktorialen Akt, indem eine andere Instanz (hier *machthaltige Konkreta* des Königtums) zu einer Handlung veranlasst. Dieses Vorgehen kennzeichnet das Vorgehen von Göttern allgemein und insbesondere von Hochgöttern (siehe 4.2.1 und Beitrag „Wie der erste Tempel...“ von A. Zgoll in diesem Band), wie sie in der *Dynastischen Chronik* genannt sind. Insofern beschreibt der akkadische Text zum einen den auktorialen Akt („lässt herabkommen“) und dessen Ergebnis („kommt herab“). Insofern stellt die intransitive Aussage keine Selbstbewegung im engeren Sinne dar, da die Ortsverlagerung auf göttliches Geheiß in erfolgt. Aufgrund der objekthaften Natur der zu ergänzenden *machthaltigen Konkreta* (siehe 4.2.1), halte ich es zudem für wahrscheinlich, dass auch die intransitive Aussage impliziert, dass sie unmittelbar von A nach B transportiert wurden. Stofflich hat dies zur Folge, dass vermutlich ein Transporteur ergänzt werden muss.

Der zweite, nachsintflutliche, Transport des Königtums weicht – soweit ersichtlich – nicht weiter vom vorsintflutlichen ab, so dass hier lediglich der Zielpunkt variiert. Zusammenfassend ergeben sich somit zwei unterschiedliche Hylemsequenzen für das Sumerische und Akkadische. Hierbei handelt es sich angesichts der obigen Überlegungen um die wahrscheinlichsten Fassungen:

¹⁵⁵ Da es sich semantisch um eine Handlung mit zwei Teilnehmern handelt, könnte man auch eine transitive Übersetzung („bringt herab“) wählen. Dies verstellt m.E. jedoch den Blick auf die auktoriale Dimension des Geschehens (siehe unten).

Sumerische Textfassung

- P 1 [An, Ellil und Enki] bringen die [*machthaltigen Konkreta* ... des numinosen Machtmittels (m e)] Königtum vom Himmel nach [Eridu/Kiš] herab.
- DR 1 Die Stadt Eridu/Kiš ist [in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (m e)] König[tum].
- DR 2 Die Stadt Eridu/Kiš ist König.
- DR 3 Die Stadt Eridu/Kiš [einigt das Land unter der Herrschaft des] König[tums].

Akkadische Textfassung

- P 1 [An, Ellil und Enki] veranlassen, dass [NN²] die [*machthaltigen Konkreta* ... des numinosen Machtmittels (m e)] Königtum vom Himmel nach [Eridu/Kiš] herabbringt/en.
- P 2 [NN²] bringt/bringen die [*machthaltigen Konkreta* ... des numinosen Machtmittels (m e)] Königtum vom Himmel nach [Eridu/Kiš] herab.
- DR 1 Die Stadt Eridu/Kiš ist [in Besitz der *machthaltigen Konkreta* des numinosen Machtmittels (m e)] König[tum].
- DR 2 Die Stadt Eridu/Kiš ist König.
- DR 3 Die Stadt Eridu/Kiš [einigt das Land unter der Herrschaft des] König[tums].

5.8 Überblick über die und Auswertung der Hylemvarianten

Tab. 5: Übersicht der Stoffvarianten vom Transfer des Königtums vom Himmel auf die Erde in den von der ‚Sumerischen Königsliste‘ literarisch abhängigen Texten¹⁵⁶

Text	Hylemsubjekt	Hylemobjekt	Zielpunkt
‚Sumerische Königsliste‘ (Grundversion)	[An ² und Ellil ²]	[<i>machthaltige Konkreta</i> des] Königtum[s]	Kiš
Urnamma C	[An ² und Ellil ²]	[<i>machthaltige Konkreta</i> des] Königtum[s]	unmittelbar: [Kiš ²] mittelbar: [Ur]/Urnamma
‚Sumerische Königsliste‘ (Sintflut-Version)	[An ² und Ellil ²]	[<i>machthaltige Konkreta</i> des] Königtum[s]	Eridu Kiš

¹⁵⁶ Eckige Klammern zeigen an, dass das Hylemsubjekt bzw. -objekt rekonstruiert wurde.

Text	Hylemsubjekt	Hylemobjekt	Zielpunkt
<i>Lagaš Herrscherchronik</i>	An und Ellil	[<i>machthaltige Konkreta</i>] des Königtum[s]	[ON]
<i>Streitgespräch von Baum und Rohr</i>	[An]	der erhabene Thron (und ggf. auch a ga - Krone und Zepter) des Königtums	unmittelbar: [Kiš] mittelbar: [Ur/Šulgi]
<i>Sumerisches Sintflut-Epos</i>	[An und Ellil]	[...], die erhabene m e n -Krone und der Thron des Königtums	[Eridu]
<i>Dynastische Chronik</i> (sumerisch)	[An, Ellil und Enki/Ea]	[<i>machthaltige Konkreta</i>] des Königtums	Eridu Kiš
<i>Dynastische Chronik</i> (akkadisch)	auktorial: [An, Ellil und Enki/Ea] durchführend?: [NN ²]	[<i>machthaltige Konkreta</i>] des Königtums	Eridu Kiš

Insgesamt lässt sich eine plausible stoffliche Kontinuität (vgl. Tab. 5) für die von der ‚Sumerischen Königsliste‘ (*Grundversion*) textlich abhängigen Quellen rekonstruieren. Varianz lässt sich häufig als eine textliche Eigenschaft identifizieren, da der zugrundeliegende Text jeweils anders nuanciert wiedergegeben wird. So ist die immanente Intention einer Königshymne oder eines Streitgesprächs naturgemäß anders gelagert als in einem mytho-historiographischen Werk wie der *Lagaš Herrscherchronik* oder der *Dynastischen Chronik*.

Das textliche Schweigen betrifft interessanterweise häufig die Akteure des Transfers (=Hylemsubjekte), die teils aus dem intratextlichen Umfeld rekonstruiert, teils jedoch nur über andere Quellen erschlossen werden können. Letzteres Vorgehen setzt dabei immer eine gewisse Kontinuität des Erzählstoffs voraus, weshalb diese Ergänzungen stets mit einem ² versehen sind. Auf diese Weise lassen sich insbesondere der Himmelsgott An und der Götterkönig Ellil als vermutliche Hylemsubjekte identifizieren. Dies passt zum einen zur Ausgangssphäre des Transfers (Himmel) als auch zum Transferierten (Königtum). Nur in der aus dem 1. Jt. v. Chr. überlieferten *Dynastischen Chronik* findet sich auch der Ritual- und Weisheitgott Enki/Ea.

Darüber hinaus muss die Aussage, dass ein oder mehrere Götter das Königtum herabbringen stets (auch) auktorial gedacht werden. Dies wird ggf. auch an dem Kausativ der akkadischen Fassung der *Dynastischen Chronik* deutlich. Göttliches Handeln ist oft auktoriales Handeln und dies gilt auch für den Transport vom Himmel auf die Erde (vgl. Beitrag „Wie der erste Tempel...“ von A. Zgoll in diesem Band).

Textliche Varianz zeigt sich auch in der Beschreibung des Transferierten, des Hylemobjekts. Häufig wird schlicht vom „Königtum“ (nam-lugal) gesprochen, was vermutlich eine Verkürzung ist. So manifestiert es sich in seinen *machthaltigen Konkreta* wie Krone, Thron oder Zepter, welche im *Sumerischen Sintflut-Epos* und im *Streitgespräch von Baum und Rohr* auch explizit angeführt werden. Die entsprechende Nennung ist in der *Dynastischen Chronik* weggebrochen, doch ist hier offensichtlich, dass das „Königtum“ Teil einer Genitiv-Verbindung ist, so dass hier *machthaltige Konkreta* sicher ergänzt werden können.

Die einzige eindeutige stoffliche Varianz betrifft den Zielpunkt des Transfers. So wird mit der Hinzufügung der vorsintflutlichen Zeit die Stadt Eridu als erster Adressat eingeführt. So gibt es nun teils zwei Transporte, einen nach Kiš (den traditionellen Zielpunkt) und zuvor einen nach Eridu.

Die Königshymne *Urnamma C* wie auch das *Streitgespräch von Baum und Rohr* nennen keinen der beiden Städte. Statt dessen ist nach Aussage der Hymne König Urnamma der Empfänger des Königtums. Diese Aussage ist sicherlich dem personalen Fokus dieses Textes geschuldet. Die Frage ist dabei, wie sie stofflich zu interpretieren ist. Entweder drückt sie aus, dass das Königtum Urnamma unmittelbar aus dem Himmel herab gegeben wurde, oder dass er am Ende der langen Geschichte der Bewegung des Königtums steht. Für letztere Deutung spricht der Umstand, dass die entsprechende Stelle die erste Zeile der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ zitiert. Dies zeigt vermutlich an, dass hierbei auf den Stoff dieses Werkes Bezug genommen wird. Demnach kommt das Königtum zunächst nach Kiš und von dort über verschiedene Stationen nach Ur und damit zu Urnamma. Eine ähnliche Konstellation kann man auch im Rangstreitgespräch annehmen, wonach das *machthaltige Konkretum* Thron am Ende nach Ur und damit zu König Šulgi gelangt ist.

Ausgehend von der Stoffrekonstruktion stellt sich die Frage, warum die oben untersuchten Texte gerade das Hylem des himmlischen Abstiegs des Königtums als Referenz zur ‚*Sumerischen Königsliste*‘ wählen. Hierfür bieten sich primär zwei Erklärungen an, die sich komplementär zueinander verhalten:

- *Eindeutiger Verweis*: Es wird die Stichzeile zitiert, wodurch auf den textlich vermutlich bekanntesten Teil der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ Bezug genommen wird. Die Zitierung dient dazu, eine eindeutige und leicht verständliche Referenz (zu Text und Stoff) herzustellen.
- *Anbindung an Konzept*: Dass die Götter das numinose Machtmittel (me) Königtum vom Himmel auf die Erde herabbringen, ist essentiell mit der Konzeption von Geschichte und Herrschaft in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ verbunden. Hierdurch wird das Paradigma des historischen Wandels ge-

setzt, wonach dieser dadurch erfolgt, dass die Götter den Standort des Königtums immer wieder ändern. Der Verweis auf den Anfang der mytho-historischen Komposition erlaubt es, auf diese Weltkonstruktionen Bezug zu nehmen und sich dadurch in den entsprechenden Diskurs einzuklinken.

In der Regel beschränkt sich der Verweis darauf, eine Referenz zu Text, Stoff und Diskurs herzustellen. In der *Lagaš Herrscherchronik* wird jedoch darüber hinaus eine alternative Narration entwickelt, die sich gegen die Fassung der ‚Sumerischen Königsliste‘ richtet. An dieser Stelle wird die Lebendigkeit des antiken Diskurses besonders deutlich.

Insgesamt zeigen die hohe Anzahl an Zitaten, die Breite an Textsorten und die diachrone Spannweite, wie einflussreich die ‚Sumerische Königsliste‘ und die ihr zugrundeliegende Weltkonzeption und der damit verbundene Diskurs waren. Dabei behandelt die vorliegende Untersuchung aufgrund ihres Fokus allein Werke, die vom Textanfang der ‚Sumerischen Königsliste‘ literarisch abhängig sind. Der Einfluss des Werkes beschränkte sich jedoch nicht nur auf diese Kompositionen, sondern lässt sich in vielen weiteren Texten greifen. Exemplarisch genannt seien an dieser Stelle das epische Preislied *Fluch über Akkade* (siehe 4.2.1), die *Städteklagen* und große Teile der historiographischen Tradition Mesopotamiens (vgl. insb. Glassner 1993b; *id.* 2004).

6 Die Königshymne *Šulgi P* – Diskussion eines Grenzfalls

Die in sumerischer Sprache verfasste Königshymne *Šulgi P* stammt aus dem 21. Jahrhundert v. Chr. und ist, wie der Name anzeigt, dem König Šulgi von Ur gewidmet (Klein 1981; siehe auch Wilcke 2002, 72-74 und insb. C. Zgoll 2019, 202). In der Komposition sucht die Göttin Nin-Sumun einen geeigneten Kandidaten für das Königsamt im ganzen Land und wird schließlich in Šulgi, „dem gerechten/tatkräftigen Hirten“ (sipa.d zi.d, Segm. A 14), fündig¹⁵⁷. Daraufhin wendet sie sich im Ubšu-ukkenna, dem Versammlungsort der Götter, an den

¹⁵⁷ Dieser Passus steht zwar nicht am Anfang des Textes, lässt sich aber leicht als chronologisch vorgelagerter Stoff identifizieren. Zudem ist an diesem Punkt das zum *Etana-Epos* parallele Hylemschema „Göttin sucht eine geeignete Person für das Königsamt“ offensichtlich, was durch die Referenz zu einem „Hirten“ (sipa.d) auch textlich gestützt wird (vgl. 3.1 und siehe unten).

Himmels-gott An mit der Bitte, Šulgi als den geeignetsten von allen Menschen als König einzusetzen. Nach einer positiven Antwort führt die Göttin Šulgi in ihren eigenen Tempel, in dem sie ihn preist und seine Inthronisation beschreibt. In diesem Kontext fällt insbesondere eine Zeile auf (Segm. B 37)¹⁵⁸:

gidru di ku₅.d an-ne₂ ma-ra- an-šu[m₂] gu₂ an-še₃ ħe¹⁵⁹-ni- zi.g	„An hat dir das urteilmächtige Zepter gegeben. Er (=An) hat (deinen) Nacken wirklich dort(hin) zum Himmel erhoben (= hat (deinen) Kopf hochehoben sein lassen).“
---	---

Ob es sich dabei um einen Transfer vom Himmel auf die Erde handelt, hängt davon ab, wo sich An und Šulgi zu diesem Zeitpunkt befinden. Daraus resultiert als erstes die Frage, von wo aus der Himmels-gott operiert, bzw. von wo seine Gaben stammen (vgl. auch Beitrag Kärger). Ein Indiz liefert der zweite Satz des Zitats. Auch wenn es sich hierbei um einen Ausdruck der Erhöhung des Königs handelt (vgl. Attinger 2019, 217), wird hier explizit die Bewegung zum Himmel hin angezeigt. Aufgrund dieser Aussage kann Šulgi auf der Erde verortet werden. Zusammengefasst folgt hieraus, dass der Transport des Zepters vom Himmel auf die Erde erfolgte (vgl. auch C. Zgoll 2019, 202).

Diese Stelle unterscheidet sich aber von den bislang untersuchten Transfers dadurch, dass mit dieser Gabe die Einsetzung des Herrschers nicht abgeschlossen ist – im Gegenteil, die himmlische Übereignung ist nur ein Element unter vielen. So erhält er weitere Gaben von Gottheiten, die mit anderen kosmischen Bereichen wie bspw. der Unterwelt verbunden sind. Hierbei handelt es sich um Lugalbanda, Nin-Sumun, Ġeštin-Ana, Uraš oder die Anuna-Götter¹⁶⁰. Die zusätzlichen Gaben, die Šulgi zur Königsherrschaft ermächtigen, umfassen neben weiteren Herrschaftsabzeichen wie Krone oder Thron auch Namen¹⁶¹. Die Einsetzung Šulgis erfolgt damit durch zahlreiche numinose Gaben, von denen eine – nämlich das Zepter – sicher aus dem Himmel stammt, während andere aus anderen kosmischen Regionen kommen. Hierzu gehört möglicherweise eine

158 Nur erhalten durch Manuskript B (Ni 2437). Umschrift nach Klein 1981, 36, Übersetzung von G. Gabriel.

159 Unorthographisch für ħe₂.

160 Dass Šulgis mythische Eltern, Nin-Sumun und Lugalbanda, im Text dennoch in besonderer Weise mit dem Himmel verbunden sind, wird durch weitere Textstellen deutlich (siehe unten).

161 Zu Namen als machtvoller ewiger Götterentscheid für eine Person siehe insb. Gabriel 2014, 249-315 und *id.* 2018c.

weitere Gabe des Himmelsgottes An, der einen „erhabenen Kultsockel“ (pa-ra₁₀.g maḥ) aufstellt (vgl. auch Klein 1981, 35.37), auf den anschließend die Göttin Nin-Sumun Šulgi setzt (Segm. B 15).

Mit Blick auf den Transfer des Königtums vom Himmel auf die Erde stellt die Hymne *Šulgi P* somit einen Grenzfall dar. Die Installation Šulgis als König fußt auf der göttlichen Gabe verschiedener Herrschaftselemente, die vermutlich aus unterschiedlichen kosmischen Sphären stammen¹⁶². Sie sind teils dinglicher Natur (vermutlich i. S. v. *machthaltigen Konkreta*), teils besitzen sie eine nicht-dingliche Natur (dies gilt v. a. für Namen). Ihnen allen ist jedoch gemein, dass sie den Empfänger mit Macht ausstatten, die in Summe das Königtum ergeben. Dieses erweist sich damit als ein Kompositum aus einer Vielzahl an Einzelementen, die er nicht nur aus dem Himmel erhält. Die zahlreichen genannten gebenden Götter und ihre kosmische Verteilung verbreitern das ontische und damit auch das legitimatorische Fundament des Königtums.

Insofern wird in der Königshymne *Šulgi P* nicht das Königtum als Ganzes (in Gestalt seiner *machthaltigen Konkreta*) vom Himmel auf die Erde gebracht. Statt dessen entstammen nur Elemente (urteilsfällendes Zepter, erhabener Kultsockel) aus diesem kosmischen Bereich, andere Elemente kommen vermutlich aus anderen Bereichen wie bspw. der Unterwelt¹⁶³. Jedes dieser Elemente versieht den König mit einem weiteren Aspekt seiner Herrschaft. So erlangt Šulgi beispielsweise durch das Zepter des Himmelsgott die Kompetenz, Recht zu sprechen.

Diese Beobachtungen lassen sich stofflich in Hylemen (punktuell: P, durativ-resultativ: DR) ausdrücken, wobei die folgende Abfolge wahrscheinlich ist:

- P 1 An bringt das urteilfällende Zepter vom Himmel auf die Erde.
- P 2 An übergibt das urteilfällende Zepter an Šulgi.
- P 3 Verschiedene Gottheiten GN bringen weitere *machthaltige Konkreta* des Königtums [aus ON] vor Šulgi.
- P 4 Verschiedene Gottheiten übergeben *machthaltige Konkreta* des Königtums an Šulgi.
- P 45 Verschiedene Gottheiten geben Šulgi den Namen NN.
- DR 1 Šulgi ist König.
- DR 2 Šulgis Königtum ergibt sich aus verschiedenen göttlichen Gaben, die unterschiedliche Machtaspekte (bspw. Rechtsprechung) verleihen.

¹⁶² Vgl. auch die Diskussion der *machthaltigen Konkreta* im *Streitgespräch von Baum und Rohr* (siehe 5.5).

¹⁶³ Dies gilt für die Gaben von Ġeštīn-Ana, Uraš und von den Anuna-Göttern, da diese Götter einen Unterweltsbezug haben.

7 Zusammenfassung

Die Untersuchung der sumerischen und akkadischen Quellen aus drei Jahrtausenden hat deutlich gemacht, wie tief der mythische Erzählstoff vom himmlischen Ursprung des Königtums im antiken Mesopotamien verwurzelt war. Dabei traten nicht nur teils abweichende Mythen zutage, es deuten sich auch unterschiedliche Vorstellungen von der Natur des Königtums an. Diese verteilten Beobachtungen sollen nun abschließend zusammengeführt und ausgewertet werden.

Zunächst gilt der Blick der stofflichen Dimension. Welche unterschiedlichen mythischen Stoffe zum Transport des Königtums vom Himmel auf die Erde lassen sich identifizieren? Wie verhalten sich diese Stoffe zueinander? (7.1). Diese Ergebnisse werden anschließend herangezogen, um die durch die mythischen Narrationen transportierten Herrschaftsvorstellungen systematisch herauszuarbeiten. Hierbei werden die Mythen nach ihren konzeptionellen Implikationen befragt, m. a. W. danach, welche Konzepte der Natur des Königtums diesen Erzählungen zugrunde liegen (7.2).

7.1 Stoffliche Interaktionen und Stratifikationen

Fasst man die unterschiedlichen Erzählungen vom himmlischen Ursprung des Königtums zusammen, deuten sich zwei große mythische Traditionen an (siehe Tab. 6).

Tab. 6: Die mythischen Traditionen des Transports des Königtums vom Himmel auf die Erde

Mythische Tradition	Hylemsubjekt (auktorial)	Hylemsubjekt (durchführend) / Transfermodus	Hylemobjekt	Quellen
A	An und/oder Ellil (ggf. weitere Götter)	[?] / [?]	Königtum; in Gestalt seiner <i>machthaltigen Konkreta</i> wie Thron oder Krone	<i>Etana-Epos</i> , „ <i>Sumerische Königsliste</i> “ und textlich abhängige Quellen, <i>Šulgi P</i>
B	[Innana/Ištar]	Etana / Flug auf einem Adler	„Kraut des Gebärens“ → dynastisches Königtum	<i>Etana-Epos</i> , „ <i>Sumerische Königsliste</i> “

Nach der mythischen Tradition A sind zumeist der Himmelsgott An und/oder der Götterkönig Ellil für den Transfer verantwortlich. Dies spiegelt auf der göttlichen Ebene die Herkunft im Himmel (An) und den Umstand, dass das Transferte das Königtum ist (Ellil). Der Modus des Transfers und die möglicherweise abweichende durchführende Instanz wird in dieser Tradition stets offengelassen. Dagegen wird deutlich, dass sich das Königtum hier in seinen machthaltigen Konkreta wie Thron oder Krone manifestiert. Dies entspricht auch dem Anfang des *Etana-Epos*, in dem davon berichtet wird, dass verschiedene dieser numinosen Objekte (d.i. Zepter, men-Krone, (Herrscher-)Kappe und Hirtenstab) eingangs noch vor An im Himmel stehen (siehe 3.1). In gleicher Weise besteht das Königtum in der Königshymne *Šulgi P* aus verschiedenen Elementen, wozu auch die machthaltigen Herrschaftsabzeichen wie das Zepter gehören. Auch wenn nur das Zepter und ein Kultsockel aus dem Himmel stammen, so liegt dieser mythischen Erzählungen ein vergleichbares Verständnis des Königtums zugrunde (siehe Abschnitt 6).

Innerhalb des mit der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ textlich verbundenen Teils der mythischen Tradition A ist der Empfänger des Königtums zudem keine Person, sondern eine Stadt. Der Königsstatus des menschlichen Herrschers ergibt sich hier erst mittelbar durch seine Zugehörigkeit zu dieser Stadt. In der Königshymne *Urnamma C* und dem *Streitgespräch von Baum und Rohr* überlagern sich womöglich beide Konzepte, da man die knappen textlichen Ausführungen zum einen als unmittelbaren Transport zum Herrscher verstehen kann. Aufgrund des Zitats des Anfangs der ‚*Sumerischen Königsliste*‘ schwingt zumindest auch eine Langversion des Stoffs mit, wonach auf den gesamten Geschichtsverlauf entsprechend dieser mytho-historiographischen Quelle rekurriert wird. In der Hymen *Šulgi P* (und ggf. auch im *Etana-Epos*) empfängt der König hingegen die *machthaltigen Konkreta* direkt.

Die mythische Tradition B findet sich bislang nur im Kontext des ETANA-STOFFS – und zwar in der epischen Ausformung und in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘. Diese ist sehr explizit, was die Art und Weise des Transfers anbelangt. Demnach fliegt der mythische Held selbst auf dem Rücken eines Adlers in den Himmel. Dort empfängt er – vermutlich von Innana/Ištar – das gesuchte „Kraut des Gebärens“ und erhält von ihr die Erlaubnis, es mit auf die Erde zu nehmen. Auktoriales Hylemsubjekt ist demnach die Göttin, durchführendes Organ der Held. Da letzterer auf einem Adler in den Himmel gelangte, kam er vermutlich auch auf diesem Weg zurück. Der Transfer des „Kraut des Gebärens“ zielt hier darauf, einen Sohn und Nachfolger zu erhalten, so dass das dynastische Königtum etabliert werden kann.

Der Fall der mythischen Tradition B ist insofern interessant, als diese in ihrer textlichen Ausführung nicht mehr in Reinform erhalten ist. Sowohl am Anfang des *Etana-Epos* wie auch am Anfang der ‚Sumerischen Königsliste‘ findet sich eine Ausführung der mythischen Tradition A. Dies ist ein gutes Beispiel für stoffliche Stratifikationen, die durch die Interaktion mythischer Stoffe entstehen. Aus dem Kontakt resultieren geltungsgeladene Aushandlungsprozesse, die sich wiederum in stofflichen Überlagerungen niederschlagen, die dann textlich ausgeführt werden (vgl. auch C. Zgoll 2019, 442-447). Dabei wird eine gewichtete Relation zwischen zuvor möglicherweise unverbundenen Stoffen hergestellt. Dies zeigt sich sehr gut am Beispiel der Traditionen A und B. Während die Tradition A in der ‚Sumerischen Königsliste‘ dominiert, in der die Tradition B nur sekundär eingebettet wurde (siehe 3.2), verhält es sich im *Etana-Epos* genau umgekehrt, da hier das Fokus eindeutig auf Etanas Himmelflug liegt (siehe 3.1).

Ein weiteres Beispiel ist die Aufnahme des Sintflut-Stoffs in die ‚Sumerische Königsliste‘, woraus die stoffliche Redaktion resultierte, dass das Königtum nun zweimal auf die Erde gelangt (siehe 5.3). Dies schlägt sich dann wiederum nieder in der *Lagaš Herrscherchronik* oder dem *Sumerischen Sintflut-Epos*. Im letzteren Fall zeigt sich sogar ein stofflicher Rückkopplungseffekt, da hier der durch die Aufnahme in die ‚Sumerische Königsliste‘ veränderte SINTFLUT-STOFF in andere Ausformungen dieses Stoffs zurückfloss.

Dass die Umwandlung und Kombination von Stoffen nicht beliebig erfolgen kann, verdeutlicht der Umgang mit dem Hylem, dass die Götter das Königtum nach Kiš bringen. Diese Einheit lässt sich offenbar nicht aufbrechen, so dass die vorsintflutliche Zeit nur vor diesen ersten Abstieg integriert werden kann (vgl. 5.3). Hierdurch kommt es dann zu dem weiteren stofflichen Eingriff, dass es einen weiteren, ersten Transport auf die Erde gibt, der nun noch vor der Herrschaft der vorsintflutlichen Königsstädte positioniert ist. An der stofflichen Nahtstelle zwischen Sintflut und dem Transfer vom Himmel nach Kiš setzt auch die Gegennarration der *Lagaš Herrscherchronik* an (vgl. 5.4), indem sie die Herrschaft der „Stadtfürsten“ (ensi₂.k) von Lagaš genau hier beginnen lässt: nach der Flut, aber bevor das „Königtum“ (nam-lugal) (wieder) vom Himmel herabgebracht worden ist. Dies sind nur zwei Beispiele, und dennoch zeigen sie, dass es stoffliche Einheiten gibt, die enger zusammenhängen (bspw. der himmlische Transfer und die Stadt Kiš), während vermutlich gerade die Nahtstellen zwischen kombinierten Stoffen dazu einladen, an ihnen anzusetzen und weitere Stoffe zu integrieren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die in dieser Studie untersuchten Stoffe sich in verschiedensten Textsorten (Königshymnen, Epen/epische Preislieder, Streitgespräche, mytho-historiographische Texte) wiederfinden. Dabei stellt weder die Textsorte noch die jeweilige Sprache eine Barriere dar. Dieser Umstand verdeutlicht, wie wichtig es ist, die Untersuchung mythischer Stoffe über Textsorten- und Sprachgrenzen hinweg durchzuführen. Die von Christian Zgoll vorgelegte Methode erlaubt es dabei, die jeweiligen Stoffe systematisch zu extrahieren und dadurch überhaupt erst vergleichbar zu machen.

Auf diese Weise konnten zwei mythische Hauptstränge identifiziert werden, die miteinander interagieren und sich verschränken. Sowohl an der Varianz wie auch an der Breite der Textsorten wie auch der zeitlichen Länge der Tradition wird deutlich, dass hier nicht einfach Texte abgeschrieben wurden, sondern eine lebendige Auseinandersetzung mit den jeweiligen Stoffen stattfand. Gegenstand dieser Aushandlungsprozesse sind dabei nicht nur die Mythen, sondern auch die durch sie transportierten Vorstellungen von der Natur des Königtums. Dieser Aspekt soll abschließend in den Blick genommen werden.

7.2 Durch Mythen exemplifizierte Konzepte politischer Herrschaft

Das in 7.1 skizzierte komplexe stoffliche und textliche Netzwerk repräsentiert eine fortlaufende Auseinandersetzung mit der Natur politischer Herrschaft. Indem die entsprechenden mythischen Erzählungen immer wieder neu nacherzählt, transformiert und kombiniert wurden, wurde die Beschaffenheit des Königtums immer wieder neu definiert. Diese Definitionen finden jedoch nicht explizit statt, sondern geschehen dadurch, dass vom mythischen Beginn politischer Herrschaft beispielhaft *erzählt* wird. In diesem Sinne fungieren mythische Stoffe und Texte mithin als *narrative Exemplifikationen* (vgl. 1.1 und Gabriel 2018a, 183)¹⁶⁴. Indem sie von Ereignissen erzählen, legen sie die Natur der an den Ereignissen Beteiligten offen, m. a. W. sie stellen die Natur von mythischen Personen und Objekten heraus.

Wenn bspw. Götter Taten wie Menschen ausführen, so impliziert dies, dass sie selbst im gewissen Sinne menschenähnlich sind. Wenn das Königtum vom Himmel auf die Erde gebracht wird, setzt dies voraus, dass es etwas ist, das sich an einem klar umgrenzten Ort befindet und von diesem fortbewegt werden kann. Das Narrativ-Exemplifikatorische liegt bis zu einem gewissen Grad allen

¹⁶⁴ Siehe auch Hazony 2012, 79, George 2013, 48 und C. Zgoll 2019, 556.

Erzählungen zugrunde, jedoch unterscheiden sich mythische Stoffe von diesen aufgrund ihres allgemeinen Geltungsanspruchs. Dies liegt zum einen an der Natur der (meisten) Hylemsubjekte und -objekte. Es macht einen Unterschied, ob eine Gottheit oder ein einfacher Mensch handelt. Ebenso ist es natürlich viel weitreichender, wenn die machthaltigen Konkreta des Königtums auf die Erde kommen, als wenn ein historischer König gekrönt wird. Zum anderen sind auch die Handlungen zwar einmalig, aber in ihrer Konsequenz von großer Dauer. Insofern haben mythische Stoffe eine generische Qualität, wodurch die durch sie narrativ exemplifizierten Eigenschaften ebenfalls eine generische Aussagekraft erlangen (können)¹⁶⁵.

Auf Basis dieser methodischen Überlegungen lassen sich in den mythischen Traditionen A und B unterschiedliche Vorstellungen zur Natur politischer Herrschaft identifizieren (siehe 7.2.1 und 7.2.2). Indem diese miteinander interagieren, entsteht schließlich auch eine komplexe Konzeption des Königtums (siehe 7.2.3). Hier lassen sich konzeptionelle Hierarchisierungen nachzeichnen, in denen sich schlussendlich antike Diskurse andeuten.

7.2.1 Herrschaftskonzeption der mythischen Tradition A

Wie oben bereits angerissen impliziert der Transport des Königtums im Stoff der *„Sumerischen Königsliste“*, dass es sich um eine Entität handelt, die Objektcharakter besitzt: Sie befindet sich an einem konkreten Ort und kann von dort weg bewegt werden. Aufgrund der Natur des „Königtums“ (nam-lugal) als numinoses Machtmittel (me) manifestiert es sich in seinen machthaltigen und machtsverleihenden Konkreta (Krone, Thron, Zepter etc.). Indem diese bewegt werden, wird auch das Königtum mittelbar bewegt.

Da das Königtum aufgrund dieser Objekthaftigkeit räumliche Präsenz besitzt und seine Konkreta machthaltig sind, hat seine Gegenwart an einem Ort einen politischen Effekt. Die Stadt, in der sich das Königtum befindet, wird durch seine Anwesenheit zur Herrschaft ermächtigt; aus der Stadt wird die Königsstadt.

Hierbei korreliert die räumliche Konzeption des Königtums mit der räumlichen Natur einer Stadt. So kennt das Königtum nur zwei Modi; entweder wird es von den Göttern bewegt, oder es verweilt an dem Ort, an den es von den Göttern

¹⁶⁵ Diese Ausführungen unterstreichen, dass eine simplifizierende Unterscheidung zwischen Mythos und Logos zu kurz greift (vgl. bspw. auch Stekeler-Weithofer 2006, 39 f; C. Zgoll 2014; id. 2019, 392 mit Anm. 63).

gesetzt wurde. Da seine lokale Präsenz somit Unbeweglichkeit (durch Menschen) voraussetzt, muss auch der Adressat der hieraus resultierenden Ermächtigung unbeweglich sein. Hiermit kann sich die Verleihung von Macht in einer ersten Instanz nur auf die Stadt beziehen – und über die Stadt nur mittelbar auf den menschlichen Herrscher.

Das Hylem vom himmlischen Transport des Königtums in der mythischen Tradition A hat noch eine weitere konzeptionelle Konsequenz. So gibt es nur einen Transfer *eines* Königtums. Dies impliziert, dass es nur ein Königtum auf der Erde gibt und dass somit eine Konkurrenz zwischen zeitgleich herrschenden Königen ausgeschlossen werden kann (siehe auch 4.3). Daher erstreckt sich der mit dem Königtum verbundene Herrschaftsanspruch auf das ganze Land, welches somit unter diesem Anspruch politisch vereint wird.

Indem nun das Königtum als numinoses machthaltiges Objekt vorgestellt wird, entfaltet es seine machtverleihende Wirkung an jedem seiner Aufenthaltsorte jeweils in gleicher Weise. Die Herrschaft der Stadt ON_1 unterscheidet sich somit qualitativ nicht von der Herrschaft der Städte ON_2 – ON_x . Aus diesen konzeptionellen Grundlagen ergibt sich dann auch der lineare Geschichtsverlauf, wie er dem Stoff der *„Sumerischen Königsliste“* zugrunde liegt (vgl. 4.1.3 und 4.3). Wenn nun andere Kompositionen das Hylem vom urzeitlichen Transport des Königtums vom Himmel in eine Stadt aufgreifen, impliziert dies prinzipiell auch einen Rückgriff auf diese Art der Konzeption politischer Geschichte.

Zusammengefasst lässt sich das durch die mythische Tradition A narrativ exemplifizierte Herrschaftskonzept folgendermaßen skizzieren: Königsherrschaft ist ein numinoses Objekt, das einen konkreten Ort einnimmt, von Göttern bewegt werden kann und machthaltig ist. Seine räumliche Präsenz in einer Stadt ermächtigt diese zur Herrschaft über ganz Babylonien; erst mittelbar folgt hieraus das Königtum des menschlichen Herrschers. Aus dieser Herrschaftskonzeption folgt schließlich ein linearer Verlauf der politischen Geschichte, der aus einer Reihung der Königsstädte besteht.

7.2.2 Herrschaftskonzeption der mythischen Tradition B

In der mythischen Tradition B wird ein wichtiges Element des Königtums vom König selbst im Himmel geholt, das „Kraut des Gebärens“. Diese himmlische Gabe ermöglicht es, dass er Nachkommen und dadurch einen Nachfolger bekommen kann. Sie schafft damit die Rahmenbedingungen für die Möglichkeit einer dynastischen Nachfolge.

Das diesem Stoff zugrundeliegende Königtum ist personaler Natur, da die Herrschaft unmittelbar dem König gegeben wird. Dies wird auch und insbesondere an dem Hylemschema deutlich, dass eingangs eine Göttin (Innana/Ištar²) im ganzen Land einen geeigneten Kandidaten für das Amt sucht. Die persönliche Befähigung des Herrschers spielt hier eine zentrale Rolle. Als Ausdruck der besonderen Befähigung kann man dabei auch den Himmelflug des Königs Etna lesen.

Aus der personalen Konzeption resultiert die Herausforderung, wie die Kontinuität der Königsherrschaft mit der menschlichen Sterblichkeit verbunden werden kann. Die Lösung liegt in der Weitergabe des Königtums an einen Nachfolger. Im Gegensatz zur räumlichen Herrschaftskonzeption der mythischen Tradition A (siehe 7.2.1) kann dies nicht durch die Affiliation zur Königsstadt erfolgen. An diese Stelle treten hier die Familienbande, wonach der erstgeborene Sohn als Nachfolger auserkoren ist. Da das „Kraut des Gebärens“ eine göttliche Gabe ist, erlangt die so ermöglichte Nachkommenschaft göttliche Zustimmung und damit göttliche Legitimierung.

Hierdurch wird zudem die urzeitliche göttliche Auswahl des geeignetsten Kandidaten für das Königsamt fortgeschrieben und damit garantiert, dass die geeignetste Person die Herrschaft ausübt. Insofern stellt das „Kraut des Gebärens“ nicht nur sicher, dass es überhaupt einen potentiellen Nachfolger gibt, sondern auch, dass dieser die herausragenden Eigenschaften des von den Göttern erwählten Königs besitzt. Nachkommenschaft bedeutet damit automatisch auch Erwählung durch die Götter. Diese göttliche Grundlegung der dynastischen Herrschaft steht aus der Perspektive der Herrschaftskonzeption im Zentrum der mythischen Tradition B.

Zusammengefasst lässt sich das Königtum nach der mythischen Tradition B derartig skizzieren: Königsherrschaft kommt immer einer Person zu. Nachdem der erste König von den Göttern auserwählt wurde, garantiert die Weitergabe in der Familie, dass dessen Qualität erhalten bleibt. Dass es einen Nachfolger in der Familie gibt und dass dieser ebenfalls die notwendige Qualität mitbringt, wird durch die göttliche Gabe aus dem Himmel ermöglicht. Das Geschenk der Götter stellt diesen transpersonalen Transfer des Königtums sicher und gibt ihm die notwendige göttliche Legitimation.

7.2.3 Konzeptionelle Hybridität durch stoffliche Stratifikation

Indem die beiden mythischen Traditionen A und B in verschiedenen Texten miteinander kombiniert worden sind, entstanden nicht nur geschichtete Narrationen (siehe 7.1), sondern auch konzeptionelle Komposite.

Beispielhaft zeigt sich dies im erhaltenen Teil des *Etana-Epos*. Hier wird durch das implizite *Noch* angezeigt, dass die *machthaltigen Konkreta* des Königtums vom Himmel auf die Erde gelangen werden. Diese Narration setzt die objektartige Herrschaftskonzeption der Tradition A voraus (vgl. 7.2.1). Der überwiegende Teil des Textes und seines Stoffs basiert aber auf der personalen Vorstellung des Königtums der Tradition B (vgl. 7.2.2). Umgekehrt verhält es sich im Fall der ‚*Sumerischen Königsliste*‘, in der das räumlich-objekthafte Verständnis des Königtums dominiert, in welches das dynastische Prinzip nachgeordnet eingeschrieben worden ist (vgl. 4.1.3 und 7.2.2).

Beide Beispiele verdeutlichen, dass die zwei Konzepte miteinander kombiniert worden sind. Dennoch geschieht dies nicht notwendigerweise durch eine gleichrangige Beiordnung. Im Gegenteil, in beiden Fällen wurde die jeweils andere Konzeption inkorporiert, indem sie nachgeordnet wurde. Indem sie jeweils Teil der dominanten Vorstellung wurde, begegnete man der Möglichkeit einer gleichrangigen Rivalität zwischen den Konzepten. Durch die Integration wird gezeigt, dass sie sich nicht widersprechen, zugleich wird der jeweils anderen Konzeption jedoch ihr Platz zugewiesen – in Gestalt einer logischen Nachordnung. Hier zeigen sich ebenfalls die „weltanschauliche[n] Kampfplätze“ (C. Zgoll 2019, 440), die mythische Stratifikationsprozesse konstituieren. Indem mythische Stoffe auch *narrative Exemplifikationen* sind (vgl. 1.1 und 7.2), erstreckt sich diese Auseinandersetzung auch auf die derart kommunizierten Ideen und Konzepte.

Es gibt dabei eher harmonisierende und eher kämpferisch-aggressive Bezugnahmen zu beobachten. Ein eher aggressives Vorgehen zeigt sich in der *Lagaš Herrscherchronik* (siehe 5.4), während das *Etana-Epos* und die ‚*Sumerische Königsliste*‘ die mythischen Traditionen A und B harmonisch zusammenzuführen scheinen. Doch in den vermeintlich harmonisierenden Ansätzen (wie im *Etana-Epos* oder in der ‚*Sumerischen Königsliste*‘) liegt eine viel große Sprengkraft. Integration geht einher mit Vereinnahmung, geht einher mit Unterordnung (C. Zgoll 2019, 443 f). Auf diese Weise verteidigen die Redaktoren der Stoffe und Texte den jeweils zugrunde liegenden Geltungsanspruch. Diese Verteidigung ist besonders erforderlich, da es in einer solch traditionalistischen Kultur wie der Babylonien nicht möglich ist, Teile der Tradition zu ignorieren und auszublenden. Dem hiermit verbundenen Imperativ der Berücksichtigung

begegnen die Redaktoren mit der oben skizzierten hierarchisierenden Integration des Anderen.

Zusammengefasst offenbart sich hier nicht nur eine sehr bewusste Auseinandersetzung mit den direkt erlebten Erfahrungsgegenständen, sondern auch mit alternativen Narrationen und den in ihnen exemplifizierten Konzepten¹⁶⁶. Wir dürfen daher mit Recht annehmen, dass stoffliche Verschränkungen, Stratifikationen und Rückkopplungen einhergehen mit einem Diskurs über die jeweils durch sie kommunizierten Konzeptionen. In letzter Konsequenz heißt dies nichts anderes als: Mythengeschichte ist auch Diskursgeschichte ist auch (politische) Konzeptgeschichte.

166 Vgl. auch die Langversion der Mythos-Definition nach C. Zgoll 2019, 562.

8 Anhang: Belegstellen

Anhang 1: ‚Sumerische Königsliste‘ – Grundversion

Manuskript	Publikation	
USKL	Steinkeller 2003	
L ₂ + (N 3368 + 6512 + CBS 14223)	Legrain 1922 (= PBS XIII), 13 (CBS 14223); Civil 1961, 80 (N 3368); Peterson 2011, 105 f (N 6512)	
P ₃ (CBS 13994) + BT 14	Poebel 1914b (=PBS V), 3 (Kopie); <i>ibid.</i> , Tf. 91 (Foto) (jeweils P ₃); Klein 2008, 89 (Kopie); <i>ibid.</i> , 90 f (Foto) (jeweils P ₃ +BT 14)	

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
USKL, i 1 f	ʽnam ¹ -lugal ʽan-ta ¹ e ₁₁ .d-da-ba / kiš ^{ki} lugal-am ₃	Nachdem das Königtum vom Himmel herabgebracht worden war, war Kiš König.
L ₂ +, i 1 f	[...] ʽX X ¹ [...] ʽX ¹ / [kiš ^e]ʽ ^{ki} lugal-am ₃ ¹	ʽ...ʽ, ʽwar ¹ [Kiš] ʽKönig ¹ .
P ₃ + BT 14, i 1-3	nam-lugal / an-ta e ₁₁ .d-da-ba / kiš ^e ^{ki} ʽlugal ¹ -la	Nachdem das Königtum vom Himmel herabgebracht worden war, war Kiš ʽKönig ¹ .

Anhang 2: ‚Sumerische Königsliste‘ – Sintflut-Version

Manuskript	Publikation
B.K. 505	Malayeri 2014, 350 (Foto); Gabriel 2020, 189-196 (Umschrift); <i>ibid.</i> , 641 (Kopie)
IM 63095	Foster 2015: 163 f (Umschrift)
MS 3175	George 2011, 202 f Tf. 81-83
UET 6/3 504	Shaffer/Ludwig 2006, 504
WB (Ash. 1923-444)	Langdon 1923 (=OECT 2), 1

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
B.K. 505, i 2 f	[n]am-lugal an- ^r ta-a e(sic)-a-ba ¹⁶⁷ / [eri]du ^{ki} nam-lugal- ^a - ^r la ¹⁶⁸	Nachdem das Königtum ^r vom ¹ Himmel ^r herabgebracht worden war ¹ , ^r war Eridu ¹ die (Stadt) des Königtums.
IM 63095, Rs. 3'-4'	[nam-lugal] an-ta ^e <DU ₆ >.DU-de ₃ -[(eš?)- a-ba] / [kiše ^{ki}] nam- lugal-[la]	[Nachdem sie(?) das Königtum] vom Himmel herabgebracht [hatten], [war Kiš die (Stadt) des] Königtums.
MS 3175, i 1 f	nam-lugal ^r an-ta DU ₆ . ¹ <DU>-da-a- ^r ba ¹ / eridu ^{ki} nam-lugal- ^r la ¹	Nachdem das Königtum ^r vom Himmel herabgebracht worden war ¹ , ^r war ¹ Eridu die (Stadt) des Königtums.
MS 3175, iii 8 f	nam-lugal an- ^r ta DU ₆ . ¹ .DU-da-a-ba / kiše ^{ki} -a nam-lugal-la	Nachdem das Königtum vom Himmel herabgebracht worden war, war Kiš die (Stadt) des Königtums.
UET 6/3 504, ii 4' f	^r nam ¹ -lu[gal an-ta e ₁₁ .d-da-(a)-ba] / ^r kiše ¹ [^{ki} nam-lugal-la]	[Nachdem] ^r das Königtum ¹ [vom Himmel herabgebracht worden war], war ^r Kiš ¹ [die (Stadt) des Königtums].
WB, i 1 f	[nam]- ^r lugal ¹ an-ta e ₁₁ .d-de ₃ -a-ba / [eri]du ^{ki} nam-lugal-la	^r Nachdem das Königtum ¹ vom Himmel ^r herabgebracht worden war ¹ , war ^r Eridu ¹ die (Stadt) des Königtums.
WB, i 41 f	nam-lugal an- ^r ta ¹ e ₁₁ .d-de ₃ -a-ba / kiše ^{ki} ^r nam ¹ -lugal-la	Nachdem das Königtum ^r vom ¹ Himmel herabgebracht worden war, war Kiš die (Stadt) des ^r Königtums ¹ .

Anhang 3: Königshymne *Urnamma C*

Manuskript	Publikation
AO 5378	De Genouillac 1930 (=TCL 15), 12

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
AO 5378, Z. 111-114	š-u-du ₁₁ .g-ga-e ^d nan- na-a-me-en / ses	„(Sein ¹⁷⁰ Vollendeter, der des Nanna bin ich =) Der, den Nanna vollendet hat, bin ich, der

¹⁶⁷ Die Verbform ist hier (teil)phonetisch geschrieben, wobei der Auslaut /d/ von e₁₁.d weggefallen ist.

¹⁶⁸ Hierbei handelt es sich um eine weitere phonetische Schreibung, wodurch der Auslaut der Form ausgedrückt wird (/namlugala/ steht für nam-lugal-am₃).

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
	^d bi ₃ -ga-meš ₃ gu-la-me-en / [dumu d]u ₂ -da ^d nin-sumun ₂ -ka-me-en numun nam-en-na-me-en / [an-t]a nam-lugal ma-ra-e ₁₁ .d ¹⁶⁹	Bruder des bedeutsamen Gilgameš bin ich, der [Sohn] den Nin-Sumun(ak) geboren hat, bin ich, der Sprössling des Herrschertums bin ich. 'Vom ¹ [Himmel] wurde das Königtum zu mir herabgebracht.“

Anhang 4: *Lagaš Herrscherchronik*

Manuskript	Publikation	
BM 23103	Sollberger 1967, 287-291 (Kopie)	

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
BM 23103, i 6-10	u ₄ .d an-ne ₂ ^d EN-lil ₂ -le / nam-lu ₂ -lu ₇ mu-bi še ₂₁ -a-ta / u ₃ nam-ensi ₂ .k in- ^r ġar-ra ¹ -ta / nam- ^r lugal ¹ aga si[lig ¹⁷¹ -a]m ₃ / an-t[a nu]-ub-ta-an- ^r e ₃ ¹ -[eš [?] ...]	Als (=nachdem) An und Ellil der Menschheit ihren Namen gegeben und dann das Stadtfürstentum (hingestellt =) eingesetzt hatten ¹⁷² , hatten sie das Königtum – ^r eine aga-silig-Axt ² ist es ¹ – [(noch) nicht] ^r aus ¹ dem Himmel herausgebracht, ...

Anhang 5: *Streitgespräch von Baum und Rohr*

Manuskript	Publikation
UM 29-16-217 (+ Ni 4591 + 9684)	Jiménez 2017, 21 (Transliteration); Vacín 2018, 454 (Transliteration); CDLI P229451 (Foto)

170 Die Lautfolge /a-e/ am Ende von šu-du₁₁-ga-e ist als -ani („sein/ihr“) zu lesen (Sjöberg 1988, 165 Anm. 2; Attinger 1993, 144 f § 86 2°).

169 Zur Lesung des Zeichens siehe Flückiger-Hawker 1999, 218 Anm. 28.

171 Siehe Anm. 118.

172 An und Ellil werden hier als Einzelsubjekte behandelt, weshalb das Prädikat im Singular steht.

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
UM 29-16-217, 247-249	ĝeš ĝeš gu-za maḥ nam-lugal-la-kam an- ta im-ta-an-e₁₁.d / aga ni₂ gur₃-ru šu¹⁷³ zi.d il₂-la-am₃ niĝ₂ nu-um-da-sa₂ / ĝidru gal mu maḥ pa₃.d-da- am₃ ni₂ gal im-da-ri	„Baum/Holz – es ist der erhabene Thron des Königtums – hat er (=An⁷ oder Ellil⁷) vom Him- mel herabgebracht. (Baum/Holz) – es ist die Ehrfurcht tragende a ga -Krone, (der gegenüber) die rechte Hand erhoben wurde – wurde mit nichts verglichen. (Baum/Holz) – es ist das große Zepter, das mit erhabenem Namen geru- fen wurde – verbreitete große Ehrfurcht.““

Anhang 6: Sumerisches Sintflut-Epos

Manuskript	Publikation
CBS 10673 + 10867	Poebel 1914b (=PBS V), 1 (Kopie); CDLI P265876 (Foto)

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
CBS 10673 + 10867, ii 5'-7'	[...] 'X¹⁷⁴ nam-lugal- la an-ta e₁₁.d-d[a¹⁷⁵] a-ba / 'men¹ maḥ¹⁷⁶ ĝeš g[u-z]a nam-lugal- la an-ta e₁₁.d-<da>-a- ba / [... š]u mi-ni-ib- šu-du₇	Nachdem das [...] (und) ...] des Königtums vom Himmel herabgebracht worden war(en), na- chdem die erhabene me n -Krone und der Thron des Königtums vom Himmel herabgebracht worden waren, [haben¹⁷⁷ GN ...] dort perfekt gemacht.

173 Abweichend von Jiménez (2017, 21) und Vacín (2018, 454) lese ich hier auf Basis von UM 29-16-217 das Zeichen ŠU anstelle eines SU.

174 Sowohl „aga-Krone“ (aga) als auch „Zepter“ (ĝidri) sind mögliche Ergänzungen (Civil 1969, 169 ad Z. 88). Dagegen hält Thorkild Jacobsen auch eine Lesung [me]n („men-Krone“) für möglich (1939, 65).

175 Civil (1969, 140) umschreibt hier -d[e₃]. Sowohl die Kopie (Poebel 1914b, 1) als auch das CDLI-Foto (=P265876) zeigen nur den Zeichenanfang, der sowohl zum Zeichen NE (Lesung hier: de₃) als auch zum Zeichen DA passt. Ich halte letzteres vor dem Hintergrund der anderen Belegstellen (siehe insbesondere Anhang 1 und 2) für wahrscheinlicher.

176 Zur abweichenden Lesung in Jacobsen 1939, 58 siehe Civil 1969, 169 ad Z. 89.

177 Das Morphem -b- vor der verbalen Basis deute ich hier als kollektiven Plural und damit als transitives Subjekt des Satzes.

Anhang 7: *Dynastische Chronik*

Manuskript	Publikation
BM 35572	Finkel 1980, 76 (Kopie)
BM 40565	Finkel 1980, 77 (Kopie)

a) sumerisch

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
BM 35572, Vs. 8a'-10a'	[... nam-lu]gal-la ¹⁷⁸ an-ta e ₁₁ .d-de ₃ -[...] / [... nam-lu]gal-la ¹⁷⁹ an-ta e ₁₁ .d-d[e ₃ - ...] / [eridu ^{ki}] nam- lu[gal]-'la [?]	[Nachdem sie (=An, Ellil und Enki) [?] das ...] 'des Königtums ¹ vom Himmel herabgebracht hatten, (nachdem sie) [das ...] des Kö- nig[tums] vom Himmel herabgebracht hatten, war [Eridu] die (Stadt) des 'Königtums ¹ .
BM 40565, Vs. 5a'-7a'	[... nam-lugal-la] ¹⁸⁰ an-ta e ₁₁ .d-de ₃ -eš-[a- ba] ¹⁸¹ / [... nam- lugal-la] an-ta e ₁₁ .d- de ₃ -eš-[a-ba] / [eridu ^{ki}] nam-lugal- 'la ¹	[Nachdem sie (=An, Ellil und Enki) [?] das ... des Königtums] vom Himmel herabgebracht hatten (und) [das ... des Königtums] vom Himmel herabgebracht hatten, 'war ¹ [Eridu] die (Stadt) 'des [?] Königtums.
BM 40565, Rs. 10a'f	[... nam-lugal-la] an- ta e ₁₁ .d-'de ₃ ¹ -e[š-a- ba] / [... nam-lugal- la] an-t[a] 'e ₁₁ .d ¹ - [de ₃ -eš-a-ba] / [...]	[Nachdem sie (=An, Ellil und Enki) [?] das ... des Königtums] vom Himmel herabgebracht hatten (und) [das ... Königtums] vom Himmel 'herabgebracht hatten ¹ , [...].

178 Anders als Finkel 1980, 66: 8 und 68 ist in der Zeile noch genügend Platz für ein oder mehrere vorangestellte *nomina regentia* (vgl. *ibid.*, 76 Tf. 1 = BM 35572: 8'), zu dem nam-lugal-la als *nomen rectum* fungiert. Finkel schreibt zwar, dass der Platz auf BM 40565 hierfür nicht ausreiche (*ibid.*, 68), dies ergibt sich jedoch nicht aus der Kopie; im Gegenteil, die Zäsur, die in der Zeilenmitte zu vermuten ist, verdeutlicht, dass die Zeile ungefähr doppelt so lang war als sie erhalten ist (siehe auch Anm. 180).

179 Die zweite Klammer fehlt in Finkel 1980, 66, daher Setzung nach *ibid.*, 76 Tf. 1 und Glassner 2004, 128.

180 Die Platzierung der Zeichen auf der Tafel deutet auf eine große Zeilenbreite hin, so dass auch hier in Anlehnung an BM 35572 Genitivverbindungen ergänzt werden können.

181 Da das Zeichen EŠ nicht am Zeilenende steht und noch genügend Platz bis zum Kolumnenende verbleibt (siehe Kopie, Finkelstein 1980, 77), kann hier mit gutem Gewissen die in der Regel tradierte Endung -a-ba ergänzt werden (ebenso Finkelstein 1980, 66).

b) akkadisch

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
BM 35572, Vs. 8b'-10b'	[(...) <i>šar-ru-tj</i> _{u₂} <i>iš-¹tu</i> ¹ AN- <i>e</i> <i>'u</i> ₂ ¹ -[...] / [(...) <i>šar</i>]- <i>'ru</i> ¹ - <i>tu</i> ₂ <i>iš-tu</i> AN- <i>e</i> u[r-...] / [...]	[Nachdem er/sie das (... des) Königum(s)] vom Himmel [herabkommen lassen hatte(n)] (und) [das (... des) König]tum(s) herab[gekommen war], ...
BM 40565, Vs. 5b'-7b'	[...] <i>iš-tu</i> AN- <i>e</i> <i>u</i> ₂ - <i>še-ri-da</i> / [(...) <i>šar-ru</i>]- <i>'tu</i> ²¹⁸² <i>iš-tu</i> AN- <i>e</i> <i>ur-da</i> / [...] <i>eridu</i> ^{ki}] <i>šar-ru</i> - <i>tu</i> ¹⁸³	[Nachdem] er ² [das (... des) Königum(s)] vom Himmel herabkommen lassen hatte, (und) [das (... des) Königum(s)] vom Himmel herabgekommen war, [...], [Eridu ...] Königum.

Anhang 8: *Etana-Epos* (altbabylonisch)

Manuskript	Publikation
MLC 1363	Clay 1923 (=BRM 4), 2

Textstelle	Umschrift	Übersetzung
MLC 1363, i 11 f	<i>ḥa-aṭ-ṭu</i> ₃ - <i>um me-a-nu-um</i> <i>ku-ub-šum</i> <i>u</i> ₃ <i>ši-bi-ir-ru</i> / <i>qu</i> ₂ - <i>du-mi-iš a-ni-im i-na</i> <i>ša-ma-i ša-ak-nu</i>	Zepter, m e n -Krone, (Herrscher-)Kappe und Hirtenstab waren (noch) im Himmel vor An gesetzt.
MLC 1363, i 14	[<i>b</i>] <i>e-[e]l-tum</i> ¹⁸⁴ <i>i-na ša-ma-i</i> <i>ur-da-am</i>	Die Herrin (=Ištar) stieg vom Himmel herab.

182 Die Kopie lässt sowohl die Lesung *-tu* als auch *-tu₂* zu. Da jedoch letzteres Zeichen in der nachfolgenden Zeile Verwendung findet (*šar-ru-tu*), wäre die Variante *-tu* manuskriptimmanenter wahrscheinlicher.

183 Finkel 1980, 66: 10b gibt die Lesung *šar-ru-ti* an, die jedoch auf keinem Textzeugen erhalten ist. Statt dessen schreibt BM 40565 als einziger Textvertreter, auf dem das letzte Zeichen überliefert ist, *šar-ru-tu* (nach Kopie Finkel 1980, 77 Tf. 2 Vs. 7b').

184 Lesung nach Wilcke 1977, 156 f und Haul 2000, 106. Alternativ wurde auch [*ša*]*r*²-[*r*]*u*²-*tum* vorgeschlagen (vgl. Scheil 1901, 19 und Wilcke 1977, 156 f).

Anhang 9: Königshymne *Šulgi P*

Manuskript		Publikation
Ni 2437		Kramer 1944, 80 (Kopie); Klein 1981, 33 Abb. 4 (Foto)
Textstelle	Umschrift	Übersetzung
Segm. B 37	ḡidru di ku ₅ .d an-ne ₂ ma-ra-an-šu[m ₂] gu ₂ an-še ₃ ḥe ¹⁸⁵ -ni-zi.g	„An hat dir das urteilmächtige Zepter gegeben. Er (=An) hat (deinen) Nacken wirklich dort(hin) zum Himmel erhoben (= hat (deinen) Kopf hoherhoben sein lassen).“

9 Literaturverzeichnis

- Adams, R. McC., 1972, Settlement and Irrigation Patterns in Ancient Akkad, in: Gibson, M. (Hg.), *The City and Area of Kish*, Miami, 182-208.
- Adams, R. McC., 1981, *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*, Chicago/London.
- Adams, R. McC., 1982, Die Rolle des Bewässerungsbodenbaus bei der Entwicklung von Institutionen in der altesopotamischen Gesellschaft, in: Hermann, J./Sellnow, I. (Hg.), *Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit*, Berlin, 119-140.
- Alster, B., 1989, The Textual History of the Legend of Etana, in: *Journal of the American Oriental Society* 109, 81-86.
- Andersson, J., 2012, Kingship in the Early Mesopotamian Onomasticon: 2800–2200 BCE, *Studia Semitica Upsaliensia* 28, Uppsala.
- Attinger, P., 1993, *Eléments de linguistique sumérienne. La construction de du₁₁/e/di "dire"*, Orbis Biblicus et Orientalis Sonderband, Freiburg/Göttingen.
- Attinger, P., 2019a, *Lexique sumérien-français*, février 2019, <https://zenodo.org/record/2585683#.XZojmS1XZD0>.
- Attinger, P., 2019b, *La lamentation sur Sumer et Ur (2.2.3)*, février 2009, actualisé en 2019, <https://zenodo.org/record/2599623#.XZojly1XZD0>.
- Berlejung, A., 1998, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, *Orbis Biblicus et Orientalis* 162, Freiburg/Göttingen.
- Bernbeck, R., 1996, Siegel, Mythen, Riten. Etana und die Ideologie der Akkad-Zeit, *Baghdader Mitteilungen* 27, 161-213.

185 Unorthographisch für ḥe₂.

- Brisch, N., 2007, Tradition and the Poetics of Innovation. Sumerian Court literature of the Larsa Dynasty (c. 2003–1763 BCE), *Alter Orient und Altes Testament* 339, Münster.
- Bryant, J., 2002, The Fluid Text. A Theory of Revision and Editing for Book and Screen, Ann Arbor.
- Buccellati, G., 1964, The Enthronement of the King and the Capital City in Texts from Ancient Mesopotamia and Syria, in: Biggs, R. D./Brinkman, J. A. (Hg.), *Studies Presented to A. Leo Oppenheim*, June 7, 1964, Chicago, 54-61.
- Burstein, S. M., 1978, The Babyloniaca of Berossus. Sources and Monographs, Sources from the Ancient Near East, Vol. 1 Fasc. 5, Malibu.
- Cancik-Kirschbaum, E., 2007, „Menschen ohne König...“. Zur Wahrnehmung des Königtums in sumerischen und akkadischen Texten, in: Wilcke, C. (Hg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden, 167-190.
- Cavigneaux, A., 1978, L'essence divine, in: *Journal of Cuneiform Studies* 30, 177-185.
- Chen, Y. S., 2012, The Flood Motif as a Stylistic and Temporal Device in Sumerian Literary Traditions, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 158-189.
- Chen, Y. S., 2013, The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions, *Oxford Oriental Monographs*, Oxford.
- Civil, M., 1961, Texts and Fragments, in: *Journal of Cuneiform Studies* 15, 79 f.
- Civil, M., 1969, The Sumerian Flood Story, in: Lambert, W. G./Millard, A. R. (Hg.), *Atra-ḫasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 138-172.
- Clay, A. T., 1923, Epics, Hymns, Omens and Other Texts, *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan* 4, New Haven.
- Cooper, J. S., 1983, *The Curse of Agade*, Baltimore/London.
- Cooper, J. S., 1993, Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkade in the 21st Century, in: Liverani, M. (Hg.), *Akkad, the First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*, Rom, 11-23.
- Cooper, J. S., 2010, "I have forgotten my burden of former days!" Forgetting the Sumerians in Ancient Iraq, in: *Journal of the American Oriental Society* 130, 327-335.
- Cooper, J. S./Heimpel, W., 1983, The Sumerian Sargon Legend, in: *Journal of the American Oriental Society* 103, 67-82.
- Davila, J. R., 1995, The Flood Hero as King and Priest, in: *Journal of Near Eastern Studies* 54, 199-214.
- De Genouillac, H., 1930, *Textes religieux sumériens du Louvre, Tome I, Textes Cunéiformes*. Musée du Louvre, Département des Antiquités Orientales 15, Paris.
- Delnero, P., 2010, Sumerian Literary Catalogues and the Scribal Curriculum, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 100, 32-55.
- Diakonoff, I. M., 1959, *Obščestvennyj i gosudarstvennyj stroj drevnego Dvureč'ja, Šumer*. (Gesellschaftliche und staatliche Struktur des alten Zweistromlandes, Sumer), Moskau.
- Dietrich, M., 1991, Die Tötung einer Gottheit in der Eridu-Babylon-Mythologie, in: Daniels, D. R. (Hg.), *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 49-73.
- Dietrich, M., 2006, Das *Enūma eliš* als mythologischer Grundtext für die Identität der Marduk-Religion Babyloniens, in: Dietrich, M./Kulmar, T. (Hg.), *Die Bedeutung von Grundtexten für die religiöse Identität, Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte* 40, Münster, 135-163.

- Edzard, D.-O., 2007, Die lexikalischen Listen – verkannte Kunstwerke?, in: Wilcke, C. (Hg.): Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft, Wiesbaden, 17-26.
- Elsner, J., 1994, From the Pyramids to Pausanias and Piglet: Monuments, Travel and Writing, in: Goldhill, S./Osborne, R. (Hg.), Art and Text in Ancient Greek Culture, Cambridge, 224-254.
- Emelianov, V., 2009, Calendar Ritual in Sumerian Religion and Culture (ME's and the Spring Festivals) (Summary of Habilitation and Russian book), St.-Petersburg, https://www.academia.edu/194319/MEs_and_the_Spring_Festivals_Summary_of_Habilitation_and_Russian_book_.St.-Petersburg_Orientalia_2009.
- Farber, G., 1987-1990, me (ġarza, paršu), Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 7, 610-613.
- Farber, G., 1991, Konkret, Kollektiv, Abstrakt?, in: Aula Orientalis 9, 81-90.
- Farber-Flügge, G., 1973, Der Mythos „Inanna und Enki“ unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me, Studia Pohl 10, Rom.
- Faulkner, W., 1976, Absalom, Absalom!, Harmondsworth.
- Fink, S., 2015, Benjamin Whorf, die Sumerer und der Einfluss der Sprache auf das Denken, Philippika 70, Wiesbaden.
- Finkel, I. L., 1980, Bilingual Chronicle Fragments, in: Journal of Cuneiform Studies 32, 65-80.
- Flückiger-Hawker, E., 1999, Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition, Orbis Biblicus et Orientalis 166, Freiburg/Göttingen.
- Foster, B. R., 1974, Humor and Cuneiform Literature, in: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 6, 69-85.
- Foster, B. R., 2015, Rez. Chen 2013, in: Archiv für Orientforschung 53, 163 f.
- Foster, B. R., 2016, The Age of Agade. Inventing Empire in Ancient Mesopotamia, London/New York.
- Frayne, D. R., 1993, Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 2, Toronto u. a.
- Frayne, D. R., 1997, Ur III Period (2112–2004 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/2, Toronto u. a.
- Frayne, D. R., 2008, Presargonic Period (2700–2350 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 1, Toronto u. a.
- Freydank, H., 1971-1972, Die Tierfabel im Etana-Mythos, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 17, 1-13.
- Gabriel, G. I., 2014, *enūma eliš* – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“, Orientalische Religionen in der Antike 12, Tübingen.
- Gabriel, G. I., 2017, Großtat oder Gewalttat? Die Macht der rückblickenden Deutung am Beispiel Narām-Sîn, in: Antike Welt 5/2017, 48-53.
- Gabriel, G. I., 2018a, An Exemplificational Critique of Violence. Re-reading the Old Babylonian Epic *Inūma ilū awilum* (a.k.a. *Epic of Atramḫasīs*), in: Gabriel, G. I. (Hg.), Approaching a Critique of Mesopotamian Reason. Proceedings of the Volkswagen Fellowship Symposium, held at Harvard University, April 20–21, 2017, in: Journal of Ancient Near Eastern History 5 (1-2), 179-213.
- Gabriel, G. I., 2018b, The Sumerian King List as Educational Artefact. A Preliminary Case Study on the Societal Significance of the Text and the Practices of Old Babylonian Higher Education, in: di Paolo, S. (Hg.), Implementing Meanings. The Power of the Copy Between Past,

- Present and Future. An Overview from the Ancient Near East, *Altertumskunde des Vorderen Orients* 19, Münster, 71-131.
- Gabriel, G. I., 2018c, Decreeing Fate and Name-giving in *Enūma eliš*. Approaching a Fundamental Mesopotamian Concept with Special Consideration of the Underlying Assumptions and of the Condition of Possibility of Human Knowledge, in: Attinger, P. u. a. (Hg.), *Text and Image, Proceedings of the 61^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Geneva and Bern, 22–26 June 2015, *Orbis Biblicus Orientalis. Series Archaeologica* 40, Leuven u. a., 163-178.
- Gabriel, G. I., 2020, Die 'Sumerische Königsliste' als Werk der Geschichte. Kritische Edition sowie text-, stoff- und konzepthistorische Analyse. Eingereicht als Habilitationsschrift am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin am 14. April 2020.
- Galter, H. D., 2005, *Ša lām abūbi*. Die Zeit vor der großen Flut in der mesopotamischen Überlieferung, in: Rollinger, R. (Hg.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, *Alter Orient und Altes Testament* 325, Münster, 269-301.
- George, A. R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- George, A. R., 2011, Sumero-Babylonian King Lists and Date Lists, in: George, A. R. (Hg.), *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*, *Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology* 17, Bethesda, 199-209.
- George, A. R., 2013, The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War, in: Kennedy, H. (Hg.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, London, 39-71.
- Gibson, M., 1972, *The City and Area of Kish*, Miami.
- Glassner, J.-J., 1992, Inanna et les me, in: de Jong Ellis, M. (Hg.), *Nippur at the Centennial. 35^e Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*, *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund* 14, Philadelphia, 55-86.
- Glassner, J.-J., 1993a, Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du 3^e millénaire – mythe ou réalité?, in: *L'Ancien Proche-Orient et les Indes. Parallélismes interculturels religieux. Colloque franco-finlandais les 10 et 11 novembre 1990 à l'Institut finlandais*, Paris / *Ancient Near East and India. Intercultural religious parallels. The Franco-Finnish symposium 10-11th Nov. 1990*, The Finnish Institute, Paris, *Studia Orientalia* 70, 9-19.
- Glassner, J.-J., 1993b, *Chroniques Mésopotamiennes*, Paris.
- Glassner, J.-J., 2004, *Mesopotamian Chronicles, Writings from the Ancient World* 19, Atlanta (franz. Orig.: *Chroniques Mésopotamiennes*, Paris, 1993).
- Glassner, J.-J., 2005, La chronique de la monarchie une et l'écriture de l'histoire à la fin du 3^e millénaire, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2005/46, 51 f.
- Glassner, J.-J., 2011, Les régimes de succession dans les monarchies mésopotamiennes, in: Bonte, P. u. a. (Hg.), *L'Argument de la filiation: Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris, 139-154.
- Grayson, A. K., 1975, *Assyrian and Babylonian Chronicles, Texts from Cuneiform Sources* 5, Locust Valley.
- Hallo, W. W., 1963, Beginning and End of the Sumerian King List in the Nippur Recension, in: *Journal of Cuneiform Studies* 17, 52-57.
- Haul, M., 2000, *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*, Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur 1, Göttingen.
- Hazon, Y., 2012, *The Philosophy of Hebrew Scripture: An Introduction*, Cambridge.

- Heimpel, W., 1992, Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 82, 4-21.
- Heimpel, W. siehe Cooper, J. S./Heimpel, W.
- Hilgert, M., 2009, Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚Epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an Altorientalische Wissenspraktiken, in: *Journal for General Philosophy of Science* 40 (2), 277-309.
- Hrouda, B., 1996, Zur Darstellung des Etana-Epos in der Glyptik, in: Ambros, A. A./Köhbach, M. (Hg.), *Festschrift für Hans Hirsch zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 86, 157-160.
- Jacobsen, T., 1939, *The Sumerian King List*, Assyriological Studies 11, Chicago.
- Jacobsen, T., 1946, *The Cosmos as a State*, in: Frankfort, H./Groenewegen-Frankfort, H. (Hg.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thoughts in the Ancient Near East*, Chicago, 125-184.
- Jacobsen, T., 1957, *Early Political Development in Mesopotamia*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 52, 91-140.
- Jacobsen, T., 1981, *The Eridu Genesis*, in: *Journal of Biblical Literature* 100 (4), 513-529.
- Jacobsen, T., 1987, *The Harps that Once ... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven.
- Jestin, R. R., 1972, *Sumérien*, in: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 4^e section, *Sciences historiques et philologiques* 104 (1), 61-65.
- Jiménez, E., 2017, *The Babylonian Disputation Poems. With Editions of the Series of the Poplar, Palm and Vine, the Series of the Spider, and the Story of the Poor, Forlorn Wren*, Culture and History of the Ancient Near East 87, Leiden/Boston.
- Katz, D., 2007, *Enki and Ninhursaga, Part One. The Story of Dilmun*, in: *Bibliotheca Orientalis* 64 (5-6), 568-589.
- Kaula, J., 2016, „Nachdem das Königtum vom Himmel herabgekommen war...“. Untersuchungen zur Sumerischen Königsliste, *Cuneiform Digital Library Preprints* 6, https://cdli.ucla.edu/pubs/cdlp/cdlp0006_20161121.pdf.
- Kinnier Wilson, J. V., 1985, *The Legend of Etana*, Warminster.
- Klein, J., 1976, *Šulgi and Gilgameš: Two Brother-Peers (Šulgi O)*, in: Eichler, B. L. u. a. (Hg.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, *Alter Orient und Altes Testament* 25, Neukirchen-Vluyn, 271-292.
- Klein, J., 1981, *The Royal Hymns of Šulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame*, *Transactions of the American Philosophical Society* 71 (7), Philadelphia.
- Klein, J., 1991, *A New Nippur Duplicate of the Sumerian Kinglist in the Brockmon Collection*, University of Haifa, in: Michalowski, P. u. a. (Hg.), *Velles Paraules: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil*, *Aula Orientalis* 9, 123-129.
- Klein, J., 2008, *The Brockmon Collection Duplicate of the Sumerian Kinglist (BT 14)*, in: Michalowski, P. (Hg.), *On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist*, *Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series* 1, Boston, 77-91.
- Koselleck, R., 1977, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: Koselleck, R. u. a. (Hg.), *Objektivität und Parteilichkeit. Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik* 1, München, 17-46.
- Kramer, S. N., 1944, *Sumerian Literary Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient*, Philadelphia.
- Kramer, S. N./Maier, J., 1989, *Myths of Enki, the Crafty God*, New York/Oxford.

- Krebernik, M., 1998, Die Texte aus Fāra und Tell Abū Šalābīḥ, in: Bauer, J./Englund, R. K./Krebernik, M. (Hg.), Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherungen 1, Orbis Biblicus et Orientalis 160/1, Freiburg/Göttingen, 237-427.
- Krebernik, M., 2019, Asar(i) und Osiris, in: Brose, M. u. a. (Hg.), En détail – Philologie und Archäologie im Diskurs. Festschrift für Hans-Werner Fischer-Elfert, Band 1, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde Beiheft 7 (1), Berlin, Boston, 483-501.
- Krecher, J., 1978, Sumerische Literatur, in: Röllig, W. (Hg.), Altorientalische Literaturen, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band 1, Wiesbaden, 101-150.
- Lambert, W. G./Millard, A. R., 1969, *Atra-ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Langdon, S., 1923, The Weld-Blundell Collection, Vol. II. Historical Inscriptions, Containing Principally the Chronological Prism, W-B. 444, Oxford Editions of Cuneiform Texts 2, London u. a.
- Lecompte, C., 2017, Rez. Steible/Yıldız 2015, in: Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 107, 274-285.
- Legrain, L., 1922, Historical Fragments, Publications of the Babylonian Section, University of Pennsylvania XIII, Philadelphia.
- Ludwig, M.-C. siehe Shaffer, A./Ludwig, M.-C.
- Maier, J. siehe Kramer, S. N./Maier, J.
- Malayeri, M., 2014, Schülertexte aus Susa. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie in der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/50754>.
- Marchesi, G., 2010, The Sumerian King List and the Early History of Mesopotamia, in: Biga, M. G./Liverani, M. (Hg.), *ana turri gimilli*. Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S. J. da amici e allievi, Vicino Oriente, Quaderno V, Rom, 231-248.
- Michalowski, P., 1983, History as Charter. Some Observations on the Sumerian King List, in: Journal of the American Oriental Society 103, 237-248.
- Michalowski, P., 1989a, Thoughts about Ibrum, in: Hauptmann, H./Waetzoldt, H. (Hg.), Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla, Heidelberger Studien zum Alten Orient 2, Heidelberg, 267-277.
- Michalowski, P., 1989b, The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur, Mesopotamian Civilizations 1, Winona Lake.
- Michalowski, P., 2003, A Man Called Enmebaragesi, in: Sallaberger, W./Volk, K./Zgoll, A. (Hg.), Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke, Orientalia Biblica et Christiana 14, Wiesbaden, 195-208.
- Michalowski, P., 2014, The Presence of the Past in Early Mesopotamian Writings, in: Raaflaub, K. A. (Hg.), Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World, Oxford, 144-168.
- Millard, A. R. siehe Lambert, W. G./Millard, A. R.
- Milstein, S., 2016, Tracking the Master Scribe. Revision Through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature, New York.
- Mittermayer, C., 2006, Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte, unter Mitarbeit von P. Attinger, Orbis Biblicus et Orientalis Sonderband, Freiburg/Göttingen.
- Mittermayer, C., 2019, Was sprach der eine zum anderen? Argumentationsformen in den sumerischen Rangstreitgesprächen, Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 15, Berlin/Boston.
- Moran, W. L., 1987, Some Considerations of Form and Interpretation in *Atra-ḫasīs*, in: Rochberg-Halton, F. (Hg.), Language, Literature, and History. Philological and Historical

- Studies Presented to Erica Reiner, American Oriental Series. American Oriental Society 67, New Haven, 245-255.
- Nadali, D./Verderame L., 2008, The Akkadian "Bello Stile", in: Biggs, R. D. u. a. (Hg.), Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale, Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18–22, 2005, Studies in Ancient Oriental Civilization 62, 309-320.
- Panitschek, P., 2008, Lugal - *šarru* – βασιλεύς, Formen der Monarchie im Alten Vorderasien von der Uruk-Zeit bis zum Hellenismus. Teil 1. Von der Uruk-Zeit bis Ur III, Grazer altertumskundliche Studien, Frankfurt am Main u. a.
- Peterson, J., 2008, A New Sumerian Fragment Preserving an Account of the Mesopotamian Antediluvian Dynasties, in: *Aula Orientalis* 26, 257-262.
- Peterson, J., 2011, Sumerian Literary Fragments in the University Museum, Philadelphia, Biblioteca del próximo oriente antiguo 9, Madrid.
- Peterson, J., 2016, An Unprovenanced Fragment of the Sumerian King List Recently for Sale, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2016/36, 64 f.
- Poebel, A., 1914a, Historical Texts, Publications of the Babylonian Section, University of Pennsylvania IV/1, Philadelphia.
- Poebel, A., 1914b, Historical and Grammatical Texts, Publications of the Babylonian Section, University of Pennsylvania V, Philadelphia.
- Pomponio, F., 1994, The Hexapolis of Šuruppak. Political and Economic Relationships between Šuruppak and the Other Towns of Central and Southern Mesopotamia, in: Pomponio, F./Visicato, G. (Hg.), Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak, Istituto Universitario Orientale (di Napoli), Dipartimento di Studi Asiatici, Series Maior 6, Neapel, 10-20.
- Ranke, L. von, 1885, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514, 3. Aufl., Leipzig (1. Aufl. Leipzig u. a. 1824; siehe auch <https://archive.org/details/geschichtenderro00rankuoft>).
- Reade, J., 2002, Early Monuments in Gulf Stone at the British Museum, with Observations on Some Gudea Statues and the Location of Agade, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 92, 258-295.
- Rodin, T., 2014, The World of the Sumerian Mother Goddess. An Interpretation of Her Myths, *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum* 35, Uppsala.
- Rohn, K., 2011, Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit, *Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologia* 32, Freiburg/Göttingen.
- Röllig, W., 1991, Überlegungen zum Etana-Mythos, in: Gamer-Wallert, I. (Hg.), Gegengabe, Festschrift E. Brunner-Traut, Tübingen, 283-288.
- Römer, W. H. P., 1985, Zur Siegesinschrift des Königs Utuḫeḡal von Unug (± 2116-2110 v. Chr.), in: *Orientalia. Nova Series* 54 (1-2), 274-288.
- Rubio, G., 2016, The Invention of Sumerian. Literature and the Artifacts of Identity, in: Ryholt, K./Barjamovic, G. (Hg.), Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia, Carsten Niebuhr Institute Publications 43, Kopenhagen, 231-257.
- Rudik, N., 2015, Die Entwicklung der keilschriftlichen sumerischen Beschwörungsliteratur von den Anfängen bis zur Ur III-Zeit. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doctor philosophiae (Dr. phil.) vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, https://www.db-thueringen.de/receive/dbt_mods_00026243.

- Sallaberger, W., 1999, Ur III-Zeit, in: Sallaberger, W./Westenholz, A. (Hg.), Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Annäherungen 3, Orbis Biblicus et Orientalis 160/3, Freiburg/Göttingen, 119-390.
- Sallaberger, W., 2002, Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altesopotamischen Herrschers, in: Erkins, F.-R. (Hg.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, Berlin, 85-98.
- Sallaberger, W., 2004, Relative Chronologie von der späten frühdynastischen bis zur altbabylonischen Zeit, in: Meyer, J.-W./Sommerfeld, W. (Hg.), 2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 3, Wiesbaden, 15-43.
- Sallaberger, W./Schrakamp, I., 2015, Philological Data for a Historical Chronology of Mesopotamia in the 3rd Millennium, in: Sallaberger, W./Schrakamp, I. (Hg.), History & Philology, Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean 3, Turnhout, 1-136.
- Sazonov, V., 2007, Vergöttlichung der Könige von Akkade. Eine Einführung in die Problematik, in: Kämmerer, T. R. (Hg.), Studien zu Ritual und Sozialgeschichte Im Alten Orient, Tartuer Symposien 1998–2004, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 374, Berlin/New York, 325-342.
- Scheil, V., 1901, Notes d'Épigraphie et d'Archéologie Assyriennes. Un nouveau fragment du Mythe d'Étana, in: Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes 23, 18-23.
- Scheil, V., 1934, Listes Susiennes des Dynasties de Sumer-Accad, in: Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 31, 149-166.
- Schrakamp, I. siehe Sallaberger, W./Schrakamp, I.
- Selz, G. J., 1992, Enlil und Nippur nach präargonischen Quellen, in: de Jong Ellis, M. (Hg.), Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35^e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 14, Philadelphia, 189-225.
- Selz, G. J., 1993, *Kaparru(m)*, ein sumerisches Lehnwort im Akkadischen?, in: Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 87, 29-45.
- Selz, G. J., 1998a, Über mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrschaftsideologie im 3. Jahrtausend, in: Dietrich, M./Loretz, O. (Hg.), dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, unter Mitarbeit von T. E. Balke, Alter Orient und Altes Testament 253, Münster, 281-343.
- Selz, G. J., 1998b, Die Etana-Erzählung. Ursprung und Tradition eines der ältesten epischen Texte in einer semitischen Sprache, in: Acta Sumerologica 20, 135-179.
- Selz, G. J., 2002, Die Königslisten als politische Tendenz-Werke?, in: Freiburger Universitätsblätter 156, 21-30.
- Selz, G. J., 2003, Die Spur der Objekte. Überlegungen zur Bedeutung von Objektivierungsprozessen und Objektmanipulationen in der mesopotamischen Frühgeschichte, in: Wenzel, U. u. a. (Hg.), Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution von Sozialität. Für Günter Dux, Weilerswist, 233-258.
- Selz, G. J., 2004, „Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung!“. Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle von *microstoria* und *longue durée*, in: Sigrist, C. (Hg.), Macht und Herrschaft. Veröffentlichungen des Ar-

- beitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereichs 493. Band 5, *Alter Orient und Altes Testament* 316, Münster, 157-206.
- Selz, G. J., 2008, *The Divine Prototypes*, in: Brisch, N. (Hg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, *Oriental Institute Seminars* 4, Chicago, 13-31.
- Selz, G. J., 2010, "The Poor Are the Silent Ones in the Country". On the Loss of Legitimacy; Challenging Power in Early Mesopotamia, in: Charvát, P./Vlčková, P. M. (Hg.), *Who Was King? Who Was Not King? The Rulers and the Ruled in the Ancient Near East*, Prag, 1-15.
- Selz, G. J., 2011, Remarks on the Empirical Foundation and Scholastic Traditions of Early Mesopotamian Acquisition of Knowledge, in: Selz, G. J. (Hg.), *Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen*, *Wiener Offene Orientalistik* 6, Wien, 49-70.
- Shaffer, A./Ludwig, M.-C., 2006, *Literary and Religious Texts. Third part, Ur Excavations. Texts* 6/3, London.
- Sharlach, T. M., 2017, *An Ox of One's Own. Royal Wives and Religion at the Court of the Third Dynasty of Ur*, *Studies in Ancient Near Eastern Records* 18, Berlin/Boston.
- Sjöberg, Å., 1960, *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung*, Stockholm.
- Sjöberg, Å., 1988, A Hymn to Inanna and Her Self-Praise, in: *Journal of Cuneiform Studies* 40, 165-186.
- Sollberger, E., 1967, The Rulers of Lagaš, in: *Journal of Cuneiform Studies* 21, 279-291.
- Sommerfeld, W., The Transition from the Old Akkadian Period to Ur III in Lagash, in: Sallaberger, W./Schrakamp, I. (Hg.), *History and Philology, ARCANÉ III*, Turnhout, 271-279.
- Steible, H., 2015, The Geographical Horizon of the Texts from Fara/Shuruppak, in: Sallaberger, W./Schrakamp, I. (Hg.), *History & Philology, Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean* 3, Turnhout, 157-161.
- Steible, H./Yıldız, F., 1993, Ki'engi aus der Sicht von Šuruppak, in: *Istanbuler Mitteilungen* 43, 17-26.
- Steible, H./Yıldız, F., 2015, *Texte der Viehverwaltung von Šuruppak*, unter Mitarbeit von Joachim Marzahn, *Wirtschaftstexte aus Fara* 2, *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient Gesellschaft* 143, Wiesbaden.
- Steiner, G., 1992, Nippur und die Sumerische Königsliste, in: de Jong Ellis, M. (Hg.), *Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Philadelphia, 1988, *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund* 14, Philadelphia, 261-279.
- Steinkeller, P., 1992, Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs, in: Fronzaroli, P. (Hg.), *Literature and Literary Language at Ebla, Quaderni di Semiotica* 18, Florenz, 243-275.
- Steinkeller, P., 1993, Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire, in: Liverani, M. (Hg.), *Akkad – The First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*, *HANE* 5, Padua, 107-129.
- Steinkeller, P., 1999, On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship, in: Watanabe, K. (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life*, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22-24, 1996, Heidelberg, 103-137.
- Steinkeller, P., 2002, Archaic City Seals and the Question of Early Babylonian Unity, in: Abusch, T. (Hg.), *Riches Hidden in Secret Places. Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, 249-257.

- Steinkeller, P., 2003, An Ur III Manuscript of the Sumerian King List, in: Sallaberger, W./Volk, K./Zgoll, A. (Hg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, *Orientalia Biblica et Christiana* 14, Wiesbaden, 267-292.
- Steinkeller, P., 2013, How Did Šulgi and Išbi-Era Ascend to Heaven?, in: Vanderhoof, D. S./Winitzer, A. (Hg.), *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, 459-478.
- Steinkeller, P. 2015, Introduction. Labor in the Early States: An Early Mesopotamian Perspective, in: Hudson, M./Steinkeller, P. (Hg.), *Labor in the Ancient World. The International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economies*, vol. 5. Dresden, 1-35.
- Steinkeller, P., 2017, *History, Texts and Art in Early Babylonia. Three Essays*, Boston/Berlin.
- Stekeler-Weithofer, P., 2006, *Philosophiegeschichte, Grundthemen Philosophie*, Berlin/New York.
- Streck, M. P., 2010, Großes Fach Altorientalistik: Der Umfang des keilschriftlichen Textkorpus, in: Hilgert, M. (Hg.), *Altorientalistik im 21. Jahrhundert. Selbstverständnis, Herausforderungen, Ziele*, in: *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 142, 35-58.
- Vacín, L., 2018, All the king's *adamindugas*. Textual images of Ur III sovereigns as managers of the universe, in: Attinger, P. u. a. (Hg.), *Text and Image, Proceedings of the 61^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Geneva and Bern, 22-26 June 2015, *Orbis Biblicus Orientalis. Series Archaeologica* 40, Leuven u. a., 447-457.
- Van De Mieroop, M., 2016, *Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia*, Princeton/Oxford.
- Vanstiphout, H. L. J., 1990, The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I), in: *Acta Sumerologica* 12, 271-318.
- Vedeler, H. T., 2015, The Ideology of Rim-Sin II of Larsa, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 2, 1-17.
- Veldhuis, N., 1997, Elementary Education at Nippur: The Lists of Trees and Wooden Objects, Proefschrift ter verkrijging van het doctoraat in de Letteren aan de Rijksuniversiteit Groningen op gezag van de Rector Magnificus, dr. F. van der Woude, in het openbaar te verdedigen op donderdag 25 september 1997 des namiddags te 1.15 uur.
- Veldhuis, N., 2004, *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds. With a Catalogue of Sumerian Bird Names, Cuneiform Monographs* 22, Leiden/Boston.
- Verderame, L. siehe Nadali, D./Verderame, L.
- Vincente, C.-A., 1995, The Tall Leilān Recension of the Sumerian King List, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 85, 234-270.
- Vogel, H., 2008, *Wie man Macht macht. Eine macht- und genderkritische Untersuchung der frühesten Repräsentationen von Staatlichkeit. Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin*. <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-14292>.
- Walker, C. B. F., 1983, Episodes in the History of Babylonian Astronomy, in: *Bulletin of the Society for Mesopotamian Studies (Toronto)* 5, 10-26.
- Westenholz, A., 1974, Early Nippur Year Dates and the Sumerian King List, in: *Journal of Cuneiform Studies* 26, 154-156.
- Westenholz, A., 1999, The Old Akkadian Period – History and Culture, in: Westenholz, A./Sallaberger, W. (Hg.), *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Annäherungen* 3, *Orbis Biblicus et Orientalis* 160/3, Freiburg/Göttingen, 17-118.

- White, H., 1973, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore.
- Wilcke, C., 1976, Kollationen zu den sumerischen literarischen Texten aus Nippur in der Hilprecht-Sammlung Jena, mit 31 Autographien im Text und 8 Abbildungen auf 7 Tafeln, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse 65 (4), Berlin.
- Wilcke, C., 1977, Die Anfänge der akkadischen Epen, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 67, 153-216.
- Wilcke, C., 1987, Die Inschriftenfunde der 7. und 8. Kampagnen (1983 und 1984), in: Hrouda, B. (Hg.), *Isin-Išān Bahrīyāt III: Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1983-1984*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen Neue Folge 84, München, 83-120.
- Wilcke, C., 1988, Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit, in: von Ungern-Sternberg, J./Reinau, H. (Hg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Colloquium Rauricum 1, Stuttgart, 113-140.
- Wilcke, C., 1989a, Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List, in: Behrens, H. u. a. (Hg.), *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphia, 557-571.
- Wilcke, C., 1989b, Die Emar-Version von „Dattelpalme und Tamariske“ – ein Rekonstruktionsversuch, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 79, 161-190.
- Wilcke, C., 1990, Orthographie, Grammatik und literarische Form. Beobachtungen zu der Vaseninschrift Lu-galzagesis (SAKI 152–156), in: Abusch, T. et al. (Hg.), *Lingering over Words Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Harvard Semitic Studies 37, Atlanta, 455-504.
- Wilcke, C., 1999, Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen *Atram-ḫasīs-Epos*, in: Jones, A. (Hg.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*, Wiesbaden, 63-112.
- Wilcke, C., 2001, Gestaltetes Altertum in antiker Gegenwart. Königslisten und Historiographie des älteren Mesopotamien, in: Kuhn, D./Stahl, H. (Hg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*. Heidelberg, 93-116.
- Wilcke, C., 2002, Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel, in: Erkens, F.-R. (Hg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen*, Berlin, 63-83.
- Yıldız, F. siehe Steible, H./Yıldız, F.
- Zgoll, A., 1997, Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im sumerischen Lied nin-me-šara, *Alter Orient und Altes Testament* 246, Münster.
- Zgoll, A., 2002, Auf Adlerschwingen zu den Göttern – Entdeckungen im Mythos von Etana, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 26, 20-25.
- Zgoll, A., 2003, „Einen Namen will ich mir machen!“ Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im Alten Orient, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 54, 1-11.
- Zgoll, A., 2010, monumentum aere perennius – Mauerring und Ringkomposition im Gilgameš-Epos, in: Shehata, D./Weiershäuser, F./Zand, K. V. (Hg.), *Von Göttern und Menschen. Bei-*

- träge zur Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg, Cuneiform Monographs 41, Leiden/Boston, 443-470.
- Zgoll, A., 2015, Innana holt das erste Himmelshaus auf die Erde, in: Janowski, B./Schwemer, D. (Hg.), Weisheitstexte, Mythen und Epen, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 8, Gütersloh, 45-55.
- Zgoll, A., 2020, Durch Tod zur Macht, selbst über den Tod. Mythische Strata von Unterweltsgang und Auferstehung der Innana/Ištar in sumerischen und akkadischen Quellen, in: Zgoll, A./Zgoll, C. (Hg.), Mythische Sphärenwechsel. Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident, Mythological Studies 2, Berlin/Boston, 83-159.
- Zgoll, C., 2014, „... und doch sind auch Wahrheitskörner darin.“ Zum Verhältnis von „Mythos“ und „Wahrheit“ am Beispiel des Erechtheus-Mythos, in: Rothgangel, M./Beuttler, U. (Hg.), Glaube und Denken, Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 27, Frankfurt am Main u. a., 181-205.
- Zgoll, C., 2019, Tractatus mythologicus. Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft, Mythological Studies 1 (<https://doi.org/10.1515/9783110541588>), Berlin/Boston.

