

## *kurgarrû* und *assinnu* und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft

Eine der Gruppierungen, die man – gemäß der von V. Haas zitierten 1. Tafel der Omenserie *Šumma ālu*<sup>1</sup> – in einer Stadt als bedrohlich empfand, wenn sie zu zahlreich wurde, waren die *kurgarrû*<sup>2</sup>, die in den akkadischen Texten häufig gemeinsam mit den in ihrer Funktion kaum von den *kurgarrû* zu scheidenden *assinnû* genannt werden. In den Wörterbüchern wird *kurgarrû* als »ein Kultdiener«<sup>3</sup> bzw. mit »actor, performer of cultic games, plays, dances, and music«<sup>4</sup> und *assinnu* als »Buhlknabe (im Kult)«<sup>5</sup> bzw. mit »(a member of the cultic personnel of IŠtar)«<sup>6</sup> wiedergegeben. Aus allen zur Verfügung stehenden Quellen über *kurgarrû* und *assinnu* wird deutlich, daß diese Gestalten in enger Verbindung zu dem Kult der Göttin IŠtar stehen. Von *kurgarrû* und *assinnu* glaubte man – wie es im Erra-Epos heißt –, daß »IŠtar, um die Menschen erschauern zu lassen, deren Männlichkeit in Weiblichkeit verwandelt«<sup>7</sup> habe. Das hier verwendete Verb »erschauern lassen (*šupluṣu*)« kann sowohl im Sinne einer Ehrfurcht vor der Macht der IŠtar als auch als weltliches Erschrecken gedeutet werden. Daß das Verb »*šupluṣu*« hier durchaus auch im zweiten Sinne gebraucht wird<sup>8</sup>, läßt sich anhand mehrerer Texte belegen, die das Unbehagen beschreiben, das der Babylonier empfand, wenn er mit einem *kurgarrû* oder einem *assinnu* konfrontiert wurde. In der Beschwörungsserie Maqlû z. B. wird der *kurgarrû* neben Zauberern, Zauberinnen und anderen suspekten Personen verdächtigt, *zikurrudû*-Zauber durchgeführt zu haben, ein äußerst gefährlicher Zauber, der darauf zielt, Menschen nach dem Leben zu trachten.<sup>9</sup> Angst vor der Zauberkraft eines *kurgarrû* offenbart sich auch in einer spätbabylonischen Beschwörung aus Uruk<sup>10</sup>, die über ein Öl (*šamnu tābu*) rezitiert wird, mit dem sich der Mensch einsalbt, um eine negative »Ausstrahlung« seiner Person so zu verwandeln, daß »derjenige, der ihn sieht, sich freut«.<sup>11</sup> In der Beschwörung werden vielleicht diese Ausstrahlung oder aber die Kräfte, die sie bewirkt haben, angesprochen. Dort heißt es:

»Beschwörung: Warum reißt du heraus – wie ein Löwe,  
(warum) knickst du ab – wie ein Wolf,  
(warum) bringst du die Versammlung zusammen – wie ein *kurgarrû*?«<sup>12</sup>

Löwe und Wolf sind Bilder für schädigende Kräfte, mit denen man auch die gefährliche Dämonin Lamaštu<sup>13</sup> (sowie die negativen Aspekte der IŠtar)<sup>14</sup> zu beschreiben versuchte.

Was mit »die Versammlung zusammenbringen« gemeint ist, soll später noch untersucht werden. Diese beiden Belegstellen zeigen, daß nicht etwa das im folgenden noch zu diskutierende, von der Norm abweichende Sexualverhalten von *kurgarrû* und *assinnu* das Mißtrauen der Gesellschaft erregte. Die Wurzel dafür scheint eher in der im Kult ausgeübten Tätigkeit dieser Personen zu liegen.

Bevor ich nun näher auf das in diesem Rahmen besonders interessierende Verhältnis der babylonischen Gesellschaft zu *kurgarrû* und *assinnu* eingehen kann, erscheint es zunächst notwendig darzustellen, worin die Aktivitäten dieser Personen bestanden.

Nicht wenige Rituale und Festbeschreibungen aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend erwähnen Auftritte von *kurgarrû* und *assinnu*. Diese Texte sind aber in der Regel sehr knapp formuliert und bleiben immer deskriptiv, so daß der Sinn der von *kurgarrû* und *assinnu* ausgeführten Handlungen in fast allen Fällen unklar bleibt. Einer der wenigen bekannten Kommentare zu einer Festbeschreibung, der jüngst von A. Livingstone neu bearbeitet wurde<sup>15</sup>, erwähnt einen *kurgarrû* und zeigt deutlich – auch wenn Einzelheiten unklar bleiben –, daß das Ritualgeschehen auf dem Hintergrund von mythischen Erzählungen zu sehen ist. In diesem Text werden einzelne Ritualhandlungen aufgezählt und dann mit mythischen Begebenheiten gleichgesetzt und dadurch erklärt. Ganz offensichtlich fungierte der *kurgarrû* als eine Art Kultdiener, der in einem Ritual mythische Wesen verkörpern konnte. Um also Ritualhandlungen, an denen *kurgarrû* und *assinnu* beteiligt sind, verstehen zu können, müssen wir uns zunächst den Mythen zuwenden, in denen *kurgarrû* und *assinnu* eine Rolle spielen. In einem weiteren Schritt soll dann die Funktion von *kurgarrû* und *assinnu* umrissen werden. Erst dann wird es möglich sein, die Gründe aufzuzeigen, die zu dem zweifellos gebrochenen Verhältnis führten, das die babylonische Gesellschaft zu diesen Personen hatte und sie zu einer »Randgruppe« werden ließ.

»Auf das Kurnugi, das Land ohne Wiederkehr,  
richtete Ištar, des Mondes Tochter, ihren Sinn.«

So beginnt die in der Fachliteratur als »Die Höllenfahrt der Göttin Ištar« bezeichnete Mythe, in der von der Erschaffung eines *assinnu* bzw. eines *kurgarrû* berichtet wird.<sup>16</sup> Diese Dichtung liegt in verschiedenen Versionen vor, einer sumerischen aus dem 2. vorchristlichen Jahrtausend<sup>17</sup> und einer akkadischen Version, die wiederum in zwei Rezensionen überliefert ist. Die eine stammt aus Ninive, die andere aus Assur.<sup>18</sup> Ištar begibt sich zu ihrer Schwester Ereškigal, der Herrin der Unterwelt, um auch dort die Herrschaft zu beanspruchen. Den Pförtner der Unterwelt fordert sie auf, ihr Einlaß zu verschaffen, anderenfalls wolle sie das Tor der Unterwelt zerschlagen, so daß die Toten hervorkommen können, um die Lebenden zu »fressen«. Ereškigal ist zwar voller Furcht, veranlaßt aber doch den Pförtner, Ištar hereinzulassen und sie nach den »alten Regeln der Unterwelt«<sup>19</sup> zu behandeln. Somit muß Ištar an jedem der sieben Unterweltstore eines

ihrer Schmuck- oder Kleidungsstücke abgeben, so daß sie – in der Unterwelt angekommen – völlig nackt dasteht. Da ihre magische Kraft in den sieben an den Toren der Unterwelt abgelegten Insignien zu liegen scheint, ist sie nunmehr machtlos. Zwar setzt sie sich auf den Thron ihrer Schwester Ereškigal, aber – so zumindest in der sumerischen Fassung – die *Anunnakū*, die Unterweltsgötter, treten zusammen, machen ihr den Prozeß und verwandeln sie in eine Leiche, die sie an einem Nagel aufhängen.<sup>20</sup> In der akkadischen Fassung erlegt ihr Ereškigal die »60 Krankheiten« auf.<sup>21</sup> Ištar hatte mit ihren Insignien auch ihren Gürtel mit dem *aban alādi*, dem »Geburtsstein«, ablegen müssen.<sup>22</sup> Nach Ištars Verurteilung hört damit jede Fruchtbarkeit auf Erden auf. Nur Ea, der Gott der Weisheit, kann helfen. Er erschafft Ašūšunamer, den *assinnu*. (In der aus Assur stammenden Fassung wird er als *kulu' u* bezeichnet.)<sup>23</sup> Dieser soll in die Unterwelt herabsteigen und Ereškigal betören, sie aber dann »bei den großen Göttern beschwören«<sup>24</sup> und von ihr die Herausgabe eines Sackes (*halziqqu*) fordern, der wahrscheinlich Ištars Leichnam verkörpert. Ereškigal aber darf ihm diesen Wunsch nicht verweigern. So wie zuvor in der sumerischen Fassung Ištar von den *Anunnakū* zum Tode verurteilt wurde, muß nun erneut ein Prozeß geführt werden, der mit der Freilassung Ištars endet. Hier wird ein Wiederbelebrungsritual beschrieben, auf das wir später noch zurückkommen werden: Namtar, der Pförtner und Bote der Ereškigal, muß anklopfen am É.GAL.GI.NA – offensichtlich der Ort, an dem sich die *Anunnakū* aufzuhalten pflegen – und die Türschwelle mit Muscheln (*ajjartu*) schmücken. W. Sladek dürfte wohl recht haben, wenn er annimmt, daß diese Muscheln aufgrund ihrer Form eine Vulva symbolisieren.<sup>25</sup> Die auf die Schwellen gelegten Muscheln sollen dann wohl den Übergang vom Tode zu Fruchtbarkeit und Leben magisch vorwegnehmen. Die *Anunnakū* treten aus ihrem Palast und lassen zu, daß Namtar die Ištar mit dem Lebenswasser besprengt und freigibt. Ištar darf die Unterwelt wieder verlassen und erhält ihre Insignien zurück. Allerdings wird ihr auferlegt, Ersatz für sie in die Unterwelt zu schicken. Ihr Jugendfreund Dumuzi, der – der sumerischen Fassung zufolge – nicht angemessen um Ištar getrauert hatte, muß als ihr Substitut für ein halbes Jahr in die Unterwelt. Die andere Jahreshälfte verbringt dort seine Schwester Bēletilī an seiner Statt.

Die akkadische Fassung der Mythe ist – wie der Vergleich mit der sumerischen Version zeigt – sehr knapp, bis hin zur Unverständlichkeit formuliert. Es bleibt unklar, wieso der *assinnu* unbeschadet die Unterwelt betreten kann, und vor allem, wie es ihm gelingt, Ereškigal zu überlisten. Die sumerische Fassung ist hier wesentlich deutlicher:<sup>26</sup> Enki erschafft aus dem Dreck unter seinen Fingernägeln zwei Wesen, den kur. *gar.ra* und den *gala.tur.ra*. Weil sie wie die Dämonen weder Mutter noch Vater haben und – wie uns andere Texte zeigen – weder als ein richtiger Mann noch als eine richtige Frau angesehen wurden, sind sie als Person nicht definierbar und unterliegen wie die Dämonen nicht den Gesetzen der Unterwelt. Sie können – wie es heißt – wie Fliegen das Tor (zur Unterwelt) überfliegen und wie ein Phantom durch den Spalt der Türangeln schlüpfen.<sup>27</sup> So wie Adapa im Himmel dürfen auch sie weder Speis noch Trank, die ihnen Ereškigal anbietet, an-

nehmen, da sie sich damit menschlich verhalten würden und dann wie ein Mensch aus der Unterwelt nicht mehr entfliehen könnten. kur.ġar.ra und gala.tur.ra schmeicheln der Ereškigal, die sie offensichtlich für göttliche Wesen hält<sup>28</sup>, und stellt ihnen, nachdem sie Speis und Trank abgelehnt haben, einen Wunsch frei. Sie fordern den Leichnam der Inanna, den sie mit dem Lebenskraut und dem Lebenswasser, mit dem Enki sie ausgestattet hatte, berühren. Inanna darf die Unterwelt verlassen, wird aber von einer Schar Dämonen begleitet, denen sie Ersatz für sich zu überantworten hat.

Auffällig und ungewöhnlich ist, daß eine der Hauptpersonen des Mythos, der *assinnu* bzw. der *kulu'u* in der akkadischen Fassung, kur.ġar.ra und gala.tur.ra in der sumerischen Version keine tatsächlich mythischen Gestalten, sondern auch Personen des realen Lebens sind. Zwischen Mythos und der babylonischen Alltagswirklichkeit sind der *assinnu* und die anderen soeben genannten Gestalten das Bindeglied. Als der *assinnu* in der akkadischen Fassung von Ereškigal den Sack, der wohl die Leiche Ištar darstellt, forderte, mußte Ereškigal ihm Ištar freigegeben. In ihrem Zorn verfluchte sie den *assinnu*:

»Auf, Ašûšunamer, ich will dich verfluchen mit einem großen Fluch,  
(Var.: »Auf, Ašnamer, ein unvergeßliches Schicksal will ich dir bestimmen, ich will dir bestimmen ein Schicksal, das unvergeßlich bleibt auf ewige Zeit.)  
Die Brote der »Saatpflüge (6<sup>3</sup> APIN.MEŠ) der Stadt« seien deine Kost,  
aus den Abwasserröhren<sup>7</sup> der Stadt (sollst du) dein Getränk (nehmen),  
der Schatten der Mauer sei dein Aufenthaltsort,  
die Türschwelle sei dein Sitzplatz,  
der Betrunkene und der Durstige mögen deine Wange schlagen!«<sup>29</sup>

Der Fluch der Ereškigal beschreibt zweifelsohne die soziale Situation, in der ein *assinnu* bzw. ein *kulu'u* tatsächlich leben mußte. Mit einem sehr ähnlichen Fluch belegte Enkidu, der Freund und Gefährte des Gilgameš, kurz vor seinem Tode die *harimuu*, die Prostituierte, die ihn der Natur entrissen und in die Zivilisation eingeführt hatte.<sup>30</sup> Gemeinsam mit der Prostituierten stand der *assinnu* also dort, wo sich »der Betrunkene und der Durstige« aufhielten. Der Strich befand sich auch im Alten Babylon in und vor den Kneipen – und daran hat sich bis heute wohl wenig geändert. Auch die Göttin Ištar, die sich in einem zweisprachigen Text<sup>31</sup> in allen ihren Erscheinungsformen beschreibt, sagt von sich :

»Wenn ich in der Kneipentür sitze, dann bin ich auch die Prostituierte, die den Mann kennt.«<sup>32</sup>

Wie die Prostituierte bot sich dort auch der *assinnu* den Freiern an.<sup>33</sup> Ich möchte trotz verschiedener anderer bereits vorgeschlagenen Deutungsmöglichkeiten annehmen<sup>34</sup>, daß Ereškigal, als sie dem *assinnu* bestimmte, daß »die Saatpflüge der Stadt« seine Kost seien.

in boshafter und höchst anzüglicher Weise mit diesem Begriff die Freier, oder genauer deren Penis meinte.<sup>35</sup> Wie eine Dame (wie die Ištar/Inanna<sup>36</sup> und natürlich wie die Prostituierten) war der *kurgarrû* geschminkt. Diese Schminke war wohl so typisch für ihn, daß man sogar den Stein, aus dem sie hergestellt wurde, *kurgarrânu* nannte. In dem sumerischen Mythos Lugale wird gesagt, daß diese Schminke die Männer in Ekstase versetze.<sup>37</sup> In Ritualen legten der *assinnu* und die anderen ihm gleichgestellten Personen Frauenkleider an. In einem Hymnus des Iddin-Dagan an die Göttin Inanna wird ein Ritual, das am Neumondtage stattfindet, geschildert. Dort heißt es, daß die *assinnû* (Text: saĝ.ur.saĝ) ihre rechte Seite mit Männerkleidung, ihre linke aber mit Frauenkleidung bedeckten.<sup>38</sup> Auch wenn der *kurgarrû* seinen Beruf – wie wir aus einer neubabylonischen Urkunde erfahren<sup>39</sup> – erlernen konnte (die Ausbildung dauerte in diesem Falle 2 Jahre und 5 Monate), muß im Anfang mehr als in anderen Berufen eine Art Berufungserlebnis gestanden haben.

Während Enkidu im Gilgamešepos als Ausgleich für den Fluch, den er über die Prostituierte sprach, auf Anregung des Sonnengottes auch einen Segen über sie spricht, fehlt eine solche Passage in dem Mythos ›Ištars Höllenfahrt‹. Der dem *assinnu* zugedachte Segen muß also in den ihm von dem Weisheitsgott Enki/Ea verliehenen Fähigkeiten liegen, die – wenn diese These richtig ist – auch im realen Leben des *assinnu* eine gewichtige Rolle gespielt haben müssen.

Dem Mythos von Ištars Gang in die Unterwelt zufolge zeichnet sich der *assinnu* (bzw. der *kulu'u* und der kur.ġar/gala.tur.ra) durch folgende Eigenschaften aus:

1. Er hat eine ›übermenschliche‹ Natur (er wurde von einem Gott erschaffen).<sup>40</sup>
2. Er ist im Gegensatz zu normalen Menschen in der Lage, die Grenzen zum Jenseits unbeschadet zu überschreiten. Seine Transsexualität scheint mit dieser Fähigkeit in Verbindung zu stehen.
3. Der Gott der Beschwörungskunst Enki/Ea hat ihn zu Heilzwecken mit dem ›Wasser des Lebens‹ und dem ›Kraut des Lebens‹ ausgestattet.

Sucht man nach ähnlichen Phänomenen in der Ethnologie, drängt sich ein Vergleich mit den Schamanen auf. Der Schamane »ist ein Geisterbeschwörer, bes. in Sibirien und Zentralasien, der mit Dämonen oder Seelen Verstorbener in Verbindung treten soll. Nach dem Glauben seiner Anhänger sendet der S. seine Seele zu den Geistern aus, oder er wird von ihnen besessen. Seine Tätigkeit übt er bei Krankenheilung, zur Abwehr von Unheil, bei Jagd- und Regenzauber aus. Zu seiner Ausrüstung gehören ein mit Glöckchen und mit klirrendem Metall behängtes Gewand und eine Handtrommel. Durch deren Klang, lang andauernden Tanz, auch Narkotika, versetzt er sich in Ekstase, um die Verbindung mit den Geistern zu erreichen. Der S. ist meist männlichen Geschlechts, doch tritt er oft in Frauenkleidern auf; der kultische Geschlechtswandel spielt eine große Rolle«<sup>41</sup> und wird nicht willentlich angestrebt, sondern als eine Art Berufung erfahren. M. Eliade glaubt von

den Basir-Schamanen, die in Frauengewänder schlüpfen und eine weibliche soziale Rolle annehmen, daß ihre Bisexualität und ihre Impotenz daher rühre, daß diese Priesterschamanen als Mittler zwischen zwei kosmologischen Ebenen, Erde und Himmel, angesehen werden und sie in ihrer Person das weibliche Element (Erde) mit dem männlichen Element (Himmel) verbinden.<sup>42</sup>

Wie bei dem Schamanen gehören auch zur Ausstattung des *kurgarrû* und des *assinnu* verschiedene Musikinstrumente<sup>43</sup>, bei beiden spielt der Gesang eine große Rolle.<sup>44</sup> In lexikalischen Listen wird der *kurgarrû* gemeinsam mit *mabû* und *zabbu* genannt, die beide als Ekstatiker bekannt sind.<sup>45</sup> Auf ekstatische Handlungen im Ritual deuten wohl auch die von *kurgarrû* und *assinnu* durchgeführten Tänze. Eine Stelle in dem oben erwähnten Iddin-Dagan Hymnus könnte als eine vom *kurgarrû* in Ekstase durchgeführte Selbstmutilation verstanden werden.<sup>46</sup>

Bevor ich nun voreilig *kurgarrû* und *assinnu* zu Schamanen erkläre, sollte das Verhalten dieser Personen in Ritualen dargestellt werden. Ideal wäre es, Ritualhandlungen zu untersuchen, die sich an den Mythos »Ištar's Höllenfahrt« direkt anschließen. Es wurde bereits mehrfach vermutet, daß dieser Mythos als *hieros logos* zu einem Inanna-Dumuzi-Fest verwendet wurde.<sup>47</sup> In einem bislang schwer verständlichen Appendix<sup>48</sup> der Mythe heißt es:

»Wenn Dumuzi heraufkommt und die Lapislazuli-Flöte und der Karneolring mit ihm heraufkommt, kommen mit ihm herauf die Klagemänner und die Klagefrauen. Die Toten mögen heraufsteigen und den Weihrauch riechen!«<sup>49</sup>

Ganz offensichtlich wird hier auf ein Totenfest angespielt. In der Tat läßt sich ein Ritual, in dem der *assinnu* eine wichtige Rolle spielt, an diese Stelle anschließen.

In diesem Ritual heißt es:<sup>50</sup>

»Im Monat *Du' izu* (Tammuz), wenn Ištar um Dumuzi, ihren Liebhaber, die Leute des Landes weinen läßt – die Familie eines (jeden) Mannes ist am (jeweils) entsprechenden Ort versammelt – tritt Ištar herbei und befaßt sich mit den Angelegenheiten der Leute. Sie nimmt Krankheit weg, sie bereitet Krankheit.« Das Ritual findet statt kurz bevor Dumuzi am Ende des gleichnamigen Monats als Ersatz für Ištar in die Unterwelt gehen muß. Mit Hilfe des Ritualen sollen Krankheiten, auch der Totengeist oder Dämonen, die den Menschen gepackt haben<sup>51</sup>, dem in die Unterwelt fahrenden Dumuzi mitgegeben und so gebannt werden.<sup>52</sup> Die Ištar, die »Krankheiten wegnimmt und Krankheiten bereitet«, hat ihre Entsprechung in der Mythe: Inanna kommt (in der sumerischen Fassung)<sup>53</sup> befreit aus der Unterwelt, muß aber der sie begleitenden Schar von Dämonen Ersatz für sich verschaffen. Ihre Botin Ninšubur, oder der Gott Šara, die ihr zudiensten waren, verschonte sie, während sie Dumuzi, der sich ungebührlich verhielt, den Dämonen preisgab. Das Ritual zeigt, daß die Entstehung von Krankheiten mit diesem Mythem erklärt wurde: die der Unterwelt entsteigende Göttin sucht ein Substitut, das sie an ihrer statt den Dämonen ausliefern kann.<sup>54</sup> Es kann nicht als zufällig angesehen werden, daß sich der Kranke nach einem Opfer für Ištar mit einem Gebet an Kilili, die »im Fenster sitzende

Ištar<sup>55</sup>, die *Aphrodite parakypusa*<sup>56</sup>, wendet. Die durch das Fenster blickende und sich herausneigende Ištar-Kilili ist niemand anders als die aus der Unterwelt emporsteigende Ištar, die nach einem Ersatz für sich sucht, den sie den sie begleitenden Dämonen ausliefern kann. Kein schöneres Bild als das Fenster hätte für die Grenze vom Diesseits zum Jenseits gewählt werden können.<sup>57</sup> Während der Beschwörer im weiteren Verlauf des Rituals eine Waage hochhält und Stirnhaar und den Gewandsaum des Kranken wiegt, muß ein *assinnu* Platz nehmen und »ein Stöhnen stöhnen«.<sup>58</sup> Der von D. O. Edzard gegebenen Deutung widersprechend<sup>59</sup> bin ich der Ansicht, daß sich hier der *assinnu* in Ekstase bringt. Die ihm zukommende Aufgabe ist in dem Gebet an Kilili beschrieben: »Beistehen möge dein *assinnu* und meine Krankheit fortragen. Die Krankheit, die mich gepackt hält, möge er durch die Fenster<sup>60</sup> verschwinden lassen.«<sup>61</sup> Danach nimmt der *assinnu* die Waage und verläßt das Haus.<sup>62</sup> In einem fast gänzlich parallelen Ritual reißt der Beschwörer dem Menschen Stirnhaar und Gewandsaum ab und wirft sie wohl in den Fluß, der sie in die Unterwelt herabzieht.<sup>63</sup> Es liegt also nahe, daß der *assinnu* die Waage in die Unterwelt zu verbringen hat, wo vielleicht die *Anunnakū* darüber entscheiden, ob der betroffenen Mensch noch auf Erden bleiben darf.<sup>64</sup> Das Ritual zeigt in Übereinstimmung mit der Mythe von »Ištars Höllenfahrt«, daß der *assinnu* auch im realen Kultgeschehen Grenzen von Diesseits zum Jenseits überschritt, sich aber zumindest diesen Grenzen näherte.

In dem Ritual hat der betroffene Mensch der Ištar eine Vulva aus Lapislazuli<sup>65</sup> zu schenken. Sicherlich darf man in dieser Handlung eine Anspielung auf das im Mythos stattfindende Wiederbelebungsritual mit den Muscheln sehen. Das (Sterbe)lager des Dumuzi wird am 29. *Du'ūzu* aufgeschlagen. Neben Opfern werden auch eine Flöte und ein *šinnatu*-Instrument bereitgelegt – beides Instrumente, mit denen der *assinnu* ausgerüstet ist. Aus dem an Ištar gerichteten Gebet erfahren wir, daß »der laute Klang der Flöte die Krankheit aus dem Körper (des Betroffenen) ausreißen soll«.<sup>66</sup> Zur rechten Seite des Totenbettes des Dumuzi wird den Toten der Familie, zur linken Seite den *Anunnakū* geopfert. Die *Anunnakū* sollen nun die Krankheit, oder den Dämonen, der den Menschen bedrängt, zum Tode verurteilen, den Menschen selber aber in Ruhe lassen. Dumuzi, der eh als Ersatz für Ištar in die Unterwelt zu gehen hat, soll all das, was den Menschen bedrängt, mit in die Unterwelt nehmen. Er ist – wie in anderen Ritualen der Fluß – die Verbindung vom Diesseits zur Unterwelt. Der hier beschworene Prozeß vor den Unterweltsgöttern ist genau parallel zu den Prozessen, die diese Götter führten, als Ištar zum Verbleiben in der Unterwelt verdammt und später wieder freigelassen wurde.

Hieß es in der zu Anfang zitierten Beschwörung, daß der *kurgarrū* »die Versammlung zusammenbringe«<sup>67</sup>, ist damit wohl gemeint, daß der *kurgarrū* in der Lage ist, die *Anunnakū* zu einem Prozeß zu versammeln. Ein solcher Prozeß ist aber durchaus ambivalent. Während man einerseits wie oben gesehen damit die Bannung von Krankheiten und Unheil und die Genesung eines Kranken bewirken kann, ist es andererseits möglich, mit Hilfe eines solchen Prozesses das Leben anderer zu gefährden. Diese Angst steht hinter

dem in Maqlû geäußerten Verdacht, ein *kurgarrû* könne sich an einem tödlichen *zikurrudû*-Zauber beteiligt haben. Daß diese Angst wohl nicht ganz unberechtigt war, zeigt ein weiteres Ritual<sup>68</sup>, das durchgeführt werden soll, »wenn einem Menschen gegenüber Zauberhandlungen vor Ištar und Dumuzi durchgeführt« worden sind.

Die Ablehnung von *kurgarrû* und *assinnu* bzw. die Scheu vor ihnen resultiert nicht aus ihrem Sexualverhalten<sup>69</sup>, sondern aus der Angst vor der Macht, die diese Personen aufgrund ihrer Andersartigkeit besaßen. Die Macht, Grenzen überschreiten zu können, wurde ebenso von der Gesellschaft benötigt wie sie ihr gefährlich werden konnte.

Nur schwer läßt sich ausmachen, ob die *kurgarrû* und *assinnu* des ersten Jahrtausends nur noch erstarrte schamanistische Traditionen pflegten. Bei der Durchsicht der Rituale, an denen *kurgarrû* und *assinnu* beteiligt sind, fiel mir auf, daß *alle* diese Rituale im Monat *Du'ûzu*, im »Monat, in dem der Hirte Dumuzi gebunden wird«<sup>70</sup>, stattfinden. Alle diese Rituale müssen – auch wenn wir sie erst teilweise verstehen – im Lichte der Inanna-Dumuzi Mythen gesehen werden. Zweifelsohne sind sie identisch mit den Ritualen, die man im sogenannten »Leitfaden der Beschwörungskunst« (KAR n44) unter dem Sammelbegriff »*nēpeš Du'ûzu*«<sup>71</sup> zusammengefaßt hat. Die kultischen Aktivitäten von *kurgarrû* und *assinnu* scheinen auf einen Teil des Jahres beschränkt zu bleiben. Während die Funktionen von *kurgarrû* und *assinnu* in den Texten des ersten vorchristlichen Jahrtausends kaum noch auseinandergehalten werden können, ist auffällig, daß in Texten des 2. vorchristlichen Jahrtausends wie auch in den lexikalischen Listen eine Vielzahl von dem *kurgarrû* ähnlichen Gestalten genannt ist. M. E. ist es kein Zufall, daß in der älteren sumerischen Fassung der Mythe »Inannas Gang in die Unterwelt« ein Fluch über *kur.ġar.ra* und *gala.tur.ra* fehlt. Es entsteht der Eindruck, als ob im 2. Jahrtausend die Grenzüberschreitung des Diesseits im Kult eine wichtigere Rolle spielte als in den späteren Jahrhunderten und demzufolge vielleicht auch mehr geachtet wurde.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> S. o. S. 38 ff. Zu *Šumma ālu* vgl. auch S. M. MOREN, The Omen Series »*Šumma Alu*«. A Preliminary Investigation. University of Pennsylvania, Ph. D. 1978.

<sup>2</sup> Vgl. CT 38, 4, 76.

<sup>3</sup> AHW S. 510a.

<sup>4</sup> CAD K, S. 557b.

<sup>5</sup> AHW S. 75b.

<sup>6</sup> CAD A/II, S. 341a.

<sup>7</sup> L. CAGNI, L'epopea di Erra (Studi semitici 34), Rom 1969, S. 110, Taf. IV, 55 f.: *kurgarrî isinnî ša ana šupluḡ nišî Ištar ziküssunu utêrru ana sin[nišūi]*.] (Davon abweichend schlägt W. von

- SODEN in AHW S. 1047a s. v. *sinnišānu* die Ergänzung »*sinnišāni*(M[1-a'-ni])« vor. In der lexikalischen Liste MSL 12, S. 226, 133 wird *assinnu* als *sinnišānu* erklärt.)
- <sup>8</sup> Gegen L. CAGNI, *L'epopea di Erra*, S. 111.
- <sup>9</sup> Vgl. G. MEIER, Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû, AfO Beiheft 2, 1937, S. 31, Taf. IV, 83 und S. 50, Taf. VII, 92. Zum *zikurrudû*-Zauber vgl. M.-L. THOMSEN, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien*. Carsten Niebuhr Publications 2. Copenhagen 1987, S. 40–47 und meine Anmerkungen dazu in *WdO* 19 (1988), 167 f.
- <sup>10</sup> E. VON WEIHER, Spätbabylonische Texte aus Uruk (im folgenden abgekürzt als SpTU) II, S. 126 n24, Vs. 1–12.
- <sup>11</sup> Vgl. E. VON WEIHER, SpTU II, S. 126 n24, 13: *ka.inim.ma igi.bi hûl.la.ke.*
- <sup>12</sup> E. VON WEIHER, SpTU II, S. 126 n24, 1–3.
- <sup>13</sup> Vgl. z. B. H. F. LUTZ, PBS 1/II n113, Vs. Kol. I, 12 und IVR<sup>2</sup> 58, Kol. I, 36.
- <sup>14</sup> Vgl. z. B. M. E. COHEN, *Sumerian Hymnology: The Eršemma*, Cincinnati 1981, S. 131, 6 f. (Eršemma n34.2).
- <sup>15</sup> A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, S. 116 ff. (vgl. besonders S. 116, VAT 10099 und Duplikate, Z. 5; S. 122 K 3476, 15); und ders., *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria III), Helsinki 1989, S. 92–98.
- <sup>16</sup> Vgl. R. BORGER, *Babylonisch-assyrische Lesestücke. 2., neubearbeitete Auflage* (Analecta Orientalia 54), Rom 1979 (im folgenden abgekürzt als BAL<sup>2</sup>), S. 95–104 mit weiterführender Literatur und *ibd.*, S. 143 f.
- <sup>17</sup> W. SLADEK, *Inanna's Descent to the Netherworld*. The John Hopkins University Ph.D., Ann Arbor, Michigan 1974 (im folgenden abgekürzt als ID).
- <sup>18</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 95.
- <sup>19</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 98, Nin. 38 und Duplikat; W. SLADEK, ID S. 118, 119–122, und *ibd.*, S. 119, 133; S. 120, 138 etc.
- <sup>20</sup> Vgl. W. SLADEK, ID S. 123f, 167–172.
- <sup>21</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 99, Nin. 69.
- <sup>22</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 99, Nin. 54–56. Dem entspricht in der sumerischen Fassung der <sup>na</sup>nunuz.tab.ba, vgl. W. SLADEK, ID S. 120, 140–143.
- <sup>23</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 100, Ass. Rs. 7.
- <sup>24</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 101, Nin. 97 und Duplikat.
- <sup>25</sup> Vgl. W. SLADEK, ID S. 42 unten.
- <sup>26</sup> Vgl. W. SLADEK, ID S. 131, 222 ff.
- <sup>27</sup> Vgl. W. SLADEK, ID S. 131 f., 228 f.
- <sup>28</sup> Vgl. W. SLADEK, ID S. 133, 242. Hierzu vgl. A. D. KILMER, *How was Queen Ereshkigal tricked?* in: UF 3 (1971), S. 299–309.
- <sup>29</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S. 101, Nin. 103–107 und Duplikat.
- <sup>30</sup> Vgl. Gilg. Taf. VII, Kol. III, 6 ff. Zu der Prostituierten (*harimtu*) vgl. W. G. LAMBERT, oben S. 127 ff.
- <sup>31</sup> G. REISNER, *Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit*, Berlin 1896 (im folgenden abgekürzt als SBH), S. 105–109 und S. 155 f., Nr. 56. Vgl. die neueste Bearbeitung: K. VOLK, *Die Balaḡ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi* (FAOS 18), Stuttgart 1989, S. 193–253.
- <sup>32</sup> G. REISNER, SBH Nr. 56, Vs. 49–53. Zu weiteren Textstellen, die die Verbindung von Kneipe

und Prostitution belegen, vgl. J. BOTTÉRO, RIA 4, S. 460 s. v. »Homosexualität«.

<sup>33</sup> Vgl. CT 39, 45, 32 (*Summa ālu* Tf. 104).

<sup>34</sup> A.L. OPPENHEIM übersetzt <sup>21</sup>APIN.MEŠ in OrNS 19 (1950), S. 138 n3 als »wall gutters« (ebenso: CAD H, S. 7a; W. SLADEK, ID S. 259). Diese Übersetzung ist lediglich erschlossen und wäre ohne Parallele. V. HAAS, Magie und Mythen in Babylonien, Merlins Bibliothek der Wissenschaften und magischen Künste, Band 8, S. 234, Anm. 91 schreibt dazu: »Das Brot der Saatpflüge der Stadt könnte sich auf eine Art Armenküche, von deren Existenz sonst allerdings nichts bekannt ist, beziehen.« PH. TALON möchte in: Akkadica 59 (1988), S. 22 sogar eine Art Straßenfegerinstrument in den <sup>21</sup>APIN.MEŠ sehen. E. REINER schließlich (in: Languages and Areas. Studies presented to George V. Bobrinskoy, Chicago 1967, S. 116–120) geht von der aus Assur stammenden Version aus. In KAR Nr. 1, Rs. 21 steht statt <sup>21</sup>APIN.MEŠ: *e-pl-lt*. E. REINER akzeptiert die von W. VON SODEN in: OrNS 16 (1947), S. 171 vorgeschlagene Emendation in *e-pi-<né>et* nicht und möchte statt dessen *epn*, »Bäckerin« lesen. Den Fluch interpretiert sie folgendermaßen: »... the curse intends to make of the messenger a despicable person, not in spite of the fact that he dwells in the city, but rather because he dwells in the city, and thus represents the attitude referred to, that of the noble nomad who despises the effeminate sybaritic city dweller« (a.a.O., S. 117). Da der Gegensatz Städter – Nomade in der Mythe keine Rolle spielt, im Gegenteil, die sumerische Fassung eine städtische Kultur mit Tempeln voraussetzt (vgl. W. SLADEK, ID S. 107, 36 ff.), bezweifle ich, daß diese Interpretation zutrifft. Die Variante <sup>21</sup>APIN.MEŠ wurde bei dieser Deutung, wie E. REINER selbst eingesteht (a.a.O., S. 119, Anm. 4), außer acht gelassen.

<sup>35</sup> Einen weiteren Beleg für *epinnu* in diesem übertragenen Sinne möchte ich in G. MEIER, Maqlû S. 47, Taf. VII, 26 sehen. In einem altbabylonischen Dumuzi-Inanna Text (vgl. S. N. KRAMER, PAPS 107, S. 105) wird das sumerische Verb *ur<sub>11</sub>*, »pflügen« ganz eindeutig im sexuellen Sinne verwendet. Inanna spricht zu Dumuzi (II, 26): »Ich bin ein Mädchen, wer ist es, der ihn pflügen wird?« Dieser antwortet (II, 29 f.): »Göttin, der König wird ihn dir pflügen. Dumuzi, der König wird ihn dir pflügen!« Daraufhin Inanna (II, 31): »Pflüge meinen [Schoß], o Herr meines Herzens!« Zu diesem Text und zu weiteren Belegen von *ur<sub>11</sub>* in diesem Sinne vgl. W. G. LAMBERT, in: M. MINDLIN, M. J. GELLER, J. E. WANSBROUGH (Hrsg.), Figurative Language in the Ancient Near East, School of Oriental and African Studies, London 1987, S. 31 f.

<sup>36</sup> Bevor Inanna in die Unterwelt herabstieg, legte sie sich die Schminke »Ein Mann komme herbei, komme herbei« an; vgl. W. SLADEK, ID S. 106, 22 und 80 f.

<sup>37</sup> Vgl. J. VAN DIJK, LUGAL UD ME-LĀM-bi NIR-GĀL (2 Bände), Leiden 1983, Bd. I, S. 136 und Bd. II, S. 168, Z. 641: »Der du (d. h. der Stein) gesagt hast: Den Mann will ich deinerwillen? in Ekstase geraten lassen.« Im Heilungsritual wurde der *kurgarrānu*-Stein als Mittel gegen »Augenflimmern« verwendet; vgl. E. von Weiher, SpTU II, S. 109 n22, Vs. I, x + 4 und SpTU III, S. 124 n85, Vs. I, 2.

<sup>38</sup> Vgl. W. H. P. ROEMER, Sumerische »Königshymnen« der Isin-Zeit, Leiden 1965 (im folgenden abgekürzt als SKIZ), S. 130, 60 ff. Transsexuelles Verhalten der *kurgarrū* beschreibt auch das folgende astronomische Omen: C. VIROLLEAUD, L'astrologie chaldéenne, Paris 1908-1912, ACh A(dad) 12, 12 f.: »Wenn der Wettergott Adad inmitten des Sternbildes »Großer Wagen« sein Geschrei ausstößt und es regnet *sahlū*, dann werden die Männer und die *kurgarrū* in dem Hause sich niederlassen und die *kurgarrū* werden den Männern gebären.« (Die genaue Interpretation dieser Stelle bleibt wohl schwierig.)

<sup>39</sup> Vgl. CAD K, S. 559a; vgl. ferner M. SAN NICOLÒ und A. UNGNAD, Neubabylonische Rechts- und

- Verwaltungsurkunden, Leipzig (1929–)1935, S. 36 n23, 6 f. Ph. M. HUBBERT hat in seinem Aufsatz: Liebeslyrik in der arsakidischen Zeit, WdO 15 (1984)93–95, darauf hingewiesen, daß *kurgarrû* und *assinnu* wohl für ihre Beteiligung an Ritualen bzw. Festen entlohnt wurden.
- <sup>40</sup> Der Glaube, daß der *assinnu* / *saĝ.ur.saĝ* zumindest z.T. göttlicher Natur war, spiegelt sich auch im Ritualgeschehen wieder. In der oben zitierten Hymne des Iddin-Dagan wird von dem *assinnu* / *saĝ.ur.saĝ* gesagt: *kuš nam.diĝir.ra kuš.bi.a mu.un.ĝál*, »Eine Haut der Göttlichkeit ließ er auf seiner Haut sein«; vgl. W. H. P. ROEMER, SKIZ S. 130, 49.
- <sup>41</sup> Diese Definition ist dem dtv Lexikon, München 1980, Bd. 16, S. 93 s. v. »Schamane« entnommen.
- <sup>42</sup> M. ELIADE, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt/M. 1980, S. 377. Vgl. auch J. HALIFAX, Die andere Wirklichkeit der Schamanen. Erfahrungsberichte von Magiern, Medizinmännern und Visionären. Bern und München 1979, S. 33 ff.
- <sup>43</sup> Vgl. z. B. K. D. MACMILLAN, BA 5/V n4, Kol. I, 4 ff.
- <sup>44</sup> Vgl. J. HALIFAX, a. a. O., S. 41 ff.
- <sup>45</sup> Auch in dem Ritual W. FARBER, Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi, Wiesbaden 1977 (BID), S. 140, 31 ff. treten *assinnu*, *zabbu*, *zabbatu*, *maĥĥû* und *maĥĥûu* gemeinsam auf.
- <sup>46</sup> Vgl. W. H. P. ROEMER, SKIZ S. 131, 76 und B. GRONEBERG, Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos?, in: WdO 17 (1986), S. 39. In diesem Sinne ist wohl auch die schwierige Zeile 17 aus dem Eršemma n97 an Inanna und Dumuzi (M. E. COHEN, Sumerian Hymnology: The Eršemma, Cincinnati 1981, S. 71–84) zu deuten.
- <sup>47</sup> Vgl. A. FALKENSTEIN, Der sumerische und der akkadische Mythos von Inanna's Gang zur Unterwelt, in: Fs. W. CASSEL, herausgegeben von E. GRAF, Leiden 1968, S. 100. Vgl. auch W. SLADEK, ID S. 50 f.
- <sup>48</sup> Vgl. A. L. OPPENHEIM, OrNS 19 (1950), S. 144.
- <sup>49</sup> Vgl. R. BORGER, BAL<sup>2</sup> S.103, 136–138.
- <sup>50</sup> W. FARBER, BID S. 140, 3 ff.
- <sup>51</sup> Vgl. W. FARBER, BID S. 140, 1.
- <sup>52</sup> Vgl. z. B. W. FARBER, BID S. 148, 120; S. 152, 171–188. Über die Durchführung eines solchen Ritualen am Hofe des Assurbanipal erfahren wir durch ABL n1097 (= S. Parpola, LASEA n6).
- <sup>53</sup> Vgl. W. SLADEK, ID S. 139, 290 ff.
- <sup>54</sup> Dies wird besonders deutlich in der Zeile W. FARBER, BID S. 146, 102: »Ohne dich (d. h. Ištar) nähert sich der *gallû*-Dämon dem Kranken nicht!«
- <sup>55</sup> Vgl. G. MEIER, AfO 14, S. 146, 112: *ina apti būi ittašab telūu Ištar*.
- <sup>56</sup> Vgl. W. FAUTH, Aphrodite parakypstusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1966 Nr.6, Wiesbaden 1967. Eine bemerkenswerte Parallele zu meiner Deutung der Kifili findet sich in der Legende von Parakypstusa, der Tochter des Königs von Salamis (vgl. W. FAUTH, *ibid.*, S. 338 f.).
- <sup>57</sup> Das von M. CIVIL in dem Aufsatz »Sumerian Riddles: a Corpus«, in: *Aula Orientalis* 5 (1987), 17–37 auf S. 32 f. bearbeitete Rätsel bestätigt die oben gegebene Deutung des »Fensters«. Mit dem Bild des »Fensters« (sum.: *ab*) wird dort die an einem Grab befindliche Öffnung beschrieben, durch die die Angehörigen des Toten diesem Libationen und andere Opfer (*ki.sì.ga = kispu(m)*) zukommen ließen!
- <sup>58</sup> Vgl. W. FARBER, BID S. 64, 19 (*inĥu + anāĥu*).
- <sup>59</sup> D.O. EDZARD deutet in seinem Aufsatz: Zur Ritualtafel der sog. »Love Lyrics«, in Fs. E. REINER

1987, S. 57–69 *in* *hu* + *anāhu* als ein angestregtes Stöhnen beim Stuhlgang (S. 58) und die sumerische »Berufsbezeichnung« *kur.ġar.ra* als »Setze-einen-Berg, d. h. »Mach-ein-Häuflein«, wobei er annimmt, »dass *gar-ra* Imperativ ist und *kur* »Berg(land)« ein Euphemismus der Kinderstube« (ibid., S. 58). »*kur*« als »Euphemismus der Kinderstube« ist aber sonst meines Wissens nicht bezeugt. »*kur*« ist hingegen sehr wohl eine recht häufig belegte Bezeichnung für die Unterwelt (vgl. K. TALLQVIST, *StOr* 5/IV. Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt. Helsingforsiae 1934, S. 43b). Der Bezug des *kur.ġar.ra* zur Unterwelt ist aber nicht zu leugnen, ja sogar das Kennzeichnende. *kur.ġar.ra* möchte ich daher als »der (in die) Unterwelt Gesetzte« verstehen. Der Name *kur.ġar.ra* nimmt Bezug darauf, daß Ea ihn, nachdem er ihn erschaffen hatte, in die Unterwelt schickte. In der »Liste der *me*« in: G. FARBER-FLÜGGE, *Der Mythos »Inanna und Enki«*, unter besonderer Berücksichtigung der Liste der *me*, *Studia Pohl* 10, Rome 1973 werden auf S. 28 (Tf. I, V), 23 ff. neben *saġ.ur.saġ* (25), der später mit dem *assinnu* gleichgesetzt wurde, und verschiedenen Dingen die zur Ausstattung von *kurgarrû* und *assinnu* gehören, folgende *me* hintereinander genannt: *kur.e<sub>11</sub>.dè*, *kur.e<sub>11</sub>.da*, *kur.ġar.ra* (23). Es wird wohl nicht anzuzweifeln sein, daß in *kur.e<sub>11</sub>.dè* (etwa: »Das in die Unterwelt herabsteigen können«) und *kur.e<sub>11</sub>.da* (etwa: »Das in die Unterwelt herabgestiegen sein«) das Element *kur* im Sinne von *eršetum* = »Unterwelt« zu verstehen ist. Die Vergesellschaftung der Begriffe »*kur.e<sub>11</sub>.dè*« und »*kur.e<sub>11</sub>.da*« mit »*kur.ġar.ra*« macht es sehr wahrscheinlich, daß auch in dem letzten Begriff »*kur*« im Sinne von »Unterwelt« gedeutet werden muß. Nicht nur das oben gedeutete Ritual aus dem »Ištar-Dumuzi-Kreis« zeigt, daß *kurgarrû* und *assinnu* auch im Kultgeschehen mit Belangen der Unterwelt befaßt waren, sondern auch folgende Passage in der sehr schwer verständlichen Ritualtafel der sog. »Love Lyrics« bietet Hinweise darauf: *ġarrāna ša Kutī tebāku allak* (vgl. D. O. EDZARD, a. a. O., S. 63). *Kutha* ist hier mehr als nur »eine ominöse Stadt« (so D. O. EDZARD, a. a. O., S. 63), sondern wie »*kur*« eine Bezeichnung für die Unterwelt (vgl. K. TALLQVIST, a. a. O., S. 35). Vgl. hierzu außerdem die Zeile aus einer Beschwörung, die man rezitieren muß, wenn man »ständig (die Erscheinung) von Toten sieht«, LKA n81, Vs. 3: *ana-ku ul al-lak ana Kutû*(GÚ.DU<sub>6</sub>.A)<sup>64</sup> *puġur*(UKKIN) *ešemmi*(GID[IM.MEŠ<sup>7</sup>)], »ich gehe nicht nach *Kutha*, dem Versammlungsort der Totengeister« und das Duplikat dazu CT 23, 16, I, 14.

<sup>60</sup> Das Fenster wird auch hier als Bild für die Grenze zwischen Diesseits und der Unterwelt verstanden.

<sup>61</sup> Vgl. W. FARBER, *BID* S. 66, 36.

<sup>62</sup> Vgl. W. FARBER, *BID* S. 68, 50 f.

<sup>63</sup> Vgl. W. FARBER, *BID* S. 154, 203–205.

<sup>64</sup> Das in *BAL*<sup>2</sup> S. 96, Ass. Vs. 16 erwähnte *gišrinnu*, das Ištar droht zu zerschlagen, falls man sie nicht in die Unterwelt einlasse, ist vielleicht doch mehr als ein einfacher Türteufel; vielleicht wird hier auf eine solche Unterweltswaage angespielt?

<sup>65</sup> *Lapislazuli* ist der *Venus/Ištar* zugeordnet; vgl. A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, S. 176, 15.

<sup>66</sup> Vgl. W. FARBER, *BID* S. 144, 67. Die Aufgabe, »Krankheiten auszureißen«, kommt sicherlich auch der in dem Appendix der Mythe »Ištars Höllenfahrt« (R. BORGER, *BAL*<sup>2</sup> S. 103, 136–138; s. o. S. 166) genannten *Lapislazuli*-Flöte zu.

<sup>67</sup> E. VON WEIHER, *SptU* II, S. 126 n24, Vs. 1.

<sup>68</sup> Vgl. W. FARBER, *BID* S. 236, 9.

<sup>69</sup> Vgl. J. BOTTÉRO, *RIA* 4, S. 468a s. v. »Homosexualität«.

<sup>70</sup> Vgl. KAV 218 A I " 44 und 50 (Astrolab B).

<sup>71</sup> KAR n44, Vs. 5: *né-peš<sup>ku</sup>ŠU*; dieser Eintrag ist – wie sich aus dem oben gesagten ergibt – nicht zufällig mit der Glosse: <sup>4</sup>+*Išar*(INNIN) versehen. Zu KAR n44 vgl. J. BOTTÉRO, *Mythes et Rites de Babylone* (BÉHÉ 328), Genève - Paris 1985, S. 65–112. Gemäß dem Stiftungstext E. EBELING, SVAT S. 13 nIV, 23 fallen dem *rab kurgarrê*, dem Vorsteher der *kugarrû*, für die im Ritual in Assur geleisteten Dienste Brotanteile aus der Opfermaterie des Monates *Du' ūzu* zu (dazu vgl. auch B. MENZEL, *Assyrische Tempel* S. 241).