

des Fächers über Voluten als Palmette die Palme assoziiert wurde, statt des beiden Worten gemeinsam zu Grunde liegenden *palma* („flache Hand“), und das Gebilde damit in die Bedeutungssphäre des Baumes geriet.<sup>75</sup> Der Komplex „Palmette – Palme – Heiliger Baum“ ist eine gute Illustrierung für Platons Beobachtung (s. o.), wie aus einem kleinen, versteckten Fehlgriff ein vielfältiges, in sich schlüssiges – aber falsches – System erstehen kann.

Leider konnte ich den Artikel von Mariana Giovino, „Assyrian Trees as Cult Objects“, in P. Taylor

(ed.), *The Iconography of Cylinder Seals* (= *Warburg Institute Colloquia* 9, 2006) 110-125 Fig. 198-224, nicht mehr berücksichtigen. Die Autorin kommt darin zu dem Ergebnis, in dem „Assyrian tree a piece of cult furniture, something that could be set up, and, when necessary, taken down and stored“ zu sehen. Diese Deutung läßt sich gut mit unserer Benennung des „Heiligen Baums“ als <sup>6</sup>*urigallu* verbinden: Die für verschiedene Riten benötigten *urigallu* wurden nicht jedesmal neu hergestellt, sondern lagerten in einer Art Sakristei bis sie gebraucht wurden.

### <sup>8</sup>*urigallu* in Ritualen: Textevidenz zur Identifizierung des ‘Heiligen Baumes’

Von Walther Sallaberger (München)

Überzeugend hat Ursula Seidl<sup>1</sup> den bildlich dargestellten sogenannten ‘Heiligen Baum’ als ein artifizielles Gebilde, einen Palmettenbaum, beschrieben, so daß sich die Gleichsetzung mit einem ‘Baum’ erübrigt. Durch ihren Vorschlag, diesen Palmettenbaum mit dem <sup>8</sup>*urigallu* gleichzusetzen, wird ein in steter Wiederholung auftretendes Motiv der Bildkunst mit einem in Gruppen auftretenden Objekt oder Bild magischer Rituale verbunden, wobei letzteres im Gegensatz zu den allermeisten Figuren der Ritualtexte noch nicht in assyrischen Reliefs oder anderen Bildträgern identifiziert war. Im folgenden werden wichtige Textzeugen, vor allem Ritualtexte des 1. Jt.s, besprochen, um diese Identifikation argumentativ zu stützen und die Funktion des <sup>8</sup>*urigallu* zu beschreiben.

Der <sup>8</sup>*urigallu* wurde von Frans Wiggermann<sup>2</sup> als Attribut der fischgestaltigen *apkallū* „Weisen“ behandelt, die im Ritual zum magischen Schutz des Hauses (KAR 298) im Wohnraum vergraben werden (dazu S. 66). Das Wort *uri(n)gallu* stammt aus dem Sumerischen, wo *urin gal* „großes Emblem“ bedeutet,<sup>3</sup> solche „Embleme“ wurden „aufgerichtet“ (*dù*). Auch wenn Wiggermann die Deutung als Rohrbündel in Ritualen zunächst für wahrscheinlich hält (CM 1, S. 71), so schlägt er schließlich fragend für *urigallu* aufgrund der Siebenzahl eine Gruppe von sieben tierköpfigen Dämonen auf Lamaštu-Amuletten vor (CM 1, S. 72f.); in

der Hand von *apkallū* aber seien sie wohl doch ein Rohrstab oder -bündel. Im gleichen Jahr 1992 sichtete auch B. Pongratz-Leisten die Textzeugnisse zu *urigallu*.<sup>4</sup> Wichtig ist ihre auf C. Walker zurückgehende Beobachtung (*BaM* 23, 324), daß in den Ritualen <sup>8</sup>*urigallu* immer mit *gi* „Rohr“ determiniert ist, wäh-

<sup>75</sup> Der erste, der vorschlug, in der „flower“ eine Darstellung des „head of a palm-tree“ zu sehen, war anscheinend G. Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World* I (1885) 344-6 Anm. 27; wesentlich war ihm die Kombination der Palmaumkrone mit Widderhörnern, die er in den gebogenen, gerippten, bis heute unerklärten Elementen erkannte, die an den Pfosten gebunden sein können. Layard (Anm. 8) 294, sprach von „gracefull ornament, commonly called honeysuckle“; W. Andrae, *MDOG* 13, 1902, 3, nannte den Blattfächer der Thronfassade in Babylon „Rosette“. Wohin es wohl hätte führen können, wären diese Benennungen wörtlich genommen worden? Die Rosette, die – wohl in formaler Anlehnung an den Stern – gelegentlich Ištar und das Geißblatt, das in der europäischen Bildkunst eheliche Treue symbolisiert, hätten zusammen vielleicht alles von der freien Liebe bis zur bürgerlichen Ehe versinnbildlicht. Der Begriff Palmette wurde in der Ornamentik des 19. Jahrhunderts auf *palma* = „flache Hand“ zurückgeführt s. Anm. 12 und 13.

<sup>1</sup> Dieser Beitrag beruht auf den Anmerkungen zu den Textzeugnissen, die Ursula Seidl in einer früheren Fassung ihres Aufsatzes besprochen hatte. Ihr freundliches Angebot, diese Anmerkungen auszuarbeiten, habe ich gerne und dankbar angenommen. Ausdrücklich sei betont, daß sowohl die Gleichsetzung des Palmettenbaums mit <sup>8</sup>*urigallu* als auch die Aufnahme der wichtigsten Literatur (Wiggermann, Pongratz-Leisten) schon von U. Seidl stammen. Ein genauerer Blick auf die wichtigsten Rituale, insbesondere auch aufgrund neu veröffentlichter Texte, stützt aber die These noch stärker ab und erlaubt eine weiterführende Charakterisierung von <sup>8</sup>*urigallu*.

<sup>2</sup> F. A. M. Wiggermann, *Protective Spirits*. CM 1 (1992) 70-73.

<sup>3</sup> Zu *urin (ùri)* „Emblem“ und *šu-nir* „Standarte“ s. P. Steinkeller, in K. Łyczkowska – M. Popko – P. Steinkeller, *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Starzyńska on the Occasion of Her 80<sup>th</sup> Birthday (Festschrift Szarzynska, 1998)* 88f. Es handelt sich wohl nicht um zwei verschiedene Arten von Objekten, sondern zwei verschiedene Begriffe: die Repräsentation in der tragbaren „Standarte“ und das unveränderliche „Emblem“.

<sup>4</sup> B. Pongratz-Leisten – K. Deller – E. Bleibtreu, „Götterstreitwagen und Götterstandarten: [...]“, *BaM* 23 (1992) 21-356, hier 323-328.

rend <sup>d</sup>urigallu die Götterstandarte meint. Das Determinativ führte denn auch U. Seidl zu ihrer Identifikation. Das Determinativ gi erscheint selbst dann, wenn <sup>u</sup>urigallus aus Gips auf die Wand gezeichnet werden (wie in *Bīt mēseri*, unten 4.). In der Gegenstandsliste HAR-ra = *hubullu* IX 286-288 (MSL 7, 50) werden neben <sup>u</sup>urin-gal auch gi GAM-ma „gebogenes Rohr“ und gi ḫum<sup>bu-um</sup>-ma „abgeknicktes Rohr“ mit *uringallu* geglichen, Hinweis auf dessen Herstellung und Material. Das übliche Verbum für die Installation eines <sup>u</sup>urigallu ist *zaqāpu* oder häufiger D *zuqqupu* „aufrichten“.<sup>5</sup>

In unterschiedlichen Ritualen begegnen <sup>u</sup>urigallus, die einzeln oder öfter in Gruppen aufgerichtet werden. B. Pongratz-Leisten faßt die allgemeine Auffassung so zusammen: „Diese Stangen aus Rohr [sc. die <sup>u</sup>urigallus] können zu mehreren aufgestellt sein, so daß sie eine Art Rohrhütte oder magischen Kreis(?) bilden“, in dem sich der Verunreinigte während des Zeitraums der Marginalität für Reinigungs- und Lösungsrituale aufhalte (*BaM* 23, 324).

Die Funktion läßt sich aber heute genauer bestimmen. Im folgenden werden zuerst die wichtigsten Zeugnisse, nämlich *Mīs pī* zur Herstellung und *Bīt mēseri* zur Funktion, jeweils mit vergleichbaren Texten, ausführlicher besprochen, dann ergänzend einige wichtige Rituale zitiert.<sup>6</sup>

### Offizielle Rituale: *Bīt rimki* und *Mīs pī*

#### 1. *Bīt rimki* „Haus der Waschung“, Reinigung des Königs

Das umfangreiche, komplexe Ritual von *Bīt rimki*,<sup>7</sup> üblicherweise „Badehaus“ übersetzt, behandelt die Reinigung des Königs, die an einem temporären Ritualplatz in der ‘Steppe’ stattfindet. Die dominierende Gottheit des Rituals ist der Sonnengott Šamaš, dem die auf altbabylonischen Vorläufern beruhenden Gebe-

<sup>5</sup>) CAD Z, 54 *zaqāpu* 3. b) 1'. Dies widerspricht einer Bedeutung „Rohrhütte“. Zum Verbum auch N. J. C. Kouwenberg, *Gemination in the Akkadian Verb* (1997) 235 (mit weiteren Belegen), wonach allerdings gerade bei <sup>u</sup>urigallu der D-Stamm nicht immer durch ein pluralisches Objekt bedingt wird.

<sup>6</sup>) Diese Auswahl ist möglich und nötig, weil einzelne Belegstellen zu *urigallu* leicht nachzulesen sind: *AHW*. 1429f. s. v. *urigallu*; *AHW*. und CAD s. v. *zaqāpu*; S. Parpola, *LAS* 2 (= *AOAT* 5/2, 1983) 198f.; Wiggermann und Pongratz-Leisten (s. oben). Ziel ist es, über das Sammeln von ‘Belegstellen’ hinaus jeweils Charakteristika des Ritualkontexts zu erkennen und herauszuarbeiten.

<sup>7</sup>) Die wichtigsten neueren Beiträge zur Serie *Bīt rimki*, deren Publikation durch R. Borger lange angekündigt ist, stammen von W. Farber: „Ritualtafel der Serie ‘bīt rimki’ (Badehaus)“, *TUAT* II/2 (1987) 245-255; „*Bīt rimki* – ein assyrisches Ritual?“, *CRAI* 39 (= *HSAO* 6, 1997) 41-46.

te im eigentlichen Zentralteil von *Bīt rimki* gewidmet sind.<sup>8</sup>

Nach den ersten Reinigungen und Handlungen im Palast verläßt der Beschwörer die Stadt, um in der ‘Steppe’ den für das Ritual nötigen Ritualplatz einzurichten. Leider ist der Ritualtext hier nicht vollständig erhalten (meine Bearbeitung weicht in Details von der Übersetzung W. Farbers ab):

BBR 26 iii 19-25:

- 19 <sup>LÜ</sup>MAŠ.MAŠ ina KÁ TILLA<sub>4</sub> È-ma UDU.NÍT[A SÍZKUR]  
 20 ina KÁ É.GAL BAL-qi ina MÚD MÁŠ-ši šu-a-tu<sub>4</sub> I.[DIB. (BAR.(MEŠ))]  
 21 DIB BAR.MEŠ u sib-bi-e 15 u 2,30 šá KÁ É.GAL [...]  
 22 <sup>LÜ</sup>MAŠ.MAŠ ana EDIN È-ma É rim-ki DÙ-uš [ŠUTUG.MEŠ]  
 23 ana <sup>d</sup>é-a <sup>d</sup>UTU u <sup>d</sup>ASAR.LÚ.ḪI [ŠUB-di]  
 24 <sup>u</sup>URI.GAL šá LUGAL ina ŠÀ D[U-zu<sup>2</sup>]  
 25 GUB-ap É TU<sub>5</sub> ina ŠÀ tu-s[a<sup>2</sup>-dar<sup>2</sup>]

Der Beschwörer geht aus dem Außentor hinaus und ein [Opfer]schaf

opfert er am Palasttor. Mit dem Blut dieses Böckchens [bestreicht] er die [(äußere(n)?) Schwell]e(n), die äußeren Türjoche<sup>9</sup> und die Pfosten rechts und links der Palasttüren.

Der Beschwörer geht in die Steppe hinaus und macht ein ‘Badehaus’. [Schilfschreine]<sup>10</sup>

für Ea, Šamaš und Marduk [legt er an].

(Einen) <sup>u</sup>urigallu-(Kreis), in den der König *trit*[t](?)<sup>11</sup>, richtet er auf. Das (Ritual) ‘Badehaus’ [führ]st du darin [der Reihe nach durch].

Die Kultplätze der Götter, *šutukkū* („Schilfschreine“)<sup>12</sup>, liegen im *Bīt rimki*; rechts und links der *šutukkū*

<sup>8</sup>) Zuletzt M. Krebernik, „Ein ki-<sup>d</sup>utu-Gebet aus der Hilprecht Sammlung“, *ZA* 91 (2001) 238-252.

<sup>9</sup>) DIB = *dibbuldappu* „Türjoch“; s. A. Salonen, *Türen* 53.

<sup>10</sup>) Die Ergänzung *šutukkū* ... *nadū* beruht auf *Mīs pī*, Ninive-Ritual NR 7f. (C. Walker – M. Dick, *SAALT* 1 [2001] 37/53), das deutliche Parallelen im Herrichten des Kultplatzes aufweist; s. dazu unten 2.

<sup>11</sup>) Problematisch ist das Verb in 24: DU = *alāku*, *izuzzu*, *kunnu*, *zuqqupu* (in *Bīt rimki*). Die Übersetzung, die sich an der Einrichtung der Kultstätte in *Mīs pī* orientiert, folgt eigentlich W. Farber: „Eine Rohrhütte, in der der König st[ehen kann]“; möglich wäre vielleicht noch: „Den <sup>u</sup>urigallu des Königs *setz*[t du] innen hin [und]“. Nur der König selbst kann nicht handeln, da er noch nicht aus der Stadt gekommen ist (Hinweis A. Bartelmus).

<sup>12</sup>) Die Übersetzung „Schilfschrein“ für *šutukku* orientiert sich an *AHW*. „eine Rohrhütte für Riten“ (mit Lit.), CAD Š/III, 411: „1. (a reed hut used in rituals), 2. reed bundle“, doch soll zudem die Funktion als temporärer Kultplatz einer Gottheit anklingen, die ihm im Gegensatz zu <sup>u</sup>urigallu zukommt. Vorstellbar ist auch ein kleiner umzäunter Platz aus

werden beim Hauptritual „Opferzurüstungen“ (*riksu*) aufgebaut (BBR 26 iv 16-26). Dort erscheint auch das *Bīt rimki* sicher als Bauwerk, nicht als Bezeichnung des Rituals: „Der König ... nimmt im Badehaus Platz“ (*šarru ... ina bīt rimki uššab*; BBR 26 iv 36). Auf diese Situation nimmt die akkadische Šamaš-Beschwörung im '2. Haus' von *Bīt rimki* Bezug (Šamaš 41: 1-3):<sup>13</sup>

- 1 Beschwörung: Šamaš, König von Himmel und Erde, Herr von Recht und Gerechtigkeit,
- 2 der Reiniger des Himmels ... bist du,
- 3 Šamaš, im Schilfschrein des 'Badehauses' (*ina šutukki bīt ri[mki]*) stehe ich vor Dir!

Mit dieser Aussage in Zeile 3 verstehen wir den oben zitierten Ritualabschnitt besser: iii 22 leitet den Bau mit der allgemeinen Aussage „du machst das 'Badehaus' ein; die Durchführung dieses Baus umfaßt das Anlegen von *šutukkus* als temporären Kultstätten und von (im Kreis) aufgerichteten *šurigallus* (in iii 22-25). Das *Bīt rimki* ist also ein offener Platz mit *šutukkus*, umgeben von *šurigallus*.<sup>14</sup> Dieses Verständnis wird durch die Formulierungen in *Mīs pī* unterstützt (s. unten).

Am Kultort folgen nun *šurilla*-Gebete an die Götter der *materia magica*, Kusu, Ningirima und Nisaba, sowie an alle großen Götter. Anschließend, vor dem zentralen Ritual der 'sieben Häuser', bei dem sumerische *Ki'utukam*-Gebete und akkadische Gebete an den Sonnengott rezitiert werden, erscheint noch einmal *šurigallu* im Ritualtext.

BBR 26 iv 47-50 (in Übersetzung teilweise ergänzt nach *SpTU* 2, 12 ii 34f.):

Rohr; der Unterbau besteht jedenfalls aus Lehm (*Mīs pī*, SAALT 1, 91/94: 1-8), darüber Rohr (*ibid.* 92f./94f.: 11-20); ein *šutukku* besitzt einen Zugang („Tor“, KAR 91 Rs. 19). Weiters etwa (jeweils mit Lit.) J. Laessøe, *Bīt rimki* 44 Anm. 103; E. Reiner, *Šurpu* 61 ad 87; W. R. Mayer, UFBG 174 Anm. 65. Das gemeinsame Vorkommen mit *šurigallu* ebenso wie die Herstellung aus Rohr führen zur Gleichsetzung der beiden Begriffe *šutukku* und *urigallu* in der Kommentarserie *Mur-gud* (Hg) zu Hl IX 372, MSL 7, 70: 52c (in der sumerischen Spalte aber *šū-a* „Hocker“).

<sup>13</sup> Šamaš 41 nach UFBG 415, bearbeitet von Laessøe, *Bīt rimki* 37ff.

<sup>14</sup> Die griffige Übersetzung „Badehaus“ für *Bīt rimki* ist immer vor dem Hintergrund zu sehen, daß es sich um einen (offenen) „Raum der Waschung“ handelt (s. oben). Die „sieben Häuser“ des Rituals sind m. E. weniger als Bauwerke zu verstehen, sondern sie bezeichnen Stationen, Abschnitte, die unterschiedlichen Übeln gewidmet sind (vgl. sumerisch *é* „Haus“ als Station der Mondphasen); dabei müssen nicht alle sieben Stationen durchlaufen werden, wie z. B. die Textzeugen für das „3. Haus“ zeigen (s. unten). Das genaue räumliche Verhältnis der zusammengehörigen *šutukkus* und *šurigallus* geht aus dem Text nicht hervor; man mag sich durchaus vorstellen, daß sie aneinander angrenzen.

47 [x x x BA]L-*qí ul-tu* KÉŠ.[MEŠ *šalmā*]  
 48 [x x x x] UGU LUGAL DU-*ak-ma*  
 49 [x x x x]x<sup>1</sup>.DU-*ma ina* šURIGAL  
 50 [x x x én lugal] šà ge-bi kù-ga

[...] opferst du. Nachdem die Opferzurüstungen [fertig sind],  
 [...] gehst du zu Häupten des Königs und  
 [... ..]st du und im *šurigallu*-(Kreis)  
 [... Die Beschwörung: lugal] šà ge-bi kù-ga [rezi-  
 tierst du.]

Auch wenn sich der Text nicht rekonstruieren läßt, so sind wir hier doch sicher im Zentrum des Rituals; hier tritt der König auf. Die anschließende Beschwörung *lugal-(e) šà ge-bi kù-ga*<sup>15</sup> beinhaltet die Anrufung der großen Götter durch den König, und sie kommt auch dann vor, wenn anstelle aller sieben Stationen nur das 'Dritte Haus' durchgeführt wird, das dem universell einsetzbaren Ersatzbild des Königs gewidmet ist und dem deshalb nicht zufällig ein besonderer Stellenwert in der Texttradition zukommt. Im Ninive-Ritual (BBR 26) steht die Beschwörung vor den 'sieben Häusern', in den Texten zum 'Dritten Haus' aus Ninive<sup>16</sup> und aus Uruk (*SpTU* 2, 12) dagegen danach; im Uruk-Text wird der *šurigallu* nicht genannt.

Das *Bīt rimki*, der königliche Ritualplatz in der Steppe vor Šamaš, wird also durch einen Kreis von *šurigallus* gebildet; zum *Bīt rimki* gehören auch die Kultstätten, *šutukkus*. In einem solchen Kreis kann sich der König auch sieben Tage lang aufhalten.<sup>17</sup> Daß der Kreis idealer Weise aus 14 *šurigallus* besteht, zeigen *Bīt mēseri* (unten 4.) und ein Ritual, in dem bei Mondfinsternis ein *Ki'utukam*-Gebet an die untergehende Sonne gerichtet wird.<sup>18</sup>

## 2. *Mīs pī* „Mundwaschung“: Einführung der neuen Kultstatue

*Mīs pī* „Mundwaschung“, das Ritual zur Einführung einer neuen Kultstatue,<sup>19</sup> beginnt mit dem Berei-

<sup>15</sup> R. Borger, JCS 21, 10ff.: 10+aff.; s. nun *SpTU* 3, 66: 1-99.

<sup>16</sup> R. Borger, „Das dritte 'Haus' der Serie *bīt rimki*“, JCS 21 (1967) 1-21, Nachträge in ZA 61 (1971) 84-88.

<sup>17</sup> Vgl. den Brief LAS 203 = SAA 10, 277, wonach sich der König für Reinigungsriten (*takpirāte*), für *šurilla*-Gebete vor den Göttern der Nacht und für *Namburbi* gegen alles Übel sieben Tage „inmitten des *šurigallu*-(Kreises) aufhält“; s. dazu S. Parpola, LAS 2, 198f.

<sup>18</sup> *SpTU* 4, 128, Beginn mit *Ki'utukam* (// HGS 59f., Nr. 7), unter den Ritualvorbereitungen zur Nacht der Finsternis die 14 *šurigallus* (Z. 37 PAP *an-nu-ú* GI<sub>6</sub> *šá* AN.G[1]<sub>6</sub>) „dies alles (für) die Nacht der Finsternis“; unklar ist, ob die davor genannte Wolle zu deren Ausschmückung dient.

<sup>19</sup> Edition von C. Walker und M. Dick, SAALT 1 (2001).

ten eines Ortes für den Empfang der neuen Statue in einem Garten am Flußufer. Die ausführliche Ninive-Version des Rituals lautet hier folgendermaßen (SAALT 1, 36-38/52-54: 1-17):

- 1 Wenn du den Mund einer Gottheit waschen willst –;
  - 2 An einem günstigen Tag gehst du in der Dämmerung in die Steppe zum Garten am Flußufer und betrachtest den Sonnenaufgang und bezeichnest (den Ort) mit einer Grenzmarke (*kudurru*).
  - 4 Du kehrst zur Stadt zurück und betrachtest das Zugewiesene (*sc.* Material). Nach einer halben Doppelstunde des Tages kehrst du zur Steppe zurück.
  - 5 Die Ballen von Rohr nimmst du in Empfang.
  - 6 <sup>g</sup>*urigallus* machst du. Einen Kreis bildest du und
  - 7 legst Schilfschreine für Ea, Šamaš und Marduk an<sup>20</sup>.
  - 8 Die Beschwörung „Heiliges Rohr, langes Rohr, Rohr aus dem heiligen Röhricht“,
  - 9 und die Beschwörung „Dein heiliger Lehm, Asar(luḫi) hat im Abzu ein Auge darauf geworfen“,
  - 10 rezitierst du dreimal vor den Schilfschreinen (*šutukkū*).
- 
- 11 [Ein Haus<sup>21</sup>] für Kusu, Ningirima, Dingirmaḫ legst du an.
  - 12 Um dieses Gotteshaus<sup>22</sup> herum [...]
  - 13 Tamariske, Palmblätter (‘Palmherz’), Zedern legst du hin.
  - 14 Bunte Wolle ... Häuser [...]
  - 15 Die Beschwörung: „Rohr, im Abzu gewachsen“ für den <sup>g</sup>[*urigallu*],
  - 16 die Beschwörung: „Rohr, im Inneren rein, gut“ für den Rohr[pfosten]<sup>23</sup>,
  - 17 die Beschwörung: „Mehl, in Fürstlichkeit gestreut“ für den Mehlkreis [rezitierst du.]

Ab Z. 18 Riten am Fluß.

Der Ritualplatz wird in der ‘Steppe’, d. h. im freien Land außerhalb der Stadt, errichtet. Wie die Beschwö-

<sup>20</sup>) Z. 6-7: *urigallī teppuš. su’urta tusâr-ma šutukkī ana Ea Šamaš u Marduk tanaddi.*

<sup>21</sup>) [É] in Z. 11 ergänzt nach *Bīt rimki* BBR 26 iii 27; Walker – Dick, SAALT 1, 37 stattdessen: [ŠUTUG.MEŠ]. Der Raum am Anfang der Zeile in Ms. B dürfte nach Foto nur für [É] reichen, da Ms. B in Z. 7 (gegen die Publikation) <sup>g</sup>ŠUTUG.ME schreibt.

<sup>22</sup>) Das meint das „Haus“ in Z. 12; Walker – Dick, SAALT 1, 53f.: „chapel of that god“ bzw. Anm. 47: „perhaps ‘... the chapel (intended) for that god ...’.“

<sup>23</sup>) Die Ergänzungen <sup>g</sup>[ÜRIGAL] bzw. <sup>g</sup>[GILIM] von Z. 15-16 (nicht in SAALT 1) ergeben sich aus dem Wortlaut der entsprechenden Beschwörungen SAALT 1, 93f. (= STT 198): 34-48 und 49-62; s. dazu sofort.

rungen anzeigen, die die magischen Handlungen mit den entsprechenden Worten begleiten, werden am Ende des Abschnitts <sup>g</sup>*urigallu*, Rohrpfosten und Mehlkreis als Begrenzung des Ritualorts eingerichtet (Z. 15-17). Deshalb ist in Z. 6 „<sup>g</sup>*urigallus* machst du“ als Vorschau auf die folgenden Handlungen bis Z. 15-17 aufzufassen; diese Zeile 6 entspricht übrigens dem „das *Bīt rimki* machst du“ des gleichnamigen Rituals (s. oben 1. zu BBR 26 iii 22).

Die Verwendung der Materialien in Z. 13 (und 14?) betreffend ließen sich die folgenden zwei, drei Möglichkeiten anführen: a) für einen Pflanzenteppich wie in den *namburbi*-Ritualen (S. M. Maul, *BaF* 18, 62f.), wobei aber das charakteristische Seifenkraut (*maštaka*) fehlt und die Zeder nicht hierhergehört; b) zur Verzierung von <sup>g</sup>*urigallus* und Schilfschreinen, auch wenn die Beschwörungen nichts in dieser Richtung sagen und das Verb *nadû* „hinwerfen, anlegen“ keine eindeutige Interpretation zuläßt (vgl. unten 6.). Es handelt sich aber wohl nicht um c) Materialien für das Weihwasser, das erst später bereitet wird und dem eine ungleich größere Vielfalt an Ingredienzen beigegeben wird (vgl. SAALT 1, 54f.: NR 23-38). Insofern spricht doch einiges für die zweite Möglichkeit (b), die Verzierung der Rohrgebilde).

Die <sup>g</sup>*urigallus* umgrenzen den Ritualort als ‘heiligen Ort’ gegenüber der umgebenden Steppe: ihre Herstellung beginnt, indem ein Kreis gezogen wird; dieser wird dann mit dem dafür charakteristischen Mehlkreis als Bannkreis gezeichnet.<sup>24</sup> Innerhalb dieses Kreises werden die temporären Kultstätten eingerichtet. Die in Z. 8 und 9 genannten Sprüche zum Bau der Schilfschreine eröffnen in umgekehrter Reihenfolge (Lehm vor Schilfrohr) die Tafel mit den Beschwörungen (STT 198; SAALT 1, 91-93/94f.: 1-8 und 11-20). Es folgen drei sumerische Beschwörungen für den <sup>g</sup>*urigallu*, das „Ausrichten (si sá) von <sup>g</sup>*urigallu*“ und „die Rohrbündel aufrichten“. Wie in Kultmittelbeschwörungen üblich, betonen die Texte die Herkunft des Schilfrohrs direkt aus dem Abzu Enkis und den Empfang durch Asarluḫi. Im vorliegenden Zusammenhang sind die Texte, die einzigen expliziten Zeugen zur Herstellung der <sup>g</sup>*urigallus* und ihrer Bedeutung, doch wichtig genug, sie zumindest in vollständiger Übersetzung zu zitieren:

Beschwörung für <sup>g</sup>ūrī-gal (STT 198 = SAALT 1, 92f./95: 21-33)

- 21 „Beschwörung: Rohr, aus dem Abzu gebracht,
- 22 Rohr, im frischen Wasserbecken gefunden,
- 23 mit Namen von Namma benannt, das Schicksal von Enki entschieden,

<sup>24</sup>) In der Serie *sa ḡ-ba sa ḡ-ba* (W. Schramm, *GAAL* 2 [2001]) wird der Mehlkreis um einen gereinigten Ort oder eine gereinigte Person gelegt, so daß kein Übel mehr eindringen kann.

- 24 großes Rohr, *urigallu*, gebogenes Rohr, Rohr der Götter,  
 25 aus dem reinen Heiligtum Abzu freundlich aufgenommen:  
 26 Vom Wasser des Euphrat Enkis  
 27 haben die Enki- und Ninki-Götter  
 28 das Rohr empfangen, von diesem Rohr haben sie empfangen;  
 29 Kusu, der erhabene Beschwörungspriester Enlils, möge die *urigallu* [...en]!  
 30 [...] richtete er sie auf, er [spendete ihnen] die Beschwörung,  
 31 er reinigte sie, er erleuchtete sie.  
 32 Die böse Zunge soll beiseite treten!  
 33 Wortlaut des Spruchs von <sup>š</sup>ùri-gal.“

Beschwörung beim Ausrichten von <sup>š</sup>ùri-gal (STT 198 = SAALT 1, 93/95f.: 34-48)<sup>25</sup>

- 34 „Beschwörung: Rohr, aus dem Abzu gewachsen,  
 35 Rohr, von Eridu freundlich aufgenommen,  
 36 Rohr, deine Wurzeln nach unten <...>, aus<sup>17</sup> dem Wasser [...] herausgekommen,  
 37 Rohr, vom Feuchtplatz des reinen Rohrs hervorgekommen,  
 38 Rohr, dessen gesamten Duft der Regen des Himmels verursacht hat,  
 39 Rohr, dessen Stengel sich weit erstrecken, Rohr von Namma, Rohr von Nanše,  
 40 Rohr des Lebens, Rohr Nintinugas,  
 41 Asarluḫi, der Sohn von Eridu, nach der Läuterung hat er es empfangen.  
 42 Enki brachte es zuerst ins ‘Badehaus’,  
 43 die Rohrpforten (<sup>š</sup>gilim), <sup>š</sup>ùri-gal, nahm er.  
 44 Rohr, das Asarluḫi empfangen hat,  
 45 nachdem der <sup>š</sup>ùri-gal handverlesen, das Rohr ausgerichtet war,  
 46 [Kus]u, der erhabene Beschwörungspriester Enlils, <...> (= möge usw., wie Z. 29-31?)  
 47 [Die böse Zunge] soll beiseite treten!  
 48 Wortlaut des Spruchs von <sup>š</sup>ùri-gal ausrichten.“

Beschwörung beim Aufrichten von Rohrpforten, (STT 198 = SAALT 1, 93f./96: 49-62)<sup>26</sup>

<sup>25</sup>) Anmerkungen: Von SAALT 1 wurde übernommen: 38: ḡar-ra-{ab}, 40 gi-til<sup>1</sup>(IG)-la, 42 tu,<sup>1</sup>(<ŠU>.NAGA), Z. 46 Abkürzung für Z. 29-31. Z. 36: Kopie: gi úr-zu ki-šè a-ke<sub>4</sub> ‘x’ è-a; Text korrupt?; Z. 45: <sup>š</sup>ùri-gal nir-ra gi si sá-‘ta’; nir-ra „(hand)verlesen, ausgewählt“ orientiert sich an še nir-ra „von der Spreu und kultisch gereinigtes Getreide“ nach K. Volk, *Santag* 3, S. 169; si sá „ausrichten, in Ordnung bringen“. Der Ablativ wird hier temporal aufgefaßt, doch könnte es auch heißen: „Vom Rohr ... (möge Kusu ...)“.

<sup>26</sup>) Z. 49: Zeilenende sikil-‘la’ [0] ‘sa<sub>6</sub><sup>1</sup>-ga mit der Kopie wie im Ritualtext Z.16 (s. oben); Z. 57: diḡir 2-šu (= Asarluḫi und Kusu) als fehlerhafte akkadische statt sume-

- 49 „Beschwörung: Rohr, im Inneren rein, gut,  
 50 Rohr, das Grundrisse zeichnet für die Götter,  
 51 <sup>š</sup>ùri-gal von ...,  
 52 Rohr, im reinen Röhricht ... *zahlreich*(?) ... hingesezt,  
 53 Asarluḫi warf einen Blick darauf.  
 54 Kusu, der erhabene Beschwörungspriester Enlils hat darauf geblickt.  
 55 Reines Rohr, das der reine Ort ... Röhricht ... großgezogen hat,  
 56 Sumpf ... gereinigt ...  
 57 Mit reiner Hand haben *die beiden Götter* es empfangen, Namma ...  
 58 Wo Rohrpforten im ... hingesezt sind, werden <sup>š</sup>ùri-gal gebracht,  
 59 Die Beschwörungskunst ... von Eridu hat ...  
 60 Sei es ein böser *Dämon*, sei es ein böser *Geist*, sei es ein böser Nachsteller, ...  
 61 sei es *Zauber*, böse Hexerei, dann verschwand es an diesem Ort, der Eid tritt ein, Beschwörung [...].  
 62 Wortlaut des Spruchs vom Aufrichten von Rohrpforten.“

Da hier im *Miš-pī*-Ritual wie sonst nie von „Rohrpforten“ oder „Rohrgebinden“ (<sup>š</sup>gilim) die Rede ist, müssen damit ebenfalls die <sup>š</sup>urigallu gemeint sein. Das „Grundrisse zeichnen“ (ḡiš ḫur-ḫur-re, Z. 50) spielt sicher auf die Umgrenzung des Platzes durch die Rohrgebände an. Leider ist der einzige Textzeuge zu schlecht erhalten, sonst könnte vielleicht Z. 58 andeuten, daß sich die profanen „Rohrpforten“ im Kontext des Rituals beim Aufrichten zu magisch wirksamen <sup>š</sup>urigallu wandeln. Die letzten beiden Zeilen verdeutlichen noch einmal den Sinn des von <sup>š</sup>urigallu umgrenzten Ritualplatzes: alles Böse soll fern bleiben, durch einen Bann, hier „Eid“ (nam-érim) genannt, ist dieser Kreis gesichert.

Wie in *Bīt rimki* wird ein Kreis aus <sup>š</sup>urigallu geschaffen, was von Beschwörungen begleitet wird. Dieser Kreis dient dann der Aufnahme der vom Fluß kommenden neuen Kultstatue.<sup>27</sup>

rische Form verstanden. Z. 60: ‘udug’ ḫul ‘gedim’ ḫul ...; Z. 61: ‘niḡ<sup>17</sup>’-aka-a ...

<sup>27</sup>) SAALT 1, 44/59 Ninive-Ritual: 95f.: *qāt [ili tašabbatma] ina kirī ina libbi šutukkī <sup>š</sup>urigallī / ila šuāti ina muḫḫi burī ina tapsē kitī tušēššebšu* „[Du nimmst] die Hand [des Gottes] und im Garten, inmitten der Schilfschreine und der <sup>š</sup>urigallu setzt du diesen Gott auf eine große Matte in einem linnenen *tapsū*-Tuch hin.“; // *ibid.* 71/78: Babylonisches Ritual 12.

*Der Schutz des Einzelnen: Šēp lemutti  
ina bīt amēli parāsu und Bīt mēseri*

3. *Šēp lemutti ina bīt amēli parāsu* „Den Weg des Bösen vom Haus eines Menschen abhalten“ und KAR 298

Das von F. Wiggermann, CM 1, bearbeitete und kommentierte Ritual<sup>28</sup> dient dem prophylaktischen Schutz eines neuen oder gereinigten Hauses. Dazu werden magische Figuren an erster Stelle an den Türen und an allen anderen Öffnungen des Hauses (wie Dach, Abort) deponiert. Die Funktion dieser Figuren wird durch ihr Aussehen als dämonische Mischwesen mit Elementen von Raubtieren wie Löwe, Adler und Schlange angezeigt sowie durch die Farbgebung unterstrichen und zudem durch einen Spruch bekräftigt: entweder in der Beschwörung, die bei Herstellung oder Deponieren der Figuren gesprochen wird, oder durch die Aufschriften auf den Figuren. Außen am Tor versammelt sich eine ganze Armee furchterregender

Der Ritualtext und das Exzerpt KAR 298 behandeln Wesen von Tier- bis Menschengestalt, der <sup>u</sup>urigallu kann daher in diesem Text gar nicht selbständig, sondern nur als Attribut erscheinen. Er wird den Fisch-*apkallus* zugeordnet, die in drei Siebenergruppen zusammen mit den anderen „Weisen“ erscheinen, nämlich zuerst den „sieben Weisen“ in Menschengestalt direkt am Kopfende des Bettes (KAR 298 Vs. 11) und den Vogel-*apkallū*, die ihrer Gestalt entsprechend „im Untergrund des zweiten Stockwerks (wörtlich: ‘Raumes’) oberhalb des Bettes“ (*ina išid bīti šanī ina rēš eršī; ibid.* 14)<sup>32</sup> deponiert werden. Die *apkallus* sind mit Attributen, die der magischen Reinigung dienen, ausgestattet: Weidenrute (*e’ru*; Menschengestalt), zapfenförmiger „Reiniger“ (*mullilu*) und Eimer (*banduddū*), Palmherz (*libbi gišimmari*)<sup>33</sup> und eben dem „Palmettenbaum“ (<sup>u</sup>urigallu).

Die Fisch-*apkallus* sind Tonfiguren, weiß mit Gips überzogen, auf die eine Schuppenhaut aus schwarzer Lehmpaste (IM.GI<sub>6</sub>) gezeichnet ist.

Textzeile in CM 1, 14 // KAR 298	Attribute in der Hand rechts / links	Ort der Deponierung (in KAR 298)
174-178 // Vs. 15f.	<i>mullilu</i> / <i>banduddū</i>	„an Schwelle zum Schlafgemach ( <i>kummu</i> )“
178-180 // Vs. 17f.	<i>libbi gišimmari</i> / Hand vor Brust	„gegenüber der Tür ( <i>sc.</i> zum Schlafgemach), hinter dem Stuhl“
181-182 // Vs. 19f. <sup>34</sup>	<sup>u</sup> urigallu / Hand vor Brust	„in der Mitte des Raums, vor dem Stuhl“

Gestalten zur Abwehr. Die Wächter innerhalb der Durchgänge erhalten einen dauernden Auftrag: Übel und Tod fernzuhalten und Gutes und Leben hereinzuholen. Im Inneren des Hauses, insbesondere im Schlafgemach (*kummu*)<sup>29</sup>, dominieren dann die Figuren, die den Bewohnern Leben und Wohlergehen spenden, nämlich die von Ea gesandten *apkallus*, die „Weisen“.<sup>30</sup>

Die im idealtypischen Ritualtext behandelten Bildnisse sind ebenso durch Funde von Tonfiguren in Häusern und Palästen bekannt. Darüber hinaus können die kleinformatischen Bildnisse ins Monumentale überhöht werden und in den assyrischen Palästen für dauernde Präsenz in Reliefs dargestellt sein. Dabei gleichen sich Aussehen und Funktion der einzelnen Typen im Kleinen wie im Großen; ein gutes Beispiel dafür ist der im Ritualtext dem Baderaum zugeordnete *urmahlullū* „Löwenkentauro“, wohin er auch als großformatiges Palastrelief plaziert wird.<sup>31</sup>

<sup>28</sup>) Vgl. dazu noch *SpTU* 5, 246. 247.

<sup>29</sup>) *kummu* ist der private innerste Raum, der auch als Schlafraum dient. Die Übersetzung „Schlafgemach“ trägt dem Gebrauch des Wortes in literarischen Texten Rechnung.

<sup>30</sup>) Zu den Figuren am Tor s. Wiggermann, CM 1, 58-64; zu den *apkallus* im Schlafgemach s. *ibid.* 65-79. Die folgende Zusammenfassung beruht auf diesem Abschnitt.

<sup>31</sup>) Wiggermann, CM 1, 98. Wiggermann schränkt die

Die drei Gruppen von Fisch-*apkallus* beginnen also in der Tür zum Schlafrum und sind dann um den Stuhl, den Ehrenplatz des Hausherrn, gruppiert. Sie befinden sich damit im Empfangsraum eines Hauses, der dem privaten Schlafrum (*kummu*) vorgelagert ist. Hier, im Empfangsraum, hat damit auch der <sup>u</sup>urigallu seinen Ort.

Allerdings erscheint der von U. Seidl beschriebene „Palmettenbaum“ in der Bilderwelt nicht als Attribut des Fisch-*apkallu*.<sup>35</sup> Nach dem Ritualtext halten die Fisch-*apkallus* beider Gruppen am Ehrenplatz einen pflanzlichen Zweig in der Rechten (*libbi gišimmari* oder <sup>u</sup>urigallu); der Zweig der bildlichen Darstellun-

enge Zugehörigkeit einer Figur zu einem bestimmten Raum ein, denn die idealtypische Form des Rituals erfordert in der Praxis Anpassungen. Eindeutig lassen sich aber für die Figuren spezifische Aufgabenbereiche feststellen; ein *apkallu* hat vor dem Tor ebenso wenig verloren wie ein Hund unter dem Bett.

<sup>32</sup>) Siehe zu dieser Angabe Wiggermann, CM 1, 48; für die Deutung als „zweites Stockwerk“ spricht meines Erachtens unbedingt, daß hier ausnahmsweise „der Untergrund, das Fundament“ (SUḪUŠ) genannt ist.

<sup>33</sup>) K. Volk, „Palme“, *RIA* 10/3-4 (2004) 286f.

<sup>34</sup>) // *SpTU* 5, 246 v<sup>1</sup> 14f.

<sup>35</sup>) Zu einem Vogelgenius, der einen <sup>u</sup>urigallu in Händen hält, s. U. Seidl, S. 58.

gen in all seinen Variationen ist damit sicher zu vergleichen.<sup>36</sup>

#### 4. *Bīt mēseri*<sup>37</sup> „Haus der Einschließung“

Das Ritual zur magischen Heilung eines von Unglück Verfolgten ist im wesentlichen im Schlafrum eines Hauses angesiedelt. Um das Übel zu vertreiben und den Patienten zu heilen, werden Bildnisse hergestellt bzw. an die Wand gezeichnet; nach Abschluß der Ritualhandlungen werden die Figuren in den Fluß geworfen, die Zeichnungen „entfernt“ (*SpTU* 2, 8 iii 14. iv 27).<sup>38</sup> Im Prinzip ist die Verteilung der Figuren ähnlich wie beim soeben behandelten Ritual zum Schutz des Hauses: die *apkallus* als segensbringende Figuren im Inneren, dämonische Wächter an den Toren. Das Ritual beginnt im Innersten des Hauses im Schlafrum, um von innen nach außen bis zu den Toren das Übel hinauszubringen und beständigen Schutz zu gewährleisten.

Die Beschwörungen rufen nach der Legitimation des Beschwörers zuerst Lugalgirra an, einen Gesandten der Unterwelt, der von der Tür zum Schlafrum aus die böswilligen Geschöpfe der Unterwelt, das

Übel, aus dem Schlafrum vertreiben soll (*Afo* 14, 142ff.: 22-130). In der idealtypischen Bilderwelt der Beschwörungen ist anzunehmen, daß es sich um das Krankenbett des Hausherrn im inneren Hauptraum des Hauses handelt. Anschließend lesen wir im Ritualtext (*Bīt mēseri* I):

„Vor den 14 *urigallus* aus Gips, die auf die Mauer gezeichnet sind, zitierst du die Beschwörung <sup>d</sup>Enkum maḥ du<sub>6</sub>-kù-ga“ (*ana*<sup>1</sup> maḥar [1]4 *urigallī ša ina igāri ešrū*, ÉN <sup>d</sup>Enkum maḥ du<sub>6</sub>-kù-ga tamannu).<sup>39</sup>

Da hier Bildnisse gezeichnet, nicht plastische Figuren wie in *Šēp lemutili* ... *parāsu* geformt werden, können auch *urigallus* auftreten. Die tabellarische Übersicht aus Uruk *SpTU* 3, 69<sup>40</sup> über die beim Ritual *Bīt mēseri* eingesetzten Bildnisse führt allerdings leicht abweichend „14 Bildnisse“ an, die einen *urigallu* mit oder in den Händen halten. Einen Vorschlag von F. Wiggermann (*CM* 1, 79) aufgreifend mag es sich bei den „Bildnissen“ um die geflügelten Götter der Palastreliefs handeln, die Reinigungshandlungen durchführen. Die *apkallus* werden im Text dann in § 14ff. explizit genannt.

§ 1 Überschrift der Tabelle (§ 2-5: Lugalgirra und Meslamta'ea)					
[Anzahl]	[Bildnis?]	ihre Gestalt ( <i>nabnissunu</i> , SIG <sub>7</sub> .ALAN. BLE <sup>1</sup> .NE)	Attribut ( <i>maššātu</i> ) <sup>41</sup>	Standort ( <i>manzāzu</i> )	Beschwörung ( <i>šiptu</i> )
§ 6					
14	Bildnisse aus Gips ( <i>šalmū ša gašši</i> )	mit schwarzer Paste bemalt ( <i>ina</i> IM.GI <sub>6</sub> <i>uqqū</i> )	einen <i>urigallu</i> von Gips halten sie mit ihren Händen ( <i>urigalli gašši ina qātēšunu našū</i> )	an die Wand an den Seiten des Schlafgemachs sind sie gezeichnet ( <i>ina igār idāti kummi ešrū</i> ) <sup>42</sup>	<sup>d</sup> Enkum maḥ du <sub>6</sub> -kù-ga

<sup>36</sup> Zu den Attributen der „Weisen“ s. Wiggermann, *CM* 1, 66-79; manche der Zweige dürften dagegen auf die „Weidenrute“ (*e'ru*) des Beschwörers zurückgehen, insbesondere wenn sie von einer Figur zusammen mit einem Zicklein (*mašhulduppū*) gehalten werden.

<sup>37</sup> Hier stütze ich mich vor allem auf G. Meier, „Die zweite Tafel der Serie *bīt mēseri*“, *Afo* 14 (1941-44) 139ff.; R. Borger, „Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* und die Himmelfahrt Henochs“, *JNES* 33 (1974) 183-196; Wiggermann, *CM* 1, 105f.; *SpTU* 3, 69. Eine Edition von R. Borger ist seit Jahrzehnten angekündigt.

<sup>38</sup> Das Verbum *rubbū*, das für das „Entfernen“ der Zeichnungen hier und der Ritualrückstände in *BRM* 4, 6: 31f. gebraucht wird, ist einfach als 'faktitiver' D-Stamm zu *rabū* „untergehen“ zu verstehen, also: „zum Verschwinden bringen“. Die Wbb. sind ungenau: in *CAD* R 394 wird ein eigenes Lemma *rubbū* angesetzt: „to submerge, to douse“, dort 2. (uncert. mng.) auch *SpTU* 2, 8 iv 27 zitiert; *Ahw.* 940, *rabū* IV D: „untertauchen“; ich orientiere mich an der Einordnung bei Kouwenberg, *Gemination* 246. 298.

Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* II spricht wie die Ritualtafel von den *urigallus* (*Afo* 14, 146f.: 132f.), und auch der Beschwörungstext selbst wendet sich allein an die 14 *urigallus*, die mit weißer Gipsfarbe an die Wand gezeichnet sind. Sie befinden sich

<sup>39</sup> Ritualtafel (*Bīt mēseri* I iv Ende), *BBR* 53: 14f.; vgl. in *Bīt mēseri* II 132 (*Afo* 14, 146f.) *ana maḥar* 14 *urigallī gašši kīam tamannu* (folgt Beschwörung).

<sup>40</sup> Die Zählung der Abschnitte folgt der Edition von E. von Weiher, *SpTU* 3, S. 64ff. Die letzte Spalte habe ich hier ausgelassen: Ihre Überschrift ist nicht erhalten und sie enthält nur Zahlenangaben, in unserem § 6: 7-<sup>1</sup>ÀM<sup>1</sup>. Angabe der Größe der Figuren?

<sup>41</sup> *maššātu* ist Plural zu *maššitu* „Herantragung“ (*Ahw.*) und bezeichnet Gegenstände, die die Figuren vor allem in den Händen halten, oder die Handhaltung.

<sup>42</sup> Statt von Weiher *it-ti* lese ich *Ā-ti* = *idāti* (für *idāt*) in Übereinstimmung mit der zugehörigen Beschwörung *Afo* 14, 148: 167 „(14 große *urigallus*) richtete ich an den Seiten des Bettes des Kranken auf“ (*idāt* // *DA erši marši uzaqqip*).

„an den Seiten des Bettes des Kranken“ (166f.; s. unten); dem entspricht die Angabe „im Schlafgemach“ (*kummu*) von *SPTU* 3, 69 § 6.

Die in Ritual und Übersicht zitierte Beschwörung <sup>d</sup>Enkum maḥ du<sub>6</sub>-kù-ga benennt die 14 <sup>e</sup>urigallus mit Namen und Epitheta; durch diese Worte wird

ihnen auch für das Ritual ihre spezifische Macht verliehen. Die in zwei Versionen überlieferte Beschwörung liefert die beste Funktionsbeschreibung der <sup>e</sup>urigallus, also der an den Raumwänden gezeichneten ‘Heiligen Bäume’, so daß sich hier eine vollständige Wiederholung des Textes anbietet.

*Bīt mēseri* II 134-182, Beschwörung bei den 14 <sup>e</sup>urigallus, die mit Gips an die Wände um das Krankenbett gezeichnet wurden:<sup>43</sup>

134	1. é n		
	<sup>d</sup> enkum maḥ du <sub>6</sub> -kù-ga		ub-ba al-gub-ba
135	<i>Enkum šīru šubtu elletu</i>		ša ina tu]bqi izzazzu
136	2. lugal gaba-ri nu-tuku-a <sup>e</sup> urin-gal dub-saḡ-ḡá		á gáb-ba al-gub-ba
137	<i>bēlu ša māhira lā išū urigallu maḥru</i>		ša ina šumēli izzazzu
138	3. ki-bi nam-til-la		lú gaba-ri-bi-šè al-gub-ba
	<i>ittišu balāta</i>		ša ana meḥretišu izzazzu
140	4. kar zi en an-dùl nam-til-la		lú gaba-ri al-gub-ba
141	<i>ēṭir napišti bēl šulūl balāti</i>		ša ina meḥret <...> izzazzu
142	5. lú dul en-te-na ki tuš-a		[...] al-gub-ba
143	<i>ša ina šubat taniḫti [...]</i>		ša [...] izzazzu
144	6. gub nam-til-la-ke <sub>4</sub> ...		... a]l-gub-ba
145	<i>mukīn balāti</i>		ša ... bā]bi izzazzu
146	7. tu <sub>6</sub> -bi nam-t[il-la ...		...] al-gub-ba
147	<i>tūšu b[alātu ...]</i>		ša [...] x bābi izzazzu
148	8. <sup>d</sup> en-líl-bàn-da en nam tar-[tar-ra		s]aḡ-ḡá-a-ni-šè al-gub-ba
149	<i>Ea bēlu muš[īm šimāti]</i>		ša ina rēšišu izzazzu
150	9. <sup>d</sup> asar-lú-ḫi tu <sub>6</sub> du <sub>11</sub> -ga-[a-ni-ta n]am-til-la		á-zi-da-šè al-gub-ba
151	<i>Marduk ša ina MĪN-šu (= téšu?) balātu</i>		ša ina imnīšu izzazzu
152	10. <sup>d</sup> utu-lu <sub>7</sub> á-sàg sar-re-da		á-gáb-bu-šè al-gub-ba
153	<i>Ninurta ṭārid asakki</i>		ša ina šumēlišu izzazzu
154	11. <sup>d</sup> ḫuš-ku/ka-a saḡ-ṛki gíd? <sup>1</sup>		[...]
155	<i>Nergal muna<sup>2</sup>ir<sup>1</sup>ra<sup>1</sup>]-[x]-e</i>		ša ina maḥri[šu izzazzu]
156	12. <sup>d</sup> nuska uru <sub>3</sub> ad-ḫal <sup>d</sup> en-líl		a-ga-bi-šè al-gub-ba
157	<i>Nuska nāšir pirišti Enlil</i>		ša ana arkīšu izzazzu
158	13. <sup>d</sup> ara sugal <sub>7</sub> zi abzu-(ke <sub>4</sub> )		ká á-zi-da-šè al-gub-ba
159	<i>Usmū sukkallu kīnu ša apsi</i>		ša ina imitti bābi izzazzu
160/2	14. <sup>d</sup> di-kū <sub>3</sub> du <sub>11</sub> -ga níḡ-sig <sub>5</sub> -ga sugal <sub>7</sub> é-saḡ-íl-la-ke <sub>4</sub>		á gáb-bu-šè ká al-gub-ba
161/3	<i>Madānu qāb damiḫti sukkal Esagil</i>		ša ina šumēl bābi izzazzu
164	14 <sup>e</sup> urin-gal gal-gal-e-ne an-dùl-bi-e-ne nam-til-la		
165	14 urigallū rabbūtu ša šulūšunu balātu		
166	da lú nú [l]ú-dur <sub>11</sub> -ra-ke <sub>4</sub> mu-ni-in-gub-gub-bu		
167	<i>idāt erši marši uzaqqip</i>		

Zweite Beschwörung bei den 14 <sup>e</sup>urigallus, „die rechts und [links ...] stehen“ (JNES 33, 196: 183+x+12):

168	én		
	= 1. <sup>d</sup> enkum maḥ du <sub>6</sub> kù-ga		ub-ba al-gub-ba
169	<i>Enkum šīru šubtu elletu</i>		ša ina tubqi izzazzu
170/2	~ 8. <sup>d</sup> en-ki d[umu] eridu-ga-ke <sub>4</sub> mu-zu kur-kur-ra		gaba-ri-bi-šè á zi-da al-gub-b[a]
	bulug <sub>3</sub> -ga		
171/3	<i>E[a mā]r Eridu šumka ina mātāti šurbū</i>		ana meḥretišu ina imitti izza[z]

<sup>43</sup>) Nach Meier, *Afo* 14, 146-149, mit Nachträgen bei Borger, JNES 33, 195f.; die 14 <sup>e</sup>urigallus sind durchgezählt; Name und Standort sind hier der Übersichtlichkeit halber

abweichend vom Text auseinandergezogen. Die Übersetzung folgt aus gutem Grund vorrangig dem akkadischen Text.



174/6 = 2.	lugal gaba-ri nu-tuku-a <sup>š</sup> ù-ri-gal	MIN [...] / dub-ús-bi á gáb-bu a[l-gub-ba]
175/7	<i>bēlu ša māhira lā išū urigallu</i>	<i>ša [...] / ana duppussišu ina šumē[li izzazzu]</i>
178	~ 9. <sup>4</sup> asar-lú-ḫi abgal diḡir-re-e-ne-meš	gaba-ri-b[i-...]
179	<i>Marduk apkal ili</i>	[...]
180	~ 4. zi-šà-ḡál šúm-mu [...]	...
181	<i>nādin napišti [...]</i>	...
182	~ 3. e-ne-da nam-til-la [...]	...
183	<i>ittiš[<sup>u</sup> balāṭu ...]</i>	...

Fortsetzung (s. JNES 33, 196) sehr lückenhaft.

Beschwörung:

1. (134f.) Erhabener Enkum vom reinen [Wohn]sitz (sum: vom Duku):	der in der Ecke steht.
2. Herr, der keinen Widerpart hat, vorderster <i>urigallu</i> :	der an der linken Seite steht.
3. Bei ihm ist Leben:	der ihm (sum.: dem Menschen) gegenüber steht.
4. Lebensretter, Herr des Schutzes über das Leben:	der (sum. dem Menschen) gegenüber steht.
5. Der an einem Wohnsitz der Ruhe <i>wohnen läßt(?)</i> :	der ... steht.
6. Der Leben festsetzt:	der [ <i>rechts?</i> ] der Tür steht.
7. Dessen Beschwörung Le[ben ...]:	der [ <i>links?</i> ] der Tür steht.
8. Ea, Herr, der die Geschenke entscheidet:	der ihm zu Häupten steht.
9. Marduk, von dessen Beschwörung Leben stammt:	der zu seiner Rechten steht.
10. Ninurta, der den Asakku vertreibt:	der zu seiner Linken steht.
11. Nergal, der ... erschlägt	der vor [ihm] steht].
12. Nuska, Bewahrer des Geheimnisses Enlils:	der hinter ihm steht.
13. Usmû, der rechte Wesir des Apsû:	der rechts der Tür steht.
14. Madānu, der Gutes spricht, der Wesir des Esagil:	der links der Tür steht.
(164f.) (Diese) 14 großen <i>urigallus</i> , unter deren Schutz das Leben ist,	
(166f.) habe ich an den Seiten des Bettes des Kranken aufgerichtet.	

Beschwörung:

= 1. Erhabener Enkum vom reinen [Wohn]sitz:	der in der Ecke steht.
~ 8. Du, dessen Namen Ea, der Sohn von Eridu, in den Ländern groß gemacht hat:	der ihm gegenüber zur Rechten steht.
= 2. Herr, der keinen Widerpart hat, <i>urigallu</i> :	<i>idem</i> [...], der an zweiter Stelle zur Linken steht.
~ 9. Marduk, Weiser ( <i>apcallu</i> ) der Götter:	der gegenüber [... steht].
~ 4. Der Lebensodem gibt [(...)]:	[...]
~ 3. Bei ihm ist Leben [(...)]:	[...]

Obwohl die <sup>š</sup>*urigallu*-Figuren mit Gips an die Wand gezeichnet sind, werden sie wie <sup>š</sup>*urigallus* aus Rohr behandelt: sie behalten das Determinativ, sie „stehen“ da (*izuzzu*), der Beschwörer hat sie „aufgerichtet“ (*zuqqupu*, Z. 167). Ihre gemeinsame Funktion ist es, Leben zu spenden und Schutz zu gewähren (Z. 164f.).

In der ersten Fassung der Beschwörung werden die 14 <sup>š</sup>*urigallus* in zwei Siebenergruppen aufgeteilt. Beide Reihen (1.-7. bzw. 8.-14.) weisen eine im Detail unterschiedliche Abfolge auf, sogar die Terminologie bei der Standortangabe unterscheidet sich.<sup>44</sup> Die Funktion der ersten sieben (1.-7.) ist es, Leben zu spenden;

<sup>44</sup>) Wurden hier zwei ursprünglich unabhängige Reihen zusammengefügt?

die zweite Siebenergruppe (8.-14.) verkörpert die Macht von Göttern, nämlich der Beschwörungsgötter Ea und Marduk, der Krieger Ninurta und Nergal, der Wesire Nuska und Usmû, sowie von Madānu, dem kriegerischen Marduk-Aspekt und Richter. In der zweiten Fassung (Z. 168ff.) scheinen die beiden Gruppen eher nach Standort als nach Funktion verteilt zu sein.

Zum Ort der Figuren an den Wänden des Raumes um den Kranken herum und auf beiden Seiten der Tür lassen sich einige Beobachtungen anfügen. Auf der rechten Seite von Krankem und Tür steht das Ea-Gefolge (9. Marduk und 13. Usmû), während auf der Linken, der Unheilsseite, die kriegerischen Götter Ninurta (10.) und Madānu (14.) für Schutz durch Abwehr sorgen. Auch der <sup>š</sup>*urigallu* zur Linken aus der

ersten Gruppe (2.) zeichnet sich dementsprechend durch Wehrfunktion aus, und Madānus Beschwörungsworten würde man dann diejenigen von 7. an die Seite stellen. Der Unterweltsgott Nergal (11.) sollte wohl gegenüber, das heißt 'unten' zu Füßen des bettlägerigen Kranken situiert sein. Die Angaben „in der Ecke“ (1.), „zu Häupten“ (8.) und „hinter ihm“ (12.) dürften sich alle auf die Wand hinter dem Kranken beziehen; hier befinden sich dann Enkum, der einzige eigentliche Name eines <sup>g</sup>urigallu, sozusagen ihr 'Anführer', der Weisheitsgott Ea und Nuska als Bote von Enlil. Direkt

hinter dem Kranken, idealtypisch dem Hausherrn im privaten Schlafräum seines Hauses, befinden sich also die drei <sup>g</sup>urigallus versammelt, denen man jeweils einen höchsten Rang zusprechen möchte.<sup>45</sup>

Nach den sieben Geflügelten im oberen Bereich der Wände, die den Raum vor eindringendem Übel bewahren sollten, folgen mehrere kriegerische Wächter an den Toren. Gipsbilder in den Türdurchgängen sind wieder mit <sup>g</sup>urigallus ausgestattet, wie am deutlichsten die Tabelle *SpTU* 3, 69 angibt:

SpTU 3, 69 § 13:					
[Anzahl]	[Bildnis?]	ihre Gestalt	Attribut	Standort	Beschwörung
14	Bildnisse von denen aus Gips ( <i>šalmū šūt gašši</i> )	mit schwarzer Paste bemalt ( <i>ina IM.GI<sub>6</sub> uqqū</i> )	rechts mit geballter Faust links halten sie einen <sup>g</sup> urigallu von Gips ( <i>ina imnišunu umāša kišsurū, ina šumēlišunu <sup>g</sup>urigalli gašši našū</i> )	im Inneren von 2 Toren: an der rechten Laibung sind 4, an der linken Laibung sind 3 gezeichnet ( <i>ina libbi 2 bābi: ina sippi imni 4, ina sippi šumēli 3 ešrū</i> )	<i>gaba-gi lú erim<sub>2</sub>-ma</i>

Die Figuren in der Tür sind also unterschiedlich charakterisiert: mit geballter Faust (GEŠBU<sub>2</sub> = *umāšu*) auf der einen Seite, mit <sup>g</sup>urigallu an der anderen. Die auf den ersten Blick verwirrende Rechts-Links-Verteilung entspricht dem üblichen Schema bei diesen Figuren, da die Seiten hier vom Betrachter aus angegeben werden: die „rechte“ Seite ist die (nach unserem Verständnis) Linke, die kämpferisch nach außen das Übel abwehrt, die „Linke“ dann unsere Rechte, die im Haus

Leben bewirkt. Diese doppelte Funktion des apotropäischen Schutzes nach außen und des Segens für das Innere kennen wir von zahlreichen Türfiguren.<sup>46</sup>

Der bildlichen Charakterisierung entsprechend ist in der zugehörigen Beschwörung von *Bīt mēseri* die kriegerische Funktion der <sup>g</sup>urigallus stärker hervorgehoben. Wie im zuvor besprochenen Abschnitt nennt die Beschwörung wieder allein die <sup>g</sup>urigallus, die „Bildnisse“ der Tabelle *SpTU* 3, 69 kommen nicht vor.

*Bīt mēseri* III/IV, *SpTU* 2, 8 ii 7-13 (Sumerische und akkadische Fassung gegen Text in zwei Spalten):

7	<i>... ana maḥar 14 <sup>g</sup>urigallī gašši ša ina libbi bābi imni u [šumēli] ešr[ū tamannu]</i>	„...“, rezitierst du vor den 14 <sup>g</sup> urigallus aus Gips, die im Inneren des Tores rechts und [links] [gez]eichnet [sind]:
8	<i>én gaba gi lú er[im<sub>2</sub>-ma]</i>	Beschwörung: (1.) Der den Feind zurückwirft,
9	<i>sù-ud-áġ-ġá IM UD kár-kár-e[š]</i>	(2.) leuchtendes, dauernd strahlendes Licht,
10	<i>gaba gi lú ḥul-ḡál</i>	(3.) der den Bösen zurückwirft,
11	<i>zà ság maškim ḥul lú ká-na</i>	(4.) der den bösen Sachwalter wegstößt, (5.) der der Türöffnung,
12	<i>lú si-ġar-ra lú abul-la</i>	(6.) der des Riegels, (7.) der des Tores:
13	<i>7 <sup>g</sup>urin-gal [...]</i>	die sieben <sup>g</sup> urigallus aus Gips.“

Von den teilweise kämpferischen Namen (1., 3., 4.) ausgehend schließt Wiggermann (CM 1, 71f.) auf die Funktion der <sup>g</sup>urigallus als Schützer des Lebens gegen eindringendes Übel. Dabei verweist er auf die Identifikation in einem mystischen Kommentar zu einem Heilritual:

<sup>45</sup> Zu verweisen ist auch auf die verwandte *utukkū lemnūtu*-Beschwörung O. Gurney, AAA 22, 76ff., deren Zusammenhang mit *Bīt mēseri* Wiggermann, CM 1, 113-115, feststellte. In diesem Text (meist nach CT 16, 38 iv) wird am Kopf des Bettes des Kranken ein Sühnezicklein angebunden (AAA 22, 92: 192) und ein <sup>g</sup>urigallu aufgerichtet (*ibid.* 194).

*<sup>g</sup>urigallū ša ina rēš marši zuqqupū, ilū sebetti, ilū rabbūtum, mārū Išhara šunu*

„Die <sup>g</sup>urigallus, die am Kopf des Kranken aufgerichtet sind, sind die Sieben Götter, die großen Götter, die Söhne von Išhara sind sie“.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Deutlich beim *laḥmu*, vgl. auch *kusarikku, šalam hīni ša l ammatu lānšū*; dazu Wiggermann, CM 1, s. v.; Sallaberger, ZA 90 (2000) 247 Anm. 45.

<sup>47</sup> N. Strassmaier, ZA 6, 241ff. Sp. I 131: 20f.; dazu Wiggermann, CM 1, 115; s. die Bearbeitung von A. Livingstone, MMEW 172f., unter dem Titel „Ritual for Curing a Sick Man“.

Die kriegerische Siebengottheit spiegelt die Wächterfunktion wieder, wenn nicht nur, wie A. Livingstone vermutet (MMEW 174), die Siebenzahl Anlaß für die Gleichsetzung bildet. Interessant ist nun die Parallele MMEW 176f.: 28:

*rikis hurda/ātim* : DINGIR.IMIN.BI  
„Verknotung von Geflecht<sup>48</sup>: die Sieben Götter“

Man möchte hieraus eine indirekte Gleichung <sup>8</sup>*urigallu* = *rikis hurda/ātim* ableiten; diese Bezeichnung mit dem „Knoten, Verknüpfen“ entspricht jedenfalls sehr gut dem von U. Seidl beschriebenen Palmettenbaum.

### Einzelne weitere Rituale

#### 5. Totengeist-Ritual BAM 323: 89ff.:<sup>49</sup>

Das Ritual zur Heilung eines vom Totengeist verfolgten Todkranken<sup>50</sup> findet in der Vollmondnacht auf dem Dach des Hauses statt. Dem Patienten wird die Stirn aufgeritzt. Weiter heißt es: „Du läßt ihn im <sup>8</sup>*urigallu*-(Kreis) Platz nehmen“ (*ina ŠÀ* <sup>8</sup>ÜRIGAL TUŠ-*eb-šu*, Z. 95); sein Blick geht nach Norden. Wenn am Morgen der Mond unter- und die Sonne aufgeht, spricht der Todkranke nach dem Opfer ein Gebet an Mondgott und Sonnengott. „Siebenmal spricht er es und geht aus dem <sup>8</sup>*urigallu*-(Kreis) heraus“ (7-*šu* DU<sub>11</sub>.GA-*ma iš-tu* <sup>8</sup>ÜRIGAL È-*ma*, Z. 103); sein Ritualgewand legt er ab und ein reines, weißes an, der Beschwörer ruft noch einmal Mond- und Sonnengott an.

#### 6. Ritual vor dem Sternbild Wagen, PBS 1/2, 121 Rs. 6-13 und AMT 4, 44:<sup>51</sup>

Ein Ritual gegen „Lebensabschneidung“ (*zikurudū*) wendet sich an das Sternbild Großer Wagen (<sup>mul</sup>MAR.GÍD.DA).<sup>52</sup> Das Ritual findet des Nachts auf

<sup>48</sup>) Der Versuch, *hurda/ātim* mit „Geflecht“ zu übersetzen, beruht auf der Überlegung, daß die in den Wbb. *sub hurdu*, *hurdatu* (mit den Nachträgen in *AHw*. III!) angeführten Bedeutungen wie „Matte“ (an Tür, auf Dach), „Querholz“ und „(weibliche und männliche) Scham“ sich wohl auf eine Grundbedeutung „Geflecht“ zurückführen lassen; bei der euphemistischen Bezeichnung für die Scham wäre dann das ‘Geflecht’ eigentlich das Schamhaar.

<sup>49</sup>) BAM 323 = KAR 184 = *TuL* 78-86 Nr. 21.

<sup>50</sup>) Zu den dramatischen Symptomen s. J. A. Scurlock – B. R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* (2005) 326: 13. 223, die Kopfschmerzen, Tinnitus, Nacken- und Rückenschmerzen und Muskelschwäche als Symptome für eine virale Meningoencephalitis ansehen.

<sup>51</sup>) Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Texte ergab sich beim Überprüfen der *urigallu*-Belege. PBS 1/2, 121 wurde erstmals von H. F. Lutz, *ibid.* S. 24ff., bearbeitet.

<sup>52</sup>) PBS 1/2: 1 - Rs. 6; das Gebet ist „<sup>mul</sup>Ereqqu 1“ bei

dem Dach vor dem Sternbild statt. Die beiden Texte sind keine exakten Duplikate, beschreiben aber offensichtlich dasselbe Ritual.

PBS 1/2, 121 Ritual Rs. 7-13:

7 KĪD.KĪD.BI [*ina mūši?*] ŪR A KŪ SUD  
8 *ana* IGI <sup>mul</sup>MAR.GÍD.DA <sup>8</sup>ŠUTUG ŠUB-*di*  
9 <sup>8</sup>ÜRIGAL *tu-za-qáp* SIKI HÉ.ME.DA  
10 SIKI ZA.GĪN.NA SIKI GA.RÍG.AK.A *tu-la-aḥ*  
11 *ina ŠÀ* <sup>8</sup>ÜRIGAL GI.DU<sub>8</sub> DU-*an*  
12 [ ] 'x x' a tu ta HI 'x' KA [ ]  
3-*šú* SID-*nu*  
13 [(x)] KI.ZA.ZA

7 „Die Ritualhandlungen dazu: [*In der Nacht*] besprengst du das Dach mit reinem Wasser.  
8 Vor dem Großen Wagen legst du einen Schilfschrein an.  
9 <sup>8</sup>*urigallu* richtest du auf. Mit roter Wolle, blauer Wolle, gekämmter Wolle verzierst du (ihn).  
11 Inmitten des <sup>8</sup>*urigallu*-(Areal) setzt du ein Tragaltärchen hin.  
12 [...] ... rezitierst du dreimal.  
13 [(?)] Du wirfst dich nieder.“

AMT 44, 4:<sup>53</sup>

1 DIŠ LÚ <sup>vzu</sup>SA ZAG u GÜB *uš-tab-ba-lu*<sub>4</sub> MÚD  
*ina pi-i-šú* [  
2 *mi-iḥ-ḥa* U<sub>4</sub>.3.KÁM DU-*ku ana* LÚ BI *ana* IGI  
<sup>mul</sup>MAR.GÍD.D[A  
3 DIŠ U<sub>4</sub>.10.KÁM GÍD.DA-*ma* BA.ÚŠ ŠU  
ZI.KU<sub>5</sub>.RU.DA [  
4 [*a-n*]*a* ŠU ZI.KU<sub>5</sub>.RU.DA KAR-*šú ina* GI<sub>6</sub> *ina*  
*ka-ma-aš* GĪR <sup>8</sup>PAD.UD *ina ú-ri ana* IGI [  
5 [x x (x)] <sup>8</sup>PAD.UD <sup>8</sup>ÜRIGAL *a-na* IM  
LÍMMU.BA *tu-za-qa-ap* A.GÚB.[BA  
6 [ZĪ.SUR].<sup>1</sup>RA<sup>1</sup> *i-ta-ti-šú te-šir* ŠÀ <sup>8</sup>PAD.UD SIKI  
HÉ.ME.DA [  
7 [ <sup>8</sup>ÜRIGAL *tu-ul-la-aḥ* LÚ TÚG *za-ka-*  
*a* [  
8 [ <sup>L</sup>]<sup>U</sup>MU<sub>7</sub>.MU<sub>7</sub> DIB.BA-*ma ana* ŠÀ  
<sup>8</sup>PAD.UD *tu-*'x'<sup>1</sup>-[  
9 [*nam-ḥa-*]*ra ta-sà-ḥa-ap-ma* ZÚ.LUM.MA ZĪ.EŠA  
*ta-*[  
10 [ ] <sup>duq</sup>*qa-a tu-ka-an ana* IGI  
<sup>mul</sup>MAR.GÍD.DA?  
11 [ ]-*a a-na* TÍL *di-ni di-ni* [  
12 [ ] *ina* KI BI BAL-*qí* 'x' [  
13 [ ] 'x' ki 'x' [  
1 „Wenn ein Mann die Muskeln rechts und links durcheinanderbringt, Blut aus seinem Mund [...]“

W. R. Mayer, UFBG 429.

<sup>53</sup>) Z. 1-4 bearbeitet bei Scurlock – Andersen (Anm. 50) 564: Ap. 71; Übersetzung auch R. C. Thompson, *AJSL* 47 (1930/31) 21f. Ergänzung Z. 9 nach CAD S 33.

- 2 Bier, wenn 3 Tage vorbeigegangen sind, für diesen Mann vor dem Großen Wagen [libierst du ...]
- 3 Wenn es sich aber 10 Tage hinzieht, dann stirbt er; es ist die 'Hand des Lebensabschneidens (*zikurudû*)' [...]
- 4 Um die 'Hand des Lebensabschneidens (*zikurudû*)' von ihm zu entfernen: In der Nacht unter Beugen des Beines(?) den *šutukku*-Schilfschrein am Dach vor [dem Großen Wagen? ...]
- 5 [... neben?/vor? dem?] Schilfschrein richtest du *šurīgallu* nach den vier Himmelsrichtungen auf. Das Weihwassergefäß [stellst du auf ...]
- 6 Rundherum zeichnest du [einen Mehlkreis(?)]; innen ist der Schilfschrein. Mit roter Wolle [...]
- 7 [(...) *šurīgallu* verzierst du. Den Mann [bekleidest du] mit einem reinen Gewand [...]
- 8 [...] den Beschwörer läßt du vorübergehen(?) und zum Inneren des Schilfschreines [...]st du [...]
- 9 [ein Aufnahmegefäß bedeckst du und Datteln, Feinmehl [streust] du [...]
- 10 [.....] ein Litergefäß stellst du hin. Vor dem [Sternbild Wagen sprichst du(??):]
- 11 ['.....] entscheide meinen Fall zum Leben! [...]
- 12 [.....] an dieser Stelle libierst du [...]"

Das Aufrichten der *šurīgallus* auf dem Dach (s. 5.) und die Ausrichtung nach den vier Himmelsrichtungen (s. 7.) begegnen auch andernorts. Offensichtlich berichtet dieses Ritual davon, daß die *šurīgallus* mit bunter Wolle geschmückt werden, auch wenn die Textlücken letztlich noch keine ganz eindeutige Entscheidung zulassen. Das würde jedenfalls die Deutung unterstützen, daß im *Mīs pī*-Ritual (oben 2., S. 63f.) Materialien zur Ausgestaltung der *šurīgallus* bereitgelegt werden.

#### 7. Namburbi-Rituale:

Feld-Namburbi *BaF* 18, 367ff. (zuvor publiziert: AMT 7, 8; CT 39, 8; CTN 4, 134; STT 242): Unter den von S. M. Maul, *BaF* 18 (1994), bearbeiteten Namburbi-Ritualen weist allein das gegen „das Übel von Feld und Obstgarten“ *šurīgallus* auf. Die Handlung beginnt folgendermaßen:

„4 *šurīgallus* machst du; du bestreichst sie mit Asphalt, Gips und Zedernöl. In den vier Ecken von Feld und Obstgarten pflanzt du sie am Morgen auf“ (4 *šurīgallī teppuš / ittā gašša u šaman erēni talappassunūti / ina šārī erbetti ša eqli u kirī ina šēri tuzaqqapsunūti*; *BaF* 18, 368f./371: 9'-11').

Am Abend werden die Opfer bereitet, für Ea und Marduk und für die Götter von Feld und Garten. Nach Gebet und Abräumen der Opfertische wirft man die 4 *šurīgallus* und die Opferbrote in den Fluß (*BaF* 188, 370/372: 25f.).

In den Namburbi-Lösungsritualen wird üblicher Weise kein *šurīgallu* verwendet. Daß das hier der Fall ist, hängt deshalb sicher mit dem Thema zusammen, dem Übel, das vom Feld ausgeht, während sonst der Patient mit einem Mehlkreis umgeben wird. Für unseren Zusammenhang wichtig ist dabei auch die singuläre Behandlung der *šurīgallus* mit Asphalt, Gips und Zedernöl (vgl. dazu U. Seidl, S. 55; s. auch 6.).

Anfügen läßt sich das vergleichbare Aufrichten von *šurīgallus* bei einem Ritual gegen Maul- und Klauen-seuche in der Viehhürde (4 R<sup>2</sup> 18\* Nr. 6).

Schlangen-Namburbi K 6142 Rs.<sup>54</sup>: Nach einer sumerischen(!) Beschwörung mit der Unterschrift (Z. 12') [NA]M.BŪR.BI ḪU[L MUŠ.MEŠ] „Löseritual gegen das Übel von Schlangen“ folgt das Ritual:

(13') „[...] wäscht du. Schlange [...] (14') [Dattel]n, Feinmehl [streust du] über [...]. (15') [...] richtest du her. Nach den [vier] Wind[richtungen] richtest [du *šurīgallus*] (16') auf. Dieser/n Mensch [...] in die *šurīgallus*] hinein. (17') [...] vor die Schlange [...] (18') läßt du ihn hintreten und [sprichst die Beschwörung ...]"

Auf derselben Tafel findet sich noch ein Namburbi-Ritual gegen Schlangen,<sup>55</sup> ohne daß *šurīgallus* genannt wären; ein Grund für die Abweichung läßt sich hier nicht erkennen.

#### 8. Ḫulbazizi-Beschwörungsritual *SpTU* 3, 83 Rs. 13-18:

In dieser „Beschwörungstafel zur Abkehr von Übel und zwar mit Hilfe von Pflanzen und Mineralien“ (E. von Weiher, *SpTU* 3, S. 110) werden Ḫulbazizi-Beschwörungen mit Ritualen verbunden. In Ḫulbazizi spielt Ninurta eine dominante Rolle; der Ritualabschnitt, in dem in dieser Tafel einmalig ein(?) *šurīgallu* „aufgerichtet“ wird (Rs. 17), wendet sich hingegen an Šulpaea. Ist damit Šulpaea als Namen Jupiters gemeint, so daß das Auftreten des *šurīgallu* damit zu verbinden wäre (vgl. oben 5. und 6.)?<sup>56</sup>

#### 9. Seleukidische Rituale:

Nächtliche Riten im Bit Rēš in Uruk, *RAcc.* 69/120/124 (AO 6460) Rs. 26f.<sup>57</sup> Am Abend werden die Tempel geschlossen, die Menschen zünden Feuer

<sup>54</sup> R. Caplice, *Or.* 36, 27-31 + Tab. IV (Foto).

<sup>55</sup> „Rs.“ nach Caplice a. O., bei Maul, *BaF* 18, 271ff. als „Vs.“ bearbeitet.

<sup>56</sup> Solange die von I. Finkel zu erwartende Publikation der Serie nicht vorliegt, können solche Fragen nicht beantwortet werden.

<sup>57</sup> Die neueste Bearbeitung findet sich bei M. J. H. Linsen, *The cults of Uruk and Babylon.* CM 25 (2004) 245ff.

an und opfern den Göttern. Die Vorbereitungen für die Nacht schließen damit: „Die Torwächter richten <sup>š</sup>urigallus links und rechts vom Tor auf (r. 26f. *maššarū abullāti urigallē imna u šumēla / ša abullāti uzaqqapū*). Holzfeuer zünden sie bis zum Hellwerden in den Toren an.“

Die <sup>š</sup>urigallus stehen an den Türen, wie etwa auch im Haus in *Bīt mēseri* (4.); aber nun beschützen sie die gesamte nachtschlafende Stadt.

Mondfinsternisritual BRM 4, 6: 31'f.:<sup>58</sup> Während der Mondfinsternis finden in der Stadt, die keiner verlassen darf, Klagen statt. Am nächsten Tag werden die Paraphernalia entfernt, *garaku*-Räucherständer und Asche im Fluß versenkt. „Am nächsten Tag, bevor der Sonnengott aufleuchtet, öffnest du die Tore, die du versiegelt hast. <sup>š</sup>urigallu, Mehlkreis, weiße und schwarze Kordel entfernst du und wirfst sie in den Fluß“ (*ina šanī ūmu lām Šamaš innapḫa bābī ša tukannik tepette urigalla zisurrā / ulin pešū u šalma turabba ana nāri tanaddi*).

Wie im Uruk-Ritual standen hier die <sup>š</sup>urigallus (oder ein <sup>š</sup>urigallu) am Tor, worunter wegen der expliziten Anweisungen für die Stadt im vorangehenden Abschnitt das Stadttor gemeint ist. Der oder die <sup>š</sup>urigallu(s) werden mit der Grenze des Mehlkreises entfernt, dazu die wohl ebenfalls abgrenzenden Wollfäden, wenn die drohende Gefahr vorbeigegangen ist. Im Text ist allerdings das Aufstellen der Installationen nicht erhalten.

### Zusammenfassung und Rückblick

#### Aussehen, Herstellung und Gebrauch

Die Identifikation des <sup>š</sup>urigallu mit dem Palmettenbaum, dem sogenannten 'Heiligen Baum', durch U. Seidl ging vom Material Schilfrohr aus. Eine pfahlarartige Gestalt legt die stereotype Kombination mit dem Verb *zuggupu* „aufrichten“ zwingend nahe. In *Mīs pi* (2.) wird Rohr bereitgelegt und die Herkunft des Materials gepriesen. Die Bezeichnung als „Rohrpfosten“ (<sup>š</sup>gilim, 2.), die indirekte Gleichsetzung mit „Verknötung von Geflecht“ (S. 71) und die lexikalischen Gleichungen (S. 61) ließen sich noch anführen. Das Schilfgebilde war wohl verziert, mit bunten Fäden (6.; vgl. Anm. 18), vielleicht auch mit verschiedenen Ästen (2.) bzw. weiß und schwarz und mit Öl bestrichen (7.). Im Haus werden <sup>š</sup>urigallus mit Gips an die Wand gezeichnet (4.).

<sup>58</sup>) = *TuL* 94: 31; vgl. Linssen, *CM* 25, 307/310 und S. 113 zur Stelle (allerdings meint er, daß die <sup>š</sup>urigallus in den Tempel gebracht worden seien; dafür gibt es aber keinen Hinweis); zum Verb *turabba* (zu *rubbū*) s. oben Anm. 38.

Ein *urigallu* wird kaum je ganz allein gebraucht (8.<sup>7</sup>). Selbst wenn es in der *utukkū lemnūtu*-Beschwörung heißt, „einen <sup>š</sup>urigallu pflanzte ich zu seinen Häupten auf“ (AAA 22, 92: 194), ist aus dem Ritualkontext von *Bīt mēseri* deutlich, daß dies einer von 14 <sup>š</sup>urigallus ist (4.).

Im Haus werden die <sup>š</sup>urigallus in den privaten Innenräumen um das Bett des Kranken an die Wände gezeichnet (4.). Hier, in den Privaträumen, erscheinen <sup>š</sup>urigallus zusammen mit den „Weisen“, den *apkallus*, oder namenlosen Genien.

Den Türöffnungen gilt die besondere Aufmerksamkeit der Rituale; <sup>š</sup>urigallus stehen als Wächter und Türhüter am Zugang zum Empfangsraum (4.: sieben <sup>š</sup>urigallus). Entsprechend werden sie links und rechts der Tore einer Stadt zu Zeiten magischer Gefährdung, errichtet: des Nachts und bei Mondfinsternis (9.). Umgrenzen sie einen vorgegebenen Platz unter freiem Himmel, dann genügt es, die vier Ecken oder die Seiten nach den Himmelsrichtungen zu markieren: am Dach (6.; vgl. 5.), am Feld oder in der Hürde (7.). In der 'Steppe' schließlich kann man mit <sup>š</sup>urigallus einen runden Ritualplatz abstecken, der zusätzlich mit einem Mehlkreis (*zisurrū*) abgesichert wird (1., 2.): hier markiert es den Ort der ankommenden Kultstatue in *Mīs pi* (2.), den des Königs in *Bīt rimki* (1.). Trotz der Handlung auf dem offenen Land ist dann der Unterschied zum geschützten Innenraum des Hauses, dem Zentrum des Lebens, nicht mehr so groß.

Der mit <sup>š</sup>urigallus markierte Platz erlaubt darin rituelle Handlungen (1., 2.), ein Tragaltärchen wird hineingestellt (6., PBS 1/2, 121 Rs. 11), darin hantiert man mit einem „Räucherständer“ (*nappatu*; KAR 90: 20).

Unter diesen Voraussetzungen bildet meines Erachtens das stärkste Argument zugunsten der Identifikation von U. Seidl, daß das gemeinsame Vorkommen von Gruppen von Palmettenbäumen (<sup>š</sup>urigallu) mit „Weisen“ (*apkallu*) und anderen segenspendenden Figuren im Ritual *Bīt mēseri* (4.) in den Innenräumen eines Hauses dem Reliefschmuck assyrischer Paläste entspricht, wo sich auch sonst Entsprechungen zu den Figuren der Rituale (3., 4.) finden. Und in *Bīt mēseri* (4.) werden <sup>š</sup>urigallus als einzige Schilfobjekte an die Wände gezeichnet.

Eine Diskrepanz scheint zwischen der Herstellung aus Rohr (2.) und dem kunstvollen 'Heiligen Baum' der Kunst zu bestehen. Doch im Umkreis des Königs (vgl. auch 1.), darüber hinaus in der Verstetigung im Relief oder anderen Formen der Darstellung, werden sicher kunstvollste Gebilde als Vorbilder gewählt worden sein.

Nach Abschluß eines Rituals werden die temporären Einrichtungen, darunter die <sup>š</sup>urigallus, entfernt und in den Fluß geworfen (4., 7., 9.).

## Funktion

Wie die Aufstellung der <sup>š</sup>urigallus zeigt, dienen sie der Umgrenzung eines rituellen Raumes. Während der Mehlkreis nur eine Grenze am Boden zieht, formen die <sup>š</sup>urigallus durch ihre Höhe tatsächlich einen Raum: an die Wände gezeichnet ebenso wie im Kreis in der Steppe. In gleicher Weise bestimmen sie die Raumbegrenzungen an den Türöffnungen.

Die eine Funktion des <sup>š</sup>urigallu ist dementsprechend die des 'Torwächters': der das Böse abwehrt und das Gute hereinläßt (2., 4.). In dieser doppelten Funktion unterscheidet er sich deutlich von den rein apotropäisch wirkenden kriegerischen Mischwesen im Außentor (3., 4.). Als 'Torwächter' wird er im Privathaus (2.) wie im öffentlichen Raum (9.) eingesetzt.

Ganz zentral ist die Wirkung im Inneren des Hauses, wo <sup>š</sup>urigallus gemeinsam mit den friedfertigen „Weisen“ auftreten. Exorzistische Reinigung und apotropäischer Schutz allein genügen nämlich nicht: das Innere wäre so zwar vom Übel befreit, damit aber 'leer', nicht mit Lebenskraft erfüllt.<sup>59</sup> Diese Lebenskraft vermitteln Ea und seine Gesandten, allen voran die *apkallus* von Erde, Luft und Wasser. Deshalb sind die *apkallus* um den Patienten an seinem Bett versammelt, befinden sie sich in den innersten Räumen. Mit ihnen zusammen wirken die <sup>š</sup>urigallus, die lebensspendende Kraft ausströmen, wie sie in ihren Namen beschworen wird (s. insbesondere 4.). In den großen Ritualen *Bīt rimki* oder *Mīs pī* oder in Reinigungsritualen werden nicht wie in den Ritualen zum Schutz des Hauses und des Einzelnen (3., 4.) Bildnisse eingesetzt. Dort wird man deshalb nie *apkallu*-Figuren begegnen können. Durch die Kombination aus *Bīt mēseri* (4.) wissen wir aber, daß ein <sup>š</sup>urigallu dort eine dem *apkallu* vergleichbare Funktion ausüben kann: als lebensspendender Gesandter Eas. Auch wenn durch den Kreis von <sup>š</sup>urigallus ein Ritualplatz abgegrenzt wird, wird also ihre Lebenskraft beschworen (2., SAALT 1, 93: 40, Rohr Nintinugas).

Der <sup>š</sup>urigallu wirkt lebensspendend, nicht exorzistisch; er ist kein Werkzeug des Exorzisten, direkter Kontakt mit Personen erfolgt nicht.<sup>60</sup> In Reinigungsritualen erscheint er eigentlich sehr selten. Wenn er die Fläche des Feldes oder der Hürde abgrenzt (7.), dann

soll zwar auch das Übel diesen Bannkreis nicht überschreiten, doch wohl vor allem neues Leben in der Krankheit ermöglicht werden. In Reinigungsritualen spürt man deshalb ebenfalls die lebensspendende Rolle, wenn der König in größter Gefahr ins *Bīt rimki* eintritt (1.) oder sich ein Todkranker auf dem Dach den Riten unterzieht (6.).

Im Gegensatz zum Mehlkreis, der ausschließlich als Grenze fungiert, vermitteln <sup>š</sup>urigallus die Präsenz der Götter. Am deutlichsten zeigen das die Götternamen von sieben <sup>š</sup>urigallus in *Bīt mēseri* (4.). Im *Bīt rimki* wendet sich der König an den Sonnengott Šamaš (1.); im Ritual auf dem Dach werden Mond und Sonne (7.) oder das Sternbild des Wagen angerufen (6.), ein anderes Mal vielleicht Jupiter (8.).

Die in *Bīt rimki* (1.) angedeutete und in *Mīs pī* bestätigte (2.) Differenzierung der beiden Schilfbauten in Ritualen ist meines Erachtens bedeutsam für das Verständnis: die <sup>š</sup>urigallus umgrenzen einen Ritualplatz, aber sie bilden kein Heiligtum; die temporäre Kultstätte im Ritual ist der „Schilfschrein“, *šutukku*. Dementsprechend findet man <sup>š</sup>urigallus in den Innenräumen des Hauses oder an den Stadttoren, aber eben nicht beim oder im Tempel. Das Auftreten des 'Heiligen Baumes' im Palast entspricht dem genau.

Im frühen Mesopotamien ist das „Emblem“ (urin) durchaus mit dem Tempel verbunden; die Tempelhymne Gudeas ist das beste Zeugnis dafür. Allerdings gab es offensichtlich bis in altbabylonische Zeit noch nicht den <sup>š</sup>urin-gal/uri(n)gallu mit dem Determinativ gi „Rohr“, der in Ritualen eingesetzt wird, auch wenn selbstverständlich dem Schilfrohr Enkis immer eine zentrale Rolle in der Magie zukam. Womöglich wurde also die spezifische Funktion des <sup>š</sup>urigallu zusammen mit der entsprechenden Bildgestalt erst in nachaltbabylonischer Zeit gefunden.

Ein pfahlartig aufgerichtetes Gebilde aus Rohr, das in größerer Zahl Räume begrenzt und Türen flankiert, das im Inneren den Schutz des Lebens bewirkt, von göttlicher Kraft aber nie Kultstätte, begleitet von Genien und „Weisen“, den *apkallus*, präsent bei Gebeten an Šamaš und an Gestirne, so lassen sich sowohl der <sup>š</sup>urigallu aufgrund der Textzeugnisse als auch der Palmettenbaum der Bildwelt beschreiben.

<sup>59</sup>) Zu dieser Beobachtung vgl. auch Maul, *BaF* 18, 6.

<sup>60</sup>) Vgl. schon Wiggermann, *CM* 1, 71. Der fragend angeführte Beleg *CT* 16, 7: 245, eine *utukkū lemnūtu*-Be-

schwörung im Legitimationstyp, gehört nach der Kopie nicht hierher; ein 'GAL' nach <sup>š</sup>urin ist nicht möglich.