

schiedenen Sammlungen“ von B. Groneberg (S. 243–249), einem ab Gerstedarlehen aus Kisurra(?), einer Abrechnung über Sitzmöbel aus Isin (Šū-ilišu 1) und einem ab Brief, seien einige Korrekturen erlaubt: S. 248 C Z. 5 *a-ḫa-ta-ka-a* „deine beiden Schwestern“; Z. 8 Ergänzungsvorschlag nicht möglich, da *šulmum* „Heil“ nicht Objekt zu – angeblich zu ergänzendem – *tarādum* „wegschicken“ sein kann; Z. 11 *lummid* ist Imperativ, nicht Prekativ; Z. 14 *mī.tur* = *šuhārtum* „Dienerin“, nicht „Tochter“. – F. Joannes veröffentlicht „Un précurseur paléo-babylonien de la série Šumma ālu“ (S. 305–312), eine einkolumnige Tafel mit 15[+n] Omina (*šumma* = BAD wie z. B. YOS 10, 13–16). Da in Z. 1'–3' und 5' ff. durch die Bank negative Apodosen stehen, dürfte auch Z. 4' wohl nicht positiv auslauten. – A. Degraeve, „Essai de description et de détermination des minéraux“ (S. 487–506), bietet einen an der Härte und am Strich orientierten Klassifizierungsversuch, der unbedingt in RIA „Mineralien“ nachzutragen ist.

Der Rezensent schließt sich den guten Wünschen für Léon De Meyer nachträglich von Herzen an.

D. O. EDZARD – München

FLEMING, DANIEL E.: *The Installation of Baal's High Priestess at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion* (= Harvard Semitic Studies 42). Scholars Press, Atlanta 1992. xvii, 348 S. 16 × 24 cm. US-\$ 41.95/27.95.

Daniel E. Fleming behandelt in dem hier zu besprechenden Buch, seiner überarbeiteten Dissertation an der Harvard University von 1990, eine der interessantesten Textgruppen unter den Funden der französischen Ausgrabungen von Meskéné-Emar<sup>1</sup>: die lokalen, in akkadischer Sprache geschriebenen Rituale. Dazu geht er von dem am besten erhaltenen Text aus, dem Ritual zur Einsetzung der Hohepriesterin (NIN.DINGIR) des Wettergottes (Emar 369).

Den ersten Teil des Buches bildet dementsprechend eine Bearbeitung des Textes, wobei Verf. den von Arnaud erkannten vier Textvertretern ein kleines Fragment (Emar 402) hinzufügen konnte (s. auch unten). Zudem gewinnt die Transliteration durch Kollationen Verf.s. Trotzdem wird man noch gerne die etwa gleichzeitig fertiggestellte Behandlung des Textes durch M. Dietrich (UF 21 [1989, ersch. 1990] 47–100) heranziehen, nicht zuletzt auch deshalb, weil Dietrich die Zeilenzählung der einzelnen Rezensionen angibt und ein vollständiges Glossar anfügt (bei Fleming S. 321–30 Index der besprochenen Wörter).

Der Hauptteil der Arbeit, der Kommentar (S. 61–198), ist eigentlich recht geschickt aufgebaut: Verf. erläutert knapp den Aufbau des Rituals, stellt dann in Reihenfolge ihres Auftretens die Götter und die handelnden Personen vor, bespricht die Prozessionen anhand der verwendeten Verben<sup>2</sup> und der Schauplätze des Rituals, sodann Verpflügung,

<sup>1</sup> Die Texte sind veröffentlicht von D. Arnaud, Emar VI.1–4 (1985–87), in Folge nur als „Emar“ + Text-Nummer (Teil 3–4) bzw. Kopien nach Inventarnummer „Msk“ (Teil 1–2) zitiert. – Eine nützliche Bibliographie der Texte aus dem Antikenhandel und wichtiger Untersuchungen bietet K. van der Toorn, ZA 84 (1994) 39–41 Anm. 4.

<sup>2</sup> Beachte die wenig später erschienene Auflistung von Verben zur Beschreibung von Prozessionen aus babylonischen und assyrischen Texten bei B. Pongratz-Leisten, Ina šulmi irub (BaghF 16, 1994) 153–90.

Geschenke und Opfer. Es folgen diejenigen für Emar charakteristischen Riten, die auch in anderen Ritualen dieses Ortes begegnen, sowie die speziellen Riten zur Einsetzung der Hohepriesterin (NIN.DINGIR), abschließend werden Zweck und Aussage des Rituals zusammengefaßt. Der Kommentar diskutiert dabei nicht nur ausführlich das Inthronisationsritual, sondern stellt dem jeweils den Befund aus den anderen Ritualtexten gegenüber und verweist gelegentlich auf Vergleichbares in anderen Orten.

Das letzte Drittel des Buches ist den anderen Ritualen von Emar gewidmet<sup>3</sup>. Besonderes Interesse gilt dabei den genannten Göttern, da sich so am deutlichsten eine Gliederung der bisweilen arg fragmentarischen Texte erreichen läßt (s. etwa die Übersicht S. 106). Zusammenfassung, ein Anhang zu Emar 452, dem Ritualkalender des Monats Abû, und ein Wort- und Stellenindex beschließen den Band.

Durchweg betont Verf. – sicherlich zu Recht – die sich von der gemeinsamen Basis der Keilschriftkulturen abhebende lokale nörd-syrische Komponente in den Ritualen, wie sie sich besonders im Vokabular, in Einzelheiten des Ritualablaufs und im Pantheon äußert. Für so manche Frage zur Religion von Emar wird dieses Buch eine Antwort bereit halten und weitere Fragen anregen. Manche davon hat der Autor selbst schon in Publikationen der letzten Jahre aufgegriffen.

Den positiven Eindruck trüben leider rein technische Unzulänglichkeiten erheblich. Das beginnt mit der Textbearbeitung, wo Transliteration und Übersetzung durch die Anmerkungen getrennt werden, die ohnehin entbehrlich sind, wenn sie nur die Transliteration beschreiben. Wieso hat Verf. hier nicht das bewährte, etwa in AbB verwendete, Format gewählt? Querverweise fehlen praktisch völlig, die ja den Benutzer, der sich informieren möchte, zu den relevanten Stellen führen sollen, was umso schwerer wiegt, da einen der Index im Stich lassen kann: für *haššinnu*, „Axt“, ist nur S. 50 angegeben, das meint dort Anm. 7 zur Lesung des Ideogramms <sup>ES</sup>TUKUL als *haššinnu*. Unter <sup>ES</sup>TUKUL findet man zwar weitere Hinweise, für inhaltliche Fragen sind besonders die Ausführungen auf S. 164–66 relevant. Man kann sich aber zu diesem Thema noch an folgenden Stellen informieren: auf S. 108 (Platz in der Prozession) mit Anm. 121 (Literaturangabe), S. 118 f. (ein – freilich fragwürdiger – Vergleich mit Theorien zur Axt in der bronzezeitlichen Ägäis), S. 206 Anm. 12 (zu <sup>d</sup>*Haššinnu*). Und werden einmal Querverweise geboten, dann heißt es etwa „below“ ohne Seitenangabe oder „chapter IV“, ohne daß diese Angabe in der Kopfzeile angegeben wäre. Allein das Einfügen von Seitenzahlen nach dem endgültigen Umbruch hätte hier sehr viel erleichtert.

Da der philologischen Behandlung des Textes besondere Bedeutung zukommt, hätte man zudem gerne eine knappe Einführung in die Sprache der Emar-Rituale gesehen, die ja – wie zu erwarten – mit den Urkunden einige Merkmale teilt: etwa die – gegenüber anderen lokalen Varianten des „Western Peripheral Akkadian“ vielleicht etwas häufigeren – Assyriasmen (z. B. Infinitiv D-Stamm *parrusu*, s. dazu S. 168 Anm. 291; *i* > *ē*, etwa in den Verben primae Aleph, s. dazu S. 33; *a* bleibt häufig auch nach vorhergehendem *e* erhalten, z. B. *eppašû*, vgl. S. 163 f.; oft 3.f.sg. *ta-*, daneben auch *i-*; Präposition *ištu* = *išti*); den Wechsel zwischen *-ša* und *-ši*, genitivisches Pron.-Suffix der 3.f.sg.; den Wechsel der Präpositionen *ana* und *ina* (s. S. 106 mit Anm. 115, S. 109), usw. Eine solche sprachliche Einführung vermißt man umso mehr, als Flemings Arbeit nach wie vor die einzige Monographie ist, die sich mit diesem Corpus befaßt.

<sup>3</sup> Die Rituale zu zyklischen Anlässen in englischer Übersetzung mit Kommentar nun auch bei M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (1993) 346–61.

Es folgen einige Beobachtungen zu Emar 369, die aus der Beschäftigung mit dem Werk Flemings und dem Ritual-Text erwachsen, wobei ich nun drei Jahre nach Erscheinen des Buches zudem von inzwischen veröffentlichten Arbeiten profitieren kann.

Die Textexemplare stammen aus dem „temple du devin“ M<sub>1</sub>, so wie die anderen Rituale auch, wie hurritische Omina, praktisch alle literarischen und lexikalischen Texte, eine stattliche Anzahl von Rechts- und Verwaltungsurkunden<sup>4</sup>, sowie zwei beschriftete Tonlebern<sup>5</sup>. Fleming behandelt entsprechend ausführlich (S. 87–92) den Wahrsager (<sup>16</sup>HAL) und sein Verhältnis zum „Tempel“ M<sub>1</sub>. Jüngst hat nun P. Werner in seiner Dissertation das Bauwerk archäologisch untersucht und überzeugend aufgrund zahlreicher Parallelen aus Tall Munbāqa dargelegt, daß M<sub>1</sub> kein Tempel ist<sup>6</sup>, – die vieldiskutierte Frage der Zuordnung des Bauwerks (an <sup>6</sup>NIN.URTA [Leemans, Dietrich] oder „alle Götter“ [Fleming]) erhält somit eine überraschende Lösung. Gleichzeitig sehen wir auch bei der Frage nach der Stellung des Wahrsagers klarer: Er steht außerhalb der einzelnen Tempel, ist dabei neben der Kultadministration in irgendeiner Form für die Durchführung der Rituale in allen Heiligtümern von Emar, ja sogar des abhängigen Umlandes (Šatappi, Emar 385), verantwortlich. Stellung und Aufgabe des Wahrsagers (<sup>16</sup>HAL) von Emar werden nun durch den Vergleich mit dem Befund von Ḫattuša unmittelbar klar: Dort bezeugen Textvermerke in Ritualen den Grundsatz, daß die festgelegten Riten nur im Einverständnis mit den Göttern geändert werden dürfen, was eben durch Divination zu erreichen ist<sup>7</sup>. Entsprechend wird man die Rolle des <sup>16</sup>HAL beim Inthronisationsritual der NIN.DINGIR etwas anders interpretieren: wir dürfen annehmen, daß die Wahl einer wichtigen Priesterin, wie zuvor so auch in der späten Bronzezeit, durch Leberorakel erfolgte (vgl. Z. 94 und dazu S. 88). Als Dank und Anerkennung für seine Aufgabe erhält der Wahrsager während der Inthronisation Silber zum Geschenk, sicherlich nicht zufällig auch bei der Inthronisation der *mašartu* (s. S. 89).

Eine andere grundsätzliche Frage ist zwar schon von Dietrich, UF 21 (1989) 59–76, ausführlich behandelt worden, doch sei sie hier noch einmal aufgegriffen: das Ritual ist in fünf Exemplaren (so Fleming) überliefert. Dietrich weist darauf hin, daß die einzelnen Exemplare inhaltlich zu stark voneinander abweichen, um von Duplikaten zu sprechen, es sich also um unterschiedliche Begehungen desselben Anlasses handelt.

Die Anzahl der Textexemplare läßt sich allerdings reduzieren, da sich Text B (Msk 731042) und Text C (Msk 74286a) zusammenfügen lassen, wenn man die Kopien auf denselben Maßstab bringt: B schließt direkt an die linke Hälfte von C an<sup>8</sup>. Die Zeilen lassen sich leicht anhand der Partitur verfolgen. Eine Bestätigung des Joins bildet der Text am linken Rand (S. 29 f. Z. 91/94), der auf C beginnt und sich auf B fortsetzt (*ū*

<sup>4</sup> Vgl. M. Dietrich, UF 22 (1990) 37–48; D. Fleming, BiMes. 25 (1992) 52 f.

<sup>5</sup> J.-W. Meyer, Untersuchungen zu den Tonlebermodellen (AOAT 39, 1987) 35 f.; ders. in: Mantik in Ugarit (ALASP 3, 1990) 246.

<sup>6</sup> P. Werner, Die Entwicklung der Sakralarchitektur in Nordsyrien und Südostkleinasien (= Münchener Vorderasiat. Studien 15, 1994) 108 f.

<sup>7</sup> V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion (HdOr I. Abt. Bd. 15, 1994) 689 f., mit dem deutlichen Zitat aus dem Ritual zum AN.TAḪ.ŠUM<sup>mir</sup>-Fest: „Der Wortlaut, der durch Orakelanfragen bei der Gottheit festgestellt war, wurde erfüllt“; vgl. auch dort S. 774 f.

<sup>8</sup> C. Wilcke teilt mir mit, auch er habe schon diesen „Join“ B + C ebenso wie den der beiden Exemplare von Text A (Msk 731027 und 74245) bei einem Münchener Seminar zu Emar-Texten (etwa 1986) anhand der Kopien durchgeführt.

*ki-i-me-e* NIN.DINGIR EGIR-*ki ši-i[m-ti ta-a]-lak É a-bi-šu ...*). Beide Textzeugen sind zudem die einzigen mit runden Eindrücken auf der Tafel (s. S. 31), und auch in der Orthographie zeigt der Text eine Eigenheit: ist das Pron.-Suff. im Genitiv der 3.sg. f. nicht in allen Texten gleich, so schreibt B+C *-ši*, A (und D) *-ša* (Z. 42, 45, 72 [auch D], 84). Hier läßt sich zudem eine Beobachtung anschließen: die Genitiv-Suffixe *-ši* und *-ša* scheinen völlig regellos gebraucht zu sein, wechseln sogar innerhalb derselben Zeile (Z. 43, 44, 61, 74) oder beim selben Wort (vgl. etwa *ana pāni-ši išakkanū* Z. 40. 41A mit *ana pāni-ša illakū* Z. 45A). Doch mit Ausnahme der soeben genannten wenigen Abweichungen zwischen A und B+C, schreiben alle Texte immer dieselbe Form. Könnte dieses Detail nicht dafür sprechen, daß der Text (natürlich nicht die gesamte Ritualvorschrift) schriftlich tradiert wurde, das schriftlich vorliegende Ritual also beim nächsten Gebrauch jeweils aktualisiert wurde?

Ob weiterhin D und das kleine Fragment E zu einer Tafel gehören, läßt sich nicht entscheiden. Zudem ist D zu schlecht erhalten, um zu erkennen, ob in dem Z. 58–59 von A entsprechenden Text eine andere Vorschrift stand, oder der Text nur anders formuliert. Gegen Dietrich, UF 21 71 und 74, sehe ich aber keine Schwierigkeiten mit dem verfügbaren Platz, in Z. 33D (= Z. 55A) alle vier Gabenempfänger, die frühere NIN.DINGIR, diejenige des Dagān (von Šumi), die *mašartu* und den „König des Landes“ zu ergänzen (beachte die kürzeren Schreibungen der Titel in Z. 16–17!).

Lassen sich die (mindestens) drei Exemplare, A, B+C, sowie D (+E??) zeitlich ordnen? Einen entscheidenden Hinweis gibt die gegenüber den beiden anderen Exemplaren abweichende Reihe von Gabenempfängern in A, wo statt des „Königs des Landes“ (LUGAL KUR)<sup>9</sup> der „König von Emar“ und der „König von Šatappi“ genannt sind. Einen König des Ortes Šatappi, dem *Ša-dab<sub>6</sub>* der Ebla-Texte<sup>10</sup>, kennen wir sonst nicht<sup>11</sup>. Daß sie beide im Ritual auftreten, läßt sich wohl nur so erklären, daß in Šatappi eine Seitenlinie des Königshauses von Emar geherrscht hätte, die allerdings nur ganz am Anfang oder am Ende der Textüberlieferung bestanden hätte, da weitere Hinweise hierfür fehlen. Ist A also der jüngste oder der älteste Text? Beide „Könige“ erhalten dieselbe Innerei, die Niere, während ansonsten jeder Empfänger ein anderes Fleischstück erhält (s. dazu Fleming S. 151–53). Dies könnte dafür sprechen, daß A der jüngste Text ist, als unter den neuen politischen Gegebenheiten zwei Könige teilgenommen und sich die Nieren geteilt hätten. Nehmen wir die beobachtete Nähe von D zu A in der Orthographie ernst<sup>12</sup>, so ergäbe sich etwa eine Abfolge B + C – D – A.

Auch wenn sich hier die einzelnen Texte nicht sicher chronologisch anordnen lassen, so will ich doch auf eine vergleichbare Überlieferung eines Rituals hinweisen, das sich ebenfalls auf eine Amtseinführung bezieht: es handelt sich um das ein gutes Jahrtausend ältere, jüngst von P. Fronzaroli und A. Catagnoti vollständig vorgelegte Königsritual

<sup>9</sup> Fleming möchte auf S. 102 f. LÚ.LUGAL in Z. 78A als „Mann des Königs“ verstehen; mit Dietrich handelt es sich aber sicher um das Determinativ<sup>16</sup>, da derselbe Text A in Z. 55 und 58 nur LUGAL schreibt, wo derselbe Gabenempfänger gemeint ist. Das Fragment Emar 399:4 beweist hier nichts, da der Text zu fragmentarisch erhalten ist.

<sup>10</sup> A. Archi et alii, ARES 2 (1993) 435 f.; M. Bonechi, RGTC 12/1, 121.

<sup>11</sup> Gegen Fleming S. 102 ist in Emar 257:4 nicht der „König von Šatappi“ genannt (LUGAL ist Subjekt des Satzes). Auf S. 102 auch zu den Zeugnissen für Šatappi in Emar-Texten.

<sup>12</sup> s. oben zu *-ša* und *-ši* und vgl. weiter bei Dietrich, UF 21, 61, besonders Punkt 4.: *ru* in A und D :: *rū* in C, und a. O. 73 zur Nähe von D zu A.

aus Ebla (ARET 11, 1993 [ersch. 1994]). Das Ritual ist in drei Texten (1, 2, 3) überliefert, und hier ist die zeitliche Einordnung aufgrund der genannten Personennamen gesichert: Text 1 gehört an den Beginn der Regierungszeit von Irkab-Damu, Text 2 überliefert das gleiche Ritual unter seinem Nachfolger Iš'ar-Damu, dem letzten König Eblas<sup>13</sup>. Außer dieser Parallele in der Überlieferungssituation ergeben sich noch weitere Berührungspunkte zwischen Emar 369 und ARET 11, die auf der Textgattung (beachte Flemings „Literary Considerations“ S. 69 f.), dem Anlaß (Inthronisation der NIN.DINGIR mit vielen Elementen des Hochzeitsrituals bzw. Heirat und Amtseinführung der Königin) und dem gemeinsamen geographischen Raum beruhen.

Greifen wir schließlich einige Abschnitte des Emar-Rituals heraus und beginnen mit den ersten Zeilen (Z. 1–6, dazu S. 174 ff.), die mit der Wendung *enūma mārū Emar itta ana Adad*<sup>14</sup> *inaššū*, „wenn die Bürger von Emar die Hohepriesterin für den Wettergott erhöhen“, eingeleitet werden. Fleming nimmt an, in diesem Abschnitt sei davon die Rede, daß die Priesterin durch „Los“ (*pāru*) bestimmt worden sei<sup>15</sup>, kann dann allerdings den Gebrauch des Verbums *šabātu* (Objekt: *pāru*) kaum erklären. Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn man mit Dietrich *pāru* als das „Salbgefäß“ versteht, was im Kontext mit „Duftöl, Parfüm“ ja ohnehin naheliegt<sup>16</sup>. Die ganze Einleitung behandelt demnach das Salben des Hauptes der Priesterin, die offensichtlich schon vorher durch Divination bestimmt wurde (s. auch oben zum <sup>16</sup>HÄL; im ganzen Abschnitt begegnet kein Ausdruck des Auswählens oder Findens). Außer den von Fleming S. 178 f. angeführten Beispielen zum Salben als rituelle Handlung bei der Hochzeit<sup>17</sup> läßt sich nun ARET 11, 1 i 20–ii 3 als deut-

<sup>13</sup> P. Fronzaroli, QuadSem. 18 (1992) 178–83. Während Fronzaroli die Texte 1 und 2 zweifelsfrei zuordnen konnte, bietet er für Text 3 zunächst fragend den Nachfolger Iš'ar-Damus an (QuadSem. 18, 182); dieser ist jedoch nicht mehr an die Macht gekommen; deshalb interpretiert er Text 3 als eine Art Zusammenfassung von Text 2 als Entwurf für eine zukünftige Krönung (ARET 11, S. 89). Der Textbefund legt eine etwas andere Interpretation nahe: Text 3 enthält genau diejenigen Passagen des jüngeren Textes 2, die im älteren Text 1 nicht enthalten sind (mit Ausnahme einiger weniger überleitender Phrasen); 3 ist also eine Tafel, auf der die zusätzlichen Angaben verzeichnet wurden, als man mit Hilfe von Text 1 als Vorlage das neue Ritual 2 verfaßte.

<sup>14</sup> Zur Lesung des Logogramms <sup>4</sup>IM s. Fleming S. 215 f., der aufgrund von Namenstypen (keine parallelen Schreibungen!) die Lesung Baal, Ba'lu o. ä. vorzieht; der dort S. 214 zitierte Aufsatz von F. M. Fales in der Festschrift P. Garelli ist inzwischen erschienen (1991, hrsg. D. Charpin–F. Joannès; zum GN dort S. 82 Anm. 8: Adad). Beachte schließlich, daß schon ein Jahrtausend früher in Emar <sup>4</sup>A-da verehrt wurde: s. A. Archi, MARI 6 (1990) 37:196 und dazu S. 30.

<sup>15</sup> S. 175 f. weist er auf das Delphische Orakel hin, nicht aber auf die näher liegende Ergänzung und Deutung W. von Sodens, Or. 38 (1969) 421 Anm. 1, von Atram-ḫašis I 11 (vgl. die Übersetzung von Sodens in TUAT III/4, 1994). *Pāru*, „lot“, auch übernommen von W. G. Lambert, BiOr. 52 (1995) 87.

<sup>16</sup> Die Übersetzung Dietrichs von *tarāšu* als „bestätigen“ bereitet weniger Schwierigkeiten als der nicht überzeugende Versuch Flemings („to identify“), der S. 175 Anm. 303 von der Redewendung *ubānam tarāšum* ausgeht.

<sup>17</sup> Die S. 177 beigebrachten Beispiele zum Salben, Th. Jacobsens Interpretation des Zeichens GUDU und W. Burkerts Deutung der Salbung von Steinen in Griechenland, tragen hingegen kaum etwas zum Verständnis bei.

lichste Parallele anführen, wonach zu Beginn der Feierlichkeiten das Haupt der zukünftigen Königin in ihrem Vaterhaus gesalbt wird. Diese beiden neuen Belege ergänzen somit hervorragend die Beobachtung M. Maluls, daß das Salben des Hauptes als Ritus vor der Hochzeit vor allem im Westen des Alten Orients verbreitet sei<sup>18</sup>.

Es folgt die für den Vorabend charakteristische Handlung, das „Weißen“ (*qaddušū*) der Götter mit Speise und Trank, von Fleming ausführlich auf S. 158–62 besprochen. Er scheut sich, mit „Göttern“ als direktem Objekt für *qaddušū* eine Bedeutung wie „reinigen, weihen“ („to purify, to consecrate“) anzunehmen, sondern denkt an „to treat as holy“ (S. 162) und übersetzt „to sanctify“ (S. 49 Anm. 4). Einen Hinweis darauf, daß vielleicht doch das wörtliche „Reinigen“ der Gottheit gemeint sein könnte, entnehme ich G. Wilhelms Ausführungen zum Gotteszorn, der als Unreinheit der Gottheit verstanden wird, die von ihr gelöst werden muß; diese Vorstellung sei im nordsyrischen Raum beheimatet<sup>19</sup>. Ein solcher Ritus scheint am Vorabend vor den jeweiligen Hauptfeiern durchaus angebracht.

Am Vorabend der Inthronisation wird die Göttin <sup>d</sup>NIN.KUR ins Vaterhaus gebracht, dort niedergelegt und bedeckt, am Ende darf sie wieder in ihren Tempel zurückkehren (s. Fleming S. 169–72). Welche Gottheit verbirgt sich hinter dem Ideogramm <sup>d</sup>NIN.KUR (s. insbesondere S. 73 f., S. 252–54)? Wohl kaum die aus „Enki und Ninhursaga“ bekannte Göttin (vgl. S. 252). Daß es sich um ein Logogramm handelt, legt schon die ansonsten erstaunliche Tatsache nahe, daß diese in Emar so wichtige Gottheit mit Ausnahme eines frühdynastischen Beleges aus Mari unbekannt sei (S. 252). J.-M. Durand, MARI 6 (1990) 89 f.<sup>20</sup>, vermutet, daß mit späterem <sup>d</sup>NIN.KUR die aB für Emar bezugte Göttin <sup>d</sup>Ba<sup>2</sup>a<sub>4</sub>-al-ta-ma-tim, die „Herrin des Landes“<sup>21</sup>, gemeint sei (ARM XXVI/1 Nr. 256:16). <sup>d</sup>NIN.KUR steht nun in Emar in einer Götterreihe vor Šaggar und Ḫalma an der Stelle, an der man Išara erwartet (S. 253 zu Emar 387:12), ihr Schatz und der des Gottes Ḫalma werden derselben Person anvertraut (Emar 287), wie auch der Schatz Išaras und <sup>d</sup>NIN.KALAMS gemeinsam angeführt wird (Emar 286:6; Fleming S. 250 ver-

<sup>18</sup> M. Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (= AOAT 221, 1988) 161–79 ausführlich zum Ritus, zu seiner Verbreitung S. 177–79; beachte dort auch S. 165 zu *šakultu*, „Speisung, Mahl“, bei Heirat (dazu unten).

<sup>19</sup> G. Wilhelm in: ders./B. Janowski, „Der Bock, der die Sünden hinausträgt“, in: B. Janowski et alii (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen ...* (OBO 129, 1993) 139 ff. Zu dem dort behandelten „Sündenbock“ sei auf das früheste Zeugnis im Ebla-Ritual verwiesen: ARET 11, 1 (54) // 2 (57) // TM.75.G.1730 Rs. vii 6–11 (s. ARET 11 S. 37; bei der Reinigung des „Mausoleums“).

<sup>20</sup> Obwohl dieser Aufsatz bei Fleming S. 197 Anm. 360 zitiert ist, übergeht er Durands Interpretation von <sup>d</sup>NIN.KUR.

<sup>21</sup> Zum Status constructus *ba<sup>2</sup>(a)lt-lbēlt-* verweist J.-M. Durand, ARM XXVI/1 S. 536 Anm. c) auf Mari-Schreibungen von *Bēlt-ekallim*; dieser Vergleich ist jedoch hier wegen der Fortführung mit Vokal im Anlaut des Nomen rectum nicht relevant. Eher wird hier der Murrelvokal mit *-a* statt üblichem *-i* geschrieben sein, wie dies auch in Briefen aus Ilān-šurā nach Mari bezeugt ist: s. D. Charpin, Fs. Finet (= Akkadica Suppl. 6, 1989) 34 § 13 (aufgrund der bekannten Ausrichtung Emars nach Nordsyrien mag dort durchaus dieselbe dialektale Färbung anzutreffen sein). C. Wilcke schlägt vor (mündlich), den GN als *Ba<sup>2</sup>alt-ammatim*, „Herrin der Erde“ zu verstehen (vgl. CAD AJ2 75 *ammatu* B, allerdings nur jB bezeugt).

steht letzteren Namen aber als Variante zu <sup>4</sup>NIN.URTA<sup>22</sup>. Unter den Erscheinungsformen, die sich auf ihre Kult- und Erscheinungsorte beziehen, fällt – falls, so zu lesen – der Beiname GAŠAN *qaqqari* auf (S. 74)<sup>23</sup>. Der Name<sup>24</sup>, die enge Verbindung mit Išhara, das Epitheton „Herrin der Erde“(?), vielleicht auch ihre Rolle im Ritual als Symbol von Tod und Neuanfang (so Fleming S. 172)<sup>25</sup> lassen m. E. vermuten, daß sich hinter <sup>4</sup>NIN.KUR der Typus der Göttin Allani (hurrit. „die Herrin“)<sup>26</sup>, vielleicht unter semitischem Namen (s. oben Ba‘alta-mätim) verbirgt.

Das Einsetzen in das Amt als Hohepriesterin wird mit dem Verb *malluku* bezeichnet (zur Wurzel MLK „regieren“, S. 182). Dieses Wort ist nach Fleming im Akkadischen bisher nicht belegt, findet sich nun aber auch in der Abrechnung TM.75.G.1730 Rs. vii 12–13 aus Ebla, und zwar nach Ausgaben von Wertgegenständen, die in dem Ritual verwendet werden, das die in ARET 11 veröffentlichten Texte beschreiben. Es heißt hier zusammenfassend *ma-lu-gi-iš EN*, „für das Einsetzen ins Amt des Herrschers“<sup>27</sup>.

Eine weitere Parallele zwischen den Ritualen von Emar und Ebla findet man schließlich im Verschleiern der Frau, der Priesterin Adads bei der Inthronisation (S. 187 f., auch bei der *mašartu*) bzw. der Königin bei der Hochzeit (ARET 11, 1 (79) = 2 Rs. viii 12–16)<sup>28</sup>.

Unser letzter Punkt betrifft die Frage der zwei Goldstatuetten von Genien (2 <sup>4</sup>LAMA KÙ.SIG<sub>17</sub>), wobei hier der Text durch den Join B + C (s. oben) besser analysiert werden kann: in Z. 43 Text B [gibt] die NIN.DINGIR nach ihrer Investitur besagte zwei Goldstatuetten zu (je?) 1 Schekel an [...]. Da an der gleichen Stelle in Text A von einer Silberzahlung an den Wahrsager die Rede ist, versteht Fleming dies als „Variante“ des Textes B, als Zahlung in Gold anstelle von Silber (so auch Dietrich, doch vgl. immerhin UF 21

<sup>22</sup> Zu Išhara s. die Monographie von D. Prechel (Abh. zur Lit. Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 11, im Druck); dort auch zur Verbindung Išharas mit Allani (s. sofort), sowie dazu V. Haas (wie Anm. 7) 373, 376, 387, 397–400. D. Prechel danke ich zudem für Diskussionen und klärende Hinweise.

<sup>23</sup> Fleming a. O. liest *kakkari*, „mistress of the environs (‘circle’)“.

<sup>24</sup> s. Sallaberger, Kult. Kalender der Ur III-Zeit (UAVA 7/1, 1993) 225 f., zur Scheu, die Unterweltsgöttin mit einem Namen zu benennen und ihr stattdessen ein preisendes Epitheton zukommen zu lassen.

<sup>25</sup> Dieser Ritualabschnitt wurde jedoch unterschiedlich interpretiert, wie besonders bei der Deutung des „Rufens“ (*killa nadānu*) der *nugagtu* deutlich wird, das eng mit dem Niederlegen der <sup>4</sup>NIN.KUR verbunden ist: neutral Arnaud, Emar 369:47, „la hurleuse jette son cri“; Dietrich, UF 21 82 f., übersetzt: „wird eine Klägerin Empörungsschreie ausstoßen“; Fleming (S. 173) versteht dies – nach einer ausführlichen Diskussion der relevanten Stellen – als „ritual wailing in mournings for <sup>4</sup>NIN.KUR’s death“; dagegen M. E. Cohen, Cultic Calendars 353 Anm. 1, „perhaps this woman’s noises were intended to simulate the sexual sounds during the love-making process ...“.

<sup>26</sup> Vgl. V. Haas (wie Anm. 7) 130–33, 405–07. Allani erscheint in Emar nur in den „anatolischen Riten“, dort zusammen mit dem „Wettergott des Himmels“.

<sup>27</sup> Vgl. P. Fronzaroli, QuadSem. 18 (1992) 194; G. Pettinato, Il rituale per la successione al trono di Ebla (= StSem. N.S. 9, 1992) 267 („MEE 7 34“); vgl. zum Text auch M. G. Biga, Vicino Oriente 8/2 (1993) 3–11, sowie F. Pomponio, AfO 40/41 (1993/94) 39–45.

<sup>28</sup> Ergänzungen nach der Kopie Z. 15–16 [PAD], [*ma-li*]*k*-[*tum*]; 17–20 ist parallel zu 1 Rs. ix 20–23 (80b). – Zum Verschleiern der Braut im Alten Orient s. C. Wilcke, in: E. W. Müller (Hrsg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung (1985) 282 f.

70 Anm. 50). Nun vermerkt B + C das Silbergeschenk an den Wahrsager zusammenfassend im Abschnitt über die Zuteilungen gegen Ende des Textes (Z. 84), A führt hier kein Silber an, da dies ja schon in Z. 5, 10 (ohne Parallele in B + C) und 43 geschah (Fleming S. 89 ungenau), wo B + C hinwiederum nichts dergleichen schreibt. Die Vorschriften, die Geschenke betreffen, müssen also offensichtlich nicht fest in den zeitlichen Ablauf des Rituals integriert sein. Die zwei Goldstatuetten von B(+C) aus Z. 43 führen die beiden Texte A und D erst in Z. 51 an, und zwar eingeleitet durch die Formel: *ki ittu ana šakulti-ša uššab*, „wenn die Hohepriesterin bei ihrem Mahle sitzt“. Wieder wird als Gewicht (je?) 1 Schekel angegeben, es handelt sich daher inhaltlich um dieselbe Weiheung. Diesmal sind jedoch deren Empfänger erhalten: der Wettergott und Hēbat. Das Mahl (*šakultu*), auf das der Temporalsatz hinweist, ist also das in Z. 40f. beschriebene im Vaterhaus (von Fleming geahnt auf S. 185). Wir müssen daher *šakultu* nicht künstlich als ein allgemeines Wort für „Fest“ erklären (so Fleming S. 112, 183). Der andere Beleg für *šakultu* im Text ist Z. 84 einleitend zu den Silbergaben an den Wahrsager und die Sänger; die hier genannten Silbergaben von B + C an den Wahrsager sind eben die, die A und D im Anschluß an das Mahl von Z. 40f. anführen (s. oben). Der Wechsel zwischen <sup>d</sup>LAMA in B + C (Z. 43) und <sup>d</sup>ALAM<sup>29</sup> in A (Z. 51) braucht nicht zu stören: das Paar ALAM – <sup>d</sup>LAMA begegnet häufig in lexikalischen Texten (s. vorige Anm.), war dem Schreiber daher wohl vertraut, und offensichtlich waren beide Begriffe für ihn bis zu einem gewissen Grad austauschbar. Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß auch der Herrscher von Ebla und seine Gemahlin am Höhepunkt der Feierlichkeiten Statuetten, darunter solche von Genien weihen (ARET 11, 1 (98) = 2 (108), vgl. TM.75.G.1730 Rs. vi 24–32, *ibid.* S. 51). Weihungen aus einem besonderen kultischen Anlaß sind natürlich weiter verbreitet, selten findet man dafür aber so prägnante Zeugnisse wie in den beiden syrischen Ritualtexten.

Wie einleitend bemerkt, beruhen manche der hier geäußerten Anmerkungen auf der Auseinandersetzung mit neuerer Literatur. Fleming hat indessen den Text des Inthronisationsrituals der NIN.DINGIR vor dem Hintergrund aller Emar-Texte so aufbereitet, daß eine solche Diskussion sehr erleichtert wird. Es bleibt, dem Autor dafür zu danken, daß er ein Fenster zur syrischen Religion geöffnet hat, sowie seinem Werk zu wünschen, daß es als Quellenarbeit oft herangezogen werde und auch weitere Untersuchungen zu diesem Thema anregen möge.

W. SALLABERGER – Leipzig

<sup>29</sup> Zum Zeichen s. Fleming S. 186 mit Anm. 341. Der Verweis von Lambert, BiOr. 52, 89, auf eine Variante „<sup>GUD</sup>LUGAL“ ist hier irrelevant, da das Zeichen – wie Fleming hervorhebt – mit zwei Senkrechten endet. Die von Lambert als „QAR + QAR“ beschriebene Kursivform ist die übliche hethitische Form: s. Heth. Zeichenlex. Nr. 226. Diese Form begegnet auch in Emar: Emar 549 (Hh. XII) Text D (Msk 74 247) Z. 78, 124, 185 (jeweils *alam* aus Bronze/Silber/Gold vor <sup>d</sup>ama in der folgenden Zeile). Emar 545:556' (Hh. V–VII, hier Parallele zu Hh. VII B 152, MSL 6 128) Text R (Msk 74190i) verwendet dasselbe Zeichen wie das Ritual, ebenfalls in der Abfolge *alam* – <sup>d</sup>ama (diesmal aus Holz). Vgl. schließlich Msk 74169a letzte Kol. zu <sup>d</sup>al[am-dim?] nach AN-di[m] und – vor <sup>d</sup>ama'(?)-[dim?], mit Gottesdeterminativ und demselben Zeichen wie im Ritual (Emar 602:324 = Tafel II von Lú = *ša*, s. M. Civil, AuOr. 5, 23). Das Zeichen ALAM im Ritual und den beiden zuletzt zitierten lexikalischen Texten läßt sich etwa als „<sup>GUD</sup>LAM“ beschreiben; LAM dient also als Lautindikator in diesem komplexen Zeichen.